

Trayectorias abyectas

...

ANDERS MICHELSEN

«El espíritu humano genera ansiedad constantemente.»

G. Delpierre

«El matrimonio de la razón y la pesadilla, característico del siglo xx, ha dado paso a un mundo cada vez más ambiguo.»

J. G. Ballard

«...seríamos felices si pudiéramos hacer que unos pocos –o muchos– aprendieran a llevar su libertad, en lugar de cambiarla por cosas que valen mucho menos; pues no es sólo su posesión, su secreto, su placer, su salvación: implica a todo el mundo.»

M. Merleau-Ponty

La tan debatida cuestión de la modernidad y de las ideas modernas, como la libertad, el progreso, la emancipación, la utopía, la nacionalidad y la historia –incluso el arte en cierto sentido, el arte «después de Auschwitz», como dijo Adorno– pueden haber llegado finalmente a lo que se considera uno de los resultados más duraderos de la modernidad: los sistemas denominados «estado del bienestar». Estos sistemas están experimentando un complejo proceso de cambio que afecta seriamente a la propia idea de bienestar. El proyecto de bienestar aspira a alcanzar una sociedad basada en la igualdad económica, política y cultural –reforzada por la educación intensiva, la seguridad jurídica, una institucionalización amplia, un consumo inmenso en todos los sectores de la sociedad, prosperidad y un sentido claro de lo que es la vida personal y social–. Esta es la esencia de la «buena vida»; «el mejor de los mundos posibles». [1] El estado del bienestar ha desempeñado un papel importante en todo el mundo después de la segunda guerra mundial. Se lo ha relacionado con las ideologías de la «bipolaridad», «el socialismo real» y el «tercermundismo», así como con el desa-

rollo de diversas sociedades en todo el mundo, tal como reflejan las declaraciones de la ONU a lo largo de los años. Recientemente, este sistema ha entrado en una crisis nueva y poco perceptible. Hay un sentimiento de intranquilidad cada vez mayor con respecto no sólo al funcionamiento habitual de los sistemas de bienestar, sino también en relación con el respaldo público al estado de bienestar. Es como si la idea de un bienestar universal ya no fuera capaz de crear consenso. [2]

Esta creciente inquietud se manifiesta diversamente en forma de xenofobia, intolerancia y violencia. En otros momentos, el problema puede parecer simultáneamente una cuestión estructural imposible de resolver: paro, contaminación, trabajo ilegal, etc. Por ejemplo, cuando la prensa informa de que dos terceras partes del suelo de Copenhague están irremediablemente contaminadas (teniendo en cuenta el hecho de que Dinamarca nunca ha estado muy industrializada y está bien considerada desde el punto de vista medioambiental), nos enfrentamos súbitamente al coste cada vez más elevado de la prosperidad. Cuando los catedráticos racistas de Estados Unidos lanzan ataques cada vez más violentos contra los progresos en materia de derechos civiles realizados en los años sesenta por los afro-americanos, tomamos conciencia verdaderamente de que las ideas vinculadas al bienestar –igualdad, tolerancia, etc.– pueden desaparecer mucho antes de lo que imaginábamos. En resumen, resulta evidente que la estabilidad de una sociedad basada en la democracia, la prosperidad, una clase media fuerte, la tecnología y la educación, está siendo asediada.

Los comentaristas actuales sueñan con una clase media

universal del tipo estadounidense, pero ese sueño puede terminar siendo apartado de los ideales del bienestar y eclipsado por una «clase media egoísta y codiciosa: una clase que elige continuamente demagogos hipócritas, dispuestos a despojar a los débiles de toda esperanza con el fin de prometer reducciones fiscales a sus votantes», como ha señalado Richard Rorty. [3] Una encuesta realizada en Dinamarca hace un par de años reveló que [la clase media] no entendía el bienestar como redistribución universal de la riqueza, sino como una maniobra para trasladar los recursos desde un segmento a otro de la clase media. [4] Un reciente sondeo llevado a cabo en Dinamarca confirmó el amplio apoyo público al estado del bienestar, aunque principalmente a aquellas partes del sistema que afectan a la clase media. A nadie le importan los necesitados cuando se habla de bienestar: todos se preocupan exclusivamente por la parte que les corresponde. Si alguna vez hubo un discurso del estado del bienestar, probablemente ese discurso se está «deslegitimando» (Lyotard) al convertirse en otro «mito de Occidente» (Young). [5] La transformación de la Gestalt utópica del bienestar en tecnología social (como define Jürgen Habermas el actual estado de cosas) puede salvar superficialmente el bienestar –como esperan las socialdemocracias europeas– pero, al mismo tiempo, está propiciando una situación mucho más complicada. [6] La trayectoria del postindustrialismo probablemente esté reñida con el estado del bienestar. La gente aspira a alcanzar diferentes niveles sociales e ideológicos en función de su edad, ocupación, afiliación y opciones personales, todas las cuales están adornadas con expresiones de moda como «calidad de vida» [7], y muchas de las cuales tal vez sean completamente incompatibles con el estado del bienestar y sus ideologías (que son tenidas, no es de extrañar, por anticuadas, conservadoras y antiproductivas). Tiñéndolo de religión, un futurista describe el resultado del estado del bienestar como «la sociedad soñada», que descansa sobre «aventuras y emociones», «la soledad y la meditación», «la atención a la identidad personal» y «la comprensión de la vida»: [8]

