

Movilidad, aceleración y banalidad del mal

Mobility, acceleration and banality of evil

Celso SÁNCHEZ CAPDEQUÍ
Universidad Pública de Navarra
celso.sanchez@unavarra.es

Recibido: 16.02.2012

Aprobado definitivamente: 02.10.2012

RESUMEN

Este trabajo pretende explicar una nueva expresión del mal en el contexto de aceleración social. El aspecto más importante sería la relación entre la enorme velocidad de nuestras acciones y decisiones y la parálisis del juicio individual. La referencia teórica de la banalidad del mal de Hannah Arendt introduce el análisis y constituye el núcleo de la reflexión

PALABRAS CLAVE: Aceleración, banalidad del mal, cambio, juicio individual, acción y política

ABSTRACT

This paper pretends explain new expresión of evil in the context of social acceleration. The most important aspect would be the relation between the high speed of our actions and decisions and the paralysis of individual judgment. The theoretical reference of the banality of evil of Hannah Arendt introduces the analysis and constitutes the core of reflection.

KEYWORDS: Acceleration, banality of evil, change, individual judgment, action and politics

SUMARIO

1. El transfondo imaginario de la movilidad. 2. Las fatigas de la voluntad en la era de la aceleración. 3. La aceleración o el retorno anónimo de la banalidad del mal. 4. Las quiebras del juicio y la afasia de la democracia. 5. Conclusiones

1. MOVILIDAD, ACELERACIÓN Y LA BANALIDAD DEL MAL

La modernidad siempre se ha pensado como proceso dinámico y como despliegue constante. Su primer retrato en sociedad, como enseña la ciencia biológica hegemónica en el momento fundacional de la sociología, es el de un organismo vivo que crece, supera fases y se transforma en un cuerpo de complejidad creciente. Los primeros teóricos de la sociedad definían su circunstancia a partir de una fuerte oposición al carácter estático prevaleciente en los viejos modelos de la sociedad centrada (en torno al simbolismo religioso) de los que hablaba Weber y, más tarde, Habermas. El inmovilismo de las primeras etapas de la vida social contrastaría con el despertar del dinamismo y aceleración que afectan y caracterizan una convivencia moderna que hace de la agencia humana el eje que marca el curso y la dirección de los acontecimientos. El impulso de la secularización resitúa al hombre en un nuevo marco de operaciones, la historia, en el que se despierta un apetito ilimitado en su afán por dominar el entorno natural y social. En este contexto el tiempo adquiere un interés inusitado. No sólo porque la existencia humana sólo se despliega en el plano intramundano sin los ecos de trascendencia de episodios sociales ya superados, sino también porque, con la ayuda de la inventiva técnica, el hombre moderno logra acortar y reducir el tiempo de muchas actividades y, por tanto, puede hacer más rápido y, por tanto, hacer más. El paulatino dominio del tiempo supone una narrativa novedosa en la que, al decir de Ch. Taylor (2006: 289-314), se celebra la vida cotidiana y el escenario intramundano por lo mucho que se puede hacer en ella cada vez en menos tiempo, por las muchas vidas que se pueden vivir en una sola. Desde esta perspectiva, H. Rosa afirma que «la modernización no sólo supone un proceso complejo en el tiempo, sino primeramente y ante todo también una transformación estructural y cultural enormemente significativa de las estructuras y horizontes temporales y además la dirección de este cambio se interpreta de la manera más adecuada con ayuda del concepto aceleración» (2005: 24).

Esta categoría constituye la médula de las formas de vida contemporáneas. La aceleración define el tono de las creencias en las que se dan cita las expectativas, sueños y esperanzas del mundo de la

modernidad. Su protagonismo histórico supone, en palabras de Koselleck, que «en la época moderna va aumentando progresivamente la diferencia entre experiencia y expectativa o, más exactamente, que sólo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas» (1993: 343) Esta figuración del tiempo social ha constituido la entraña de la modernidad y, además, se ha planetarizado de la mano del artificio técnico al resto de los entornos sociales del planeta. En su fuer interno nuestra sociedad vive con angustia cualquier atisbo de estabilización y parálisis. En este sentido la aceleración se convierte en la obsesión del hombre moderno al centrar en ella, en su intensificación, un modo de vivir que ofrece como elemento inclusivo los modos de vida en movimiento (el profesional, la técnica, el viaje, lo exótico etc.) y excluye y penaliza aquellos ajenos a la velocidad, aquellos definidos por la lentitud (lo local, el parado, los vínculos originarios etc.). El impulso demiúrgico del hombre moderno capaz de remedar al Sumo hacedor con el artificio técnico se combina con la densa niebla de las contingencias que, fruto del torbellino de la aceleración, rompen la continuidad del tiempo histórico newtoniano. Los instantes de tiempo no saben unos de los otros, el futuro inmediato se presenta como una ventana abierta a lo imprevisible y desconocido y asoma en esas rupturas la presencia de los accidentes que comprometen al conjunto de la sociedad global porque desbordan las viejas seguridades ligadas a fronteras estado-nacionales. Urge en nuestra sociedad una ciencia que se ocupe de la velocidad y de sus apariciones súbitas y espontáneas, que, a juicio de Paul Virilio, sería la dromología.

En nuestra actualidad el acortamiento de los tiempos y la aceleración de los ritmos sociales culminan en una sociedad digitalizada en la que la inmediatez invade y cruza los marcos de convivencia en los que se desenvuelven nuestras vidas. Tiene lugar lo que D. Harvey denomina la compresión espacio-temporal que incide, hoy más que nunca, en que «la historia del capitalismo se ha caracterizado por una aceleración en el ritmo de la vida, con tal superación de barreras espaciales que el mundo a veces parece que se desploma sobre nosotros» (1998: 262). El sobresalto y la discontinuidad de un tiempo que nace roto contribuyen a definir nuestra forma de vivir. Con el proceso obsesivo del acortamiento de

los tiempos y del control del entorno «la velocidad ha erosionado realmente las distancias y ha dado luz a la inmediatez en la circulación de la información y las ideas» (Kaufmann, 2002: 3). El cableado digital que enreda nuestros quehaceres y alienta nuestros proyectos y temores se ha convertido en un paso decisivo en el destino de la aceleración que hoy nos hace vivir a velocidad de la luz. En palabras de Paul Virilio, «la máquina para rebajar el tiempo ya no es el automóvil; a partir de ahora lo son el audiovisual y las tecnologías del tiempo real» (1999: 32).

La sociología se refiere a esta estampa con un concepto de nuevo cuño: movilidad. Directamente asociada a la aparición de Internet y a la metáfora de lo fluido, la noción de movilidad evoca una transformación de enorme alcance que afecta al modo en que los actores organizan sus vidas en un contexto que difiere de aquel con el que se enfrentó la sociología desde sus primeros pasos. Ya no sería el territorio, ni el estado-nación, ni la proximidad y la contigüidad física las condiciones básicas de sus objetos de análisis. En palabras de John Urry, ya no sería lo social, sino lo post-social, entendiéndose por tal el hecho de que «los objetos inhumanos reconstituyen las relaciones sociales. Tales relaciones se construyen y se reconstruyen a través de máquinas, tecnologías, objetos, textos, imágenes, entornos físicos y otros. Los poderes humanos derivan en mayor medida de esas interconexiones complejas de humanos con objetos materiales que incluyen signos, máquinas, tecnologías, textos, entornos físicos, animales, plantas y productos de desperdicio. La gente dispone de pocos poderes que son únicamente humanos, mientras que la mayoría pueden concebirse por su conexión con esos componentes inhumanos» (Urry, 2000: 14).

