

El ángel exterminador: Vivir en la revolución de la sociedad de riesgo.

Fernando Vidal Fernández*

"He ahí una revolución si supiésemos cómo."
Hamlet

Vivimos en un mundo con mayores posibilidades de catástrofes globales negativas en el cual la cultura pública trata de crear estabilizadores culturales que reduzcan la incertidumbre y las demandas de revolución política y cultural que gobierne la trepidante revolución social y económica. Esto no significa que estemos en un mundo infernal si no apocalíptico. Igual que nuestra sociedad ha llegado a una estructura catastrófica negativa, también está abierta a transformaciones revolucionarias –catástrofes positivas– o cualitativas. Esto revoluciona las esperanzas, abre de forma cuántica nuevas posibilidades de futuro y de procesos que no son sólo evolutivos sino cualitativos o irruptivos. La actual estructura de la sociedad de riesgo lleva a que se haya instalado un modelo de cambio multiplicativo que hace más posibles –aunque más improbables– cambios cualitativos que sucedan de forma irruptiva. En términos negativos, pueden ser denominados catástrofes y, en términos positivos, revolución o cambios cualitativos. Parece insensato usar la semántica de la revolución hoy en día en un mundo en el que los signos de las vidas de la gente parecen indicar todo lo contrario. Pero ésta es una revolución sin voluntad revolucionaria; una revolución que deviene por el modelo estructural de riesgo social y personal que se está imponiendo. Hay momentos de la historia que mueven los corazones y hay otros momentos como

* *Profesor de Sociología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid*
fvidal@chs.upcomillas.es

ahora en los que el curso de la historia busca los corazones. Esto impacta cada vez más sobre la idea de esperanza en la cultura política y, sobre todo, tendría que afectar a las estrategias de las organizaciones emancipadoras.

En la película *El Ángel Exterminador* que Luis Buñuel filmó en México en 1962, nos presenta un grupo de burgueses que tras la Ópera se reúnen a cenar en la mansión de uno de ellos. El grupo repite varias veces la misma escena, presentando esa dinámica de la historia como un gran círculo del que no se conoce el inicio ni el fin, no como una historia de progresión. Desde el comienzo, presenciamos cómo inesperadamente el personal doméstico de la casa va abandonando sus puestos de trabajo sin ninguna explicación, presentimiento de que algo malo va a suceder. Tan sólo el mayordomo en jefe –conexión jerárquica entre la burguesía y los obreros– permanece en la casa sirviendo para que todo siga normalmente su curso. El grupo de invitados entra en el salón comedor y disfruta su cena y la tertulia. Va transcurriendo el tiempo y misteriosamente nadie logra salir del umbral de la habitación en que se hallan. Nadie se lo impide, el umbral está

Hay momentos de la historia que mueven los corazones y hay otros momentos como ahora en los que la historia busca los corazones

abierto, pero todos los que van a salir se decantan en un último momento por no hacerlo. Poco a poco se van dando cuenta de que nadie sale del cuarto, que la voluntad impide que se salga de la habitación aun cuando hay necesidades fisiológicas o angustias que obligarían a hacerlo. Paulatina-

mente la existencia en el habitáculo va tornándose más insoportable y degrada la convivencia llegando incluso a la violencia y la miseria. Lo que antes era una graciosa curiosidad ahora se convierte en urgente necesidad. Pero nadie del grupo logra vencer su voluntad, hay una barrera invisible dentro de cada uno que impide consumir su necesidad de salir de la habitación. Ante ellos, una enorme estancia se abre tras el umbral pero todos están cautivos de sí y para sí en su cada vez más reducida habitación.

Creemos que este es el rasgo que más caracteriza la actual vivencia de la revolución desde las clases medias occidentales: nuestro modo cortesano de vida contempla desde sus televisiones cómo el mundo se ha revolucionado en lo laboral, lo medioambiental, lo financiero, lo cultural, lo político, etc. El siglo XXI está centrifugando el mundo. La gente, en vez de salir a tierra abierta, se incrusta en el caparazón de sus hogares y se produce un efecto general de que nadie quiere salir de la normalidad. Preferimos refugiarnos en la ficción de la seguridad occidental, resguardarnos en la ficción de la normalidad en medio de un mundo que sufre cambios extremos en los que participamos. Como el grupo de burgueses del Ángel Exterminador de Buñuel, aunque sintamos la necesidad, no somos capaces –por un desconocido proceso psicológico o moral– de abandonar nuestra estancia occidental. Quizás miedo a un mundo en el que las masas trabajadoras proletarizadas –globalizadas, inmigradas, precarizadas, ideológica-

mente aburguesadas- y los sectores excluidos son un factor de riesgo frente al cual debemos amurallarnos en urbanizaciones fuera del hervidero de la ciudad. Como en *El Ángel Exterminador*, no sabemos por qué no salimos de la habitación cuando todo está abierto. No sabemos por qué no somos revolucionarios en medio de un mundo que no deja de serlo cada vez más. Ante nosotros, aparece un mundo en el que parece haber hecho su presencia un Ángel exterminador, en el que la Apocalipsis se ha hecho dueña de algunas de sus dinámicas. Pero precisamente quien más agita y se beneficia de la revolución, la niega y sigue sentado en su sillón creyendo que solamente la ve por televisión.