«El enorme aumento de bienes materiales debe mucho a la ciencia y la tecnología, pero, en el futuro, la atención se desviará hacia valores no-materialistas y no-científicos. En la primera mitad del siglo que viene, la persona mejor pagada será el «narra-

dor». El valor de los productos dependerá de la historia que cuenten. Nike y otras multinacionales son ya básicamente narradores de historias. Ahí es donde está el dinero; incluso hoy. Las estrategias comerciales giran cada vez con más frecuencia en torno a la narración, no a la producción. Nuestros héroes de las olimpiadas de Atlanta serán aquellos que cuenten magníficas historias; y serán bien recompensados más adelante.» [9]

En *The End of the World*, John Leslie presenta un relato sistemático de los «peligros de extinción» que acechan a la raza humana. Leslie parafrasea una «teoría del día del juicio final», expuesta en términos de probabilidad por el cosmólogo británico Brandon Carter. [10] Por medio de una extensa lista de las catástrofes a las que se enfrenta hoy la humanidad –desde la futura nanotecnología y los últimos descubrimientos de la física hasta las enfermedades y la guerra– el autor reflexiona sobre la probabilidad. [11] Su análisis resultaría sin duda del agrado de muchos misántropos, aunque no sea este su aspecto más importante. De manera similar, tal vez sea necesario prescindir de su fusión de fenomenología y lógica, que en ocasiones resulta muy poco crítica. Esta es una manifestación básica de *ansiedad generalizada*, basada en el reconocimiento de los peligros derivados de 250 años de historia industrial, tecnológica y científica. Dicho de otro modo, Leslie puede ser interpretado sintomáticamente como un ejemplo perfecto de la nueva y extendida sensación de inseguridad:

«Si bien los avances tecnológicos estimulan las explosiones demográficas, también comportan la amenaza del hundimiento demográfico a causa de la guerra nuclear, la contaminación industrial, etc. ¿Qué tendría de raro que la raza humana llegase a su fin poco después de haber aprendido un poco de física y química? Imaginemos que estamos seguros de que el ser humano va a tener un gran futuro. Entonces usted y yo tendríamos que admitir sencillamente que habíamos sido excepcionalmente precoces entre todos los hombres que hubieran nacido. Pero ¿no sería más lógico pensar en nosotros mismos como contemporáneos de, pongamos por caso, el diez por ciento de toda la humanidad? Y ¿no acrecentaría esta consideración cualquier temor que pudiéramos tener con respecto al futuro de la humanidad, haciendo aun más pesimistas nuestras previsiones? [12]

El hecho de que no podamos, en términos lógicos, negar que nos encontramos «al final» de la historia, nos lleva a un nuevo tipo de reflexión. Si aceptamos la idea de que tal vez seamos los últimos seres humanos sobre la Tierra, nuestra sensación de estar amenazados aumentará. El sociólogo alemán Ulrich Beck ha elaborado una teoría relativa a la estructura de una «sociedad de riesgo» a partir de análisis similares a los de Leslie: una «modernidad diferente», como la denomina él. [13] Su análisis gira en torno al peligro y la sensación de peligro como determinantes sociológicos, y apunta hacia la modernidad y la modernización como «el tema y el problema» central. [14] Beck se pregunta cómo se pueden prevenir y controlar los peligros y amenazas —originados por el imparable proceso de modernización— para que ese proceso pueda desarrollarse sin rebasar los límites de lo socialmente aceptable (ya sean esos límites sociales, psicológicos, ecológicos o médicos). [15]



Jeremy Cadáver. Teena / Angle Grinders.

