

EL FONDO DE LA VIRTUD

“Oh, siglos sin gusto ni discernimiento”

Cátulo, XLIII, 8

Michel Suárez

1

UN DESCENSO AL MAELSTRÖM

Superada la primera década del siglo XXI, el rumbo de la civilización no parece ofrecer grandes oportunidades para la celebración ni para el entusiasmo. Las antiguas y siempre renovadas promesas de un futuro de abundancia material y felicidad individual permanecen en el imaginario colectivo como la desembocadura inevitable para los hombres, como el único premio a la altura de su formidable capacidad técnica para arrancar sus secretos a la naturaleza y ejercer sobre ella un imperialismo que nos resguardará de toda penuria, de toda necesidad. No obstante, en ocasiones, una sombra de duda se instala en el límpido cielo del progresismo más recalcitrante, y el núcleo duro de las certidumbres de una redención por la tecnología muestra algunas brechas: catástrofes aéreas, “accidentes” automovilísticos, fugas de material radioactivo en centrales nucleares, trastornos y enfermedades originadas por la experimentación con organismos genéticamente modificados, “fallos” del sistema que colapsan poblaciones enteras, etc. Pero las exigencias de la vida cotidiana rápidamente nos reinstalan en nuestro letargo habitual, lejos de toda lucidez y de todo sentido cuestionador. Condicionados y mantenidos en un permanente estado de necesidad por la máquina como artefacto de intermediación con la realidad, la conmoción de esas desgracias nos sacude violentamente y activa las escasas reservas de conmiseración y la empatía que todavía nos restan, para pasar inmediatamente a atribuir al mero azar y a la fortuna adversa, al “accidente”, en suma, lo que en realidad es la normalidad de un estado de ruina general. La orientación tecnológica obedece

ya únicamente a la disparatada premisa de la viabilidad. De igual modo que cuando le preguntaron al alpinista británico Georges Mallory por el motivo de escalar el Everest, y este respondió “porque estaba allí”, la tecnología contemporánea entró en una espiral de demencia en que si algo puede ser hecho será hecho, sin que las consecuencias y los riesgos potenciales sean tenidos en cuenta. Sepultados en algún lugar de la mítica montaña los restos de Mallory continúan sin ser encontrados.

La cuestión principal es que olvidamos que los designios de la fortuna no son tan aleatorios; ella establece límites, *hybris*, que no se rebasan impunemente sin conocer la furia de la *nêmesse*, el castigo: “La tierra era poco, y a los hados agregamos el mar: con la técnica multiplicamos los caminos desgraciados de la Fortuna”.¹

La deriva civilizatoria introducida por el industrialismo, que impuso la felicidad, entendida como plenitud material como único objetivo humano, ocultó la funesta locura que se esconde tras el deseo de precipitarnos con placer en ese abismo del siempre más y más rápido sin considerar cuanto pagamos por ese poderío. “¿Cómo? ¿La humanidad se embrutece en beneficio del progreso técnico, y nosotros sin aprovecharlo? ¿Debemos dialogar con la estupidez cuando podemos huir de ella en automóvil?”, se burlaba Karl Kraus con su cáustica ironía.

La historia no registra épocas que hayan conseguido sofocar todas las voces críticas contra la maldad y la estupidez de su tiempo. Poetas, filósofos e inconformistas de toda laya elevaron su voz por encima de la mediocridad y la nulidad de sus contemporáneos, y se convirtieron en la consciencia vigilante de sus vicios. Sin embargo, es a nuestra era a la que le corresponde el triste y desmoralizador privilegio de haberse mostrado, por vez primera, incapaz de ofrecer la menor resistencia a la marcha de un mundo que posee una excelente opinión de sí mismo.

Advirtamos ya que la tentación de fuga a los tiempos ejemplares del pasado no sólo es imposible sino también indeseable. Tras esa puerta falsa no encontraremos ni edades de oro, ni paraísos perdidos, ni “primitivos” ideales, sino las mismas encrucijadas, las mismas miserias y la misma grandeza de la condición humana. Con lo que raramente nos encontraremos es con un

pantano tan extenso en el campo de los espíritus refractarios a su tiempo, una masa unánime de individuos tan perfectamente acomodados a la realidad que no hayan experimentado nunca el deseo de ir contra ella. Goethe sostenía que lo que “llamamos espíritu de los tiempos, en el fondo no es más que el espíritu de los amos”; pero, San Agustín fue más certero: “Nosotros mismos somos el espíritu de los tiempos que corren”.

Paradójicamente, esta época posee más motivos que ninguna otra para la insubordinación crítica. Pocas cosas cambiaron desde que Comenio en su *Didáctica Magna* de 1657 clamase:

¿Qué, en nosotros y en las cosas, está en el modo y lugar debido? Todas las cosas, revueltas y confusas, o están por tierra o en ruinas... En lugar de amor y candor recíprocos, enemistades, guerras, mortandades. En lugar de justicia, iniquidades, injurias, opresiones, hurtos, rapiñas [...] En lugar de simplicidad y de verdad, mentiras, fraudes, engaños. En lugar de humildad, soberbia y odio recíproco.²

Y, a semejanza de las facciones que denunciaba Tucídides, en nuestros días “la audacia irracional pasó a ser considerada valerosa lealtad en relación al partido; la hesitación prudente se convirtió en cobardía disimulada; la moderación pasó a ser una máscara para la debilidad cobarde, y actuar inteligentemente equivale a la inercia total”.^[3] Rousseau se unió a este coro y afirmaba que en su tiempo de “filosofía, humanidad, urbanidad y máximas sublimes [...] sólo tenemos un exterior engañoso y frívolo, honra sin virtud, razón sin sabiduría, y placer sin felicidad”.⁴

Pero lo que ni Comenio, ni Rousseau, ni mucho menos Tucídides pudieron imaginar es que a esa indignancia moral de sus respectivas épocas los siglos venideros agregarían un colosal elemento de alienación técnica que alcanzó en nuestros días un carácter paroxístico. La subordinación del hombre a un universo tecnológico configuró un sistema de dominio que supone la culminación de una de las tendencias incubadas en el seno de la Modernidad: la consagración de la racionalidad abstracta y productivista.

Las nuevas modas en la esfera del pensamiento contemporáneo, tratando de invalidar la razón como instrumento exclusivo de interpretación del mundo, acabaron por fulminarla sin contemplaciones. La demolición

posmoderna, que tuvo su origen en la arena de la arquitectura, con resultados estremecedores, no tuvo en consideración su carácter contradictorio, su mezcla de libertad y de opresión, ni deslindó el racionalismo científicista, depredador de la naturaleza y esclavizador del hombre surgido junto al industrialismo, de la razón crítica. En consecuencia, algunas certezas de antaño como la universalidad de la dignidad humana, tal y como la formularon los clásicos, el valor de la libertad y de la igualdad, la existencia de parámetros estéticos, etc., fueron condenados por totalitarios. Si la magia valía lo que la ciencia moderna (Lévi-Strauss *dixit*), si la verdad era un prejuicio, la historia una fábula, y si el único sentido histórico reconocible es “que vivimos sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos”, ¿para qué preocuparnos más con la búsqueda de códigos morales sobre los que cimentar una idea del hombre, de la buena vida?

Saboteado por la audacia sin límites de algunos pretendidos *philosophes* parisinos y por la charlatanería de moda de la *French Theory*, el papel crítico de la filosofía se volatilizó en un carnaval de “giros lingüísticos”, “metanarrativas”, “pensamientos débiles”, “microfísicas”, y la Historia, pretendiendo superar de una vez por todas las tendencias historicistas que ofrecían visiones globales onieplicativas resultantes de cadenas causales inexorables, se refugiaba en un miserable relativismo que ni siquiera era capaz de explicar con un mínimo de aseo su supuesta superioridad teórica. La crítica fue substituida por la deconstrucción, por el desmontaje de estructuras lingüísticas, por la abominación de los sentidos literales, y la racionalidad científica se diluyó en la duda nihilista que niega toda epistemología y cualquier sentido al concepto de verdad. Jordi Llovet, un filólogo español, relataba que en su juventud había asistido a un “seminario catastrófico de Gilles Deleuze y Félix Guattari, conjuntamente, y un día se pasaron una hora entera de clase preguntándose el uno al otro: *La vérité... qu'est-ce que c'est, la vérité?* (La verdad... ¿qué es la verdad?)” ¿La verdad? Oh, nada, apenas un asunto sin importancia, o una oportunidad para que los intelectuales representen sus óperas bufas.

No obstante, la consecuencia más grave de esta verbena pseudocrítica actual es que la crisis de la validez de la ciencia como uno de los fundamentos del saber resultó en la impugnación de la posibilidad de conocer con cierta verosimilitud nuestro pasado común, y, por tanto, de abrigar esperanzas sobre aprender de la experiencia del proceso histórico. En todo caso, ¿para

qué preocuparse si, como escribió Nietzsche “sólo existe y sólo puede ser conocido el yo”?

Reducida a la más completa inutilidad, la razón era jubilosamente proscrita, y de nada sirvieron las discriminaciones entre los distintos vectores de la razón surgidos de las Luces realizadas, entre otros, por Adorno o Horkheimer, y menos todavía las tesis de Sombart, Tönnies, Simmel, Anders, o Simone Weil, que coincidían en señalar, obviamente con grandes matices y grados diferentes de radicalismo, la paradójica circunstancia de que el estadio de máxima racionalidad equivalía a la disolución de la razón misma. Pascal resumió en una frase la locura de nuestro tiempo: “Dos excesos: excluir la razón, no admitir otra cosa que no sea la razón”.⁶

No sería justo, no obstante, describir el páramo actual de la contestación sin referirnos a algunos irreductibles que reivindican para sí el papel de adversarios del mundo. En primer lugar, encontramos los restos petrificados de un pasado no lejano que se ilusionó de forma fantástica con la posibilidad de transformar un sistema industrial avanzado en un paraíso obrero en el que las máquinas soportarían todas las cargas de un trabajo agotador y el producto de la riqueza sería distribuida de forma equitativa: son los militantes obreros.

En términos generales, y en su versión más vulgar, estos representantes de la justicia y la emancipación humanos porfían en la adoración de la literatura preceptiva de los maestros del pasado que soñaban con una clase obrera mítica llamada a heredar el reino de los cielos en la Tierra. Que sepamos desde hace mucho tiempo que la clase obrera no va al paraíso, es un hecho del que no se dan por informados. Muchos, persuadidos de la validez de la doctrina y convencidos de las profecías decimonónicas sobre el papel apocalíptico de un proletariado ya exiliado de la Historia como clase, continúan con su demencia ideológica como si el mundo no se hubiese movido ni un ápice desde entonces. Estos bravos militantes no se amedrentan por tan poca cosa; y si el mundo cambió, ¡peor para el mundo!

Para ellos la realidad continúa ajustándose a explicaciones más o menos mecánicas y a subproductos de la razón teórica, como la lucha de clases o la teoría del valor. Su obsesiva defensa de estos supuestos instrumentos

de análisis es bastante comprensible: habituados a resignar el pensamiento crítico a las fórmulas episcopales son incapaces de razonar el mundo sin las categorías con las que se formaron como militantes, y desconocen otra opción que reproducir sistemáticamente sus plúmbeas homilías carentes de sentido. Acostumbrados a operar con posicionamientos ideológicos reducibles a *slogans* no pueden renunciar a sus conceptos llave sin el temor de encontrarse sin red en el alambre, enfrentados a la tarea de pensar por sí mismos. Naturalmente, su jesuítica disciplina, del signo que sea, les hace ciegos frente a la evidencia de que hay una crítica social más precisa, magnética y radical, por eterna, en *Antígona*, *Electra* o *El Rey Lear* que en los indigestos panfletos obreros del siglo XIX que recitan con el fervor del creyente. “Los espíritus necesitan una verdad simple que les libre de sus interrogantes, un evangelio, una tumba” (Cioran); y además ya se sabe, los militantes no leen, por principio, “literatura burguesa”.

Así como reconocemos en algunos, pocos, de estos militantes una pureza de intenciones y un verdadero deseo de hacer del mundo un lugar más honrado, lamentamos del mismo modo la ofuscación que les impide comprender el estado de demolición en que se encuentra una teoría que, pretendiendo ver desde fuera y desde lo alto la totalidad del mundo, conduce inevitablemente a un callejón sin salida. Presos a una geometría política heredada que no significa literalmente nada, izquierda *versus* derecha, colocan en el ojo del huracán ora la pusilanimidad y la traición de la primera, ora la perversidad congénita de la segunda, sin arañar, en el mejor de los casos, más que una capa muy superficial de la realidad.

Reducido a un ejercicio sin trascendencia práctica, para ellos el pensamiento no es nunca acción teórica, sino teoría pura, un antónimo de obrar o por lo menos algo diferente de la actividad. Son los hechos, y no las palabras, los que aproximan del ideal.

Creo que hay mucha gente que confía firmemente en la realización de ese ideal, reflexionaba William Morris, sin que ignoren a que lamentable distancia de ese ideal se encuentran las cosas en la actualidad: sé que hay hombres que sacrifican su tiempo, su fortuna, su placer, hasta sus propios prejuicios, por ese ideal [...] ¿Qué lograron? [...] sobre aproximarse del ideal de que el sistema de convierta en algo

más humano y decente, se aproximaron a él tanto como un hombre subido a un pajar se aproxima a la luna.⁷

En la altura histórica en la que Morris pronunciaba estas palabras, la lucha de los obreros, incluso corrompida en buena medida por la adopción implícita del imaginario capitalista, todavía constituía un proyecto admirable y en algunos casos verosímil. Pero la posibilidad de una transformación traumática de régimen social por efecto de una abracadabrante revolución pronto se revelaría como el mayor de los espejismos. Si los contemporáneos de Morris podían escalar a un pajar, nuestros militantes mal consiguen subir un escalón. Ni siquiera cuando regresan de sus militancias y confirman que el eje del mundo no cedió ni un milímetro se cuestionan el significado de sus inútiles desvelos. Y menos capaces se muestran se sospechar que su furia activista favorece en muchas ocasiones la legitimación de la opresión, ya que un sistema consolidado sobre la unanimidad permanece siempre sospechoso, en tanto que aquellos que permiten márgenes de actividad de rebeldía periférica se auto justifican como plurales y permisivos. Si no hubiese *yonkis*, marginales, sediciosos, o militantes, excrecencias todas ellas permitidas por la tecnoburocracia actual, ¿cómo podrían esas madres piadosas afirmar que sus hijos son legales, responsables, gente de bien?

Los militantes piden, reivindican, y a veces incluso exigen, y sus demandas son atendidas, bien en una mesa de “negociación”, en los casos más agradables, bien con la visita de la policía, en los más ríspidos. Pero el truco permanece inalterado: ofrecen la imagen de oposición, de resistencia, la posibilidad de contestar a un sistema que recupera sin mayores inconvenientes esos disturbios. Olvidan, sin embargo, lo esencial: negociar con el sistema es legitimarlo.

Además, los militantes mantienen una obstinación inalterable frente a la cuestión fundamental de que las fórmulas de los teóricos obreros del pasado, que no conocieron ni la sociedad de masas ni el dominio de la burocracia técnico-científica, adolecían de una incapacidad radical para entender que las miserias del industrialismo no podían ser modificadas con simples asaltos al poder, y que ninguna revolución rozaría siquiera sus fundamentos. Deslumbrados por la hazañas técnicas de su tiempo, ni anarquistas, salvo excepciones, ni mucho menos los marxistas de cualquier

especie, clamaron jamás contra el gobierno de la máquina, limitándose a demonizar su *uso* capitalista.