La acción humana transcurre en estas condiciones. No se paraliza ni se detiene. Se encuentra en circunstancias que marcan la época y que modifican múltiples aspectos de su encaje en el mundo. Este se mueve, y se mueve a velocidad de la luz de modo que los límites temporales y espaciales se pierden en el infinito. El actor se ajusta al entorno en constante movimiento. Sólo así puede ir al compás con el mundo. La acción se apresta a intervenir en un espacio cuya consistencia brilla por su ausencia. El entorno se ha hecho más extraño porque sus cambios son constantes e inesperados. La comprensión de lo que ocurre, la certidumbre respecto a causas y efectos, incluso, a pronósticos, se debilita casi hasta

desaparecer. Cada día constituye un desafío único e irrepetible, una experiencia inédita y sin precedentes porque se adentra en el territorio de lo desconocido. Planos tan insertados en nuestra cotidianidad como la información, el consumo, la comunicación, el conocimiento, etc., incorporan ese tiempo de defunciones y nacimientos constantes en el que ni la pérdida ni la gestación dejan surco en la memoria. Los cuerpos han adquirido una mayor ingravidez y levedad, se han desgajado de las resistencias de la materia. Han obtenido una mayor capacidad de movimiento. Los impedimentos materiales, espaciales y físicos han sido desbordados por el poder virtual y su tiempo instantáneo permite la realización de actos y proyectos hasta hace poco impensables.

Sobre este horizonte de movilidad la identidad contemporánea debe fijar sus narrativas en términos individuales y colectivos. La experiencia de ingravidez y la expansión electrónica que afecta a nuestros proyectos más íntimos y más públicos va de la mano de ciertas sombras derivadas del incontrolable ritmo circundante. Los actores han ganado en capacidad de movimiento, desplazamiento y comunicación, sin embargo, estos logros no siempre garantizan las condiciones necesarias para elaborar la narrativa personal y colectiva desde la autonomía. La identidad, la vieja pregunta de nuestros ancestros filosóficos, “¿quién soy?”, sigue más viva que nunca en una atmósfera que reabre la cuestión sin descanso por la precariedad de su marco institucional. El destino inexorable de hacernos cargo de nuestra existencia encuentra nuevos impedimentos y obstáculos que nada tienen que ver con un sujeto opresor, un tirano, un sistema totalitario, en todo caso, una voluntad consciente. Sobre nuestra autonomía se ciernen sombras. Estas se ocultan tras el brillo y sofisticación que ofrecen los nuevos artefactos tecnológicos.

El campo de análisis de este trabajo lo constituye la argumentación de Hannah Arendt referida a su noción de banalización del mal. La reflexión se detiene en los múltiples efectos inadvertidos que derivan de un *modus vivendi* basado en la aceleración. La pregunta que preside esta indagación sería la siguiente: ¿qué ocurriría si, a causa de los vertiginosos niveles de aceleración adquiridos por esta sociedad en movimiento, estuviéramos ante una reedición de la banalidad del mal, de la parálisis del juicio de los actores incapaces de elaborar narrativas en las que testimonien su valoración de lo que ocurre en

su vida y en el mundo? El movimiento totalitario nazi, según la pensadora alemana, diseñó su estrategia destructiva basada en el uso indiscriminado y sistemático de la violencia pero, también, en la interrupción del juicio en los actores, despojándoles de la capacidad de decidir acerca de la violencia e impunidad que regían en un modelo de vida definido desde el determinismo histórico (de la raza). El caso más conocido es el del teniente coronel del SS, Adolf Eichmann. La reflexión atenderá a los peligros que se ciernen sobre la sociedad contemporánea a partir de anónimas e impersonales resistencias que, a pesar de la movilidad reinante en relaciones sociales y proyectos personales, impiden el juicio, cercenan la capacidad de los actores para organizar libremente sus decisiones y abandonan a la sociedad a los prejuicios de una movilidad celebrada como nuevo horizonte utópico. La reflexión se va a centrar en esa contradicción no siempre percibida y asumida en el seno de una sociedad que, por un lado, vive la apoteosis de la movilidad por las infinitas posibilidades de movimiento que despierta y, al mismo tiempo, bloquea el juicio y, por ende, cercena la capacidad de los actores de intervenir y transformar el hecho social.

1.1. El trasfondo imaginario de la movilidad

La sociedad contemporánea ha incorporado en sus diferentes dominios la fibra sutil de la tecnología virtual. Los muchos mundos que componen la figura compleja de nuestro tiempo comparten su lenguaje. La economía, la comunicación, las relaciones personales, la identidad constituyen elementos en los que se ha normalizado su presencia. La inmediatez que aporta facilita la existencia de un cuerpo global interconectado en el que podemos viajar, comunicar y desplazarnos en tiempo real sin esfuerzo alguno. La movilidad imperante ha generado un escenario global sin trabas ni resistencias para la acción humana. La experiencia se ha liberado del peso de la carga material. Habitamos la cultura de lo liviano. Vivimos la victoria del espíritu sobre la materia de que hablaba Simmel como tendencia irrefrenable de la modernidad. De algún modo, «la libertad de movimientos, tal y como se representa en los medios de comunicación, la política y la esfera pública, es la ideología y la utopía del siglo XXI» (Elliot/Urry, 2010: 8).

La movilidad conlleva un discurso y unas prácticas que definen el cuadro de lo normal en la convivencia. Por ello, conforman el horizonte de lo dado de nuestra sociedad. Su presencia se incrusta en el fondo preconsciente en el que subyace lo compartido por los actores de nuestro tiempo. En él habitan las metáforas, los dibujos, las convicciones, las esperanzas y las expectativas que dotan de unidad a la mirada social. Hablamos del dominio figurativo, adhesivo y aglutinante del mito que da forma a la experiencia bajo una imagen del mundo. En concreto, el mito del pancomunicacionismo (Cabrera, 2011) se convierte en el discurso compartido del momento porque no hay nada ni nadie al que no llegue su eco virtual. Una nueva idea de comunidad interconectada encarna la utopía de la sociedad de la información en la que los actores adquieren niveles de libertad y comunicación desconocidos en la historia. El mundo se ofrece como horizonte de pruebas en el que desplegar-nos afectiva y cognitivamente. La derrota del espacio abre la puerta a la inextinguible capacidad de acción de los actores sobre un mundo amoldable a sus proyectos y abierto a experimentar con lo desconocido.

De algún modo, la movilidad define el estrato subyacente de lo no pensado. Nos imaginamos y pensamos en clave de movilidad. Este es el prejuicio de nuestro tiempo, aquello de lo que no cabe dudar. Su influencia alcanza los resquicios más recónditos de la vivencia personal y la convivencia interpersonal. El teclado, las terminales de ordenador, el móvil, Internet, el módem, etc. conforman el depósito de las convicciones y creencias que soportan el actual modelo de conciencia. Normalizan una definición de lo real a partir de unas expresiones, conceptos, gestos, movimientos reflejos que se repiten hasta convertirse en automatismos y hábitos. Estaríamos, por tanto, ante «un inconsciente tecnológico que se abre paso y funciona como un mecanismo psicosocial para la negociación de sociabilidades basadas en modelos generalizados de ausencia, carencia, distancia y desconexión» (Urry/Elliot, 2010: 33).