Todo el proceso de modernización se caracteriza por una nueva «responsabilidad», estructurada como lógica de «riesgo». El daño, habitualmente irreversible, que originan la industrialización y la tecnología ya no puede considerarse desde un punto de vista científico e industrial, sino que se enmarca en un nuevo proceso de «definición social». [16] El resultado es un mayor peligro social, sin límites globales: «*El hambre puede detenerse, y se pueden satisfacer todas las necesidades. Los riesgos de la civilización plantean nuevas necesidades sin límites, insolubles, indefinidas, espontáneas.*» [17] Dentro de una «sociedad de riesgo», los peligros están en todas partes y afectan a todo el mundo (lo que no significa que estén distribuidos uniformemente). A diferencia de la riqueza y los recursos, que pueden poseerse, el riesgo es sólo un factor que afecta a la persona: «*El riesgo puede definirse*

como una manera sistemática de afrontar los peligros y las incertidumbres provocados por la propia modernización»: [18]

«*En los estados del bienestar occidentales se está desarrollando un doble proceso. Por un lado, la obtención del “pan nuestro de cada día” ha dejado de ser el problema fundamental que eclipsa todo lo demás, como sucedía durante la primera mitad de*

este siglo y como sucede ahora en el Tercer Mundo [...] Paralelamente, se está extendiendo la idea de que las fuentes de riqueza están siendo “contaminadas” por “peligrosos efectos secundarios”.» [19]

Así pues, no deberíamos descartar la perspectiva de otra —nueva— modernidad, basada en sentimientos exagerados, es decir, la mezcla de sueños y sensaciones del tipo de la ansiedad. Se podría argumentar que una esfera social de los sentimientos implicaría automáticamente problemas de ansiedad. Sin embargo, al fenómeno de la ansiedad siempre se ha respondido con un «silencio obstinado», como expone el historiador francés Jean Dulumeau en su

libro *La Peur en Occident*. (Dulumeau hace referencia al «miedo colectivo» en Europa entre los siglos XIV y XVIII.) [20] Según Dulumeau, la ansiedad y el miedo crean sus propios determinantes, sedimentos, áreas y estructuras históricas —un «territorio de ansiedad»— que actúan en el plano individual, en contextos sociales y en formaciones históricas. [21] Con la modernidad, la ansiedad deviene parte esencial de la experiencia humana en Occidente: «*Todos los seres humanos sienten ansiedad. No es normal que una persona no la sienta; es una cuestión que no tiene nada que ver con el valor.*» [22]

La ansiedad generalizada a que aludimos aquí podría ser una conjetura histórica en el estado del bienestar y en el mundo occidental. No se trata sólo de un problema de «naturale-

za», ligado a una reacción aguda, a un mecanismo biológico o a determinada disposición psicológica. Puede considerarse como un problema cultural único, que se sitúa incómodamente entre el lenguaje y los sentimientos que van más allá de la racionalidad; y los síntomas relacionados con una vida específica y un sistema social específico. Evidentemente, no se trata del *Angst* religioso o de la sensación de miedo que produce una guerra. El fenómeno de la ansiedad generalizada está relacionado con la sensación de desastre inminente que se refleja en gran parte del arte y la cultura contemporáneos. Los habitantes de las sociedades desarrolladas sienten miedo a pesar de que tienen menos razones para sentirlo que ningún otro ser humano a lo largo de la historia.

Julia Kristeva considera el «poder del horror» (*pouvoirs de l'horreur*) como una *Gestalt* psicológica específica, vinculada a lo que ella denomina abyección. [23] La abyección es un proceso complejo que no tiene centro ni identidad, *ni sujeto ni objeto*; [24] genera una especie de juego con el horror por medio de una reacción particular. Es un proceso enigmático, según el cual la ansiedad (como fenómeno biológico) se transforma en «*fobia*» –horror acumulado–, la cual no tiene lenguaje ni explicación, «*pero se desliza por debajo del lenguaje*», en el umbral de lo inabarcable: [25]

«*Lo fóbico no tiene otro objeto que lo abyecto. Pero la palabra "miedo" –una neblina líquida, una humedad escurridiza–, en cuanto surge, se desvanece como un espejismo e impregna todas las palabras del idioma con no-existencia, con un reflejo fantasmal y alucinador.*» [26]

El lenguaje del miedo se manifiesta como un «lenguaje de carencia como tal, la carencia que sitúa el signo, el sujeto y el objeto. No es un lenguaje del intercambio voluntario de mensajes y objetos que son transmitidos por medio de un contrato social de comunicación y deseo que va más allá de la carencia, sino un lenguaje de carencia, del miedo que lo acecha y acompaña». [27] La abyección se sitúa en el lugar donde un terrible «referente abyecto» hace referencia al miedo, «sin ser todavía un lugar», es decir, «en la intersección de la fobia, la obsesión y la perversión». [28] En la literatura, encontramos abyección en las obras de escritores como Ferdinand Céline, donde la abyec-

ción conduce al «rechazo y reconstrucción de los lenguajes»; donde «...el sujeto de la abyección produce claramente cultura. Su síntoma es el rechazo y reconstrucción de los lenguajes». [29] Según Kristeva, la abyección está relacionada con el tabú y se funde con el concepto cristiano de pecado: «Las diversas maneras de purificar lo abyecto –las diversas catarsis– constituyen la historia de las religiones y desembocan en esa catarsis por antonomasia denominada "arte", que se extiende a ambos lados de la religión.» [30] La religión y el arte se caracterizan por la dualidad de sus logros, así como por la catarsis de lo abyecto. De este modo, la abyección no sólo está relacionada con la estructura psicológica de la persona, sino que está, en un sentido más amplio, incrustada en la realidad social y cultural.