En los casos de militancia más agudos, por encima de su dogmatismo y monolitismo, lo que resulta realmente embarazoso en los profesionales de la revolución es su tediosa naturaleza personal, la terrible vacuidad de su vida interior, su sentido de misión y el cretinismo con el que, revelando una escandalosa indigencia intelectual, acusan torpemente de “burgueses” ámbitos que no se preocupan en entender puesto que, confeccionados de sensibilidad y delicadeza, ellos los confunden inmediata e invariablemente con manifestaciones de elitismo y “explotación de clase”; ignoran sistemáticamente, en definitiva, que militar en una causa o pasear un nombre (marxista, anarquista, etc.) es “reivindicar un modo exacto de hundimiento” (Cioran).

Poco podemos reprochar, no obstante, a algunos desahogos vitales que de vez en cuando sacuden el sopor cotidiano; comprendemos la rabia que los provoca y en lo más íntimo simpatizamos sinceramente con algunos incendiarios de coches y bancos, sin perder nunca de vista los reducidos límites de tales acciones y su elevado coste en términos represivos.

Alejados de este perfil de militante convencional, nos encontramos con aquellos que, habiendo vislumbrado con cierta agudeza la naturaleza de los problemas y su verdadera dimensión política, social y ecológica, no pierden un segundo en proclamar que “otro mundo es posible” (de capitalismo keynesiano), en fundar una ONG, en anunciar en la televisión que vieron la luz, o, sin el más mínimo sentido del decoro, en llamar humildemente a las puertas del Estado, una de las piedras angulares de la opresión, para mendigar medidas urgentes como el decrecimiento productivo. Estas caperucitas rojas que suspiran por merendar con el lobo pueden ser encontradas en torno al *Le Monde Diplomatique* asumiendo la etiqueta de ciudadanistas. Su ingenuidad y oportunismo no tienen límites: llegarán lejos, a algún ministerio tal vez.

No nos detendremos más en comentar el resto de ámbitos que proclaman, en mayor o menor medida, su hostilidad al sistema. Nos limitaremos a señalar que su denominador común es la caducidad, la parcialidad, el desajuste teórico con respecto a la realidad, y, principalmente,

el pánico a ser tomados por rabiosos radicales. Concluiremos, no obstante, este barrido panorámico con una última categoría, definitivamente alejada de los rigores militantes: la de aquellos académicos que consiguieron sobrevivir intelectualmente en esos túmulos funerarios del pensamiento que son las universidades, y manifestando altruistas inquietudes sociales, se vieron en la desagradable, aunque necesaria, obligación de desautorizar a los críticos más exagerados. Así, materialistas francamente inteligentes como Paolo Rossi se sublevan contra los apocalípticos enemigos de la civilización de la máquina:

Creen de verdad e intensamente en el Ocaso de la Civilización, identifican la Naturaleza con la Inocencia y teorizan su Sacralidad; hacen un uso continuo y cotidiano de máquinas de las más variada especie y naturaleza y al mismo tiempo detestan todo lo que es *artificial*, odian la industria, la química, la tecnología, la modernidad; se muestran más sensibles a las masacres de cachorros de foca que a los niños africanos o brasileños; son hostiles al presente en nombre de una inédita mezcla de nostalgia por el pasado y expectativa sobre el futuro; asocian, en una alarmante fusión, tradicionalismo de derecha y utopismo de izquierda, comportamientos nostálgicos y futurísticos; ven la Naturaleza como una Diosa Amiga y al hombre como el Enemigo de esa benevolente Divinidad; defienden el localismo y se burlan del universalismo; se adhieren (en muchos casos) a posiciones radical anti humanistas sin haber leído nunca ni a Spengler ni a Heidegger, sin haber oído siquiera hablar de ellos.⁸

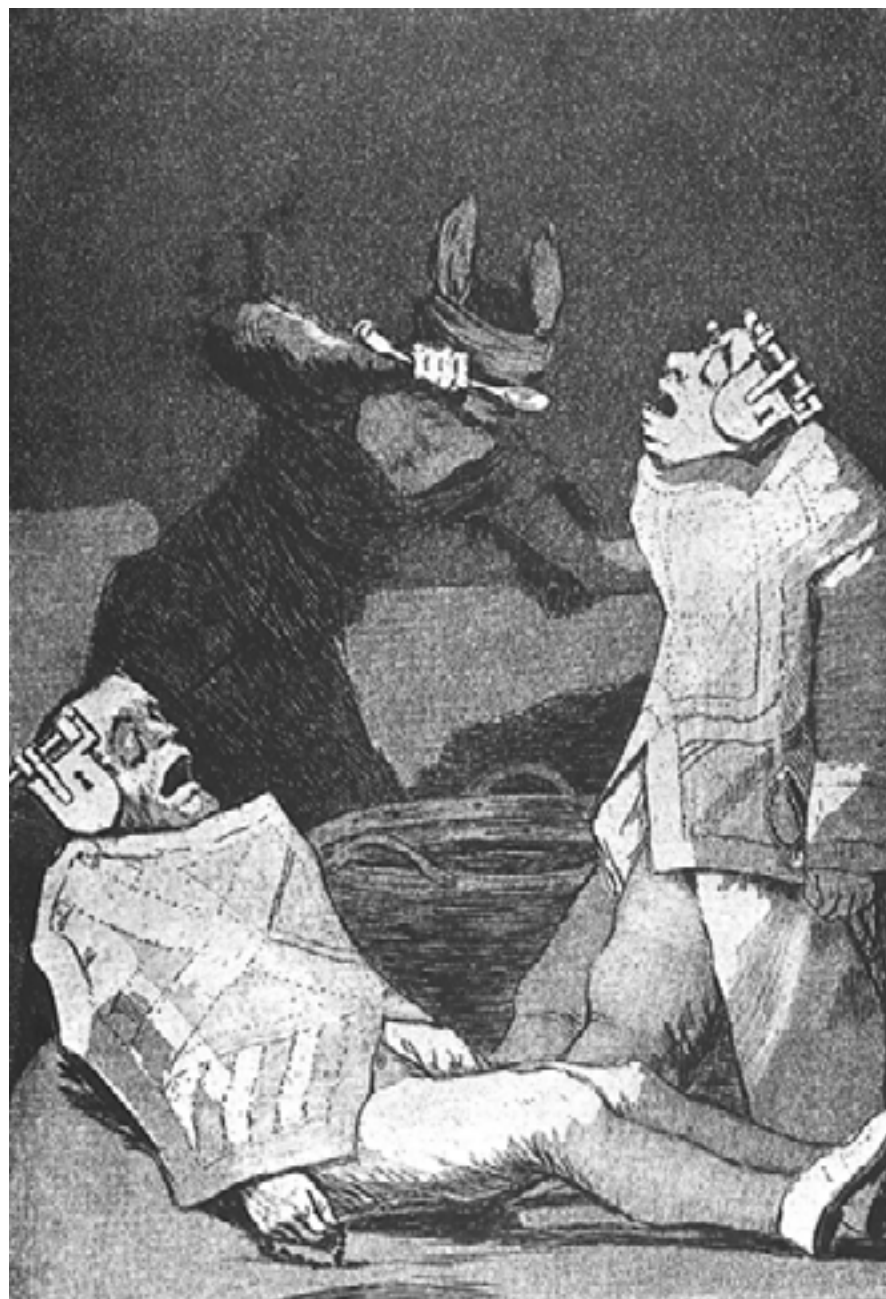
En esta línea, a otros, como Ferrarotti, les parece que “en los actuales lamentos de la literatura catastrofista se respira el mismo aire retórico que destilaban los himnos ditirámicos de los progresistas por vocación”, mientras Bunge ridiculiza el “lamento romántico contra la supuesta maldad de la tecnología”. “La seducción del anti industrialismo es perenne”, sentencia otro crítico de los críticos, Adam Ulam; “incluso en los países más penetrados de *ethos* industrial, una catástrofe nacional o una crisis económica resucitarán el sentimiento anti industrial, y lo revestirán de nuevas y, sin duda, más sofisticadas formas de protesta social y de teorías sociales”.

El historiador alemán Karl-Heinz Deschner, en la introducción de un educativo estudio sobre la deliciosa historia criminal del cristianismo,

reflexionaba sobre la muy extendida opinión de que criticar es fácil; al menos eso afirman los que, por “oportunismo, indolencia o por incapacidad jamás se atrevieron a criticar nada en serio”. No faltan los que piensan que criticar es una actividad vil,

especialmente cuando son ellos los criticados, aunque esto no lo confesarán nunca. Muy por el contrario, afirman siempre que no tienen nada contra la crítica, que todas las críticas son bien recibidas, pero, eso sí, siempre y cuando sean críticas positivas, constructivas, y no negativas y deletéreas. Entendiéndose que la crítica negativa es aquella que no profundiza demasiado, en el fondo, están de acuerdo con nosotros. En cambio, juzgan ‘negativo’, ‘estéril’, ‘condenable’, el ataque que apunta a los fundamentos con intención destruirlos. Cuanto más convincente sea dicho ataque más se expondrá su autor a verse denigrado... o silenciado.⁹

En consecuencia, avancemos que no tenemos la menor intención de elaborar una crítica “constructiva” o “positiva”; y pretendemos menos todavía ofrecer “alternativas” o “soluciones”. Quien quiera “alternativas” debe dirigirse a quien las vende: banqueros, presidentes de gobierno, altos burócratas, políticos, ejecutivos de corporaciones, formadores de opinión, bufones televisivos, traficantes inmobiliarios, ídolos deportivos, crápulas bursátiles, ONG’s, dirigente sindicales, periodistas de culto, elaboradores de planes pedagógicos, escritores de auto ayuda, especialistas en *marketing*, cantantes de moda, vedetes intelectuales, gerentes de toda laya, ingenieros informáticos, astrólogos, vendedores de autos, autoridades eclesiásticas de cualquier credo y demás administradores de la muerte cotidiana.



Goya, *Los Caprichos*, 50, *Los Chinchillas* (El Prado, 1799)

Por otro lado, debe quedar claro que en un mundo sin escapatoria, como el mundo fue y será siempre, en el que estamos obligados a existir, sin un grado elevado de asimilación, nadie, sin excepción, podría sobrevivir. ¿Quién, en una sociedad que condiciona la supervivencia a una adaptación mecánica extrema, podría mantenerse al margen de ese condicionamiento técnico? ¿Cuál sería la procedencia de esos recursos de autonomía personal que nos permitirían abolir la dependencia de las máquinas, si todo nuestro universo cotidiano está poblado

de artefactos de cuyo funcionamiento ignoramos todo, y sin los cuales nuestra existencia biológica sería imposible?

Por tanto, anticipemos que, como hace Rossi, etiquetar de incoherentes a quienes se valen de la técnica que deploran y a los que condenan su realidad por el simple hecho de vivir en ella es un argumento tan hueco y malintencionado como la ausencia de verdaderos argumentos que encubre, que con frecuencia acaban abandonando el campo de la crítica para desaguar en histéricos ataques *ad hominem*. “Se pueden desear tiempos mejores, decía Montaigne, pero no escapar de los presentes”.

Un mínimo grado de adecuación de los individuos a la cultura de su época es un requisito obvio sin el cual la sociedad se desintegraría en pedazos; pero eso no implica necesariamente una aceptación servil de lo dado, ni una reconciliación con el mundo. Nuestra tradición exige, por el contrario, un permanente estado de vigilia crítica con respecto a nuestras acciones y nuestras instituciones. Lo que constituye un vicio devastador para la vida colectiva no es la crítica feroz e implacable, sino su ausencia, instalarse en un sopor desmobilizador, forjar nuestras acciones en la banalidad y en la estupidez, disolver el concepto de límite en pro de ridículas hazañas técnicas, pasar por encima de toda sensatez con el propósito de acumular artefactos que sólo sirven para ser vendidos, o desterrar la belleza y hacer del mundo un lugar tan indiscutiblemente feo que ningún habitante de cualquier Cámara de los Horrores que se precie consentiría en vivir en él. No hace tanto tiempo, los literatos inducían a sus personajes a vender el alma al diablo por algún motivo grave y trascendente, como la inmortalidad o la gloria; hoy somos más prosaicos y la vendemos únicamente por dinero, pero, como en el cuento de Stevenson, no deberíamos olvidar que junto con la botella viene el diablo, y que éste siempre exige su parte.

En “*Un descenso al Maelström*”, uno de los maravillosos relatos de Edgar Allan Poe que dan título a las partes de este texto, un remolino pavoroso procedente de algún confín absorbe a su paso todo aquello que encuentra en su camino. Esa “curva mortal que apunta al abismo o saca a la superficie”, es una metáfora de nuestro tiempo. “Modelo de una amenaza, escribe Ernst Jünger, que en medio de la creciente turbulencia, forma parte de nuestra experiencia cotidiana. La salvación se siente como algo milagroso, pero la

reflexión lúcida contribuye a ella”. He ahí donde reside, en definitiva, toda la cuestión social: recuperar la reflexión lúcida. Observemos más de cerca todo lo que hoy la impide.

2 NUNCA APUESTES TU CABEZA AL DIABLO

Por un reciente libro sobre la vida y el legado de la obra de Michel de Montaigne nos informamos de que el sublime francés fue el primer *blogger* de la historia. Por lo menos eso declara la autora, aunque con “reservas”. Naturalmente, este tipo de afirmaciones son meras frases de efecto y no deben ser tomadas en serio; constituyen una prueba palmaria de la necesidad de promocionar libros que sin un extravagante bombardeo mediático pocos comprarían. Pero también son esclarecedoras en el sentido de que expresan los resabios de la ideología del progreso que todavía ejerce un enorme poder de seducción; en verdad, la frase podría ser traducida así: Montaigne se adelantó a su tiempo y anticipó el nuestro, un tiempo de exposición personal, de abertura de la intimidad, de expansión ilimitada del yo. El futuro acariciado por los antiguos era esto que nosotros disfrutamos.

En todo caso, para examinar el mundo sin ceder a sus trampas Montaigne constituye siempre un excelente punto de partida. Comencemos, pues, usándolo como hilo de Ariadna, como él usaba a los clásicos greco-latinos, para ver qué tenía que decir aquél espíritu superior desde la soledad de su torre que nos pueda ser útil para desacreditar nuestra lastimosa realidad.

Antes de nada, debemos reseñar que no es cierto que nuestro *blogger* fuese el primero en hablar de sí mismo. La tradición de hablar sobre uno es mucho más antigua que Montaigne; aparece con los poetas clásicos, que exteriorizan sus males y reparten sus consejos a quienes la vida coloca frente a situaciones de desasosiego interior similares. Catulo, Propércio, Horacio, pero también los latinos Cicerón o Séneca, por ejemplo, erigieron sus obras como una especie de manuales de vida fundamentados en su propia experiencia. Desgraciadamente para su biógrafa, el propio Montaigne la desmiente: “¿De qué habla Sócrates más ampliamente que de él, ni hacia donde encamina la conversación de sus discípulos sino a conversar sobre sus respectivas personas?”¹⁰

Esclarecido esto, es cierto que Montaigne opta por el retiro del mundo y en esa esfera de silencio y soledad en la que los días comienzan a desfilar idénticos, abraza la idea de registrar por escrito las lecciones extraídas de su propia experiencia con el objetivo de alcanzar la excelencia en la siempre compleja arte de vivir. “Hace ya algunos años que que no me tengo sino a mí mismo como objeto de mis reflexiones, que no examino ni estudio otra cosa que mi propia persona, y si a veces mis pensamientos y miradas se dirigen a otro lugar lo hago únicamente por aplicarlo sobre mí o en mí, para provecho personal” (*Essais* II, VI). El resultado de esa visión retrospectiva fue una grandiosa obra coral que adquirió inmediatamente la categoría de clásico, y que de igual forma que los antiguos en los que se inspiraba, constituye una referencia ineludible para todos los que colocan la reflexión y la sabiduría en el centro de sus preocupaciones.