1. Ya no pero todavía tampoco

La experiencia del campesino que al comienzo de la modernidad dejaba su aldea recóndita y se acercaba al burgo donde confluían corte, catedral y feria de mercado es similar a la experiencia de quien se mira en el mundo en el que vivimos: nuevos organismos internacionales, Internet y mercado global. La sensación de no poder hacerse cargo de la escala, de sentirse sobrepasado, es una vivencia que comparten muchos hoy en día. Pero queremos señalar una de las diferencias sustanciales: al comienzo de la modernización la percepción era que había que hacer un único cambio, de lo viejo a lo nuevo. La modernización tenía sentido como cambio de lo de antes a lo de ahora. Primero, por tanto, tuvimos noticia de que era necesario dejar lo viejo para entrar en lo nuevo. Luego que no consistía solamente en un único cambio civilizatorio de antes a después sino que cada generación iba a exigir un cambio radical: de los que antes a los de después. La experiencia contemporánea fue que no sólo nos instalábamos en cambios generacionales sino que dentro de la propia biografía las cosas iban a cambiar sistemáticamente. Del paradigma del único cambio sustancial (modernidad, socialismo, fascismo) se pasó al cambio de cada generación y de ahí al cambio permanente. Pero además durante el postmodernismo o el postindustrialismo nos concienciamos de que no solamente –como dirían en la Verbena de la Paloma– hoy las cosas cambian que es una barbaridad, sino que las cosas iban a transformarse cada vez más aceleradamente. El cambio no sólo sucede sino que se repite y no sólo se repite una vez en la vida de cada generación sino permanentemente y no sólo es un cambio permanente sino una transformación progresivamente acelerada. Actualmente, ya hemos superado ese paradigma de cambio social para instalarnos en la revolución como sistema. La sociedad de riesgo es un paradigma de revolución total en cada instante: jugarse todo a cada nuevo paso. La revolución, por tanto, en nuestro tiempo –la Neomodernidad–, no es tanto un proyecto político como un Ethos, el formato del cambio social al que, se quiera o no, hemos avocado –o, más bien, desbocado– nuestro modelo de sociedad. Se sea o no revolucionario políticamente, todos participamos de la revolución. La revolución es un modo de vida.

Hamlet es la obra en que mejor se contempla al hombre que se

debate en el vacío entre una moral medieval que ya no es y una moral moderna que todavía tampoco ha tomado forma. Hamlet siente la presión del fantasma de su padre para que aplique la vieja moral medieval y le vengue, pero a la vez rechaza esa violencia y la esterilidad del baño de sangre de la guerra que acecha a Dinamarca. Hamlet tiene que vengar la muerte de su padre porque así lo manda la vieja ley, pero él siente algo en lo profundo que le impide aplicar la vieja ley y no acaba de encontrar la nueva ley que dé forma a lo que realmente quiere. Hamlet ya no puede aplicar la vieja moral porque el mundo ha cambiado y a la vez carece de una nueva moral con la que poder responder al nuevo mundo que se ha abierto. Ante este vacío, se hace el loco, se hace el tonto, se comporta como un niño, un tonto, un loco en la corte. Se irresponsabiliza de los demás hasta el punto que hace enloquecer a Ofelia, mata a su casi suegro, desquicia a sus amigos. A la vez es astuto y defiende sus intereses. Hamlet es enviado a un largo viaje a la corte inglesa en el curso del cual puede contemplar tropas preparándose para una batalla, en la cual descubre la traición y en la que descubre que él mismo es capaz de lo peor. Hamlet vuelve de su pequeño exilio con Horacio y para en el cementerio del reino: ve las sepulturas y los cráneos y –con lucidez ya barroca– toma conciencia de la frivolidad de lo mundano que testimonian las bocas vacías de las calaveras; toma conciencia del valor de lo fundamental. En ellas puede ver la vanidad del mundo, las calaveras y la nada a donde llevaron tanto poder y frivolidad. Ante la contemplación de la muerte, Hamlet cree que si viviéramos discerniendo lo que en realidad da vida y lo que va a morir, sería una revolución. Contemplar el sufrimiento, la vanidad de lo mundano y la esterilidad de lo cortesano pone en valor lo realmente importante en la vida. Hamlet le dice a Horacio la que quizás es la frase más importante de toda la obra: “Horacio, he ahí una revolución si supiéramos cómo”.