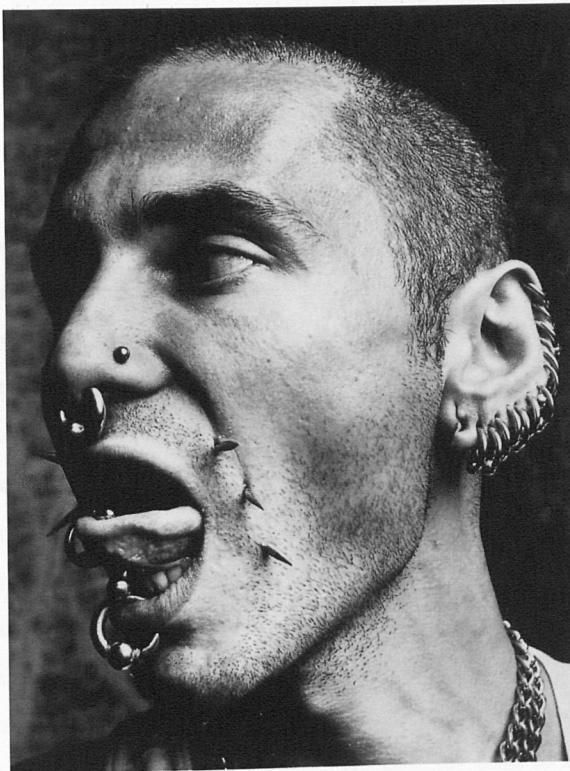
La abyección bordea los límites de la psique, donde las alucinaciones fóbicas vacilan entre el sometimiento a las exigencias del deseo y la reacción antifóbica. [31] Es una sublimación especial, una ambigüedad o desplazamiento que se manifiesta por medio de síntomas que se retrotraen a aquello que los produjo sin ser capaz de explicarlos. En los síntomas encuentra una causa suficiente para la existencia: «*En el síntoma, lo abyecto me impregna y me hago abyecto.*» [32] La abyección es un sufrimiento congelado como síntoma, con una permanencia que se caracteriza en parte por el tabú de la religión –transgresión, negación y rechazo– [33] y en parte por otros aspectos: «*La abyección... es inmoral, siniestra, maquinadora y turbia: un terror que disimula, un odio que sonríe, una pasión que utiliza el cuerpo para el trueque en lugar de inflamarlo, un deudor que te vende, un amigo que te traiciona...*» [34] Cuando la abyección aparece, el deseo se defiende y se rebela, creando un «*un vómito protector*»:

«*Dentro de la abyección acecha una de esas violentas revueltas del ser, dirigida contra una amenaza que parece emanar de un exterior o un interior desmedidos, arrojados más allá del límite de lo posible, de lo tolerable, de lo concebible. Se siente su presencia pero no se puede asimilar. Suplica, preocupa y fascina al deseo, que, sin embargo, no se deja seducir. Alarmado, el deseo se aísla; hastiado, rechaza. La certidumbre lo protege de la vergüenza: esa certidumbre, de la que se siente orgulloso, se aferra a él. Pero, al mismo tiempo, ese ímpetu, esa convulsión, ese salto se vuelve hacia otro lugar que resulta tan tentador como condenable. Infatiga-*

ble, como un terco bumerang, el torbellino de atracciones y repulsiones sitúa al perseguido literalmente al lado de sí mismo.» [35]

Lo desmedido es terrible a su modo, y hace que el terror se detenga en el estadio sintomático. Llega de dentro y de fuera, haciendo que el cuerpo se entregue a las «confusas turbulencias de la existencia» sin que éstas realmente se produzcan. La ansiedad no se transfiere al horror, sino que establece una dimensionalidad reiterativa. El horror se acumula, se amontona en forma de «torbellino de atracciones» o de ansiedad generalizada. Para el individuo —en el plano cultural— este horror «bloqueado» tiene características específicas; deviene patológico, enfermizo, una ambigüedad en sentido muy amplio, pero nunca una enfermedad, razón por la cual no hay posibilidad de «curación» o alivio, salvo en la manifestación, cuando lo abyecto y lo sintomático se entrelazan «a medio camino entre el reconocimiento del deseo y la construcción antifóbica».