Sin embargo, equiparar el descenso de Michel de Montaigne a las profundidades del alma para extraer criterios por los que guiar la conducta con esos limbos en los que por el módico precio de un elemental conocimiento técnico cualquiera puede crear un altar consagrado a su mayor gloria personal es un malentendido de dimensiones faraónicas, en el mejor de los casos, y en el peor, una *boutade* sin fundamento, sin descartar que sea ambas cosas al mismo tiempo. La explicación é sencilla: un mundo que oculta su ausencia de sentido en el desarrollo frenético de la tecnología y en la reproducción maníaca de máquinas de toda índole no se puede permitir el lujo de desacelerar la marcha, condición indispensable para el ejercicio del pensamiento reflexivo.

Si Montaigne procuró abrigo fuera del mundo era porque en el siglo XVI un individuo todavía podía ocupar márgenes de existencia relativamente autónomos, siempre que la fortuna personal lo propiciase y la situación política no lo impidiese; hoy, la búsqueda de esos espacios es una quimera, ya que, como aseguraba precozmente Anders en los años 50, el mundo real se volatilizó y aparece ahora como sombra, como imagen: en otras palabras, como fantasma.

Los pocos que todavía optan por un retiro en el campo, o lo que restó de él, arrastran tras de sí todo el estrépito de un mundo que irrumpe a través de la pantalla a cada golpe de tecla. En esas condiciones, y sin noticias de la

ekklesia, de la esfera común, la delimitación entre lo público y lo privado se torna difusa e indistinguible. La intemperie de lo público, invadido violentamente por lo privado, dejó sin vigencia el epicúreo “no hagas nada en la vida que te cause miedo en el caso de que tu vecino llegase a enterarse”.¹¹ Sea lo que sea, hoy tu vecino acabará por enterarse.

Pero hay un aspecto más importante todavía que imposibilita la emulación del escritor francés: las nuevas generaciones plenamente digitales parecen haberse deshecho hasta extremos sorprendentes del sentido del pudor e ignoran por completo el recato más elemental. La posibilidad de permanecer constantemente a la vista de otros desembocó en una explosión de exhibicionismo, y de su complemento-contrario, el voyerismo, que favoreció el desarrollo de una especie de imperativo social: la exposición y la visibilidad personal sin interrupciones. No era precisamente eso lo que tenía en mente Montaigne cuando se decidió a describir abiertamente su experiencia: “No relato mis gestos, sino mi individuo y mi esencia. Entiendo que es indispensable la prudencia en el juicio de sí mismo”. Naturalmente, su tiempo no vio con buenos ojos esa poco frecuente tendencia individual a la extroversión, y percibiendo que le serían pedidas algunas explicaciones, se apresuró a contestar a sus futuros críticos: “Les parece que en hablar de sí mismos se experimenta complacencia; que observar y sondear su alma es quererla con exceso; pero este exceso nace sólo en aquellos que se observan superficialmente” (*Essais* II, VI).

Basta un rápida ojeada en cualquier página de *Facebook* o similares para descubrir que los frequentadores de la realidad virtual son la quintaesencia de la complacencia y de la superficialidad; abundan en ellas la autopromoción, la banalidad, un narcisismo fuera de control y una cantidad sorprendente de propósitos turbios, espoleados por la impunidad y el anonimato cobarde. Nada de esto debería resultar extraño en una cultura que procedió a la demolición de códigos de conducta fundamentados en la estricta separación entre el *oikos*, lo privado, y el *agora*, lo público, propiciada principalmente por décadas de infinita perversión y embrutecimiento televisivos. Así, son pocos los que no estarían dispuestos a degradarse hasta extremos lastimosos con el propósito de aparecer un segundo en esa máquina de triturar carne humana que es la televisión, y son cada día menos los que no se dejarían filmar 24 horas, inclusive en los momentos más escatológicos, por la vana recompensa de ser reconocidos en esos templos del exhibicionismo y la egolatría que son los

centros comerciales y los gimnasios. Desconocen la grandeza porque procuran la fama; ignoran la gloria porque trabajan para la popularidad; jamás serán ilustres porque persiguen la celebridad; porque sólo ansían el éxito carecerán siempre de honor; teniendo como meta la futilidad no serán reconocidos por la posteridad. “La fama ganada con el talento no se perderá”;¹² pero, ¿qué puede saber de talento quien vive para satisfacer las permanentes exigencias de su narcisismo? ¿Es posible alimentar “sentimientos grandes y nobles, cuando no se hace nada que no sea mezquino y vil? No; del mismo modo que realizando acciones bellas y gloriosas no se pueden tener sentimientos pequeños y mezquinos. Es la manera de obrar lo que da su calidad al alma; no puede ser de otra manera”.¹³ Sin embargo, ¿cómo obrar de una manera bella y gloriosa sin tener siquiera una idea aproximada de la belleza y de la gloria, si nos asedian absurdos ardores siempre insatisfechos? Es sorprendente, se maravillaba otro *blogger* coetáneo de Montaigne, el moralista Juan Luis Vives, “cómo la soberbia humana y el ansia de celebridad cosecharon alabanzas y fama, no sólo en aquello que tiene apariencia de valor, o de bien, sino en lo indiferente, en lo frívolo, en lo ridículo, en lo vergonzoso”. Y todo en alta velocidad.

En las primeras décadas del siglo pasado, el filósofo alemán Hermann Keyserling a la pregunta: “¿Qué tipo encarna el espíritu de las masas modernas?”, respondía sin vacilar:

El conductor. Él es el prototipo de esta era de masas, no menos que para otros tiempos era el sacerdote, el caballero, el gentil hombre. El conductor es el primitivo tecnificado. La actitud es muy próxima al sentido de la orientación del salvaje; la técnica por sí misma es evidencia; despierta en el hombre que es su dueño [...] sentimientos de libertad y de poder.

Posteriormente, Ellul, incidiendo en esta imagen, concluía que en una sociedad lanzada a toda velocidad, los reflejos, y no la reflexión, constituían la única alternativa de salvación para los conductores. Circulando a alta velocidad, la reflexión, que exige un tiempo de evaluación de posibilidades que la inercia del vehículo no concede, condena a la catástrofe; los reflejos, por el contrario, son fruto del condicionamiento técnico, de la pericia entrenada en situaciones límite: ellos garantizan la posibilidad de continuar en la carrera.

En consecuencia, el vértigo se convirtió en el único revulsivo contra sí mismo. “Yendo a alta velocidad, adelantando a los otros, se tiene una sensación ilusoria de poder y de dominio sobre el mundo, se obtiene una victoria – imaginaria, sin duda – porque se ganó tiempo, y tal vez también por el riesgo que se corrió con la muerte”.¹⁴ Esa sensación de dominio sobre el medio físico explica en parte el impulso criminal que la oportunidad de flirtear con el peligro y de disponer de poder sobre la vida y la muerte de los demás constituye para los conductores, esos seres sacrificados en incesantes y absurdos desplazamientos. Únicamente corriendo al vacío el espíritu parece ya experimentar alguna emoción.

Es la misma necesidad paranoica que encontramos en la demanda de prácticas o deportes de riesgo sin mayor atractivo que el de salir con vida de ellos; pero está presente también en todos los ámbitos de la existencia: viajes relámpago, comidas furiosas, conversaciones evanescentes, amores fugaces. Si “el tiempo es el único capital de las personas que poseen como única fortuna su inteligencia’ (Balzac), y nadie tiene tiempo para ralentizar la existencia, ¿a qué desolador ostracismo hemos condenado la inteligencia?

Vivir rápido significa tanto consumir de forma constantemente acelerada mercancías, relaciones o pseudo experiencias, como someterse a la dictadura de las novedades. En su *blogg* vegetal, Montaigne denunciaba esa “pasión ávida y hambrienta de novedades que nos lleva con tanta indiscreción como impaciencia a dejar todo de lado para conversar con un recién llegado” (*Essais* II, IV). Hoy, esa desesperación por la novedad no se centra ni mucho menos en el plano de la conversación, sino que se dramatiza en el escenario de lo inmaterial, en una aturdidora multiplicidad de pantallas. Subidos en un carrusel enloquecido los jóvenes cada vez más pierden el contacto con la realidad, y en las molestas ocasiones en que deben compartir el mundo físico con seres humanos de carne y hueso surgen pertrechados de teléfonos móviles, MP4, Ipods, iPads, ordenadores, auriculares de todos los tamaños y colores, y el resto de infinita quincallería colorida con la que alimentan un solipsismo aterrador.

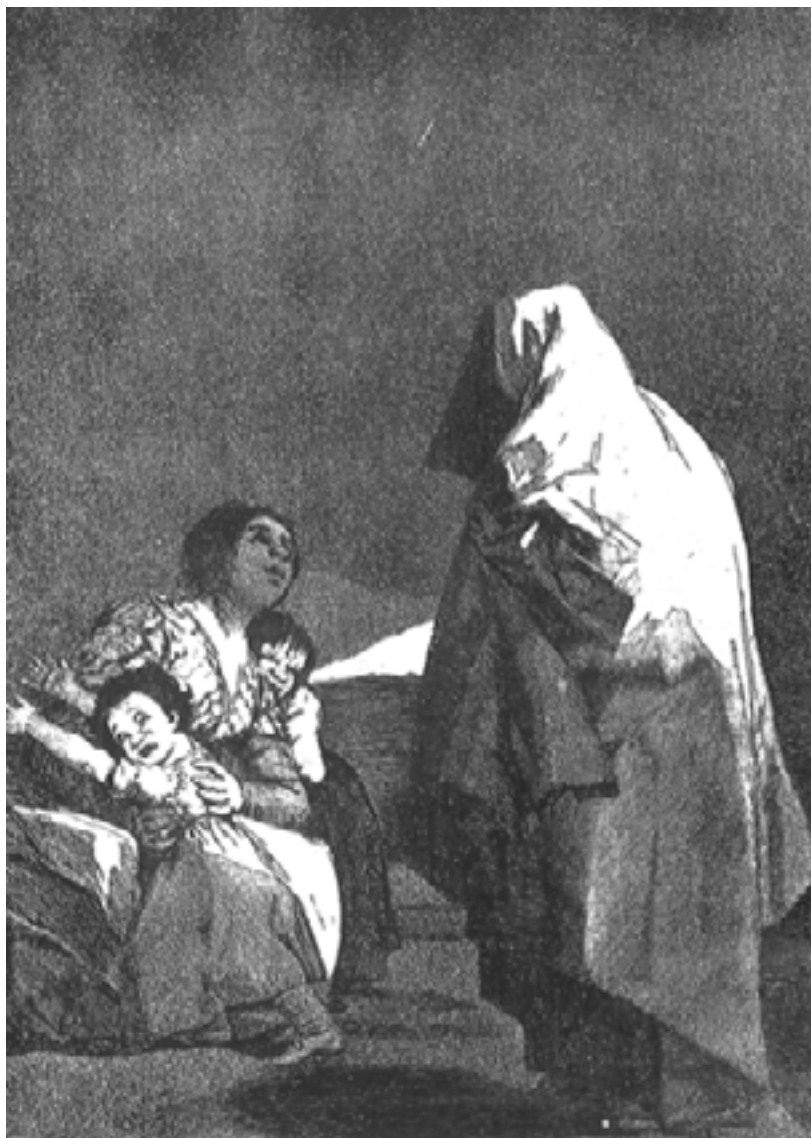
Si Montaigne proponía abandonar la “acostumbrada comparación entre la vida solitaria y la vida activa” (*Essais* I, XXXVIII), hoy esa discriminación carece totalmente de sentido, puesto que ambas categorías sucumbieron a

la *vita ocupadísima*. No tratamos más con seres con ocupaciones, sino con seres terriblemente ocupados: espíritus apresurados en hacer mil cosas al mismo tiempo, y cosas tan indiscutiblemente perentorias como revisar cada treinta segundos la cuenta de *Facebook*, descargar el último aplicativo de cualquier inutilidad, atender el teléfono, mandar un *sms* a nuestra prima que está en la habitación de al lado, colgar las fotos del perro soplando las velas de la tarta el día de su cumpleaños, atender el teléfono, responder indignados al comentario del colega de oficina en el que se queja del penalti que no le pitaron en el último partido entre solteros contra casados, atender el teléfono, apoyar con un voto el video de la abuelita tropezando con la alfombra para que alcance el *trending topic* de la semana, atender el teléfono, entrar en el *mail*, atender el teléfono, etc. Intensos, móviles, desenfrenados e insustanciales, nuestros contemporáneos se tornaron una especie de zombis en serie presos de urgencias que oscilan entre lo grotesco y lo dramático; ávidos de novedades, no les importa lo más mínimo su grado de imbecilidad, con frecuencia elevadísimo, o la naturaleza de su nocividad. George Simmel afirmaba casi un siglo atrás que

“la ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a procurar una satisfacción momentánea en excitaciones, sensaciones y actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se pueden manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y de las relaciones”;¹⁵

¿Qué pensaría el sociólogo alemán de estos tiempos digitales y de su devoción por lo huidizo?

Si concordamos con que “donde quiera que el alma esté ocupada, toda ella es absorbida” (*Essais I, XXXVIII*), deberíamos cuestionarnos también si, en nuestros días, más que absorbida, el alma no se encontrará simplemente triturada cuando está ocupada en mil cosas simultáneamente. Y, más todavía, deberíamos inquirir si, desde el punto de vista antropológico, nuestro equipo sensorial está dotado para embarcarse en mil tareas al mismo tiempo sin tener que pagar el precio de una dispersión crónica y la aniquilación de la vital capacidad de atención.



Goya, *Los Caprichos*, 3, *Que viene el coco* (El Prado, 1799)

De los efectos de la ansiedad algo vamos sabiendo cuando observamos la angustia vital de esas criaturas que, cual horrendo castigo bíblico, se quedan “colgadas”, y sienten como un peso superior a todas sus fuerzas la lentitud asfixiante del paso de las horas. Quien quiera conseguir la obediencia canina de un niño no necesita apelar a la amenaza de ninguna bruja; basta con insinuar un corte en la conexión a Internet. Si el castigo se prolonga más de veinticuatro horas, los disturbios pueden ser de tal naturaleza que sería recomendable que los padres se dirigiesen al zoo más cercano para intentar alquilar alguna jaula libre. Porque, después de todo, ¿cuál de esos adultos prematuros educados en el espacio virtual no manifestaría agudos trastornos para adaptarse a una realidad física real? ¿En qué ocuparían su tiempo si ni

siquiera saben jugar al escondite? ¿Y dónde jugarían esos niños hiperexcitados, con alucinantes cuadros clínicos de estrés, que garantizan la existencia de un enjambre de psicólogos infantiles, terapeutas y asistentes sociales? ¿En la calle? Pero, ¿en qué calle, si esas atrocidades que llaman ciudades ya no tienen calles, si son dominio incontestable del terror urbanístico y automovilístico?