Precisamente la vida móvil incorporada a los hábitos y las rutinas de la cotidianidad ofrece una redefinición del encaje de los comportamientos humanos en el escenario social. No en vano, la precariedad instalada en los resortes más profundos de la acción humana implica la potenciación de actitudes sociales como la flexibilidad, entendida como una

atención constante a lo inesperado, la adaptabilidad, concebida como la apertura a la novedad y la flexibilidad definida como la capacidad de revisar constantemente la programación de actividades y proyectos.

Los sistemas técnicos se incrustan en el núcleo de las relaciones sociales confirmando tono y singularidad a la actual forma de vida. En comparación a los marcos de acción imperantes en la sociología clásica y, en buena medida, contemporánea, la cultura de la movilidad ofrece rasgos específicos y novedosos (Kaufmann, 2002: 22-30).

En primer lugar, la conectividad. Frente a la contigüidad física como soporte básico de las relaciones sociales basadas en la co-presencia, la conectividad se define como el nuevo contexto en el que las relaciones sociales se labran a través de los sistemas técnicos. El teléfono, el móvil, el correo electrónico, etc., no son límites a las relaciones sociales, sino nuevos intermediarios que las redefinen en un contexto global en el que los procesos de comunicación se realizan en tiempo real.

Por otro lado, la reversibilidad. Si los primeros estadios de la modernidad recuerdan episodios en los que los desplazamientos y movimientos físicos generaban experiencias, como la emigración, las guerras, los ingresos carcelarios, psiquiátricos, etc. que marcaban irreversiblemente el devenir de la biografía individual, en el contexto actual la movilidad naturaliza los desplazamientos convirtiéndolos en algo repetitivo y rutinario. Multitud de individuos realizan movimientos físicos y virtuales en sus agendas cotidianas sin que la mayor parte de ellos sean recordados y dignos de tal por su significado.

Por último, la ubicuidad. Así como la unidad remite a un modelo social en el que el actor conforma una visión del mundo arraigada en una identidad y una cultura, la ubicuidad apunta a un actor plural caracterizado por una multiplicación de roles e identidades y por la posibilidad de actuar a distancia. En este caso, la ubicuidad se considera como signo de la virtualización del mundo en la que la identidad, los proyectos y las expectativas se definen en un dominio casi ilimitado de posibilidades como centro de la constitución de lo social.

La pulsión obsesiva del hombre de construir artificios técnicos con los que obtener un mayor control sobre el tiempo en términos de simplificación y acortamiento de los procesos de intervención exi-

tosa en el mundo expresa el afán de la modernidad por celebrar la dignidad del hombre frente a otros episodios históricos centrados en la figura de Dios. De pronto, el mundo deja de ser un valle de lágrimas colmado de sufrimientos y penurias que hay que superar para convertirse en un campo abierto en el que promover el auto-descubrimiento personal, la iniciativa y el progreso social. En el curso secularizador de la modernidad el escenario de la historia se ofrece como oportunidad de autorrealización individual y colectiva. Responde al proceso de sacralización de lo terrenal y a la nueva religión de la que hablaba Durkheim centrada en la persona (Durkheim: 1973: 43-57). El actor individual, cada actor individual, encierra un misterio y un respeto que recuerdan a los objetos sagrados venerados por los rituales religiosos. Los Derechos Humanos constituyen el manto sagrado que cubren y blindan la majestad inherente a todo individuo independientemente de su origen social, cultural, confesional o de género (Joas: 2011). La bandera de la libertad humana centra las proclamas éticas, políticas y jurídicas de la nueva era y la figura del actor se reivindica como agente creador que continúa y prolonga la obra inacabada e inacabable del mundo. El actor se sacude el peso paralizante de los dictados religiosos y afronta su relación con el entorno natural como posibilidad y oportunidad para exponer su inextinguible creatividad

Lo cual no significa que las cuestiones de ultimidad hayan desaparecido de la faz de la tierra en este horizonte moderno de fuerte impronta secularizadora. La paulatina simplificación de la tarea de organización y productividad técnica incrementa la capacidad humana de hacer mejor, hacer más y hacer sin límite conocido. En el hombre se abren paso ciertos ecos del absoluto religioso de antaño ya que, con la sofisticada cobertura tecnológica, cada actor puede experimentar una relación de sincronización con el vasto universo humano, puede rozar la omnisciencia de Dios al disponer de una variadísima gama de informaciones acerca de todo-s. Pero, además, su capacidad demiúrgica es constante e inagotable. Puede vivir muchos proyectos y vidas en una sola. Dispone de la facultad de iniciar, en los términos de H. Arendt, cuyos múltiples inicios no la agotan nunca. Su ser se define por la capacidad de fundar. En el agente humano anidan unas potencialidades evocadoras de una idea de existencia basada en la renovación sin fin. De algún modo, «más que

el conocimiento, la celebridad o el éxito económico, lo que más cuenta es la infinidad de oportunidades prometidas y aceptadas surgidas del movimiento» (Elliot/Urry, 2010: 8) Podemos ser muchos en uno, en definitiva, re-inventarnos en la búsqueda de una identidad que siempre es tanto hecho como por-hacer. Como dice Josetxo Beriain, «si incrementamos la velocidad del ritmo de la vida, podemos vivir una multiplicidad de vidas dentro una misma vida, echando mano de las opciones disponibles, la cuestión es experimentar siempre más en el menor tiempo posible» (2008: 153).

En este sentido, se puede decir que la aceleración constituye una respuesta a la carga de contingencia que circunda la aventura humana en la vida moderna. Es un artilugio con el que hacer frente a la muerte, pregunta que ayer, hoy y mañana visita la existencia humana. Tras al afán por adquirir mayores niveles de aceleración se trasluce el deseo humano de no querer morir, de ser eternamente joven y sin mácula. En palabras del sociólogo Harmut Rosa, «la promesa eudaimónica de la aceleración moderna aparece, de hecho, como un equivalente funcional de las ideas religiosas de eternidad o de una vida eterna y la aceleración del transcurrir de la vida representa la respuesta moderna al problema de la finitud y de la muerte» (2009: 91).

2. LAS FATIGAS DE LA VOLUNTAD EN LA ERA DE LA ACELERACIÓN

Los contornos actuales del proceso moderno han empujado al individuo contemporáneo a un destino que, de algún modo, ya estaba anunciado por diferentes episodios históricos que situaban la iniciativa individual como elemento constitutivo de la propia identidad. Las revoluciones científicas y el giro copernicano en el conocimiento, las revoluciones religiosas y el libre juicio de las sectas reformadas, las reclamaciones de derechos civiles, políticos y sociales de voces como las del ecologismo, feminismo, movimientos anticolonialistas, etc., han favorecido el valor de la autonomía como una bandera de exigencia universal y planetaria. La identidad espera a la iniciativa del actor (incluyendo la iniciativa de no ejercerla) en el trato con el mundo y con los otros. En esta relación el agente ha de proponerse como proyecto, ha de imaginarse como sujeto cuya ac-

tualización se despliega en un contexto poblado por otros. Desaparecen con ello todo tipo de delegación o imposición moral y mental externa. Los actores han ido asumiendo un escenario que exige mayoría de edad reflejado tanto en la capacidad de decidir como de asumir con responsabilidad los efectos de la misma. No existe ningún aspecto de la vida cotidiana, ya sea en la salud, la educación, el trabajo, el amor, hasta la propia manera de concebir la muerte, que no sea objeto de deliberación y decisión personal. Además, nuestros entornos contemporáneos viven en un tiempo real planetarizado fruto de la digitalización de nuestras prácticas que permiten la intervención en problemas y debates que afectan a lo más personal, al conjunto de la sociedad global y al entorno medioambiental.