¿Posee el estado del bienestar tal dimensionalidad? En la cultura moderna, encontramos signos evidentes de abyección en el arte. Pero como característica del estado del bienestar —en el modelo de vida que el bienestar ha creado— la situación es más compleja. Las actitudes psicológicas, por no hablar de la complejidad de lo que Kristeva denomina «poder del horror», eran completamente desconocidas para los padres del estado del bienestar. Los estados del bienestar eran, y siguen siendo —intrínsecamente— una barrera contra la inseguridad, contra la ansiedad. El sistema era concebido como lo opuesto al miedo, la maldad y la perversión (y por tanto, no sin razón, Marx describe al comunista convencido como un artista o un pescador). La utopías de la «modernidad clásica» no podían incluir la ansiedad en su sentido ampliado, ni reaccionar a ella, como demostró el ascenso del fascismo y del estalinismo.



Alan Sivroni.

El estado del bienestar era —y es— entendido básicamente como una «obra de albañilería» contra el horror y la ansiedad, es decir, en términos de cifras económicas e índices de crecimiento, en términos de Volkswagens y termostatos Danfoss. «Mejora lo bueno» era un famoso eslogan de los socialdemócratas daneses durante la posguerra.

Pero, al hacerse evidente la crisis de estos «metadisursos» del bienestar, la confianza se pierde y la *ansiedad generalizada* tiene el campo libre. Como consecuencia de la creciente falta de confianza en la utopía social, la emancipación y progreso, el sistema ha perdido el control de una serie de nuevas y extrañas patologías del horror (aunque no la capacidad de introducir nuevas formas de control, como ha señalado Gilles Deleuze). [36] En los ejemplos más humorísticos, podemos observar la moda de las actividades peligrosas —como en el caso del *puenting* y otras cosas por el estilo— o la reconstrucción popular de accidentes familiares, crímenes e intervenciones policiales, que tanto

agradan a los telespectadores. Por medio de tales fenómenos somos testigos de un comportamiento compulsivo, de la excesiva demanda de seguridad (para el individuo, el hogar y la comunidad) y de la melancolía que resuena en la cultura popular y en el arte. Podríamos incluir aquí la tendencia al fetichismo del suicidio, la automutilación, el sadismo, el masoquismo, la violencia, el dolor, la angustia y el suspense malicioso «de bajo riesgo», que son evidentes, por ejemplo, en películas atávicas como *Pulp Fiction* y *Seven*. O en dirección «opuesta»: la creación de una nueva e hipócrita clase media que protege con barricadas el trabajo, la familia, la salud y las «ciudades carcelarias», [37] con un impulso que sólo puede calificarse de escapista. En los casos más extremos, nos enfrentamos a asesinatos

en serie, terror sin fin, revueltas sociales y maldad gratuita (como en el caso de los dos chicos que mataron a otro niño en Inglaterra aparentemente por placer, sin ningún motivo). Tales incidentes se producen en el ámbito de la *ansiedad generalizada*, estructurada según su propia lógica enigmática. Algo que viene de dentro y de fuera «...suplica, preocupa y fascina al deseo, que, sin embargo, no se deja seducir. Alarmado, el deseo se aísla; hastiado, rechaza. La certidumbre lo protege de la vergüenza: esa certidumbre, de la que se siente orgulloso, se aferra a él».

[38] Sin embargo, se trata de una certidumbre sin seguridad, de una situación en la que el deseo se vuelve lábil de otra manera, rebelándose sin razón aparente: «Pero, al mismo tiempo, ese ímpetu, esa convulsión, ese salto se vuelve hacia otro lugar que resulta tan tentador como condenable. Infatigable, como un terco bumerang, el torbellino de atracciones y repulsiones sitúa al perseguido literalmente al lado de sí mismo.» [39]

Si bien históricamente la religión ha tenido la capacidad de reprimir el horror —a través de la catarsis religiosa y de «*diversos medios de purificar lo abyecto*»—, en el estado del bienestar, la ausencia de catarsis religiosa —y la precaria situación del arte— impide que el sistema contrarreste la abyección. La abyección produce *ansiedad generalizada*, horror congelado sin fin, sin medios, sin curación. La poco viable fusión de bienestar y utopía, armonía social y seguridad es cada vez más evidente. Un extraño tipo de horror —incrustado en los mecanismos del deseo— se cierne sobre el bienestar de manera imprevista. (Ese entrelazamiento de horror y deseo fue expresado anteriormente por André Breton, durante la época de entreguerras, con su llamamiento a salir a la calle y descargar el revólver contra las masas (antes de que el fascismo hiciese habituales ese tipo de acciones) para explorar el placer y el dolor de la violencia y el terror: la *jouissance* que dibuja Georges Bataille con tanta maestría en su descripción del perverso asesinato del cura en *Histoire de l'œil*). [40]