Raros son los jóvenes que consiguen acumular tiempo para desengancharse del ritmo frenético cotidiano para crear un espacio personal en el que poder reflexionar sin estrépito. “Agregaré que los ocios / aprovechar no sabiendo / ni una hora con vosotros a solas / podréis nunca mantener”,¹⁶ y huyendo de sí mismos acabarán por habitar en una esquizofrenia permanente.

Obras de arte eternas, como una cantata de Bach, un madrigal de Monteverdi, o un *lieder* de Schumann, demandan un *tempus* que los aturridos cibernautas (¡qué nombre ridículo!) desconocen y experimentan como un calvario, puesto que se acomodaron a la fatiga rítmica del pop, del rock, del hip-hop, a la brutalidad misógina del funky, y a la indecible estupidez de sus letras que degradan de forma irreversible su sensibilidad y su razón. En vista de este panorama, es absolutamente imposible dudar de que, cuando sean técnicamente posibles, las operaciones de reducción de cerebro serán un éxito estruendoso, y en la fila de espera abundarán estos especímenes de catalépticos agudos. A final de cuentas, ¿por qué no liberar las articulaciones de la presión de cargar con órganos inútiles?

Otra de las funestas consecuencias de la enloquecida aceleración del mundo y de la proliferación de máquinas que “conectan” es la tiránica prohibición de la melancolía. Ahora ya ni siquiera podemos añorar nada ni a nadie, porque junto a la consolidación de la inmediatez se ha producido una intensificación artificial de las relaciones.

Sé que la amistad tiene los brazos lo suficientemente largos para sostenerse y juntarse de un extremo a otro del mundo [...] El regocijo y la posesión pertenecen principalmente a la fantasía; esta abraza con ardor y continuidad mayores lo que busca que lo que toca. Contiene sus diarios entretenimientos y reconoceréis que os encontráis más ausentes de vuestros amigos cuando estáis a su lado: su presencia debilita la atención y procura libertad a su espíritu de ausentarse constantemente y por cualquier causa. (*Essais*, III, IX).

¿No es ese contacto omnipresente el que facilita Internet, suprimiendo la fantasía y el regocijo? ¿Quién va a componer poemas sobre la melancolía de los amores o los amigos inaccesibles? ¿A quién morderá la nostalgia cuando en una esquina de la pantalla aparece, siempre que lo deseemos, el objeto de la misma? La nostalgia, ese “filtro y veneno del que murieron otrora los amantes de leyenda, y del que viven hoy los últimos extraviados de amor en este siglo descreencia y lucro”, como lamentaba el decadente Jean Lorrian, no alimentará más esa literatura de pasiones excesivas.

Ya sólo nos resta confiar en la sobrevivencia de una cordura mínima que aconseje mezclar extroversión con soledad e intimidad, porque “sólo quien quiere tener marea alta se expone a la rotura de un dique. No podemos estar siempre exentos de dolores, no podemos estar sin sombra, tenemos que aceptar también la melancolía. También allí hay dioses”.¹⁷

En uno de los fragmentos que se conservan de su obra, Demócrito reconocía que “es menester que el hombre reconozca [...] que se encuentra apartado de la realidad”.¹⁸ Interpretado literalmente, el aforismo reivindicaba la necesidad de un mayor rigor reflexivo de los hombres sobre la realidad como medio para evitar su alejamiento de los asuntos que según los griegos eran esenciales para la consecución de la excelencia moral y la virtud en los asuntos comunes. Ese deseo reflejaba la existencia de un modelo de hombre y de sociedad, así como de parámetros que delimitaban el exacto sentido de los límites. El hombre como ser dotado de *nous*, de razón, era para los atenienses del periodo clásico la plataforma sobre la que erigir un modelo común de moral, un modelo que transitó entre tinieblas durante siglos para encontrar finalmente la luz con el descubrimiento renacentista de la antigüedad, un tiempo en el que los humanistas, retomando esos presupuestos, impulsaron un ideario colectivo fundamentado sobre los mismos patrones.

En un libro notable sobre las causas de la hipnosis colectiva que arrastró a grande parte del pueblo alemán a colaborar, activa o pasivamente, con el régimen nacionalsocialista, Eric Voegelin recordaba esta tradición refiriéndose a un pasaje de *Los Trabajos y los Días* en el que Hesiodo afirmaba

que “es mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta, después de meditar, de lo que al final de cuentas será mejor para él [...] pero el que ni por sí mismo se da cuenta ni escuchando a otro lo graba en su corazón, ese, en cambio, es un hombre inútil”.¹⁹ Para el filósofo alemán una de las causas fundamentales que condujo a muchos alemanes a sucumbir al régimen nazi residía en el desfonde de ese modelo humano recuperado por el Renacimiento y proyectado posteriormente por un vector de la Ilustración, lo que sumado a los progresos del nihilismo y una fe teológica en el destino técnico del ser humano, propició la disolución de una idea genérica del hombre y de espejos colectivos de conducta. Eso se tradujo en un avance irrefrenable de la estupidez, una orfandad de referentes generalizada fruto de la separación de los individuos con respecto a la realidad. “La realidad, escribe Voegelin, debe significar aquí que un hombre, a causa de su pérdida de realidad no está en posición de orientar correctamente su acción en el mundo en que vive [...] ese *stultus* sufrió ahora la pérdida de realidad y actúa con base en una imagen defectuosa de la realidad”. Esa “estupidez”, subraya Voegelin, no posee connotaciones injuriosas; constituye estrictamente un “término técnico para el análisis de la estructura espiritual”, derivado del “vocabulario clásico y, en la continuación del vocabulario clásico, del vocabulario moderno de análisis social”.

La pérdida de contacto con la realidad, gestada por la supresión parcial de la experiencia, vino acompañada de un significativo deterioro de la capacidad expresiva, puesto que es imposible disponer de palabras para caracterizar fragmentos de mundo que nos son ajenos. En consecuencia,

paralelamente a la pérdida de realidad y a la estupidez siempre está el fenómeno del iletrado [...] un hombre que puede saber leer y escribir a un nivel primario, pero que puede ser un tipo completamente estúpido que nos sabe expresarse en relación a vectores extremadamente amplios de realidad, especialmente en lo referente a materias de razón y espíritu, y es incapaz de comprenderlas [...] entonces hay iletrados entre personas que son capaces de leer y escribir muy bien, pero que, en lo que se refiere a comprender un problema de la razón o del espíritu, o a cuestiones sobre cómo actuar correctamente o de justicia, son completamente incapaces de comprender, porque no consiguen alcanzarlos, ahí la pérdida de realidad puede ser contemplada, ya que se expresa en un dominio deficiente de la lengua.²⁰

Las tesis de Voegelin convergían en la conclusión de que sin una sólida capacidad de discernimiento, nuestro poder de selección se ve poderosamente reducido, o inclusive suprimido, lo que elimina paralelamente nuestra capacidad crítica para evaluar las encrucijadas políticas o morales que surgen, y en ese escenario tenemos que encarar inermes el abismo. No obstante, no tenemos ningún derecho a ser estúpidos.

Ahora bien, ¿cómo no ver que nuestra cultura digital cabalga al galope rumbo a esa estupidez que deploraba Voegelin? ¿Cómo negar que lo que caracteriza a la sociedad virtual es la proliferación de “estúpidos” incapaces de tomar contacto con su realidad? ¿Cómo pretender que una población que se desliza por el plano inclinado del mundo material permanentemente excitado con trivialidades e insignificancias pueda dar respuesta adecuada a las cuestiones esenciales de la existencia si ni siquiera consigue imaginarlas? Si “el alma se pierde cuando no tiene un fin establecido, pues, como suele ser dicho, estar en todas partes es no encontrarse en ninguna” (*Essais*, I, VIII), ¿no son las nuevas generaciones crecidas bajo las imposiciones de la tecnología digital magníficos ejemplos de “almas perdidas”?

Resulta sorprendente comprobar cómo los continuos atolladeros creados por la tecnología no constituyen una invitación al cuestionamiento crítico ni al debate sobre sus motivaciones y consecuencias, sino desafíos que deben ser superados mediante más tecnología: círculo vicioso, carrera sin destino, agitación sin propósito de una humanidad que considera cualquier limitación no forzada como una injuria a su potencial fáustico de creación material, ese delirio llegó tan lejos que nos ocultamos incluso nuestra condición de mortales: cirugías estéticas (¿?), productos anti envejecimiento (¡!), prolongación mecánica de vidas inertes y desahuciadas, exaltación paranoica de lo joven, pérdida de la tradición del velatorio en el domicilio familiar, abandono del respeto por los ancianos, considerados más una carga que una fuente de experiencia acumulada, bombas “inteligentes” (¿?!!) que aniquilan desde la distancia, ocultando el horror con la higiénica precisión de la tecnología bélica, etc.



Goya, *Los Caprichos*, 55, *Hasta la muerte* (El Prado, 1799)

La caducidad del cuerpo como vergüenza, nuestra exigua longevidad como humillación; el ser humano es defectuoso, pero la técnica nos redimirá de nuestra mácula original: “Como siempre deseas lo que no tienes y desprecias el presente, la vida se escurrió incompleta y sin deleite, y sin esperar lo se presentó la muerte en tu lecho, antes de que pudieses partir satisfecho y saciado de todo”.²¹ Ocultamos los signos externos de la muerte porque nos negamos a aceptar que “tendremos que dormir una sola noche perdurable”,²² recusando así que sin esa premisa elemental una sociedad no puede establecer ningún proyecto colectivo, puesto que aceptar sin reservas

la propia transitoriedad constituye la premisa básica para una sensata aceptación del resto de los límites.

Pero tal vez ese querer vivir más, y no mejor, encubre también un temor enraizado en lo más hondo al *taedium vitae*, al *ennui* baudelaireriano, al pánico a una vida estacionaria, o sea, a toda existencia no automatizada. Portadores de la angustia de no pertenecer a ningún presente, avanzamos sobre lo perentorio y no conseguimos detener nuestra inercia porque sopesamos esa posibilidad con la zozobra del conductor que ve en la reflexión la garantía de la hecatombe. Resultaría cómico, si no fuese dramático, comprobar cómo toda nuestra civilización se erige sobre los pilares de una mecanización cuyo único fin es matar el tiempo sin que nos demos cuenta, en distraer el tedio, mientras esperamos una muerte que disimulamos.

3 EL TIMO (CONSIDERADO COMO UNA DE LAS CIENCIAS EXACTAS)

La consolidación de la sociedad digital vino acompañada, como acontece en cada periodo de ofensiva tecnológica significativa, de una ambigüedad fundamental que se convirtió en el último refugio de los espíritus bien intencionados dispuestos a amortiguar el impacto de las nuevas imposiciones y a conceder que con discernimiento y mesura sus aspectos más nocivos podrían ser driblados. Ese elemento ambiguo es, claro, el argumento del “doble uso”, el favorito de los ingenuos que creen que el sistema de dominio técnico ofrece el antídoto junto con el veneno.

Según un lugar común avasalladoramente dominante la máquina es susceptible de ser usada “bien” o “mal”. La diferencia entre un uso y otro depende exclusivamente del usuario. Este instrumentalismo, que constituye la gran ilusión en la que se precipitó de forma suicida el movimiento obrero clásico, es tan antiguo como la tecnología característica de la era moderna.

En una crítica pionera sobre la televisión, Jerry Mander anticipaba que a sus consistentes argumentos contra el artefacto *per se*, “la mayoría de los americanos, de izquierda, centro o derecha, responderá que toda la tecnología

no pasa de un instrumento neutro y benigno, de una herramienta usada de esta o de aquella manera conforme las manos en las que caiga”. No obstante, se apresuraba a replicar Mander, “una dada tecnología no puede ser usada mal o bien; no existe nada de intrínseco en la tecnología o en las circunstancias de su aparición capaz de determinar su buen uso, así como el control o los efectos que ejerce sobre la vida de los seres humanos o las formas sociales y políticas que nos rodean”.²³

Efectivamente, no existe ninguna opción de uso diferente de aquella que viene adherida a la máquina, pero antes de examinar ese argumento, es preciso esclarecer un malentendido. “Bien” y “mal” son términos que pertenecen a la esfera moral, y, por tanto, no tienen absolutamente nada que ver con la técnica, dominio de la eficacia, la objetividad pura y el máximo rendimiento. ‘Bien’ y ‘mal’ no pertenecen a ese vocabulario porque las premisas y los objetivos de la técnica son de orden práctico, no moral. El desarrollo técnico se orienta a la satisfacción de necesidades que fueron creadas dentro de un marco general que engloba el conjunto de la técnica anterior, y que condicionó inexorablemente la subjetividad y el comportamiento humanos. Las nuevas tecnologías subsumen el conjunto de toda la técnica disponible, no constituyen un producto aislado sin conexión con todos los descubrimientos precedentes, y es absurdo pretender desligar su existencia del legado de opresión técnica propiciado por la consolidación de las representaciones del mundo propias del capitalismo.

La tecnología, en cualquier periodo histórico, nunca admitió sino un único uso, aquél que está en armonía con el espíritu de la época que la engendró, un espíritu que, a su vez, la tecnología contribuyó a forjar. Contemplar la posibilidad de usos diversos es un espejismo y prueba que “no se entendió nada del fenómeno técnico, en el que todos los elementos están ontológicamente unidos y cuyo uso es inseparable de su ser”, comenta Ellul. Lo que se desprende de las tesis del doble uso es que la técnica puede ser librada por el usuario de su idiosincrasia, de sus fundamentos, y que las calamidades que de ella se derivan son responsabilidad exclusiva del hombre que la maneja. La cuestión central, continuaba el francés, reposaba sobre el desconocimiento técnico y en la confusión entre máquina y técnica. “Se pueden hacer diversos usos de la máquina, pero sólo uno es un uso técnico: la máquina no es la técnica, que es el mejor medio de hacer alguna cosa. La

técnica es un medio, con una reglas del juego, con una “manera de servirse de ella”, manera única, que no depende de nuestra elección porque no nos serviría de nada la máquina o la organización si no las utilizásemos como es debido”. Por tanto, cuando se afirma que se hace un uso indebido o “malo” de un medio técnico “significa que no hace de él un uso técnico, que no se le hace rendir lo que podría rendir [...] el hombre está situado frente una elección exclusiva, utilizar la técnica como se debe según las reglas técnicas, o no utilizarla en absoluto”.²⁴

De todo lo anterior se desprende que si queremos posibilitar un “doble uso” de la técnica, deberíamos modificar su estructura, es decir, deberíamos modificar radicalmente su esencia técnica, lo que sería un perfecto absurdo. Obstinar en sostener la existencia de usos a gusto del consumidor es abrazar el timo fundamental.

La opresión técnica deriva de una relación compleja y problemática entre el hombre y sus invenciones. Sin un esfuerzo por intentar prever, o por lo menos anticipar imaginariamente, los resultados de una determinada innovación técnica, su aplicación introduce un elemento de incertidumbre que nos condena a la expectativa y a los imponderables. Y esto es así porque en determinados campos de innovación la voluntad humana no interviene más que como impulso ciego que no cuestiona ni el medio ni la finalidad. Ciertamente, una operación técnica ya entraña en sí el resultado, lo determina, excluye el “doble uso”, y esa operación reposa sobre coordenadas mentales y materiales sedimentadas en un periodo de tiempo dilatado que no pueden ser modificadas inmediatamente por la libre acción de los individuos. Es la propia estructura la que determina el uso que se hará de una tecnología, y determinará de igual modo la subjetividad del usuario, puesto que encuadra la acción de los individuos. Una tecnología asentada se convierte en nuestro punto de anclaje mental y práctico, crea marcos de referencia, y altera el ambiente al que se incorpora; en consecuencia, transforma las representaciones colectivas. No hay una sociedad sin ordenador y la misma sociedad con ordenador: hay una sociedad pre informática, y una sociedad pos informática.