De igual forma que Hamlet, somos personas de transición: estamos entre dos épocas. Venimos de un postmodernismo que denunciara la implicación de la modernidad en los fatales pecados alrededor de la II Guerra Mundial (GULAG, Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, de los que potencias ganadoras y perdedoras de la mundial contienda eran activos culpables) y hemos entrado en una Neomodernidad en la que el contexto varía con tal velocidad que es difícil articular una moral. Como Hamlet, sabemos que ya no, pero también que todavía tampoco: ya no sirven las viejas estrategias pero todavía no hemos articulado una alternativa suficiente. Pero contemplando el mundo, sabemos que vivimos en una continua revolución y que existen desastres en el ámbito de la justicia planetaria y en el ámbito del drama personal, que gritan por cambios cualitativos. Como Hamlet, tenemos que decir: “He ahí una revolución si supiéramos cómo hacerla”.

La fuente de la revolución sustancialmente distinta en nuestra época no procede de las pésimas condiciones dickensianas que sufren millones de obreros y obreras del mundo sino que lo más novedoso es que la revolución se ha convertido en el modo normal de cambio en la Neomodernidad. Partimos, por tanto, de que la revolución es nuestro

modelo de cambio social global. Cuando decimos que la sociedad de riesgo es un modelo de revolución no queremos decir que en cada cuestión se opere con revolución sino que está al borde de la revolución en cada paso que da. La Neomodernidad es una revolución sin sujeto, una revolución sin proyecto histórico, una revolución como sistema.

Cuando uno escucha revolución viene a la cabeza dos tipos de conceptos bien distintos: uno que nos recuerda a la revolución industrial, la revolución neolítica o la revolución informática; otro que engloba a las revoluciones provocadas por sujetos que empujan un proyecto histórico como es la revolución francesa, la revolución rusa o la revolución gandhiana. Por supuesto, formalmente existe un carácter revolucionario en la contrarrevolución que busca contradecir las tendencias de la revolución que la motiva. Una primera cuestión que queremos asentar es que la revolución tiene dos aspectos formales: uno es que la revolución es una forma de cambio social y otro es que la revolución es una metodología para mejorar cualitativamente las condiciones humanas. En la primera, como forma de cambio social, la revolución en general es provocada por la modificación cualitativa de algunos parámetros de la vida social como son la tecnología, el encuentro con sociedades desconocidas o el mundo de las ideas. En nuestro tiempo, en la Neomodernidad que comenzó a final de los años 70, lo diferente es que la revolución no es un acontecimiento único e inesperado sino que la revolución se ha convertido en la metodología ordinaria de cambio social. Por tanto, la revolución metodológica es aquella que se ha instalado en un juego de "todo o nada". Pero la revolución hemos visto que también tiene un aliento moral como cambio cualitativo moralmente comprometido con la dignidad de las personas.

La Neomodernidad es una revolución sin sujeto, una revolución sin proyecto histórico, una revolución como sistema

En aquel revolucionarismo metodológico, todos los agentes se ven afectados por la revolución aunque solamente unos pocos sean conscientes de ello. Pero potencialmente todos los actores sociales participan en la revolución o en la contrarrevolución. Respecto a esta segunda concepción de revolución, el posicionamiento de la población es antirrevolucionarista: lo revolucionario como estrategia política no sólo ha caído en un profundísimo desprestigio sino que es estigmatizado como algo indeseable. Esta es la paradoja del cambio social en nuestro tiempo: antes vivíamos en un tiempo conservador en el que había masas que predicaban la revolución y ahora vivimos en una revolución permanente en la que nadie quiere ser revolucionario. He ahí la gran contradicción que sujeta nuestro tiempo: *el sistema actúa revolucionariamente con sujetos que no quieren serlo. No sé si hay otra opción razonable que no sea serlo.*

Pero en realidad todo cambio cualitativo en las condiciones tiene detrás un sujeto que asume los frutos de la casualidad, el genio, la anomalía o la heterodoxia. Lo sustantivo no es el invento o descubrimiento en sí sino que exista un sujeto dispuesto a aplicarlo. Es cono-

cido el caso que Mokyr expone en su libro *La palanca de la riqueza*, sobre cambio social y tecnológico, al comparar China y Japón. Aunque China contaba con el catálogo de inventos necesarios para emprender la revolución industrial varios siglos antes que Europa occidental, careció de la mentalidad para ello. Esto es más evidente cuando nos adentramos en el terreno de las revoluciones políticas, sociales, religiosas o culturales. El derecho de la dignidad del hombre siempre ha estado accesible a los hombres pero sólo con determinadas disposiciones y tras ciertas experiencias históricas hemos constituido los Derechos Humanos.

Lo que quiero decir es que en realidad, aunque la opinión pública podamos percibirlo así, no hay revoluciones automáticas y otras revoluciones que son voluntarias o políticas. En realidad, toda revolución es política tanto cuanto requiere un sujeto que asuma las novedades o que recree la realidad ante un hecho desafiante.

Es decir, que la revolución siempre tiene revolucionarios aunque éstos busquen ocultarse, no sean conscientes de ello, sean imperceptibles por su insignificancia mediática o pública, o precisamente intenten –quizá asustados por esa revolución– una salida histérica a un comportamiento contrario.