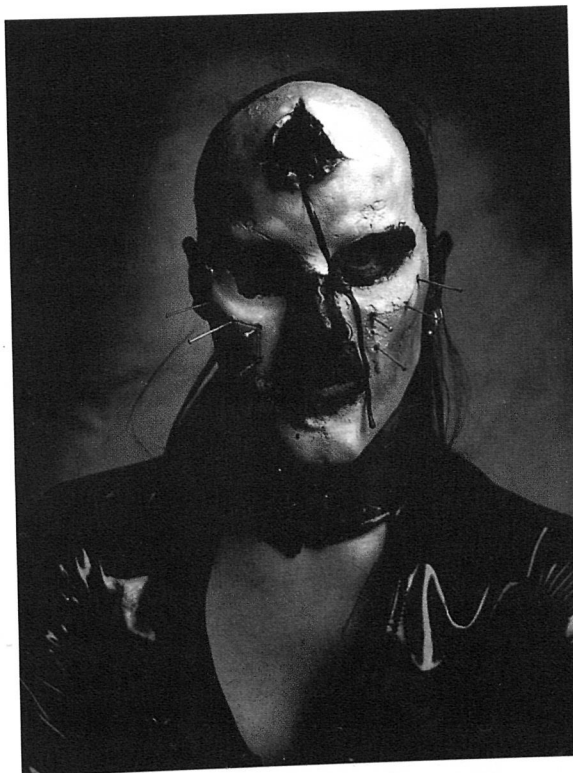
En *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Hans Magnus Enzensberger analiza —con un ansia y un *Eigensinn* casi góticos— lo que él denomina la guerra civil molecular. [41] Esta guerra no es una guerra ordinaria, sino una característica estructural de las sociedades actuales, sobre todo en Occidente:

«Miramos el mapa del mundo. Localizamos las guerras en zonas remotas, principalmente en el Tercer Mundo. Hablamos de subdesarrollo, inoportunidad, fundamentalismo. Nos parece que esas guerras incomprensibles tienen lugar a mucha distancia. Pero eso es engañarse a uno mismo. En realidad, la guerra civil ya se ha instalado en las metrópolis. Sus metástasis forman parte de la vida cotidiana de las grandes ciudades, no sólo de Lima y Johannesburgo, de Bombay y Río, sino también de París y Berlín, de Detroit y Birmingham, de Milán y Hamburgo. La guerra no la llevan a cabo sólo los terroristas y los espías, los mafiosos y los skinheads, los narcotraficantes y los escuadrones de la muerte, los neonazis y las pandillas de negros, sino también ciudadanos intachables que por la noche se transforman en vándalos, incendiarios y asesinos en serie. Al igual que en las guerras africanas, estos mutantes se hacen cada vez más jóvenes. Estaríamos fantaseando si pensáramos que reina la paz simplemente porque podemos llevar pastelitos a casa sin que nos alcancen los francotiradores.» [42]

La guerra civil es un proceso «endógeno» producido por cierto estado social. Todavía no ha alcanzado a las masas, pero existe como quimera: es molecular. Es profundamente irracional y no necesita legitimación. Procede de todas y de ninguna parte, y no está vinculada a las instituciones tradicionales, como el Estado nacional y sus habituales enemigos, el terrorismo y la guerrilla, que, según Enzensberger, todavía necesitan legitimarse. [43] Surge de conflictos absurdos, basados en accidentes que «les vinieron al pelo» [44] a los combatientes «autistas». [45] Esta guerra manifiesta un nuevo tipo de odio a uno mismo, una pérdida de identidad debida a una falta de interés en el propio yo. [46] El deporte, los centros culturales, las instalaciones públicas, la mera presencia de recursos pueden dar pie a la guerra molecular, que consiste, básicamente, en una cobardía extendida: «*todo el que tenga ocasión dará la espalda a la lucha y escapará*». [47] Lo que queda es una medida de irrealidad realzada por los medios de comunicación, que pone de manifiesto la patológica falta de identidad: «*Hoy en día cualquier lelo puede mantener la esperanza de salir en la primera página del New York Times con una botella llena de gasolina en una mano y la otra levantada saludando a Hitler*.» [48] Enzensberger imagina un mundo que cede lentamente a la dinámica

de la abyección, con los medios de comunicación en primera línea. De manera un tanto paradójica, Enzensberger sugiere la posibilidad de contrarrestar la guerra molecular volviendo a los valores «íntimos» representados por la familia y los hijos, un enfrentamiento con los incendiarios del barrio. [49] No obstante, su desilusionado humanismo parece corroborar el análisis de la abyección que hace Kristeva. La guerra civil molecular está relacionada con una patología que nace del horror provocado por la abyección y por la ambigua relación entre las veleidades del deseo y las reacciones antifóbicas. La lucha puede terminar en cualquier momento, y entonces todo el mundo se dará la vuelta y se marchará a fin de estar listo para la próxima ocasión. No hay diagnóstico, ni tratamiento, ni penitencia: sólo ambigüedad y despropósito. Conducta patológica.