El protagonismo del individuo en el diseño autobiográfico transita junto a la erosión de instancias éticas y morales en las que apoyar sus decisiones. El peso de la religión y del estado como instituciones con dinámicas colonizadoras de la voluntad se ha debilitado (aunque no hasta el punto de desaparecer por completo). En este sentido, «la percepción de lo íntimo cambia. Ya no es solamente el lugar de lo secreto, de lo que hace a uno mismo o de la libertad de conciencia: lo íntimo se convierte en lo que permite desprenderse de un destino en provecho de la libertad de elegir la propia vida. A la conformidad de una norma única la sustituye, progresivamente, una pluralización de los valores y una heterogeneización de los modos de vida» (Eherenberg, 2000: 133). El escenario social contemporáneo se ha despojado del asfixiante fardo del deber ser y su vacío deja el territorio expedito a la inventiva individual para organizar su agenda vital. Decisiones, razones, justificaciones, contradicciones, remordimientos, tensiones, son el material vivo que forman parte del componente moral del actor. Desposeído de criterios externos que aligeren sus decisiones, convive de continuo con el riesgo de extra-limitarse, de bordear peligros y de ir más allá en sus actos. Estos se realizan sin ningún propósito de adecuarse, adaptarse, encajar en viejos moldes que son historia. Sólo los hay nuevos y de vida muy precaria. Las señales rojas de alarma ya no las enciende el tráfico externo, si acaso fruto de las tensas deliberaciones personales. El individuo tiene que lidiar con una vasta infinidad de relaciones a las que multiplica en el acto constitutivo de llenarlas de contenidos. No en vano, ante la falta de

tribunales externos, el individuo se convierte en juez y parte, dejando el reguero de la duda y la sospecha que hay que seguir gestionando en soledad.

Este espacio de libertad que ha obtenido el actor durante los últimos decenios no implica que sus decisiones y actos las realice de manera autorreferencial y sin ventanas hacia el exterior. Precisamente la red tecnológica que comunica en tiempo real las decisiones facilita los procesos de información y comunicación. Nuestros desplazamientos trascienden la dimensión espacial y la red de relaciones no viene dada por la contigüidad y la proximidad físicas. La movilidad desbordante de las cosas no implica necesariamente desplazamiento territorial. El actor contemporáneo ha ganado zonas de libertad de acción y decisión sin necesidad de moverse físicamente. Habita un mismo tiempo global y universal que integra los destinos individuales. Lo que el espacio territorial separa, el tiempo de interconexión digital unifica. Hay una especie de continuidad virtual a partir de este tiempo que se brinda como lenguaje universal. Esto erosiona el objeto tradicional de la sociología que, como dice John Urry, obliga y conmina a la propia sociología a repensar su método y objeto porque se ha desfigurado la realidad inmediata sobre la que ha trabajado.

Este escenario condiciona al individuo en la específica manera de vivir la autonomía. Y lo hace generando situaciones medioambientales que ponen en peligro su experiencia plena. El presentismo mediático al que nos lleva la ubicuidad tecnológica, la sobrecarga de estimulación, un mundo saturado de contingencias crecientes producto de la condensación global de decisiones y acciones múltiples, entre otros elementos, generan un modelo de vida basado en la discontinuidad y la ruptura temporal. Cada instante aporta un elemento novedoso, en el mejor de los casos, y desconcertante, en la mayoría de las veces que obliga a corregir el plan trazado inicialmente. El actor tiene que decidir sin distancia y sin tener bajo control un vasto número de circunstancias e informaciones que forman parte de su existencia. La época se define, como indica Virilio, por la irrupción de los accidentes frente a la vieja primacía de la sustancia. En palabras de H. Rosa, «"el proyecto cultural" de la modernidad centrado en torno a la idea de auto-determinación y autonomía y las fuerzas estructurales de modernización en el sentido de aceleración dejan de ir de la mano y se

transforman paulatinamente en dominios que tienden a separarse » (Rosa, 2009: 40).

El actor se cansa, se agota y se extenua porque tiene que elaborar propuestas que corrige a cada instante. Su sino es el de empezar de cero sin esperanza de que sus iniciativas progresen y crezcan. A éstas sólo les espera la interrupción constante y, por ende, la corrección ininterrumpida y fatigante. Su ideal de autonomía lo experimenta en un escenario que invita a la extrañeza a causa de lo inesperado que altera cualquier idea de las cosas. Los problemas no se resuelven, si acaso, se prolongan y se superponen sin principio ni final perceptibles. Su actividad se despliega en el proceso de aceleración en el que la sobrecarga de estímulos y retos sólo puede derivar en fatiga: en el surgimiento de la impotencia que impide un yo autorrealizado en sus actos y decisiones. El actor vive desde la auto-extrañeza el contacto con un escenario más dado a cosas que, sin asistir a su nacimiento, llegan y se presentan sin avisar y como hechos consumados. El yo se siente atóxico por un entorno que exige iniciativa, frescura, atrevimiento, audacia y que, por otra parte, desemboca en parálisis, bloqueo e inmovilismo.

En el marco de la modernidad tardía el actor, más que proponer, achica agua, más que organizar, cierra fisuras, más que ofrecer y ofrecerse, se defiende ante lo sobrenado. Su vida cotidiana es una sobrecarga de estímulos que saturan y agotan. Dada la ruptura cronológica y el sobresalto mediático, cada instante obliga a enfrentarse al mundo y organizar un contexto de acción hipercomplejo. El yo vive abocado a ser un héroe cuyo mayor logro no es el de la victoria y el triunfo sino el de evitar el caos y la anarquía en su vida. Su objetivo no es el éxito sino impedir la derrota. Su sino es evitar que el oleaje del movimiento acelerado le acabe engullendo.

La primera víctima de este estilo de vida es la voluntad. Esta ha dejado de aportar a la existencia su mayor patrimonio: proyecto y proyecciones. Deja de proponer e imaginar lo posible. Se apaga la capacidad de interponer modelos y alternativas entre el actor y el entorno empírico. El mundo queda en manos de procesos impersonales y anónimos ante los que sólo cabe el arte de la defensa y el repliegue. El futuro se borra ya que sin continuidad en el tiempo el horizonte de lo posible y lo deseable se oscurecen. El alma se contrae, se cansa y se fatiga. El medio social adverso supone un elemento del que protegerse

más que una oportunidad para pensar en la autorrealización personal y mejora colectiva. La agresividad del ambiente atasca su capacidad de iniciativa. Abundan en el horizonte biografías des-ganadas, des-alentadas, inanes, sin fuerza para responder, sin potencia para coordinar con otros, sin aliento para transformar las cosas. El debate, la interlocución, la deliberación pública, etc. se convierten en factores multiplicadores de la complejidad.