La revolución sistémica que supone la Neomodernidad tiene revolucionarios que quieren globalizar suscitando el menor grado de contradicciones en la conciencia de la gente; tiene revolucionarios que asumen un nuevo paradigma cultural o que desarrollan nuevas tecnologías que abren posibilidades inéditas –los científicos no son sólo técnicos sino que la ciencia está guiada por la política de

Antes vivíamos en un tiempo conservador en el que había masas que predicaban la revolución y ahora vivimos en una revolución permanente en la que nadie quiere ser revolucionario.

las temáticas y la determinación de hipótesis–; tiene contrarrevolucionarios que buscan frenar la globalización o la reflexividad o buscan otras alternativas. Y tiene masas ingentes de personas que, asustadas por ese mundo que Giddens denomina desbocado, buscan conjurarlo con un ultranormalismo –o lo que Juan José Millás llama extremocentrismo– que les hace huir de lo revolucionario como del diablo.

El establecimiento de un mecanismo revolucionario de cambio social es quizás la más importante estructura social de nuestra época de Neomodernidad que está ya tomando cuerpo visible para todo el mundo. Pocos quedan que no digan que desde final de los años 70 o mitad de los ochenta se ha abierto una época cualitativamente distinta caracterizada por la sociabilidad reticular, la globalización, la informacionalización, la reflexividad, el neopragmatismo, el neoliberalismo y el capitalismo de identidad, la ciudadanía de Tercer Sector, el nuevo imperativo solidario o la sociedad de riesgo.

Como es conocido, fue Ulrich Beck quien acuñó la expresión *sociedad de riesgo* para denominar al modelo de cambio social que ha reconstituido nuestra época. En realidad, sociedad de riesgo no es un concepto que agote la red de fenómenos asociados al nuevo paradig-

ma de cambio social. Conceptos como neodesarrollismo, multiplicatividad, abstracción o ambivalencia vienen a completar la idea. En último término, creo que lo más propio –aunque las nuevas semánticas incluyen matices que es bueno atender– es hablar de un paradigma revolucionario de cambio social. Todos esos factores configuran un modelo revolucionario sin sujeto, incluso abúlico aunque repleto de intereses materiales detrás.

2. Cuando la revolución es la norma

Vivimos en un tiempo de neodesarrollismo en el que se busca la explotación bigeométrica del medio ambiente, los recursos, las personas y las instituciones (como por ejemplo, las ciudades). Por explotación geométrica entendemos que cada vez se acelera más el rendimiento de márgenes de beneficios: se explotan más las materias primas (con una sobreexplotación desarrollista de bosques o costas hasta ahora intocados, pero también por la búsqueda informacional de nuevas intervenciones en la propia estructura de los recursos como son los transgénicos o las estrategias de nutrición o crianza del ganado), a los productores (atendamos a las campañas que denuncian la sobreexplotación a que las grandes multinacionales someten a los productores de cacao, café o algodón), a los trabajadores (y no tenemos más que ver el documental China Blue que cuenta la historia de varias trabajadoras chinas en una fábrica textil de pantalones vaqueros) y a los consumidores (un buen ejemplo son los métodos de *overbooking*, que consiste en vender a otro el mismo producto que te han vendido a ti de modo que se reduce el riesgo de pérdida de la compañía y se multiplica el riesgo de pérdida del cliente). Los consumidores finalmente son explotados a veces no a través del precio sino de los sobre-riesgos que uno asume como es por ejemplo el aumento de las probabilidades de devolución: las garantías se extienden porque la seguridad de calidad de la producción desciende. Al subcontratar los productos a países donde la seguridad produccional es menor –porque la propia seguridad laboral es nefasta y no existe transmisión de plusvalías mediante el sistema de formación o sistemas de participación e innovación–, las empresas asumen que va a haber un porcentaje mayor de productos que serán devueltos: no obstante, compensa por dos motivos. En primer lugar compensa porque el margen de beneficios que deja producir tan barato aguanta un nivel de devoluciones mayor, pero, además, es que compensa porque hay un porcentaje de clientes que ni siquiera va a protestar sino que acabará tirando desesperado el producto antes de tener que soportar la pérdida de tiempo y el laberinto burocrático y legal de las devoluciones y recambios. Es tal el conjunto de devoluciones que se produce que esa sobredemanda de los consumidores reduce la probabilidad de que alguien proteste. Es como la reparación de automóviles: es tal la demanda que existe de talleres que éstos se comportan despóticamente con clientes, de quienes saben que están apurados por la necesidad de recuperar su

coche lo antes posible y por su cada vez mayor desconocimiento de los problemas reales que tiene el coche y lo que implica –la complicación tecnológica de los automóviles, de los ordenadores, el software o de cualquier máquina actual, imposibilita la negociación con los reparadores, estando vendidos a su discrecionalidad.