Por consiguiente, sea cual sea el uso que hagamos, por ejemplo, de Internet, esta siempre limitará la experiencia y atomizará a los individuos, a pesar de la cantinela apologética en sentido contrario; impondrá un nuevo sentido a la

existencia dependiente de un artefacto electrónico; y mutilará sensorialmente, ya que por muy “interactiva” que sea una pantalla, siempre privilegiará la vista y el oído en detrimento del resto de sentidos. La intuición, la percepción, el olfato, la sensualidad, no tienen cabida en el mundo paralelo e irreal de la virtualidad. De modo análogo, la limitación de la experiencia acarrea una pérdida irreversible de habilidades que en otros tiempos sirvieron para una tarea tan banal y sin importancia como la preservar la especie humana. Es risible afirmar que la experiencia puede ser adquirida mediante un polo emisor de rayos.

Desarrollada como instrumento de transmisión instantánea de información por la “inteligencia militar” (aberrante abuso del lenguaje), ni Internet, ni ningún otro artefacto, puede obedecer a algún fin que a aquél que está inscrito en sus medios. No por común y extendida esta confusión entre medios y fines deja de ser uno de los absurdos más catastróficos que sirven de base para los pensamientos de aquellos que muy cómodamente se auto dispensan de la tarea de pensar. Expresión acabada de del viejo sueño del capitalismo de encoger el tiempo para reducir al mínimo el intervalo de retorno del capital; en otras palabras, de pulverizar los aspectos físico-temporales que dificultaban la acumulación acelerada de lucro, el “espacio virtual” fue ideado para lo inmediato, apunta a lo evanescente y lo fulgurante, al destello, a no dejar marca. En ningún caso surgió de una preocupación con la curiosidad intelectual, con la profundidad del saber, o con una formación espiritual y política de rango superior.

En un entrañable homenaje al universo de los libros, Alberto Manguel resume bien la esencia de lo virtual:

Informe como el agua, demasiado vasta para que ningún mortal pueda aprehenderla, la Red tiene excepcionales cualidades que nos permiten confundir lo inaprensible con lo eterno. Como el mar, es volátil: el setenta por ciento de sus comunicaciones duran menos de cuatro meses. Su virtud (su virtualidad) implica ese presente constante que para los eruditos medievales era una de las definiciones del infierno. Alejandría y sus eruditos, por el contrario, nunca confundieron la verdadera naturaleza del pasado: sabían que era la fuente necesaria de un presente mudable en que nuevos lectores establecían conversación con viejos textos que se renovaban en el proceso de una nueva lectura.²⁵

Pero penetremos en el territorio de la fábula e ignoremos por un momento que el ciberespacio fabrica muertos vivientes en serie, que genera seres desorientados y letárgicos, etc., y concedamos crédito a esa fantasía que admite un “buen” uso. ¿En qué consiste ese uso “positivo” según sus panegiristas? Básicamente, en la posibilidad de disponer de un enorme reservorio de información en “tiempo real”, en facilitar el acceso a todo conocimiento acumulado por la humanidad durante siglos, y en propiciar la comunicación instantánea. Comunicación, información, conocimiento: sobre estos tres ejes giran las supuestas virtudes de la Red.

Una vez afirmado lo anterior, las mistificaciones surgen de inmediato. Comencemos por la información: en su *Arte de la Prudencia* reparaba Gracián en que se “vive lo más de información: es lo menos lo que vemos; vivimos más de fe ajena; es el oído la segunda puerta de verdad, y principal de mentira”, y no tenemos motivos para pensar que las cosas cambiaron sino para peor a lo largo de los siglos que nos separan del moralista español. Resulta literalmente imposible que la *realidad* genere tal cantidad de acontecimientos dignos de ser destacados que puedan saturar diariamente hojas y más hojas de periódicos, de papel o virtuales, y alimentar una chocante cantidad de programas de radio y de televisión, sin tener que hacer pasar por noticia, novedad o información las cosas más nimias y estúpidas, y sin tener que inocular el deseo de esas naderías entre los individuos que las consumen como si fuesen la propia realidad. En una de sus *entradas*, Montaigne se lamentaba de que cualquier contemporáneo suyo, “debiendo poseer el alma llena, la trae hinchada; en lugar de fortificarla, se conformó con inflarla” (*Essais*, I, XXIV).

Pero, sin duda, el equívoco más dilacerante reside en ese truco de prestidigitación que, igualando conocimiento y sabiduría, insinúa que con la virtualidad seremos una sociedad a las puertas de la excelencia intelectual. “¿Dónde está la sabiduría que perdimos con el conocimiento? / ¿Dónde está el conocimiento que perdimos con la información?”,²⁶ se preguntaba escéptico T. S. Elliot, en una década en la que la avalancha cibernética era impensable. La cultura dominante parece haber olvidado que conocer no equivale, en modo alguno, a saber, y ninguna injusticia haremos a sus ardorosos entusiastas “llamándolos amigos de la opinión antes que amigos de la sabiduría” (Platón).

No estableciendo “distinción alguna entre memoria y entendimiento” (*Essais*, I, IX), obviamos el hecho de que el saber exige esfuerzo y recogimiento; ocupándonos “únicamente para llenar la memoria, dejamos vacíos consciencia y entendimiento” (*Essais*, I, XXIV). “La facultad de juzgar está hueca” (*Essais*, I, XXIV), y en el mar de igualdad de Internet fluctuamos sin criterios de diferenciación entre lo superfluo y lo importante, entre lo anecdótico y lo esencial. La Red creó un nuevo marco cognitivo que condicionó todo el proceso de aprendizaje, e impuso un nuevo paradigma epistemológico en el que las tradicionales aventuras del espíritu que exigían movilización constante de la voluntad, la inteligencia y la memoria en marco de lentitud, están siendo suplidas por una habilidad mínima en el uso de un ratón y un deseo irreprimible de aprender “divirtiéndose”.

El hecho de que el nuevo Oráculo de Delfos, la *Wikipedia*, que es, según un reconocido lingüista, “mucho mejor que la Enciclopedia Británica” debido al “hipertexto”, contenga el triple de páginas sobre lastimosas calamidades como Justin Biber, Shakira o cualquiera de los millones de ejemplos disponibles, que sobre Scarlatti, Corelli, o Pergolesi, o que quintuple la “información” en relación a Marsilio Ficino o Petrarca, será para casi todos prueba de que esa es la natural proporción de sus respectivas valías, y el metro con el que medir su trascendencia. “Debe prescindirse de todo lo que no sea provechoso” (*Essais*, I, XXV), sentenciaba Montaigne; pero si incluso así el alumno prefiere la divagación anestesiada y la disipación, no se ve más alternativa que la de que el “preceptor lo estrangule cuando nadie le observe, o que lo coloque de aprendiz en la pastelería de alguna ciudad”; el consejo del francés conduciría hoy a la sanción del asesinato en masa, o a la mucho más agradable superproducción de pasteles.

Según el lingüista mencionado, cualquier lector digital es capaz de establecer contextos sin mayores problemas gracias al “hiperlink” (¡qué término risible!), “siempre que tenga discernimiento y una educación a la altura”; cuestionando sobre si realmente el nudo gordiano no residiría ahí, en la imposibilidad de orientarse entre la dispersión, el reputado especialista se apresura a objetar: “la educación es un asunto a parte”. He aquí una prueba ejemplar del argumento del “doble uso” (sólo quien está educado correctamente lo usa adecuadamente), pero también del hecho de que no

son únicamente las nuevas generaciones las que habitan en el limbo, sino que comparten ese dominio con una legión de intelectuales y especialistas en charlatanería, mistificación e irresponsabilidad. La educación, ¿es un asunto a parte de qué? ¿De la existencia? Epicentro de la vida social, ¿la informática no tiene un impacto extraordinario en la educación? ¿No es la “cultura virtual” la grande pedagoga de los jóvenes de hoy?

En el siglo XVIII, Diderot, en un panegírico de Voltaire, defendía una esencia universal y duradera de la función educativa: “En lo referente a la educación pública, no hay nada variable, nada que dependa de las circunstancias: el fin será el de todos los siglos: hacer hombres virtuosos y esclarecidos”. Y a continuación desenmascaraba la torpe ilusión de creer que la sabiduría podía ser adquirida sin un proceso inagotable y permanente de estudio:

¡Qué erudición no encontramos en Homero y en Virgilio! ¿Cuánto no debieron estudiar antes de escribir [...] ¿Qué distingue a Voltaire de nuestros jóvenes literatos? La instrucción [...] La finalidad de una escuela pública no es configurar un hombre profundo en un área cualquiera, sino iniciarlo en un gran número de conocimientos cuya ignorancia lo convertiría en un hombre perjudicial en todos los estados de la vida, y más o menos vergonzoso en otros muchos.²⁷

Expuestos permanentemente a la intemperie del mundo virtual, excluimos los márgenes de sombra necesarios para la meditación y la reflexión, y entre el estrépito y la velocidad apenas conseguimos escuchar nuestra propia voz.

Es necesario reservar un fondo que nos pertenezca por entero, en el cual podamos establecer nuestra libertad verdadera, nuestro principal retiro y soledad. En él precisamos procurar nuestro ordinario mantenimiento moral, sacándola de recursos propios, de tal forma que ninguna comunicación e influencia alteren nuestros propósitos [...] Tenemos un alma capaz de doblarse sobre sí misma; ella sola es capaz de acompañarse” (*Essais I, XXXVIII*)



Goya, *Los Caprichos*, 39, *Al igual que su abuelo* (El Prado, 1799)

En todo caso, ¿por qué los jóvenes deberían escoger el camino tortuoso, demorado, demorado y sinuoso que conduce al “palacio de la sabiduría” (Blake) cuando las nuevas tecnologías les ahorran la ingrata tarea de pensar?

La inclinación del *Homo Technologicus* es la poseer un profundo conocimiento de prácticamente todo, excepto de lo imprescindible; carente de la menor curiosidad intelectual no ignora nada, salvo lo necesario. Atrofiado por horas de consumo digital compulsivo se torna crédulo, inauténtico, tornadizo, obtuso, y olvida que el secreto para interpretar el mundo y dar sentido a su propia existencia es el mismo desde que el hombre se dotó de razón: la contemplación, la reflexión, el estudio, la perseverancia, el diálogo y la experiencia. ¿Qué podría un joven de hoy responder a los versos de Shelley:

“Espíritu, belleza que consagra / con su lumbre el humano pensamiento / sobre el que resplandeces, ¿dónde has ido?” Seguramente entraría en la *Wikipedia* para ver dónde fue a parar.

Por otro lado, resulta estremecedor el espectáculo de las asociaciones de padres exigiendo la invasión cibernética de las escuelas; cuando esa exigencia, compartida entusiásticamente por profesores, burócratas estatales, y esa masa amorfa denominada “opinión pública” sea una realidad y todo el espacio escolar se haya informatizado, estaremos en condiciones de certificar definitivamente la muerte de la cultura de la paciencia y de la contemplación, atropellada por la agitación frenética que impedirá todo pensamiento conceptual y abstracto. En todo caso, no debemos esperar pedagógicamente nada de esos padres que exigen inundar las escuelas de ordenadores; es más, no debemos esperar absolutamente nada de ellos en ningún sentido, pues “basta ver lo que hacen y el género de vida que llevan” (Pico della Mirandola). Tras ser instruidos por décadas de terrorismo televisivo, trabajo compulsivo y dependiente, océanos de diversión ultrajante, convertidos en adoradores de esa suntuosa chatarra tecnológica que pretenden endosar a las escuelas de sus hijos, ¿por medio de qué milagro les sería otorgada una mínima sensibilidad y una pizca de perspicacia?

“Oí asegurar a personas inteligentes que los colegios donde reciben la educación (sus hijos), de los cuales hay tantísimo número, los embrutecen y los adulteran” (*Essais*, I, XXV), pero nuestros padres no se inmutan por esas inanidades, y lejos de preguntarse cuál es la verdadera función de esos presidios infantiles, consienten en atornillar a sus hijos delante de artefactos con los que pueden “interactuar” de manera “dinámica”. Ignoran que el prefijo latino *inter*, interceder o mediar, tiene aquí un uso corruptor, puesto que concede a la máquina el papel de intermediaria entre un ser vivo dotado de inteligencia y un sistema electrónico basado en códigos binarios, o sea, los códigos con los que operan los mamíferos menores, como los ratones; y no comprenden que un ordenador es una máquina programada para ordenar, clasificar, computar, de una forma veloz, y que, en consecuencia, como el resto de las máquinas, puede “interactuar” dentro de arco limitado de opciones, como esos sofisticados artefactos que oponen a los grandes maestros del ajedrez. Lo nunca, jamás, hará una máquina es pensar, porque carece de la facultad de razonar.

Nada de esto les parece un escándalo, y poco les importa que la educación pueda ser otra cosa que preparar carne de cañón para esa entelequia del mercado, algo como ser capaz de elucidar “qué cosa es saber y qué cosa ignorar; qué cosas sean el valor, la templanza y la justicia; la diferencia que existe entre la ambición y la avaricia, la servidumbre y la sujeción; la libertad y la licencia, cuales son los caracteres que reviste lo sólido y el verdadero contentamiento; hasta qué punto son lícitos el temor de la muerte, el dolor y la deshonra” (*Essais*, I, XXV). ¿Cómo evitar la tentación de pensar que Bloy se refería a esos padres cuando afirmaba: “En lo referente a su ignorancia, esta supera todo lo imaginable. Ni siquiera pueden formarse una idea general y deben vivir exclusivamente sobre seculares lugares comunes que leen a sus hijos como novedades. Tinieblas sobre sepulcros”?²⁸

Tomemos el caso de uno de los más mundialmente reputados padres para comprobar más claramente cómo nuestra cultura persigue con fruición la fabricación de esos seres ignorantes cuyo desconocimiento los convierte en perjudiciales y más o menos vergonzosos a los que se refería Diderot. Tiempo atrás, el Congreso norteamericano decidió invitar a Bill Gates, un hombre admirado por dos siglos sin ser admirable en absoluto, para que expusiese su opinión sobre las causas y las consecuencias de la bancarrota del sistema escolar público de los Estados Unidos. Como reconocía el gurú informático, solucionar ese estado de postración debía de ser una prioridad para la nación, pero no porque los niños y niñas norteamericanos no tuviesen la menor idea de quienes fueron Platón o Aristóteles, o porque los alumnos universitarios fuesen incapaces de leer un libro completo; ni siquiera porque redactasen con la habilidad de una escoba, o poseyesen una capacidad expresiva comparable a la de un sacacorchos.

No: en realidad no era por cosas tan irrelevantes que el señor Gates se personó en el Congreso; el verdadero motivo residía en su gran desasosiego con el hecho de que el sistema de enseñanza no conseguía formar los suficientes técnicos e ingenieros informáticos competentes como para satisfacer las necesidades de Silicom Valley, lo que estaba acarreado la necesidad de importar jóvenes ingenieros de la India, debilitando, de paso, el papel de los Estados Unidos en la *global economy*. Según este prestigioso humanista, cuantos más técnicos adiestrados manufacturen las escuelas

y las universidades, más y mejores posibilidades habrá para que la técnica encuentre soluciones para todos los problemas que ella misma creó. Ese es el pseudo argumento fundamental: necesitamos más tecnología, no menos, y la escuela debe cumplir con su papel de producir técnicos, no ciudadanos autónomos.