Francis Fukuyama ha descrito una situación similar a la de la guerra civil molecular de Enzensberger. Según Fukuyama, la historia debe entenderse como una larga lucha por el reconocimiento, que, en el mundo moderno, llega a su fin con el reconocimiento global de hecho de la democracia occidental y de la economía libre de mercado. [50] En la actualidad, los grandes sistemas sociales, políticos y económicos creados por el mundo occidental se han hecho casi omnipotentes. Consiguientemente, son víctimas de un nuevo tipo de impotencia que Fukuyama relaciona con una nueva categoría específica de ser humano que aparece al final de la historia: «hombres sin pecho» (según Nietzsche). [51] Fukuyama describe el peligro inmanente de una lucha grotesca por el reconocimiento. Esta época se caracteriza por «el fin de la historia y el último hombre», una situación en la que el ser humano puede acabar gritando y delirando entre la indolencia y la ambivalente voluntad de luchar:



Alan Sivroni.

«... suponiendo que el mundo se hubiera “llenado”, por así decir, de democracias liberales, de forma que no hubiese tiranía ni opresión contra las que mereciera la pena luchar? La experiencia sugiere que si los hombres no pueden luchar por una causa justa porque esa causa justa triunfó en una generación anterior, entonces lucharán contra la causa justa. Lucharán por luchar. Lucharán, en cierto modo, por aburrimiento: pues no sabrían imaginar la vida en un mundo sin lucha. Y, si la mayor parte del mundo en el que viven se caracteriza por la democracia próspera y pacífica, entonces lucharán contra la paz y la prosperidad, y contra la democracia.»

[52]

Sin la posibilidad de luchar, la humanidad creará conflictos aún más absurdos para poder tener una oportunidad de luchar por el reconocimiento: «guerras del espíritu». [53] La era del hombre moderno puede haber llegado a su fin, y –según las expectativas clásicas de la ideología del bienestar– la historia se caracterizará, en

un futuro no muy lejano, por la existencia de un mundo sin injusticias ni diferencias. Pero, como sabemos, el mundo actual no se ajusta a tales predicciones. Los estados del bienestar no son seguros y parecen avanzar hacia la incertidumbre, sometidos a la presión de deseos extraños y reacciones desesperadas. El estado del bienestar no parece estar muy preparado para hacer uso de la libertad que tiene a su alcance. Lo contrario parece más exacto. La contingencia parece aumentar a medida que desaparecen los «metadiscursos». El futuro no se presenta como un esperanzador «mosaico de minorías» [54] –concepto acogido con entusiasmo durante los años ochenta– ni como la menos optimista «inconmensurabilidad de los géneros discursivos». [55]

Da la impresión de que, a pesar de toda la seguridad y

prosperidad social que avalan la existencia del estado del bienestar en Occidente y en otras regiones, la ansiedad no puede ser eliminada. Los fenómenos anteriormente analizados parecen tener su fundamento en el núcleo de estos sistemas y por tanto están íntimamente ligados a importantes aspectos de su cultura. No se puede prescindir fácilmente de ellos y además tienen una historia propia cada vez más coherente y perceptible. La trayectoria de la cultura abyecta hace referencia a ellos. La razón de esto no es evidente, si bien podemos encontrar algunas pistas en el peculiar concepto de libertad que establecieron algunos filósofos como Maurice Merleau-Ponty poco después de la segunda guerra mundial: «*la contingencia del futuro...*», en la que los hombres nunca habían tenido «...*tantas pruebas de que el curso de los efectos está lleno de vueltas y re-vueltas, de que se espera mucho del hecho de que estén solos en el mundo y ante el prójimo*». [56] Esta es una trayectoria según la cual la libertad adoptaría un significado completamente nuevo para reflejar ese «matrimonio de la razón y la pesadilla» característico del siglo, así como la anulación definitiva de las grandes esperanzas del siglo anterior, perfilando en este sentido una nueva y compleja realidad: «...*seríamos felices si pudiéramos hacer que unos pocos –o muchos– aprendieran a llevar su libertad, en lugar de cambiarla por cosas que valen mucho menos; pues no es sólo su posesión, su secreto, su placer, su salvación: implica a todo el mundo*». [57]