El neodesarrollismo busca una explotación geométrica de los recursos, pero en dos direcciones –y por eso se denomina bigeométrica– que son cada vez más y en menor tiempo. De esta forma, no solamente se sobreexplotan los recursos presentes sino que lo más sustantivo de la sociedad de riesgo es que se explota el tiempo, se sobreexplota el tiempo de las generaciones futuras gastando los recursos que uno le detrae que tengan. El casino global que es nuestro mundo

Se toman decisiones que embargan las posibilidades de las siguientes generaciones: la sociedad de riesgo es desarrollismo sobre el futuro.

es un ludópata que no sólo pone todo su patrimonio en la ruleta sino que esquilma el de sus hijos y nietos. De este modo, se toman decisiones que embargan las posibilidades de las siguientes generaciones: la sociedad de riesgo es desarrollis-

mo sobre el futuro. Como si urbanizáramos especulativamente el tiempo que no es nuestro, que es de los hombres del mañana, no sólo dilapidamos nuestro presente sino los futuros presentes.

Nuestro tiempo es revolucionario impulsado por los intereses desarrollistas que están movilizando todos los recursos. Dicha movilización implica la flexibilización de las organizaciones, personas, procedimientos, marcos de sentido (valores, creencias, sentimientos, etc.) de modo que incluso varía la vivencia del espacio y el tiempo, los cuales también se licuan. La licuación del imaginario y las instituciones en modelos más utilitarios puede ser una buena cosa si es para ponerse más al servicio de la misión de lograr la dignidad humana pero es una amenaza si dicha licuación al final es una liquidación de los principios a favor de intereses variables y materiales de los poderosos. El “secuestro de las experiencias existenciales” del que tanto habla Anthony Giddens se une al secuestro de las participaciones políticas para mostrarnos una revolución que sucede a espaldas de los sujetos y que les remueve todo el suelo sobre el que estaban asentados. Dicha removilización global de todos los supuestos a favor de un proyecto al servicio de no se sabe visiblemente quién es una fuente de revolución por cuanto la gente abandona estructuras que han llegado a formar parte del Patrimonio de la Humanidad sin haber participado en una deliberación precisa de sus consecuencias.

Pero no solamente son los intereses desarrollistas los que han creado una dinámica revolucionaria: no sólo el capital globaliza. También lo hacen los movimientos sociales como el ecologismo, el internacionalismo solidario o el pacifismo. Nuestro mundo se debate entre tantos desafíos globales como el calentamiento global, el alcance de la ciencia para transformar la estructura biológica, el control de la información con escala global e individual –el llamado “techo de cristal”–, la financierización de la economía, el interculturalismo que llega hasta

nuestros lugares cotidianos, la crisis de la familia, los problemas del Estado de bienestar, el colapso cultural de los cambios civilizatorios planteados en el postmodernismo tras la II Guerra Mundial y la ola neoconservadora que lo siguió, etcétera.

Hemos establecido un modo de cambio que René Thom denominó catastrófico y que consiste en que avanzamos respondiendo a desafíos cualitativos con saltos cualitativos a su vez. Ante la ingente demanda energética, nuclearizamos el mundo cada vez más, asumiendo los riesgos posibles de un accidente en centrales que cuidan Estados frágiles o empresas volátiles. Estados y empresas aparecen como garantes de la seguridad nuclear en un momento en que ellos mismos padecen una sistémica inestabilidad.

Los conjuntos de elites, actuando de forma quizás no intencional, conforme necesitan modelar las conciencias y modular los movimientos sociales, asumen un modelo de control que abre mínimas pero reales posibilidades de cambio radical con la confianza en que la existencia de esa posibilidad legitima como libre al sistema capitalista y confianza en que la ínfima probabilidad de que alguien quiera realizar esa mínima posibilidad hace que el riesgo sea plenamente asumible. ¿Quién va a querer salir del Parque de Atracciones de Pinocho y quién va a creer al que haya salido? El cambio es cada vez más posible y a la vez más improbable.

Estamos ahondando en un modelo social que Giddens denominó apocalíptico. A nuestro parecer, ciertamente estamos en un mundo apocalíptico ya que se planta ante decisiones cada vez de mayor crucialidad. Lo cual no significa que estemos ante un mundo que sólo suscite pesimismo. Estamos en un mundo apocalíptico pero no infernal: hay sufrimiento y hay esperanzas, hay pesimismo y hay grandes logros. Lo sustancial es que todo es a lo grande, desaparecen los términos medios. Y paradójicamente, en un mundo en el que desaparecen los términos medios todo el mundo quiere ser de clase media, pesar centristamente y lograr una vida normal. René Thom lo anticipó muy lúcidamente en su obra de 1972, "Estabilidad estructural y morfogénesis" bajo el lema "sociedad de catástrofes". Ulrich Beck lo ha sintetizado bajo la conocida fórmula "sociedad de riesgo". Si poderamos no sólo las improbabilidades sino también las posibilidades, creemos que el término más preciso sería decir que vivimos en un mundo multiplicativo.