En este contexto, la depresión encuentra las condiciones más propicias para brotar. Siguiendo a A. Ehrenberg, se trata de «un atascamiento general de la persona que se manifiesta por la inhibición, la as-tenia, una dificultad general de los movimientos del cuerpo y del pensamiento» (2000: 199). Paradójicamente, en el contexto de la movilidad global «es el movimiento lo que está implicado» (Ibid.: 199). La movilidad del entramado digital se corresponde con una parálisis de las zonas secretas de la ilusión colectiva. Se paraliza el potencial expansivo de la voluntad en términos de dibujos alternativos y posibles de la sociedad. La movilidad virtual del mundo no garantiza la movilización y el surgimiento de ideas y nociones sobre él. Muy al contrario, los actores se quedan sin querer, sin ofrecer nada a los que comparten el mundo con él, sin sumar novedad al tejido de la vida social. Se refugian en los psicofármacos y el doping para activar una voluntad des-animada. El efecto es, entre otros, es el de un espacio público compuesto por actores sin fuerza para proponer y, por tanto, esterilizado y en manos de la repetición inane. Domina el desinterés y la inacción. Se trata del imperio anónimo de la aceleración ante el que cunde el cansancio y la fatiga.

La parálisis de la voluntad y las múltiples expresiones de miedo brotan en un entorno móvil cuyas vertiginosas pautas de aceleración nos fuerza a gestos y gestas cotidianas desmesuradas. Son producto de una voluntad que se mueve poco, que no sigue el curso de los acontecimientos, que no se mueve lo suficiente. Eso ocurre porque hay actores que no han llegado a ser suficientemente móviles, que no han integrado en sus biografías lo que supone vivir en el sobresalto y el brinco reincidente. No ofrecen suficiente adaptabilidad al entorno que exige levedad, elasticidad y flexibilidad para poder seguirle el ritmo.

Sin embargo, junto a la interrupción de la voluntad, esta reflexión atiende específicamente a otra

instancia de la convivencia social que se paraliza, que pasa más desapercibida en los diagnósticos sociológicos y que acarrea graves problemas a la vida privada y política. Se trata del juicio individual y colectivo entendido como la facultad de los actores para posicionarse críticamente ante situaciones concretas para las cuales no hay una apelación a unos parámetros universales. Las referencias en el decorado social a lo bello o a lo feo, a lo bueno o a lo malo, a lo idóneo o a lo erróneo, constituyen parte inexcusable de una biografía individual que ha de decidir sin descanso y que se ve interpelada a responder ante una avalancha continuada de cuestiones en las que se cruza lo personal e interpersonal, lo local y lo global.

No es una cuestión menor, muy al contrario, puede tratarse de una situación de interrupción de la crítica individual y colectiva que abona el terreno a nuevas formas de dominio, en este caso, y paradójicamente, no canalizada por la vía de la imposición o la prohibición, sino de la sobrecarga y la sobresaturación de estímulos. Una sociedad sin juicio deja la convivencia en el terreno del prejuicio y el automatismo, al que puede favorecer una nueva versión de la noción propuesta por H. Arendt relativa a la banalización del mal. En ella, tomando como referencia al movimiento totalitario nazi, la autora incide en esos perfiles anónimos, grises, planos, gregarios, carentes de iniciativa, plegados a las instancias superiores y que buscan el momento estelar de la gesta heroica para compensar las miserias individuales y familiares de la existencia. El mal más horrendo y el espanto más vil puede brotar de actores no especialmente dotados para la crueldad y el ensañamiento, pero sí ajenos e inconscientes de los efectos de su acción. El contexto de la aceleración evoca episodios de cancelación del juicio que, por razones bien distintas a las de la tragedia nazi, conviene analizar en profundidad.

3. LA ACELERACIÓN O EL RETORNO ANÓNIMO DE LA BANALIDAD DEL MAL

La filósofa alemana H. Arendt dedicó toda su vida intelectual, en buena medida, al diagnóstico explicativo de las causas que motivaron la aparición del totalitarismo nazi. Ahondó en los aspectos más sutiles e inadvertidos que influyeron en ese episodio

aborrecible de la historia reciente con el propósito de impedir posibles retornos futuros. Elementos como la falta de representatividad de los partidos políticos burgueses, la creciente incertidumbre derivada de una situación económica descontrolada, la masificación de una sociedad educada en los esquemas uniformes y rígidos del nuevo capitalismo de consumo, la aparición de la propaganda con un componente doctrinario totalmente novedoso, entre otros, favorecieron el nacimiento de un proyecto, como el totalitarismo, que sofocaba, mejor dicho, ocultaba, todas estas deficiencias al garantizar nuevas formas de adhesión colectiva basada en el lazo originario de la raza, al promover un proyecto colectivo deudor de la idea de destino natural, pero en especial, al mitigar la indeterminación y la angustia de unos actores que prefirieron delegar en otras instancias su ineludible capacidad de decidir y actuar en primera persona que les exigían los valores rectores de la época.

El contexto nazi basado en el terror necesitó de la presencia casi inadvertida de un elemento que, a juicio de la autora alemana, adquirió un protagonismo nuclear en la explicación del mismo. Se trataba de las ideologías entendidas como construcciones discursivas basadas en una lógica determinista que explica e impone el cuadro total de los hechos a la mano como si de un destino inexorable se tratara. Dicho en sus propias palabras, «las ideologías son sistemas de explicación de la vida y del mundo que pretenden explicarlo todo, el pasado y el futuro, sin necesidad de ulterior contrastación con la experiencia efectiva» (Arendt, 2005: 421). De esta manera, la contundencia de los hechos objetivos hace enmudecer al discurso y a la crítica. No necesitan otra explicación porque ellos mismos son lo que explica la lógica que mueve los procesos históricos. El componente ideológico cercena el espacio para el debate, la discusión, el argumento y la deliberación. El espacio público queda cancelado. Se hace el silencio en actores que enmudecen ante la tozudez de las cosas. La realidad ambiental y las instituciones cursan a partir de una lógica que merma la iniciativa de pensamiento y acción. El añadido del boato propagandístico directamente dirigido al fondo emocional de los actores contribuye a paralizar en una foto fija el curso de las cosas. Las prácticas sociales vienen dadas por tendencias adaptativas a un entorno que excluye de su espacio cualquier atisbo de lo imprevisible y contingente. De algún modo, se trata

de un escenario en el que se aborta la decisión: no hace falta, ni añade nada al determinismo que rige el devenir histórico. Ni el Führer tiene algo que decir. El mundo y su desenvolvimiento tiene otras voces autorizadas que sólo contemplan la lógica inexorable de los hechos objetivos: los científicos. Son ellos los que traducen la lógica secreta de las cosas, que habla, por ejemplo, de la superioridad biológica de unas razas sobre otras.

En este contexto surgen perfiles sociales como el representado por el teniente general de las SS, Adolf Eichmann, que encarna el ambiente de una época que invita y obliga a omitir el juicio personal toda vez que la arquitectura de la sociedad ya está concluida y clausurada. Los actores forman parte de una narrativa social que les arroja al automatismo y a la repetición mermándoles la actividad de la conciencia como instancia soberana de decisión de los actores. Se quedan sin nada que decir, añadir y aportar. Los estímulos ambientales no les interpelan. Su voz se atasca. Consecuencia de esto sería la transformación perversa del entramado de valores que ha nutrido a la civilización occidental a través de la cual se produce la sustitución del mandamiento del no-matarás por el de matarás sin generar con ello remordimientos, contradicciones y dudas personales. H. Arendt recuerda que, así como el pensamiento nos aleja de la realidad inmediata a la búsqueda sin final preciso del sentido de los objetos de la experiencia y de lo que hacemos nosotros en ella, el juicio es la facultad espiritual más ligada y cercana a la fibra sensible de la existencia humana. Se activa porque somos mundo y mundanos, porque somos parte de él, porque estamos constituidos por el contacto con los otros, porque los otros nos constituyen. La inmediatez empírica no nos deja indiferentes y nos hace responder, movernos. Las cosas que vemos, tocamos, oímos nos afectan y nos instan a tomar posición en un sentido u otro. Esa respuesta lleva incorporado un proceso de elaboración personal no sometido a ningún esquema universal, ni a ningún deber ser. El juicio es la voz reconocible del actor referida a su contacto con los hechos de la experiencia y con sus habitantes. En este sentido, Arendt habla de «la facultad del juicio, que se puede denominar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar particulares, sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que

pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas » (Arendt, 2007: 184).