Goya, *Los Caprichos*, 30, *¿Por qué esconderlos?* (El Prado, 1799)

Es sintomático que a esta altura del campeonato, ese entusiasta del “mundo sin papel” (menos del de los billetes, como anota con malicia Manguel), que es el señor Gates, todavía confunda “libre mercado” con regímenes oligárquicos de capitalismo tecnológicamente avanzado, y desconozca, sin duda porque él mismo es uno de esos hombres perjudiciales y vergonzosos de Diderot, que Estado y Mercado son entes antitéticos que se excluyen mutuamente. Cuando se refiere a Mercado, alude a un espacio de control totalitario de las grandes corporaciones, como la mastodóntica

que él fundó, que instrumentalizan el Estado en su único beneficio, e hipertrofian el desarrollo tecnológico para rentabilizar al máximo sus transacciones. No existe nada parecido a un Mercado, por lo menos en las transacciones verdaderamente relevantes, del mismo modo que es absurdo pensar que es “libre”. ¿Acaso le fue consultada a los ciudadanos la supuesta necesidad de invadir de ordenadores y demás sonajeros tecnológicos los hogares? Obviamente no, por la sencilla razón de que ningún hijo de vecino los necesitaba; sólo después, cuando vino en auxilio de los fabricantes la delictiva actividad de la publicidad para percutir la necesidad, los ciudadanos resolvieron declarar su amor a la máquina.

Sin embargo, lo más significativo de los comentarios de Gates es que cuando proclama la centralidad del Mercado en la vida social, está afirmando que los valores que segrega, a saber: competencia, astucia, codicia, pragmatismo, utilitarismo, y, por encima de todo, irresponsabilidad, son un espejo de los códigos y parámetros que deben regir el mundo. Esa abstracción del “Mercado”, y sólo ella, determina lo que es bueno por el simple hecho de ser útil, más concretamente útil para ser vendido. Ese Mercado exige, y configura al mismo tiempo, un determinado perfil humano que privilegia el objetivo de enriquecerse por encima de cualquier otra consideración intelectual o moral. En consecuencia, el único criterio que debe comandar la educación, y, por tanto, la formación de los jóvenes, es la utilidad.

No nos debería extrañar, pues, que el señor Gates esté estudiando la posibilidad de instalar un reactor nuclear en China alimentado con uranio empobrecido, el mismo material extraído de un procesamiento igualmente nuclear con el que el ejército de su país revistió los misiles con los que bombardeó despiadadamente guarderías, escuelas, orfanatos y hospitales en Iraq, provocando una hecatombe de proporciones inimaginables entre la población civil. Nada detiene a este filántropo nuclear, ni siquiera el recuerdo de geografías del horror como Pensilvania, Chernobyl o Fukushima, alertas apocalípticas sobre la faústica ilusión de dominio absoluto sobre las fuerzas de la naturaleza, que él toma alegremente como lamentables contrapartidas del innegociable progreso tecnológico.

Da cierto vértigo, y mucha pena, pensar lo lejos que está todo esto del concepto de *paideia* griega, ciencia del hombre que combinaba la excelencia del *oikos*, de la vida privada, y la pasión por la *ekklesia*, por el bien común,

siempre en un marco de prudencia y temor por los límites; y cómo no sentir envidia de aquella *tropheia*, la enseñanza de los más pequeños, que consistía exclusivamente en jugar, comer y dormir, cuando asistimos, satisfechos y divertidos, al espectáculo escalofriante de bebés con móviles entre los pañales. Platón sostenía que existen dos clases de individuos: los verdaderos filósofos, a los que les gusta “contemplar la verdad”; y los amantes de los “espectáculos, los predispuestos para la técnica y los hombres de acción”.²⁹

Triste signo de los tiempos: hasta pocos siglos atrás, Gates habría sido considerado un prototipo de estos últimos, un hombre de rango inferior, un espíritu vilmente práctico, un simple técnico útil para ser consultado en casos puntuales y siempre relacionados con su oficio, pero nunca un modelo de referencia. Hoy son los temperamentos prácticos, los ganadores como él, los que orientan la incierta marcha del mundo. *Porca miseria*.

4 EL HOMBRE DE NEGOCIOS

Si hay un fenómeno particularmente visible, incuestionable e inquietante en la cultura contemporánea, ese es sin duda el culto desvergonzado del ganador. Los *media*, la publicidad, los valores empresariales y el aparente sentido común de los discursos populares consolidaron una representación de la vida colectiva cuyo núcleo fundamental consiste en hacer de los individuos mercenarios de la fama y fanáticos de los laureles.

Importados del decálogo de los valores definidores del empresario americano: emprendedor, audaz, agresivo y determinado, ese arsenal de atributos impregnó de tal forma nuestro imaginario colectivo que parece que todo aquél que quiera “ser alguien” en la vida no tiene más camino que servirse de ellos para ir dejando cadáveres en la cuneta y ascender triunfante a las cumbres del dinero y la popularidad. Y no deberíamos sorprendernos, porque, ¿no formuló Hobbes aquella verdad eterna del *homo homini lupus*? ¿Y no demostró Spencer que “la lucha por la sobrevivencia” se manifestaba de forma aún más evidente en el campo social que en el de la naturaleza?

No obstante, olvidamos con demasiada facilidad que el culto del hombre de negocios fue en otra época motivo de vergüenza. “¿No te avergüenzas de poner tu cuidado en los medios para detenerte lo más posible

en negocios, reputación y honores, cuando nada te preocupas del pensamiento, de la verdad y del alma, ni consigues imaginar hacer de eso lo máximamente bello?”,³⁰ reprendía Platón a un “empresario” heleno. En el universo griego los individuos que se entregaban a la acumulación de dinero eran ciudadanos despreciables que anteponian la riqueza a los intereses de la *polis*, de la ciudad. Valor supremo para los atenienses, la forja y transmisión de un espíritu ciudadano era considerado capital para el virtuoso funcionamiento de la vida colectiva, de tal forma que instituyeron la figura jurídica de la *atimia*, punición que impedía el ejercicio de la ciudadanía. El *atimoi*, el privado de ese derecho, se tornaba un ser marcado e indigno, incapacitado para ejercer sus derechos cívicos. Aquellos que, imbuidos de un loco deseo de riqueza, y entregados a los negocios (*nec otium*, sin tiempo para el ocio) prestaban más atención a la esfera privada que a los asuntos de la *polis* incurrían en *idiocia*. Acumulando dinero atraían el desprecio de sus conciudadanos y eran considerados “idiotas”, egoístas incapaces de autogobierno. “¡Medrad, medrad, amigos! Procuremos las virtudes después de las monedas”,³¹ comentaba sarcástico Horacio; y un “griego” del siglo pasado, D. H. Lawrence, confesaba: “Cuando deseo hacerme rico, entonces sé que estoy enfermo / Pues, a decir verdad, tengo bastante como estoy. Entonces, cuando me sorprendo pensando: ¡Ah, si fuese rico! / Me digo a mí mismo: no estoy bien”.

Aunque ya no restase casi nada del espíritu democrático que brilló en Atenas, esa percepción sobre el gusto corruptor por la riqueza sobrevivió en algunos poetas y literatos latinos. Así, Juvenal escribía:

Sí, estos de quien hablo, viles avaros / son por el Pueblo en gran número habidos, / son de la fortuna artífices famosos, / que prosperar con grandes artes saben. / Trabajan de continuo, y no cesan nunca / de riqueza amontonar sobre riqueza. / Tal padre que antoja del avaro la suerte, [...] / seguir la misma senda exhorta al hijo. / Elementos hay propios en este vicio, / en los cuales se afana el padre, que en el alma imprimen / los hijos, lucros sórdidos buscando.³²

Curiosa subversión de los tiempos modernos, hoy son los “viles avaros” y los cazadores de “sórdidos lucros”, los “idiotas”, quienes dictan las pautas que definen al buen ciudadano.

Mandeville fue el primero en denunciar en los albores de la era moderna el absurdo de considerar que los “vicios privados” deberían ser domesticados en beneficio de la comunidad, argumentando que, por el contrario, esos vicios estimulaban las “virtudes públicas”. Así, los impostores que reclamaban restricciones a los impulsos de la codicia,

acordaron con otros en llamar VICIO a todo lo que el hombre, sin consideración por lo público, fuese capaz de cometer para satisfacer alguno de sus apetitos, si en tales acciones vislumbrase la más mínima posibilidad de que fuese nociva para algún miembro de la sociedad y de hacerlo menos servicial para los demás; y en dar el nombre de VIRTUD a cualquier acto por el cual el hombre, contrariando los impulsos de la Naturaleza, procurase el bien de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la racional ambición de ser bueno.³³

Smith y Locke, entre otros muchos, ensancharon ese meandro moral que desembocó, siglos después, en el imperio incontestable de los “vicios privados”. Poco o nada sorprendente resulta hoy que “cada uno se ocupe de saber el precio de sus mercancías y que tan pocos tengan el cuidado o la curiosidad para entender el verdadero valor de su ser”, algo que todavía conseguía asombrar en *La Disimulación Honesta* al italiano Torcuato Accetto, otro *blogger* que compartió durante unos años el mismo mundo que Montaigne.

Lo contrario del ganador es el *loser*, el perdedor, esa figura condenada al agravio imperdonable de no llegar el primero. Ridiculizado y fustigado sin contemplaciones, el perdedor es un fracasado sin esperanza, un ser destinado a la impotencia, un permanente motivo de escarnio y de piedad. Tener vocación de perdedor es condenarse al desprecio ajeno y a coleccionar injurias. “En mi diccionario no existe la palabra perder”, proclaman con orgullosa complacencia deportistas de elite; “eso es de perdedores”, se afirma, con espléndida ignorancia, de todo lo que no apunte a las vanas satisfacciones de los oropeles públicos; “no me gusta perder ni cuando juego con mis hijos”, exclaman, pagados de sí mismos, individuos que se consideran padres responsables; “fulano nació para perder”, se afirma de quien se niega a ser un cazador de recompensas. Así son los perdedores, individuos irredimibles que si no fuese porque con su existencia justifican a los ganadores deberían ir preparando el vaso con cicuta.

La cultura del perdedor como paria fue exacerbada hasta niveles extraordinarios por el desembarco cibernético. Dos décadas atrás esto ya era evidente para una inteligencia sagaz como Postman, que había captado perfectamente la “manera de ser de los vencedores”, esos elegidos que fantaseaban con el nuevo mundo que el ordenador convocaba, un mundo en el que las personas podrían “verificar el saldo en el talón de cheques con más exactitud, podrían aprender más recetas y hacer listas de la compra más lógicas”; lo que ignoraban los exaltados apologistas del ordenador era que, además de todas esas cosas estúpidas, ellos mismos “son seguidos y controlados con más facilidad; son sometidos a más exámenes; son mistificados cada vez más por las decisiones que son tomadas sobre ellos a sus expensas; muchas veces son reducidos a meros objetos numéricos. Son inundados de correspondencia inútil. Son blanco de las agencias de publicidad y de las organizaciones políticas”.³⁴ Alcanzada la magnificencia en el ejercicio del control de las mentes y los cuerpos, hoy “cada casa es un imperio separado”,³⁵ como escribió Montesquieu; pero, ¿a quién le importa eso si podemos verificar el saldo en nuestra cuenta bancaria, elaborar postres tailandeses, o comprar ventosas que adheridas al cuerpo nos hacen adelgazar mientras dormimos?

Pocos son los que se resistieron al influjo de la superstición del ganador. Tendríamos que buscarlos en la provincia mágica de la poesía, donde Baudelaire se preguntaba: “¿Y si nos fuese indiferente ganar o perder?” Pero a veces esas voces surgen en lugares inesperados. En una frase que bien podría haber sido pronunciada por su homónimo griego, un artista de la bola llamado Sócrates reflexionaba: “¿Qué importa ganar o perder? Lo importante es ser feliz”. Sócrates, que vivió como jugó, perdió un Mundial que debió ganar, pero nunca se lamentó. Sólo los necios no guardarán eterno recuerdo de aquella selección fulgurante que maravilló por su escrupuloso respeto por la bola y la plasticidad del juego, no por el resultado. Un carnaval para los ojos, Sócrates, aquél cerbatana que se deslizaba por el campo con su zancada de seda y trataba la bola como a porcelana, enseñó que el músculo jamás estará a la altura del talento y la fantasía. Años después Brasil ganó el Mundial y entró en el reino de las estadísticas; pero la fiesta ya había acabado y el legado de Sócrates fue substituido por la mezquindad y los valores marciales: el fin justifica los medios, decía, mientras levantaba la copa, el capitán, un pretoriano con los pies de madera que no estaba para bromas.

Desgraciadamente, el clima moral de nuestra época no permite abrigar muchas esperanzas de que la figura del perdedor con principios y grandeza, incapaz de pasar por encima de códigos de honra innegociables, que, como Quinto Curcio, prefieren “quejarse de su mala suerte que avergonzarse de la victoria”, constituya un ejemplo de conducta para nadie. Hoy el Bogart de *Casablanca* pasaría por un perdedor de la peor categoría: el imbécil romántico; ¿y quién estaría dispuesto a identificarse con los maravillosos *losers* de Peckinpah, un Warren Oates en *Quiero la cabeza de Alfredo García*, Jason Robards, literalmente atropellado por el progreso, en *La Balada de Cable Hook*, Steve McQueen en *Junior Bonner*, o William Holden en *Grupo Salvaje*, o en *Picnic*, la espléndida película de Joshua Logan? ¿Para quién sería un modelo el Eddie Nelson al que con categoría insuperable dio vida Paul Newman en *El Buscavidas* de Robert Rosen? ¿Y quién se reflejaría con el propio Newman cuando en la película del maestro Lumet, *Verdicto Final*, en su papel de Frank Galvin, un abogado decadente y autodestructivo, se presenta en el despacho de un cardenal dispuesto a aceptar una fuerte suma de dinero para cerrar el caso de una joven a quien los médicos de un hospital católico habían reducido a vegetal en un caso evidente de negligencia, y contra su propio interés, dice serenamente: “vine aquí para tomar su dinero; pero no puedo aceptar ... porque si lo tomo, estoy perdido”? ¿Podrían esas momias tecnológicas o esos precoces aspirantes a *Tío Gilito* comprender por qué estaría perdido, si con aceptar el dinero acabaría con todas sus preocupaciones? ¿Quién, con menos de treinta años, se emocionaría con Jack Lemmond en *El Apartamento*; con Alan Ladd en *Shane*; con Lee Marvin, Burt Lancaster y Jack Palance en *Los Profesionales*; con Kirk Douglas en *Los Valientes andan solos*, que él siempre consideró su película favorita, en el papel de un inadaptado tecnológico, que prefiere ser engullido por el progreso que renunciar a los códigos de la amistad? ¿Y qué decir del papel de John Wayne en *El Hombre que mató a Liberty Balance*, o el de ese adorable viejo de la sublime *Una Historia Verdadera*, del habitualmente irritante David Lynch, que a riesgo de su precaria salud se lanza a la carretera para recorrer cientos de kilómetros en una segadora con el fin de visitar a su hermano con el que está enfrentado desde hace años? ¿Pero qué puede importarles a los jóvenes de hoy toda esta grandeza moral cuando su única preocupación consiste en no perderse el estreno de la última entrega de la saga de vampiros adolescentes o la última película de un relamido aprendiz de brujo?