Todos los estudiosos citados se refieren a que los dilemas son cada vez más cruciales: más multiplicadores o más divisores. Se acabaron las decisiones con consecuencias de baja intensidad y además no hay más remedio que asumir riesgos. En el futuro nos encontraremos que las decisiones que tomemos habrán sido causa de efectos muy prósperos o habrán dado al tacho con lo que se pusiera en juego. Estamos ante un juego de "todo o nada". Se exageran los factores que intervienen, se vuelven más centrales, tienen un papel más definitivo. Todo cada vez es más estructural y dialéctico. El irrupcionismo que defendían las visiones de Walter Benjamin, Jünger o Bloch en la Alemania de entreguerras, se manifiesta finalmente como una dinámica de cambio

cada vez más improbable pero a la vez más posible. Hay que precisar que la noción de catastrofismo de Thom no significa que necesariamente tenga que ser negativo el resultado sino que es una mera estructura de cambio que puede terminar con un bien mayor o un mal mayor; lo único seguro es que será un enorme cambio, una revolución. La sociedad de riesgo intenta hacer más probable la normalidad corriendo el riesgo de hacer más posible la revolución.

3. Ataraxia social

Si no se denomina a nuestro modo de cambio social revolucionario es quizás por la estigmatización de dicho término. También porque existe una tendencia a conjurar lo revolucionario con el extremocentrismo. Somos arrastrados por una tectónica social de alta actividad, revolucionaria. Sin embargo, la experiencia cotidiana de la gente no siempre refleja esa vorágine revolucionaria tan aguda. Lo hace en la medida que se comprueba que la vida cotidiana está siendo atravesada y revuelta por toda una serie de tendencias que son difícilmente controlables: va en el autobús y comprueba que en pocos años el tipo de personas con los que solía compartir el transporte ha cambiado de color, vestimenta y muchas veces idioma. Siente que sin haberse movido de su barrio todo se ha movido alrededor y ahora vive con gente de distintas procedencias nacionales. Sentimos que las cosas no están tan aseguradas como antes, que ahora ya casi no hay nada seguro: que no se sabe qué puede pasar en el futuro con las pensiones o los seguros médicos; que nadie va a garantizarle que mañana no sea despedido de su empresa porque haya sido absorbida por una gran multinacional ni que su matrimonio vaya a ser para siempre o que sus amigos permanezcan cerca de él. La vida cotidiana encuentra suspendidas sus garantías y entonces uno comienza a sentir que la tierra ha desaparecido de sus pies. Los antiguos galos temían que algún día el cielo pudiese caérseles sobre sus cabezas y hoy los neomodernos tememos que el suelo pueda irse de nuestros pies: vivir en un mundo incontrolable donde no se puede dar nada por seguro. Nadie sabe esto mejor que aquellos que sufren las nuevas condiciones de la exclusión social, que han visto truncadas sus biografías por procesos que han actuado revolucionariamente sobre su vida.

Pero es cierta la sensación de normalidad que mucha gente percibe. Pese a todos los cambios que se nos dicen que están sucediendo, desde cualquiera de las metrópolis occidentales se siente estabilidad: las instituciones públicas funcionan siguiendo un derecho asentado desde hace décadas, las cosas no se sienten que estén bajo un angustioso peligro. El Estado, pese a las crisis anunciadas, persiste y existen grandes instituciones que, a pesar de todos los vaticinios apocalípticos, no sólo continúan persistiendo sino que parecen arraigarse con mayor dominio. Y las que caen son sustituidas por nuevas que tienen mayores probabilidades de supervivencia. La fluidez de las instituciones, de la que nos habla magistralmente Bauman, no significa

fragilidad sino, por el contrario, mayor persistencia aunque sea modificando sus formas flexiblemente. Es decir, que aunque parece cierto que la sociedad avanza trepidantemente atravesando una cuerda floja, hay factores que la estabilizan de modo que se garantice el orden público y finalmente se encuentre un desarrollo que no violente las percepciones y vidas de la gente.

Quizás esto solamente ocurre en Occidente. Quizás es en los lugares que están siendo transformados aceleradamente donde se puede observar lo revolucionario. Aunque, por otra parte, una proporción mayoritaria de los nuevos trabajadores globalizados precisamente persiguen sumarse al estándar cultural, político y material del canon occidental, lo cual nos marca una doble tendencia: por una parte una transformación radical que no crea alternativas disonantes sino que homogeneiza. Todo tipo de transformación, no importa su virulencia, parece ser absorbida por los estabilizadores culturales del imaginario neomoderno.

Pero lo cierto es que pese a que existen barreras institucionales para que lo revolucionario no violente excesivamente nuestras sociedades y prometa a las que sí están siendo violentadas una vía de progreso para alcanzar el canon occidental, el riesgo se extiende sistemáticamente y la tendencia es a que pueda violar todas las cerraduras políticas de seguridad. Financieramente, la dependencia del capital de riesgo es tan alta que estamos sujetos a tendencias destructivas de carácter especulativo.