El escenario social totalitario expulsa la capacidad de juicio entendida como la facultad de los individuos con la que tomar partido ante las situaciones concretas sin el abrigo de esquemas universales y generales. Esa voz propia, singular e irrepetible del individuo, que muestra en público y al público su aprobación o su rechazo ante las cuestiones que exigen respuesta por parte de la sociedad, se apaga. El componente ideológico de la época homologa las prácticas individuales y colectivas al desvirtuar la facultad de la que emana el surco personal e irreductible de los individuos. Se impone, por tanto, un lenguaje seco, uniforme, inexpresivo, sin matices, en el que no hay noticias del yo en el trabajo de elaboración personal de sus decisiones, en el que no se transmite la presencia de una conciencia viva que dialoga con los hechos desde el consentimiento o disentimiento. No hablan por sí o desde sí mismos. Sencillamente adoptan un discurso al que se acomodan porque les facilita la tarea de hacer sin meditar ni decidir, de hacer al modo de una respuesta reactiva aprendida e integrada a partir de la intimidación, la inercia y la propaganda. Se avista el surgimiento de una sociedad de espíritus dominados por una quietud enormemente sospechosa porque sugiere la existencia de una conciencia autocomplaciente, satisfecha y sin contradicciones.

Al exponer su testimonio directo como responsable para el *New Yorker* en cubrir los juicios de Jerusalén al nazi Eichmann, la autora alemana confesaba que «lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente – al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento – era totalmente corriente, común, ni demoniaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos especialmente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino su incapacidad para pensar. (...) Los estereotipos, las fresas hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente

reconocida de protegernos frente a la realidad; es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de existencia» (Arendt, 2002: 30).

En este párrafo se condensan los rasgos de un sujeto que expresa su total adaptación a un ambiente que ha desactivado su capacidad de pensar y hablar en primera persona. En ello consiste lo que Hannah Arendt denomina la banalidad del mal (Arendt, 2006: 368). Imbuido de un determinismo reductor, sus actos responden a automatismos adquiridos en los que destaca la ausencia de cualquier noción de responsabilidad. Anulada la capacidad de sentir, consentir y disentir, el actor no se considera concernido por los efectos de sus actos, por las consecuencias de los mismos en otros agentes. No los siente como suyos porque tampoco siente como propia la finalidad de la que derivan. Finalidades y efectos han venido a la existencia sin experiencia personal, sin el filtro del juicio personal, en bruto y como hechos consumados carentes de trabajo de depuración y escrutinio crítico. Las decisiones y los actos se han separado. No saben las unas de los otros. La sociedad se llena de almas espectrales a los que no pasa nada, no les afecta nada. Viven sin inquietud y contradicción la muerte y el asesinato vil por el simple hecho de que su novedad ha dejado de serlo y ha pasado a formar parte de su percepción reificada de las cosas.

En estas condiciones el mal se presenta bajo expresiones desconocidas en nuestra tradición cultural, en todo caso, silenciosa e inadvertidamente. Ya no necesita gestos de ensañamiento, perfiles destructivos y pulsiones violentas. No tiene por qué tratarse de una experiencia radical, en términos de Kant, que reside en el fondo abismal de la criatura humana. Más aún, no tiene por qué ser consciente o deliberadamente convocado. El ejemplo que H. Arendt pone sobre el tapete explica un fenómeno radicalmente novedoso, el del totalitarismo, que invadió y colapsó la conciencia individual convirtiéndola en una facultad domesticada e incapaz de juzgar lo que decide y hace. Desde ese momento, los individuos son partes y ramificaciones de un todo mayor que integra y armoniza la complejidad en un cuerpo acabado y sin fisuras. El mal se origina de manera sorda, callada y sin aspavientos. Se expresa en la incapacidad de decidir y actuar, en la parálisis de las facultades cognitivas y volitivas, en la completa insensibilidad de la mirada individual. El mal nace cuando no hay lugar

para el yo, cuando el yo no tiene lugar en el que hacerse oír y ver, cuando no puede ponerse en el lugar del otro. Ha dejado de decidir. El mundo parece un guión repetido que le indica la única avenida que hay que transitar. La complejidad de la efervescente vida moderna parece haber desaparecido. Todo(s) camina(n) siguiendo un curso preestablecido por el hecho natural de la superioridad de la raza del que la ciencia es la única voz autorizada. A eso se reduce la dificultad de las cosas. Todo parece ya decidido, o si acaso, impuesto por la tozudez de los hechos naturales.

Lo que queda en entredicho en esta situación es la capacidad del actor humano de iniciar nuevos cursos de acción. H. Arendt insistió sobremanera en la irreductible libertad del agente humano consistente en el acto de comenzar novedosos procesos y proyectos de vida. Se trata de la indeterminación congénita del hombre de la que habla Heidegger. Nacemos como potencialidades que en el trato con el mundo y con los otros vamos actualizando de manera contingente y sin determinismo alguno. El comenzar remite al núcleo de la libertad humana que permite fundar sentido y crear valor. Constituye esa facultad con la que los actores dejan su sello y su singularidad expresadas en un horizonte inacabado y siempre falto de proyecto colectivo. En los inicios reside la connatural capacidad imaginativa de los actores para narrarse y narrar la organización de las cosas.

Su condición estructural para la antropología humana choca frontalmente contra cualquier intento de regular y sacrificar la espontaneidad de los actores desde cualquier esquema de determinismo. Los movimientos totalitarios pretendieron atenazar precisamente su espontaneidad en la convivencia social hasta el punto de anular cualquier inicio que evoca contingencia y provisionalidad. En palabras de H. Arendt, «la tiranía de la lógica comienza con la sumisión de la mente a la lógica como un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos. Mediante esta su sumisión entrega su libertad íntima como entrega su libertad de movimientos cuando se inclina ante una tiranía externa. La libertad, como capacidad interna de un hombre, se identifica con la capacidad de comenzar de la misma manera que la libertad como realidad política se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres. Sobre el comienzo, ninguna lógica, ninguna deducción convincente pueden

tener poder alguno, porque su cadena presupone, en la forma de una premisa, el comienzo. Como se necesita el terror para evitar que con el nacimiento de cada nuevo ser humano surja un nuevo comienzo y alce su voz en el mundo, así la fuerza coactiva de la lógica es movilizad para evitar que nadie comience a pensar» (Arendt, 1999: 574).

El propósito final del movimiento totalitario es convertir a cada uno de los individuos que componían esa sociedad en seres superfluos que han perdido la capacidad de responder ante los desafíos sociales que les rodean. La merma del yo por la vía de la desactivación del juicio facilita un contexto muy dado a la repetición y al cliché. Los actores se transforman en ramificaciones lógicas del tedio, la lógica y la propaganda. El medio ambiente les ha subsumido hasta borrar el surco personal del individuo. El carácter superfluo de la vida humana en el totalitarismo viene dado porque no inauguran, porque desconocen el carácter inacabado de la experiencia circundante que exige iniciativa y atrevimiento, porque ignoran el fondo de libertad congénito con el que los actores ingresan en el mundo. Ser superfluo supone olvidar la disposición de responder de los individuos, la capacidad de intervenir en los hechos que exigen iniciativas y propuestas humanas. Lo sabía H. Arendt: «El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre» (Arendt, 1999: 554).