Volviendo a nuestro *blogger* galo, en una de sus *entradas* encontramos una severa censura de la “ambición vehemente de salir victorioso, allí donde sería más natural salir vencido, pues la primacía singular por encima del común de las gentes no habla bien de un hombre de honor tratándose de cosas frívolas” (*Essais*, I, L). He ahí, en pocas palabras, la clave del asunto: la cuestión principal no reside en ganar o perder, sino de la naturaleza del emprendimiento. Si se trata de una empresa sin altura, participar ya es garantía de fracaso. Empeñar el alma en la consecución de fortuna material nos obligará a negociar con Mefistófeles, a adaptarnos a la cultura de casino, a ser hombres prosaicos, y poco importa que lo consigamos o no.

No obstante, el pecado capital del mundo de los ganadores, por encima de cualquier otra consideración, es la fealdad. Como se lamentaba D. H. Lawrence, casas feas, feos muebles, feos ropas, feos relaciones, feos modales; nada escapa al reinado de la fealdad en esta era tan bajamente lírica.

Domicilio permanente del mal gusto, la arquitectura contemporánea es, sin excepción, fea, desabrida, uniforme, dura, fría, inhumana y concentracionaria: rascacielos espejados, sedes reales del gobierno del dinero, que nos mira sin ser visto; horripilantes colmenas de apartamentos; ciudades infernales, sacrificadas a la circulación; aparcamientos, dependencia extrema de movilizaciones motorizadas; casas saturadas de artefactos tecnológicos; centros comerciales, aeropuertos, oficinas, y demás espacios totalitarios donde todos los movimientos son controlados hasta en los menores detalles, seres humanos sometidos a un condicionamiento técnico extremo (falta de luz natural, aire acondicionado, confusión entre día y noche y entre estaciones, fijación del comportamiento, desplazamientos internos limitados, ausencia de puntos ciegos de vigilancia); segregación física y fragmentación del espacio en guetos, de ricos o de pobres; supresión de la calle; aceleración de la urbanización del campo; y todo eso sin olvidar esos esplendorosos homenajes a la imbecilidad humana que son los parques de atracciones, donde exangües trabajadores intentan distraer su miserable condición procurando desesperadamente divertirse, sin reparar en que “trabajar es menos aburrido que divertirse” (Baudelaire). Naturalmente, esos fósiles ambulantes que duermen con las biblias obreras del siglo XIX debajo

de la almohada, equivocando como siempre el enemigo, ignoraron el triunfo incontestable de uno de los mayores infames de la Modernidad, Le Corbusier, aquél suizo que con su lema: “matar la calle”, hizo de su vida una cruzada política contra los peatones y la comunidad.

Ni siquiera aquellos espacios privilegiados de conversación que eran los cafés sobrevivieron a la quema, barridos por el tumulto de bares y discotecas. Comentaba el propio Baudelaire que un conocido suyo nunca entraba en un café sin una cierta emoción; pero, ¿qué emoción puede sugerir antros que aniquilan la palabra, como las discotecas, donde nada romántico, en ningún sentido, podrá jamás acontecer?

Si la morfología física del mundo daría para escribir una enciclopedia ilustrada de monstruosidades, el arte de vestir alcanzó en la vulgaridad actual el límite de lo sublime. En su *blog*, Montaigne deploraba, consternado, “el descuido que se ve en nuestros jóvenes en el modo de llevar sus ropas” (*Essais*, I, XXV); ¿podemos imaginar qué opinión le provocaría, en materia textil, contemplar a esos jóvenes actuales que se presentan en el espacio público como si fuesen de acampada, a trabajar en una cantera, o acabasen de salir de un corral de dar de comer a las gallinas?

“Una cierta manera de vestirse, escribía Balzac, anuncia una cierta esfera de nobleza y de buen gusto”; además, el refinamiento en la indumentaria constituye una manifestación exterior de un modo de entender la existencia basado en la delicadeza, el gusto, el cuidado de sí, y en la deferencia y el respeto a los demás. Enemiga acérrima del confort y de la moda, la sutileza en el vestir delata un deseo de distinción que nuestros cibernéticos tiempos desconocen; hoy la negligencia y el descuido no necesitan justificarse, y ya nadie desconfía, por principio, como Baudelaire, de un hombre mal vestido. Arruinada estéticamente por la cultura del dinero, el arte de vestir quedó emparedada entre la falta de decoro y los estragos del *prêt-à-porter*. Y no se piense que se trata de una cuestión de “clase” o de recursos financieros, ni que los acaudalados escapan de la fascinación por la vulgaridad. Baste recordar la ocasión en que el genial Billy Wilder, ya nonagenario, reprendió a Tom Cruise por aparecer de vaqueros en su oficina: “En mi tiempo, le espetó, las estrellas aparecían siempre impecables; aunque fuesen a comprar el pan”. Respondamos sin dilación a las previsibles e pueriles acusaciones de elitismo. Cualquier vistazo a las fotos de los congresos

obreros de hace un siglo nos mostrará que, inclusive para los trabajadores sin cualificación, vestirse de cualquier forma era, más que un ejercicio de estética, una cuestión de honra y dignidad.

Análogamente al descuido de la apariencia, la degeneración de los códigos de comportamiento y total ausencia de modales apenas provocan un murmullo de desaprobación. Es difícil creer en los extremos de incorrección y grosería que alcanzó la vida pública. “No saludar a quien saluda, o no volver una buena respuesta a quien te habla, o es una barbaridad extrema o de una descuidada molicie. ¡Qué poco es, y qué poco cuesta, saludar, ser afable, ser bien criado, honrar a todos!”, reflexionaba Juan Luis Vives.

Sin embargo, entrar sin permitir salir, abalanzarse sobre los asientos libres en el transporte colectivo en una competición feroz, hablar a un volumen similar al que usaríamos para pedir socorro si nuestra casa fuese pasto del fuego, ser impertinente, impaciente y practicar la grosería con el prójimo, escupir con preparativos acústicos, sonarse con aparato y pompa, convertir la calle en un estercolero a cielo abierto, hacer manicuras de emergencia en lugares públicos, sin mencionar prácticas de mayor tenor escatológico, siendo como son prácticas repudiables e inadmisibles, hoy parecen no vulnerar los códigos más elementales de convivencia, ni ultrajar el sentido de urbanidad, ese “deseo de de recibirla, y de ser tenido por educado”,³⁶ como la definía La Rochefoucauld. “Los hombres, nacidos para vivir juntos, nacieron también para agradarse; y quien no observase los usos recibidos, incomodaría a todas las personas con las que tratase, y se desacreditaría de manera que se tornaría incapaz de hacer ningún bien”,³⁷ declaraba Montesquieu, mientras Molière afirmaba: “Si somos del mundo siempre se presume que debemos usar la urbanidad como una vieja costumbre”. Pero en un mundo en el que las novedades envejecen en cuestión de días y las costumbres son fabricadas e inmediatamente descartadas por la publicidad, esas viejas costumbres a las que se refería el francés perdieron toda su vigencia y su perdurabilidad.



Goya, *Los Caprichos*, 24, *No hubo remedio* (El Prado, 1799)

Wilde, ese genio, constataba que en los pobres “no se puede encontrar la menor gracia de maneras, el hechizo de la palabra, la civilización, la cultura, el refinamiento en el placer, la alegría de vivir [...] La miseria y la pobreza tienen tal fuerza degradante y ejercen un efecto tan paralizador sobre la naturaleza humana, que ninguna clase es jamás, de hecho, consciente de sus propios sufrimientos”.³⁸ En efecto, quien nace y se cría en uno de esos horrorosos nichos del suburbio de cualquier metrópoli, ¿qué puede saber de la belleza,

del buen gusto y de la sensibilidad estética? Pero, insistimos, sería un error trágico pensar la vulgaridad y la carencia de gusto es patrimonio exclusivo de las capas más bajas de la población. Los ricos de hoy son tan indigentes en gusto, refinamiento y modales como los más humildes. Como afirmaba Flaubert de la estupidez, es una grosería formidable, formidable y universal.

5 EL PODER DE LAS PALABRAS

En un magnífico estudio sobre los salones franceses del siglo XVII, Benedetta Craveri radiografía con brío y erudición un tiempo en el que el refinamiento y la sofisticación eran los únicos códigos de conducta admitidos por aquellas mujeres integrantes de la alta nobleza, las *Madames*, en reductos donde la gran violencia del mundo y la vulgaridad no tenían cabida.

En una época como la nuestra, donde los modelos de comportamiento postizos, fijados desde fuera, se suceden a ritmo incesante, próximos muchas veces de la caricatura, resulta difícil no admirar la soberana naturalidad de aquellos mundanos, que con un perfecto dominio de los gestos y de las palabras interpretaban el único modelo que se habían dado y en el que se reconocían. ¿Cómo, además, no comparar con melancolía nuestra percepción apresurada del ‘tiempo libre’ con una cultura del *loisir* donde el arte, la literatura, la música, la danza, el teatro y la conversación constituían una escuela permanente del cuerpo y del espíritu?³⁹

Evitemos ante todo la demagogia: es obvio que el cortejo de personajes que desfilaban por los salones que describe Craveri pertenecían en su totalidad a la clase nobiliaria, con excepción de notables plebeyos y burgueses que se singularizaban por una brillante inteligencia (Diderot, D’Alembert, Voltaire, La Brüyere), y a quienes siempre se les recordó convenientemente el límite que constituía su origen; en otras palabras, estos espíritus sensibles formaban parte la clase dominante del Antiguo Régimen. Sin embargo, por esas mismas circunstancias, en lugar de a la cortesía y al heroísmo del gusto podrían igualmente haberse dedicado a emular a Gengis Khan o a Calígula.

Últimos vestigios de un universo que se desmoronaba gracias precisamente al culto a la razón incubado en sus salones, las *Madames* y sus

frecuentadores inquirían en el espíritu humano con las armas del ingenio, la perspicacia, la intuición y la inteligencia, siempre desde el respeto exagerado por los buenos modales y la educación más refinada. ¿Y adivinan quién era su principal inspiración en esa tarea? Efectivamente, él mismo, nuestro querido *blogger* Michel de Montaigne, que había escrito sus *Essais* un siglo antes.

Con las *questions*, las *maximes*, las *sentences*, los mundanos descubrían una literatura que indagaba sobre el hombre, sobre sus pasiones, sobre sus debilidades, sus anomalías, una literatura para la que no se requerían estudios de retórica ni conocimientos específicos. Ahora bien, para poder practicarla era preciso conocer el ‘mundo’, su superficie visible, y sus mecanismos ocultos [...] Un saber del que aquella sociedad se enorgullecía y que cultivaba, para distinguirse mejor, por medio de una observación sistemática de los comportamientos, de una penetración psicológica muy aguda, de una constante psicoanálisis, de un ejercicio muy minucioso de la *politesse* y del arte de la palabra.⁴⁰

El arte de la palabra reposaba ciertamente sobre la capacidad discursiva, pero también sobre la palabra escrita. Prolijas escritoras de cartas que constituyen auténticos homenajes a la camaradería, al valor de la amistad, al amor, casto o carnal; profundas reflexiones sobre una época, y en muchos casos obras maestras de elocuencia, las *Divinas* sabían que el papel exige un *tempo* diferente: es la soledad del autor frente a pensamientos que no se amotan para salir en estampida como en el correo electrónico. De manera contraria a los *mails*, el papel discrimina entre los verdaderos afectos y las exigencias de su banco, entre la propaganda y la confianza de un amigo o de un amor. El papel recoge los matices que el *mail* volatiliza, y es una invitación, como bien sabía Vives, a “tratar mucho la pluma, que es la mejor maestra del mundo, la que más sirve y mejor enseña a hablar”.

Además, estaba la delicadeza de procurar un papel digno del sentimiento que se vertería sobre él, el esmero en la caligrafía, la estética del conjunto, del sobre al sello, cosas que se perdieron irreversiblemente. Las cartas como expresión de un sentimiento transmutaron en horrible monotonía electrónica. Los historiadores tendrán, de aquí en adelante, que naufragar entre cordilleras de *mails* perentorios y burocráticos para encontrar un miligramo de aquella naturaleza interior de los corresponsales que en

otros tiempos, no tan lejanos, habrían hallado en unas breves líneas escritas en una carta a una hermana, un amigo, una pasión. ¿Podríamos hacernos una idea aproximada de temperamentos únicos como Voltaire si no hubiésemos preservados sus más de dieciséis mil cartas? ¿Y quién se aproximaría hoy a ese prodigioso volumen, cuando el simple hecho de llevar un diario constituye una rareza? ¿Quién sería capaz de elaborar un texto con una cierta altura literaria si nunca, a pesar de la cantidad de libros editados, se leyó tan espantosamente mal como en nuestro tiempo?

Ciertamente, ninguna época acogió un número de lectores superior al de no lectores; empero, lo fundamental será siempre qué leer y cómo. La carencia actual de grandes literatos no constituiría en sí misma un problema; al contrario, podríamos aprovechar este desierto para leer todo lo que las generaciones anteriores nos legaron. Ya Diderot se asombraba de la enorme cantidad de libros publicados y de la inutilidad de la mayor parte de ellos, y es claro que ningún hombre sería capaz de absorber siquiera los imprescindibles. Pero nada de eso posee algún interés frente a la hipnótica fascinación de la trepidante innovación tecnológica que ahora amenaza, nada menos, que con crear “bibliotecas virtuales”.

Al comparar una biblioteca virtual con la tradicional de tinta y papel, señala Manguel, debemos recordar varias cosas: que leer, para permitir la reflexión, exige con frecuencia lentitud, profundidad y contexto [...] que ojear un libro o deambular entre estantes está íntimamente ligado al oficio de leer y no puede ser substituido enteramente por la lectura de un texto que de desplaza por una pantalla.⁴¹

En permanente estado de trance tecnológico, en general, los jóvenes no consideran los libros como amigos fieles, como tesoros permanentemente disponibles, y mucho menos, como afirmaba Borges, como “una promesa de felicidad”. El fetichismo electrónico deslumbró a aquellos que no son, y no serán nunca, lectores; esto es, a aquellos que confunden los libros con una sopa de letras encerrada en una máquina.

Un lector es otra cosa, y no debe ser identificado con el ciudadano que lee porque busca la facilidad y que le raptan de lo cotidiano, que busca “novelas cursis para satisfacer la vida sentimental que no tiene, novela *noir* para

compensar la rutina diaria, y novela porno para evadirse”, pero no le procurará, en primer lugar, salvo raras excepciones, nada que le “eleve el espíritu”, le pida un esfuerzo, provoque una reflexión o una toma de conciencia y exija continuidad. No debemos culpar al hombre por eso, sino a la propia condición de su vida, a todos los niveles y para todas las profesiones”. La precisión en el diagnóstico de Ellul parece poco discutible, y todos los remedios resultarán inútiles si no se procede a un cambio radical de los anclajes mentales del hombre moderno.