Aunque parece cierto que la sociedad avanza trepidantemente atravesando una cuerda floja, hay factores que la estabilizan de modo que se garantice el orden público

El neoliberalismo cree que los mecanismos de compensación del mercado serán suficientes para contrarrestar las tendencias destructivas e incluso que se ha superado aquella primera etapa de economía salvaje tan bien representada por Enron. Actualmente, a su juicio, se ha conseguido una gestión mucho más responsable del capital y del sistema productivo. Los controles financieros, sindicales y el derecho laboral se van extendiendo por todo el mundo conforme se avanza en la globalización, se argumenta.

El problema no procede tanto de las multinacionales productivas –que son sujetos localizables a los que la opinión pública o sus consumidores pueden exigir responsabilidades visibles por sus acciones o las de sus proveedores– como de las operaciones abstractas sin sujetos que se responsabilicen de ellas. Hay masas ingentes de la población que ha comprometido parte de su pequeño capital en máquinas financieras a las que exigen forzar los límites del rendimiento de intereses.

No obstante, el neoliberalismo confía en la autolimitación de los grandes capitalistas ya que se piensa que buscan predictibilidad, estabilidad que dé confianza a sus inversiones y, por tanto, buscan que no existan revoluciones que varíen los parámetros de sus operaciones económicas. La actual globalización con sujetos especulativos operando a sus anchas por el mundo sería una fase de transición hasta que se genere un nuevo sistema global de control económico en el que

existan reglas universales. El actual desorden económico mundial no sería sino una fase de acondicionamiento: ese desorden no es sustancial a la globalización del mismo modo que no lo era a las economías nacionales cuando se formaron partiendo de los mercados locales o regionales.

Sin embargo nuestro sistema tiende a ser una máquina sin sujeto, tal como predijo Max Weber al comienzo de la modernidad. La Neomodernidad es la reconstitución de las claves modernas tras el intento de cuestionamiento civilizatorio por parte del postmodernismo y uno de los elementos más importantes es esa tendencia a un sistema social sin sujeto sino dejado al instinto de especie, es decir al poder fáctico de los agentes dominantes. Un mundo sin sujeto es un mundo que no puede hacerse responsable. Una economía dejada a las leyes de compensación –oferta/demanda– del mercado, es un sistema sin sujeto.

Las fuentes de riesgo son el avance de la ambivalencia en las estructuras sociales; la sobreexplotación de las personas, las materias primas y los capitales; la abstracción del poder que crea máquinas institucionales de tan alta especialización en las tareas que se pierde la trazabilidad del proceso y es fácil que uno transfiera las responsabilidades de su acción fuera de sus competencias.

Una condición primaria para que pueda realizarse la revolución neomoderna de la globalización es que la gente que tiene el poder no sienta su vorágine sino que pueda asumirlo con normalidad. Cuando

El mundo se está transformando revolucionariamente en los grandes espacios de los países víctimas del desarrollismo y en nuestras personales biografías cotidianas

hablamos de la gente que tiene el poder, hablamos de quienes son el soporte popular a los gobiernos y multinacionales que alientan la globalización: el pueblo que tiene la soberanía real, el pueblo soberano; es decir, Occidente y las clases beneficia-

das de los países empobrecidos que se unen neocoloniamente. Los ciudadanos integrados de Occidente, accionistas de las transnacionales y consumidores de quienes éstas dependen.

Que no se sienta lo revolucionario no significa nada en un mundo en el que la gente tampoco siente alterado ni un ápice de su vida cotidiana ante las hambrunas del Cuerno de África o los genocidios. Me viene a la mente aquella fotografía en la que una pareja en una playa de Tarifa contempla recostada cómo atraca una patera y varias decenas de inmigrantes subsaharianos entran a la carrera hacia la carretera. Sería una de las fotos que deberían constar en los libros que cuenten nuestra historia dentro de veinte años. Lo que para esos subsaharianos es un mundo violento sobre el que han navegado peligrosamente, que les hace dar un vuelco a sus vidas, el sentido de las cosas, su mundo de relaciones, símbolos, dioses, etc., para la pareja de la playa es solamente una anécdota que contar a la hora del aperitivo. En todo caso, le faltó sacar la cámara y sacar su propia foto. Como aquellos que subieron a sus terrazas cuando ardían las Torres

Gemelas y se sacaron una foto ante ese horror con una sonrisa de "ahí estuve yo". Así pues, la ataraxia moral occidental es capaz de soportarlo casi todo. Precisamente una de las fuentes revolucionarias es la quiebra de esa paz de las ciénagas.

Este pasado verano tuve la gracia de visitar el Museo-mausoleo de Ana Frank y su familia en Amsterdam. Mientras lo visitaba pensaba cuántos de nosotros –sin ser perseguidos más que por nuestra conciencia– nos escondemos junto con nuestras familias –los nuestros– en las trampillas de nuestras casas ante el horror que existe fuera. Los Frank se esconden del nazismo como ejercicio de resistencia y las diferencias con lo que pienso, son grandes. Pero también nuestro modo de vida burgués nos esconde en el confort familista, en la legitimación de "sólo vivo para mi familia" y "el bienestar de mi familia lo justifica todo" y nos permite ausentarnos de todo lo que ocurre en el mundo, que solamente vemos por la claraboya de la televisión.