4. LAS QUIEBRAS DEL JUICIO Y LA AFASIA DE LA DEMOCRACIA

La actual sociedad de la información poco tiene que ver con las condiciones ambientales propias y propiciadoras de la sociedad nazi. La movilidad incorporada al núcleo del tejido institucional digitalizado y globalizado desprende un semblante bien distinto al de aquel episodio de tan aborrecible recuerdo. En principio suponen dos dibujos contrapuestos y hasta antagónicos de los ritmos sociales.

Donde en uno reina la apatía y la reiteración en el comportamiento, en el otro se potencia la hiperactividad y la sorpresa fruto del dinamismo tecnológico de nuestro tiempo. Las tendencias larvadas de una sociedad gestionada con ansias de domesticar cualquier anuncio de espontaneidad e iniciativa social desaparecen en un modelo social que, contrariamente, celebra la innovación, el desafío, y la interconectividad en tiempo real. Donde el determinismo clausuraba cualquier capacidad de respuesta por parte de los actores, se da paso a la indeterminación mayúscula de la sociedad de la información donde se multiplican las opciones de los actores en todos los sentidos.

Por lo visto, poco tiene que ver un modelo con el otro. Sin duda alguna, la referencia a la violencia y al exterminio totalitarios ya marcan una diferencia insalvable entre aquél y éste. Sin embargo, las nuevas condiciones tecnológicas pueden estar favoreciendo, precisamente en el meollo de la movilidad contemporánea, una reedición de la banalidad del mal promotora de la anulación del juicio. En este caso, con la particularidad de que no hay un sujeto, un autor o un proyecto colectivo responsable del mismo. Si acaso, un proceso anónimo e impersonal como es la aceleración que acompaña y retrata al trance moderno en su afán por recortar tiempo, simplificar tareas y procesos y multiplicar posibilidades a la acción. La socióloga alemana Marianne Gronemeyer detecta esta relación cuando afirma que «la aceleración provoca inevitablemente la banalización de todas las experiencias, contextos y relaciones y, además, la superficialidad y la precipitación con las que el hombre resuelve los encuentros con los otros hombres, con el mundo y consigo mismo deriva en destrucción y negatividad» (Gronemeyer, 1996: 135)

En un escenario donde la movilidad impregna los hábitos, las rutinas y las expectativas de cada individuo, el ámbito de acción se ha extendido sin límite conocido. El mundo global comunicado por la red tecnológica se ha convertido en un campo de pruebas en el cual encontrar información, conocimiento, contactos, etc. No se atisban límites físicos, temporales o morales que pueden interrumpir ese dinamismo circundante. El yo ha ganado capacidad de movimiento para ensayar proyectos. Lejos de encontrar resistencias de puertas que tienden a cerrarse y a la clausura, en este modelo las puertas no paran de

abrirse y de hacerlo sin descanso. Es tal el ritmo acelerado que gobierna esta apertura que el actor vive abrumado el ineludible destino de decidir y emitir juicios acerca de lo que (le) ocurre. Donde en principio reinaba la benevolencia de un dominio dado a la libertad más plena se vislumbran las primeras sombras deudoras de una sobreestimulación atosigante. Esta introduce un ritmo endiablado al actor en todas sus actividades, entre ellos, la de emitir juicios. Estos son hijos del apresuramiento, la precipitación, el atolondramiento, la premura. Y ello en tal grado que la aceleración puede estar provocando su interrupción. Nuestras vidas habitan un contexto cargado de ambivalencia donde la movilidad y la multiplicación de actos conviven con juicios que nunca lo son porque no acaban de elaborarse, porque se abortan ante la sobreabundancia de datos, informaciones y retos que acosan al individuo.

Y es que la exigencia del juicio va a contracorriente. Constituye una presencia extraña en esta esfera que normaliza conductas precipitadas. El juicio necesita lo que este ambiente no puede ofrecer: tiempo, es decir, recopilación de datos, coordinación de los mismos, mirada atenta a lo que ocurre, cotejo con la percepción de los otros, puesta en común y decisión personal. La movilidad reinante ofrece al actor la conquista del tiempo y el don de la ubicuidad digital pero puede estar incurriendo en una nueva versión de la interrupción del juicio. Como dice Marianne Gronemeyer, el diablo (Mefistófeles en el Fausto de Goethe) imprime el sello del mal en el actual estilo de vida al mostrar «un interés vital en socavar el pensamiento y el impulso imperturbable en la experiencia. Ha descubierto que para estar seguro debe aniquilar el pensamiento, la duda y la pregunta» (Ibid.: 135). En este clima el actor vive desde la impotencia una encrucijada esquizofrénica que le exige actuar y decidir pero no ofrece medios para ello, ya que esos medios, lejos de hacerlo posible, mediatizan. Frente al modelo de la sociedad totalitaria en el que no había oportunidades para el yo, ahora las hay muchas, en avalancha, sin paternidad ni autoría declaradas, sin tiempo para responder. Surge de nuevo un ambiente de pocas respuestas, de nula clarificación y de una sobrecarga de cuestiones personales y sociales que interpelan a los actores y en las que se juegan la narración de su identidad.

La falta de juicio y de elaboración personal genera una sensación de extrañamiento en la percepción

de los individuos. A falta de tiempo para construir y escuchar relatos que produzcan visiones de conjunto, el entorno y el curso de los acontecimientos caminan sin rumbo conocido, en definitiva, sin gestión ni coordinación. El mundo ofrece pocas garantías de confianza en el rumbo de los acontecimientos, de algún modo, se queda sin ser comprendido, sin entender qué o quién mueve los hilos de los hechos. En ausencia de comprensión, la experiencia se cosifica, genera sospecha, parece extraña, ajena. Va por un lado y la acción humana por otro, sin saber la una de la otra. Sin comprensión sólo caben las respuestas reactivas, los gestos basados en automatismos, el predominio de los lugares comunes. Ni el mundo, ni lo que en él ocurre, ni los que lo habitan son problema, ni siquiera realidad.

De algún modo, el actor vive fuera del mundo. No le hace falta el contacto con la piel sensible de los otros. Habita la telerrealidad desde una clausura doméstica dotada de terminales y accesos virtuales que le comunican con los otros pero sin los otros. Enredado en la densa infraestructura tecnológica, el mundo deviene alteridad que mezcla fantasía, extrañeza, ensoñación, misterio, ocio, fascinación y ficción. De algún modo, se trata de que «la separación no es sólo del espacio y tiempo físicos que lo envuelven sino que supone también un alejamiento de las relaciones humanas no mediadas. El deseo de privación sensorial, en la que se quiere estar muerto, está propiciado por el despliegue de las últimas tecnologías, que nos invita a una fijación domiciliaria, haciendo del antiguo telespectador el teleactor de una interactividad instantánea que lo exilia del espacio real, del contacto» (Lorca, 2010: 197). A esto Virilio lo denomina el placer sin riesgo de contaminación. En esta situación, el juicio no ocupa lugar.