Hace falta, prosigue el francés, un esfuerzo excepcional, una eminente virtud y un sacrificio de la vida familiar para dedicarse a lecturas que no sean de entretenimiento. Y puesto que es lo que el lector desea, ¿por qué no le ofrecerían lo frívolo y lo beatífico? Después de todo, los productores de literatura no tienen por qué ser mártires ni héroes: hacen dinero. Para eso están. Y de paso embrutecen un poco más al lector.⁴²

Los idólatras de los *e-readers* prescinden sin cargos de conciencia del libro porque, además de los motivos obvios relacionados con la superioridad incontestable del papel y su facilidad para la lectura, no les conmueve en absoluto imaginar el recorrido de un ejemplar con más de un siglo adquirido en una librería de viejo, real, no virtual, donde el librero les confió las peripecias del último propietario; no les interesan sus cicatrices físicas, que delatan su edad; no sienten la menor emoción en encontrar una dedicatoria del autor, un *ex-libris*, inclusive alguna nota del dueño original, ni en el hecho de asociar un libro con un momento de su vida, con un regalo de alguien querido, un acontecimiento, un viaje. Nada de eso les conmueve porque son hijos de la transparencia absoluta y desconocen el misterio.

Hoy ya casi ningún joven ambiciona hacer una biblioteca. Visitar la casa de un adolescente y encontrar más de veinte libros razonablemente juntos pretendiendo ser algo parecido a una biblioteca es un acontecimiento que debe ser festejado como el espectáculo insólito que es. Encontraremos, eso sí, toda la panoplia de artefactos electrónicos obligatorios: millares de CDs con los que tratan, con bastante éxito, de perforar e inutilizar sus pabellones auditivos, DVDs de películas aptas para inteligencias mínimas y de desoladores conciertos ofrecidos por ídolos adolescentes, los cincuenta modelos de camisetas de sus equipos favoritos lanzados en los últimos tres

meses, Playstation 2, 3, 4, y pantallas que compiten en tamaño con las del cine. Encontraremos eso, pero no encontraremos bibliotecas.

In summa, es obvio que el hombre de la realidad virtual está a una galaxia de distancia del espíritu de los salones franceses. Sin embargo, lo que resulta preocupante es que la progresiva aceleración del tiempo en las sociedades contemporáneas está evaporando un sentido de la tradición imprescindible para la forja de individuos capaces de responder a sus referentes históricos. Convertidos en apéndices del ordenador, los jóvenes ignoran todo lo que no haya acontecido dentro de un arco temporal de unos pocos años, y en muchas ocasiones ese cuadro cronológico no va más allá de su edad biológica. Las nuevas tecnologías “consiguieron aniquilar el tiempo convencional, recurso precioso de la democracia. Las decisiones, como las armas, son de disparo rápido; el principal resultado es que, si bien puede haber una transición, es menos probable que haya una memoria”.⁴³

La tiranía de la urgencia favoreció la proliferación de individuos que flotan en un limbo temporal sin consciencia de sus raíces ni sentido de la continuidad histórica, cuyo único interés se cifra en la satisfacción de alguna necesidad banal, con frecuencia compulsiva. Sin bases intelectuales firmes, son incapaces de seleccionar criterios de actuación ni de escoger lo que más le conviene. Si no saben cómo aprender tampoco sabrán qué aprender.

La posibilidad de establecer un diálogo con la tradición humanista y su incalculable legado de sabiduría se tornó una actividad profundamente desagradable y tediosa para individuos que no sienten ninguna necesidad de encontrar un sentido a su existencia, de cuestionar sus actos, sus elecciones, de ir más allá del próximo fin de semana que probablemente emplearán deglutiendo toneladas de indecible estupidez sentados frente a una pantalla, en algún viaje relámpago en el que harán millones de fotos para mostrar a los amigos los maravillosos lugares que no tuvieron tiempo de ver, o consumiendo ruido y cuerpos en alguno de esos infiernos a escala llamados discotecas. Reflexionar sobre estas cuestiones exige cierta distancia con el presente, aislamiento, meditación, silencio, y una mínima predisposición para el esfuerzo intelectual.

¿Qué máquina enseñará el gusto, el refinamiento, a valerse en el mundo, a proceder con honor, a ser galante? ¿Qué máquina enseñará a ser paciente y vivir en la espera antes de procurar la satisfacción inmediata? ¿Qué artefacto nos enseñará urbanidad, el respeto exagerado por el amor propio ajeno? ¿Y cuál nos dará la perfecta medida de las implicaciones prácticas, morales y estéticas de nuestras acciones? Se justifica la ignorancia del pasado porque se da por supuesto que tendía a esto, a este presente cautivo que no consigue reflexionar sobre sí mismo, puesto que no sabe de dónde viene y no tiene el menor interés por saber adónde va.

6 NOLITE CONFORMARI HUIC SAECULO

Es muy posible que en medio de este panorama que acabamos de examinar brevemente, la única cosa que todavía pueda hacer una persona sensata es, como afirmaba uno de los críticos sociales más incisivos de los últimos años, Jean-Marc Mandosio, volver a los orígenes, a los fundamentos de aquello que nos hace humanos, y buscar auxilio en la razón y en el “conócete a ti mismo”. Esa fue la consigna inmutable de nuestra tradición desde sus orígenes y continuará siendo nuestra guía más fiable mientras continuemos siendo, con permiso de la ingeniería genética, hombres y mujeres dotados de razón y sentimiento.

Toda nuestra tradición se sustenta sobre ese pilar. “¿Aludes al ‘Conócete a ti mismo’, Sócrates? Sí. Claro está que lo contrario sería que la inscripción recomendase no conocerse en absoluto”,⁴⁴ hacía Platón decir a Sócrates, mientras Pico della Mirandola en su *Discurso sobre la Dignidad del Hombre* aludía de igual modo a aquél “*gnosí se auton*”, “conócete a ti mismo”, que “despierta y exhorta para el conocimiento de toda la naturaleza de la cual el ser humano es el medio término y como que la síntesis. Quien se conoce a sí mismo, en sí todo lo demás conoce, como ya escribieron, primero Zoroastro, y, después, Platón”.

Tampoco nuestro improbable *blogger* Michel de Montaigne era ajeno a esta máxima:

El siguiente precepto es muy citado por Platón: ‘Cumple con tu deber y conócete’. Cada uno de los miembros de esta máxima envuelve en general todo nuestro deber, y uno equivale al otro. Quien debiese

realizar su deber vería que su primer cuidado es conocer lo que realmente se es y lo que mejor se acomoda a sí mismo; quien se conoce no se interesa por aquello con lo que nada tiene que ver; profesa la estimación de sí mismo antes que de ninguna otra cosa, y rechaza los quehaceres superfluos y los pensamientos y propósitos baldíos. (*Essais*, I, III).

Ese “conócete a ti mismo”, que tuvo en el horaciano *sapere aude* el “atrévete a saber”, que retomado posteriormente por Kant y proyectado por una corriente de la Ilustración, fue caricaturizado hoy por el “que otros me conozcan”, al precio que sea. Es en esas voces del pasado donde encontraremos las cuestiones eternas, los asuntos que desde siempre la humanidad puso en el vértice de sus preocupaciones, antes de que se emperrase en su auto afirmación mecánica. Escuchándolas, tal vez evitásemos la tentación de la credulidad resignada que ve en el presente el producto necesario de los siglos anteriores. Veríamos entonces la vigencia del *civitas facit legem*, que la ciudad hace las leyes, y, recíprocamente, que los *politai* hacen la *polis*. Entenderíamos claramente, por tanto, que la civilización tecnológica surgió como elección de una posibilidad, no como imperativo, y que fueron los hombres, y no un mandato teleológico o divino, los que la consolidaron. No existe ningún fatalismo en su advenimiento, y del mismo modo que fue configurada puede ser suprimida.

Podrás descender al nivel de los seres más bajos y embrutecidos; podrás, por el contrario, por libre elección de tu alma, subir a los estadios superiores, que son divinos [...] Ojalá nuestra alma se deje conducir por la santa ambición de superar la mediocridad y anhele por cosas sublimes, canalizando esfuerzos para conseguirlas, dado que, realmente, si queremos, habremos de concretizar” (Pico della Mirandola).

Para tal fin, debemos recordar que la verdadera grandeza del hombre no reside únicamente en la audacia colosal de sus obras, sino también en todo aquello que, estando en disposición técnica de acometer, se niega a materializar en virtud de un lado oscuro que no se puede más que intuir, una zona de incertidumbre que sin estar perfectamente explorada, podría acarrear consecuencias funestas. En nuestra mano está el continuar deslizándonos por el plano inclinado de la alienación tecnológica, o frenar la marcha para ver más claro, en aceptar el *phatos* de la potencia máxima y la cruzada técnica, o la luminosidad de la razón crítica.



Goya, *Los Caprichos*, 43, *El sueño de la razón produce monstruos* (El Prado, 1799)

Por ahora, es difícil no atisbar que el horror tiene un futuro prometedor, y que nadie sueña con que las nuevas generaciones serán ni más sabias, ni más conscientes, ni más lúcidas. Serán, por el contrario, más eficaces, más utilitarias y olímpicamente ignorantes. Observando a esos expertos en informática, que algunos porfían en llaman “niños”, podemos imaginar con bastante precisión lo que nos espera, ya que “no son ideas lo que tienen

en la cabeza, sino sombras, que proceden de concepciones informes”, que “no pueden desarrollar ni esclarecer en su cerebro, ni, por consiguiente, exteriorizar; tampoco gentes así se entienden a sí mismas; vean como tartamudean en el momento de expresarse” (*Essais*, I, XXV). Heredarán las ruinas y las extenderán; desconocerán el sentido trágico de la vida, pero conocerán bien las tragedias.

Será un mundo de individuos con un contacto cada vez menor con el mundo (*stultus*) cuya máxima espiración será hacer dinero y ser famosos (*idiocia*); en otros términos, un mundo de “estúpidos” que aspiran a ser “idiotas”. Sin duda, será esta una locura singular.

Sin reconciliación posible, es probable que el fondo de la virtud consista en saber resistir, como sospechaba Balzac. Pero, agudicemos la inhumanidad mecanizando y automatizando la vida cotidiana, pongamos en el altar el dinero, el poder y la fama, substituyamos plazas y parques por *parkings* e *shoppings*, despedacemos a los perdedores, masacremos sin remordimientos los últimos vestigios de comunidad, de sensibilidad, de solidaridad y de buenos modales, y preparemos entonces nuestra rabia estupefacta para los “accidentes” de dimensiones apocalípticas, o para esos náufragos morales que descargan su odio homicida sobre sus semejantes en esas cada vez más frecuentes carnicerías monstruosas que inmediatamente serán enlatadas para el consumo televisivo y digital.

“Cobardía, Avaricia, Imbecilidad, Crueldad. No amar, no dar, no ver, no comprender, y, siempre que sea posible, hacer sufrir. Justo lo contrario del *Nolite conformari huic saeculo*”,⁴⁵ bramaba Bloy. Y es preciso no olvidar sus palabras. No consideren esta época como fruto necesario del devenir histórico, no se conformen, no transijan, no se adapten a su tiempo. Pero si consideran su época como fruto necesario del devenir histórico, si se conforman, si transigen, si se adaptan a su tiempo, entonces la pérdida de contacto con el mundo será irreversible y pueden abandonar toda esperanza de lucidez. Su proceso de desenraizamiento habrá sido completado. Bienvenido a un *Mundo Feliz*.

*O autor: reside en Rio de Janeiro; es redactor de la Revista Maldita Máquina, Cadernos de Crítica Social.

1 PROPERCIO, *Elegías*, livro III, elegía 7, 30.

- 2 COMÊNIO. *Didática Magna*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2006.
- 3 TUCIDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, III, 82.
- 4 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les homes*. Paris: Berthier, 1894, p. 135.
- 5 FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2005, p. 29.
- 6 PASCAL, *Pensées*, 253.
- 7 MORRIS, William. *Como vivimos y cómo podríamos vivir*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2004, pp. 120–121.
- 8 ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem espetador*. A idéia de Progresso. São Paulo: UNESP, 2000, p. 12.
- 9 DESCHNER, K. *Historia Criminal del Cristianismo*. Vol. I. Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1990, p. 46.
- 10 MONTAIGNE, Michel de. *Essais de Montaigne, suivis de sa correspondance et de La Servitude volontaire d'Estienne de La Boétie*. IV Vols. Paris: Charpentier, 1862, II, VI.
- 11 EPICÚREO, *Aforismos*, 22.
- 12 PROPERCIO, *Elegías*, III, 2, 25.
- 13 DEMÓSTENES. *Arengas, Sobre la Organización Financiera*, 25.
- 14 ATTALI, Jacques; GUILLAUME, Marc. *El Antieconómico*. Barcelona: Labor, 1976, p. 178.
- 15 SIMMEL, G. *Filosofía del Dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 612.
- 16 HORACIO. *Sátiras*, II, 9.
- 17 JÜNGER, E. *Esgrafiados*. Barcelona: Tusquets, 2005, p. 182.
- 18 DEMÓCRITO, *fr. 6*.
- 19 HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, 293–295.
- 20 VOEGELIN, E. *Hitler e os Alemães*. São Paulo: E Realizações, 2008, pp. 121–122.
- 21 LUCRÉCIO. *De Rerum Natura*, III, 958–961.
- 22 CÁTULO, *Poesías*, 5, 5–10.
- 23 MANDER, Jerry. *Quatro argumentos para acabar com a televisão*. Lisboa: Antígona, 1999.
- 24 ELLUL, Jacques. *La Edad de La Técnica*. Barcelona: Octaedro, 2003, pp. 102–104.
- 25 MANGUEL, Alberto. *La Biblioteca de Noche*. Bogotá: Norma, 2006, pp. 40–41.
- 26 ELLIOT, T. S. *Collected Poems, 1909–1962*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963, p. 147.
- 27 DIDEROT. *Oeuvres Complètes*. Tome III. Paris: Garnier Frères, 1875, pp. 439–444.
- 28 BLOY, Léon. *La Salvación de los Judíos. La Sangre del pobre. En las Tinieblas*. Barcelona: Orbis, 1987, p. 90.
- 29 PLATÃO, *República*, V, 476.
- 30 PLATÃO, *Apología de Sócrates*, 29d.
- 31 HORÁCIO, *Epístolas*, I, I.
- 32 JUVENAL. *Sátiras*, XIV, 138–150.
- 33 MANDEVILLE, Bernard de. *La fable des abeilles, ou Les fripons devenus honnêtes gens. Avec le commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public*. Tome II. Londres: La Compagne, 1740, p. 10.
- 34 POSTMAN, Neil. *Tecnopólio*. São Paulo: Nobel, 1992, p. 20.
- 35 MONTESQUIEU, *De L'Esprit des Lois*, IV, III.
-

- 36 La ROCHEFOUCAULD, *Máximes*, 260.
- 37 MONTESQUIEU, *De L'Esprit des Lois*, IV, II.
- 38 WILDE, Oscar. *Alma do Homem sob o Socialismo*, IN: WILDE, O. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1980, pp. 1166-1168.
- 39 CRAVERI, Benedetta. *La Cultura de la Conversación*. Buenos Aires: FCE, 2004, pp. 17-18.
- 40 *Opus cit.*, p. 161.
- 41 MANGUEL, Alberto. *La Biblioteca de noche*. Bogotá: Norma, 2006, p. 89.
- 42 ELLUL, J. *Hay mil millones de analfabetos*. Revista Resquicios, Bilbao, ano IV, número 6, 2009, pp. 49-50.
- 43 WOLIN, Sheldon. *Democracia S. A. La democracia y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz, 2008, p. 372.
- 44 PLATÃO, *Filebo*, 48d.
- 45 "No os conformeis com vuestro siglo", IN: BLOY, Léon. *La Salvación de los Judíos. La Sangre del pobre. En las Tinieblas*. Barcelona: Orbis, 1987, pp. 90-91.
-