- [1] Los debates sobre el concepto de bienestar son frecuentes en la literatura general y científica. Entre los debates más interesantes, encontramos el esfuerzo por crear un indicador cualitativo del bienestar, vinculado al PNB (cf. Peter Rørmose y Elisabeth Mølgaard. *On the Measurement of a Welfare Indicator for Denmark 1970-1990*, Studie Nr. 2, The Rockwool Research Unit, Danmarks Statistik, København 1995). Véanse también los informes de Niels Ploug y Jon Kvist, *Social tryghed i Europa. Udvikling eller afvikling?* (Socialforsk ningsinstituttet København 1994). Los debates sobre «el arte abyecto» de los noventa son muy importantes para el tema de este artículo. Sin embargo, el arte abyecto es sólo una parte de la cuestión que aquí se plantea y puede considerarse como un fenómeno más entre otros muchos.
- [2] Los argumentos teóricos y filosóficos sobre el estado del bienestar son frecuentes en los debates sobre la posmodernidad y el poscolonialismo. Véanse, por ejemplo, los escritos de J. F. Lyotard, Jean Baudrillard, Fredric Jameson, Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Ulrich Beck, Lutz Niethammer, Reinhart Koselleck, Richard J. Bernstein, Robert Young, Kwame Anthony Appiah, Homi K. Bhabha, Arjun Appadurai y Christopher Lasch.
- [3] Richard Rorty. "Objectivity, Relativism and Truth", *Philosophical Papers* Vol. 1. (Cambridge University Press 1991, p. 15, nota 29).
- [4] Tine Eiby. «Unfair velfærd», en *Weekendavisen* 16-22/6 1994, y BT-Observer/GfK, BT 16/12 1994.
- [5] Cf. Jean-François Lyotard. *La Condition Postmoderne*. Les Éditions de Minuit 1979, Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge 1992 (1990).

- [6] Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Francfort 1985, p. 141 y ss., Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort 1989, p. 390 y ss.
- [7] Cf. por ejemplo las investigaciones del médico danés Søren Ventegodt.
- [8] Rolf Jensen, «The Dream Society», en: *The Futurist*, mayo-junio 1996, p. 9 y ss.
- [9] *Ibid.* p. 9.
- [10] John Leslie. *The End of the World*. Routledge 1996.
- [11] Leslie analiza el problema desde un punto de vista ético y epistemológico que está «a favor de la humanidad».
- [12] Leslie, op. cit., p. 2.
- [13] Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp Verlag, Francfort, 1986.
- [14] *Ibid.*, p. 12 y ss., p. 26.
- [15] *Ibid.*, p. 16.
- [16] *Ibid.*, p. 37 y ss.
- [17] *Ibid.*, p. 30.
- [18] Beck, op. cit. Cita de Malcolm Waters, *Globalization*, Routledge, 1995, p. 59.
- [19] Beck, op. cit. Cita de Waters, op. cit., p. 59.
- [20] Georges Dulumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, París, 1978.
- [21] Dulumeau, op. cit., p. 39.
- [22] *Ibid.*, p. 20.
- [23] Julia Kristeva. *Pouvoirs de l'horreur*, Éditions du Seuil, 1980.
- [24] Kristeva, op. cit., p. 1.
- [25] *Ibid.*, p. 38.
- [26] *Ibid.*, p. 6.
- [27] *Ibid.*, p. 38.
- [28] *Ibid.*
- [29] *Ibid.*, p. 45.
- [30] *Ibid.*, p. 17.
- [31] *Ibid.*, p. 41.
- [32] *Ibid.*, p. 11.
- [33] *Ibid.*, p. 6.
- [34] *Ibid.*, p. 4.
- [35] *Ibid.*, p. 1.
- [36] Cf. Gilles Deleuze, «Postscript on the Societies of Control», en *October* 59 (invierno 1991).
- [37] Cf. Edward Soja, «Postmodern Urbanization: The Six Restructurings of Los Angeles», en: Sophie Watson et al. (ed.). *Postmodern Cities and Spaces*. Blackwell 1995.
- [38] Kristeva, op. cit., p. 1.
- [39] *Ibid.*
- [40] George Bataille, *Histoire de l'œil*, Société Nouvelles des Éditions Pauvert, París.
- [41] H. M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Suhrkamp Verlag, Francfort 1993, p. 18 y ss.
- [42] *Ibid.*, pp. 18-19.
- [43] *Ibid.*, p. 21 y ss.
- [44] *Ibid.*, p. 26.
- [45] *Ibid.*, p. 28.
- [46] *Ibid.*, p. 27.
- [47] *Ibid.*, p. 63.
- [48] *Ibid.*, p. 70.
- [49] *Ibid.*, p. 87.
- [50] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. Hamish Hamilton Ltd., Londres 1992.
- [51] Fukuyama, op. cit., p. 300 y ss.
- [52] *Ibid.*, p. 330.
- [53] *Ibid.*, p. 328 y ss.
- [54] Cf. Jean-François Lyotard. *Das Patchwork der Minderheiten*, Merve Verlag, Berlín 1977.
- [55] Cf. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, París 1983.
- [56] Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, Northwestern University Press 1964, p. 186.
- [57] Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, Northwestern University Press. Evanston, 1973, p. 233.