El hecho es que en este contexto de primeros planos, sobreactuación, comportamientos excéntricos, visibilidad constante, nuestros juicios se quedan a mitad de camino, sin cosidos firmes y siempre inacabados. Se abortan apenas nacen. Se agotan en sus primeros balbuceos. No pasan de ser meras tomas de contacto y aproximaciones a lo que ocurre alrededor. La actualidad les sobrepasa. La vida móvil no sabe de conclusiones, balances o revelaciones. Los hechos se quedan sin escrutinio, sin valoración: enmudecen. Sin tiempo para la elaboración analítica, los actores no interpretan, no interpelan las experiencias acaecidas. No hay conocimiento de las causas,

ni diagnósticos, ni previsiones. Tampoco respuestas e iniciativas sociales. Este contexto promueve una nueva versión de actores superfluos que han perdido la capacidad de responder y de edificar alternativas.

La imagen benefactora de movilidad parece resquebrajarse hasta el punto de ocultar una doblez ideologizante que esconde tendencias paralizantes y cosificadoras. Todo queda tal y como estaba en esta apoteosis de la movilidad y la comunicación. La tendencia a la repetición se vuelve a abrir paso bajo el discurrir atosigante de la información. Entiéndase bien. La parálisis del juicio no vendría dada por los intentos deliberados de anular al yo, sino por sobrecargarlo, no por recortar su protagonismo, sino por exigirlo en demasía. Esta sociedad pide mucho a la primera persona, pero sin tiempo para hacerse cargo de su proyecto biográfico. A diferencia de la sociedad totalitaria en la que se sumía en el silencio y en el anonimato, el actor contemporáneo sólo puede actuar desde la inmediatez y el presentismo, sin luces de largo alcance que le permitan ver las condiciones en las que vive. A falta de tiempo para elaborar juicios, se puede estar sembrando la aparición de lo más perverso en nuestra sociedad: una nueva versión de la banalidad del mal. Una vez más, el actor se queda sin margen para responder, sin hacerse una idea de lo que puede estar ocurriendo y de lo que se puede hacer para contrarrestar cualquier expresión de dominio o violencia. El hecho es que sin juicio sólo queda protagonismo para el prejuicio, dominio social en el que nunca ocurre nada, o siempre lo mismo. En él moran la ceguera, la superstición y el inmovilismo.

5. CONCLUSIONES

Son muchos los atractivos que ofrece el dominio virtual a los actores sociales. Las múltiples conexiones que a cada instante promueven la dilatación virtual o física destacan sobre las demás. La prolongación de su influjo parece infinito y sin final. Tiene que ver con la victoria de la finitud humana sobre el espacio y el tiempo. Cierta halo de omnipotencia irrumpe en el inconsciente de todo individuo. La sola posibilidad de tener a su disposición desplazamientos, influencias, poder, complicidades, con solo apretar un botón o una tecla despierta ese anhelo soterrado de vencer nuestra vulnerabilidad

en la experiencia empírica. Se trata de un modelo de convivencia donde no se atisban los límites, ya sean morales, cognitivos o volitivos.

El juicio enmudece y, con él, la vida política se resiente. En ella abunda la respuesta reactiva de los actores como sustitución fallida a lo que debieran ser procesos deliberativos en los que los actores consensúan causas y efectos explicativos de la situación en la que viven. Los problemas se suceden sin obtener respuesta por parte de los actores afásicos e incapaces de elaborar narraciones que relacionen explicativamente la fragmentación reinante. Callan en un contexto presidido por la bandera de la autonomía y la iniciativa individual. La multiplicación de desafíos y el cambio constante de planos conforman agendas biográficas en las que no caben respuestas que iluminen ni revelen porque se comprimen en un tiempo instantáneo. Los actores sufren el asedio de tener que innovar, crear, ofrecer su sello, pero se quedan en el ademán, en el acto reflejo, en la tentativa. Esta imposibilidad de juicio incluye el juicio de su imposibilidad, el de las causas y efectos que suponen su quiebra. Sin nada que contar, sin nada que contarnos, se debilita la vida política. No hay mucho que comunicar y si lo hay, falta tiempo para saber qué, cómo, cuándo.

Así, las nuevas formas de poder digitalizado, estilizado y desmaterializado celebran la parálisis del juicio y el inmovilismo de los actores sumidos en los prejuicios. El tiempo deliberativo se ha estancado y la necesidad de la comprensión para actuar sobre las causas de los problemas se olvida. La tarea com-

persiva y explicativa ha perdido movilidad que es precisamente la que han ganado las nuevas formas de poder económico que lo son porque se mueven mucho más rápido que el resto de los humanos. El poder es hoy poder de gestionar la velocidad. Es cronopolítica en los términos de Paul Virilio. Su virtud radica en la velocidad a la que pueden desplazarse y, por ende, también escapar y borrar sus huellas. En ese sentido, las explicaciones no es que llegan tarde, sencillamente no llegan porque el poder transforma constantemente las imágenes y los temas de los que hay que hablar y de lo hay que hay que callar.

Quedaría por pensar en clave foucaultiana si la biopolítica (Foucault, 2003: 205-225), esa nueva tecnología del poder que marca las formas de gobierno de las sociedades contemporáneas, no ha inventado una nueva versión de su principio regulador, el hacer vivir, en este caso, potenciando esquemas de comportamiento en los que, bajo una actividad expansiva y afanosa de descubrimientos y novedades, se agrede la sustancia de la vida política. La velocidad del ritmo social ofrece espacios de experimentación y movilidad pero excluye los relativos a la maduración orgánica del juicio personal e inter-personal de una vida política que, si se caracteriza por algo, es por un sentimiento de decepción y de pérdida irrenunciables. Donde hay otro hay noción de límite y necesidad de acuerdo y pacto. Algo que no es necesario o, parece no serlo, en un dominio virtual donde todo es posible.... menos el juicio y la comprensión de lo que ocurre.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDET, H., (1999), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus
 (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós
 (2006), *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo
 (2007), *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós
 BERIAIN, J., (2008), *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona, Anthropos
 CABRERA, D., (2011), *Comunicación y cultura como ensoñación social*, Madrid, Fragua
 DURKHEIM, E., (1973) "Individualism and the Intellectuals", en Bellah, R. (edtr.), *Emile Durkheim. On Morality and Society*, Chicago, The University of Chicago Press,
 EHRENBURG, A., (2000), *La fatiga de ser uno mismo*, Buenos Aires, Nueva Visión
 FOUCAULT, M., (2003), *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal
 GRONEMEYER, M., (1996), *Das Leben als letzte Gelengenheit*, Darmstadt, Primus Verlag
 HARVEY, D., (1998), *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu

- JOAS, H., (2011), *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Francfort del Meno, Suhrkamp
- KAUFMANN, V., (2002), *Re-thinking Mobility*, Londres, Ashgate
- KOSELLECK, R., (1993), *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós
- LORCA ABAD, G., (2010), *Dictaduras de velocidad*, Madrid, Biblioteca Nueva
- ROSA, H., (2005), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Francfort del Meno, Suhrkamp
- (2006), “The Universal Underneath the Multiple: Social Acceleration as a Key to Understanding Modernity“, en Costa,S/Knöbl,W./Domingues, J.M (edtrs.), *The Plurality of Modernity: Decentring Sociology*, Munich, Rainer Hampp Verlag
- (2009), “Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society“, en Rosa,H./Scheuerman, E. (2009), *High-Speed Society*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press
- URRY, J. (2000), *Sociology beyond Societies*, Londres, Routledge,
- URRY, J./ELLIOT, A., (2010), *Mobiles Lives*, Londres, Routledge
- VIRILO, P., (1999), *La inercia polar*, Madrid, Trama editorial