El mundo se está transformando revolucionariamente y es algo que sucede en los grandes espacios abiertos de los países víctimas del desarrollismo y es algo que acontece también en nuestras personales biografías cotidianas. Pero a la vez, necesitamos vivir inmersos en una normalidad forzada, llamando normalidad a un caótico desorden, haciendo *normal el caos del amor* –como diría Ulrich Beck–.

Que vivimos en una revolución es una evidencia. No hay más que asomarse a Internet y contemplar los cientos de miles de blogs que se crean diariamente y vuelcan diarios íntimos a la esfera pública. No hay más que conocer las maquilas en las que trabajadores viven trabajando jornadas extensas siete días a la semana sin derechos sindicales. No hay más que acercarse a las personas que se deprimen ante las dificultades y el vacío de su vida, que sufren la sed del sinsentido. El resultado de la revolución en Occidente no es que la gente se rebelde sino que se deprime: cuatro millones y medio de personas con depresión en España en este momento avalan esta idea. Que vivimos en una revolución es tan evidente como que carecemos de conciencia revolucionaria.

4. Evolución, orden y Tradición

Los modos revolucionarios convencionales se han dirigido contra el orden y la Tradición como primeros objetos de su transformación. Por otra parte, la revolución ha tenido como alternativa la evolución. Todas esas antinomias se encuentran profundamente cuestionadas en la Neomodernidad, lo cual impacta en las estrategias.

El desarrollo es una de las fuentes clásicas de la revolución automática, aquella que no es buscada ni guiada por un sujeto histórico sino que sucede porque se imponen nuevas condiciones. Así, la búsqueda de una nueva forma de arado que posibilitara maximizar la tracción animal supuso un desarrollo de la explotación económica con consecuencias cruciales para el cambio de paradigma económico y toda una serie de consecuencias sociales, culturales y hasta religiosas. Los

modos de desarrollo –agrario, industrial o informacional, tal como establece Castells– vienen siempre acompañados de un tiempo de ajuste revolucionario en el cual catastróficamente unas instituciones se ven obsoletas o desacreditadas y otras instituciones emergen para dar abrigo a las nuevas condiciones o ideas.

El resto del tiempo –una vez que las instituciones y las mentalidades se han ajustado– se supone que ya no presenta retos cualitativos ante los cuales sean necesarias reacciones cualitativamente distintas a las anteriores. En todo caso, habría un desarrollo de las instituciones y posibilidades del nuevo modo de desarrollo: hay una evolución. Conservación, evolución y revolución –que incluye la contrarrevolución ya que ésta en general plantea una metodología revolucionaria para contradecir las consecuencias de la revolución contra la que luchan– conforman los tres modelos de cambio social. Intuitivamente aparecen en el sentido común como que las cosas sigan igual, cambien gradualmente y cambien acelerada o violentamente. Entre una y otra, la gran mentira de que la verdad tiende a estar en el punto medio entre dos posiciones, guía a la gente para optar por los cambios graduales.

Siento que esta clasificación es una gran falsedad. En no pocas ocasiones el conservadurismo puede ser revolucionario. En la revolución neoconservadora que comenzó en los años setenta del pasado siglo, las luchas de resistencia por la conservación de los derechos laborales, del Estado de bienestar o de la solidaridad de base, son componentes contrarrevolucionarios que cuestionan las bases de la revolución Neomoderna. Las tradiciones son con frecuencia fuente revolucionarias para lograr una mayor dignidad de las personas, son fuentes revolucionarias de progreso. La oposición tradición/progreso es una dicotomía errónea que ha tenido gravísimas consecuencias sobre todo en la postmodernidad (1939-1978).

Por otra parte, la concepción de la evolución que heredamos del sociólogo Herbert Spencer –y los darwinistas sociales estadounidenses– es deudora del idealismo positivista según el cual en la modernidad de la Restauración (la primera modernidad es el tiempo que desde el renacimiento hace nacer el barroco y lo culmina en la ilustración; la segunda modernidad es la Restauración que va de 1804 al final de la II Guerra Mundial y una tercera modernidad estamos viviéndola ahora, pero es cierto que para los sociólogos la primera modernidad es la de la Restauración, que es donde hacen su obra Marx, Durkheim, Weber y Spencer) se había reconstituido el mundo sobre bases seguras que simplemente había que desarrollar de forma continuista. El evolucionismo tiene aspectos veraces: hay causalidad –es decir, implicación– en los cambios (ningún cambio es ajeno a todo); las cosas constituyen continuos que cambian –existe una continuidad ontológica en las cosas–; los procesos selectivos o electivos son cruciales en el devenir; los cambios a veces dejan visibilizar sus efectos con el paso del tiempo. Pero el evolucionismo, especialmente el evolucionismo social, tiene grandes mentiras. Creo que la crítica al evolucionismo social fue uno de los mayores aciertos de toda la riada de sospechas que la Iglesia alimentó con su antimodernismo en el entresiglos del

XIX al XX. La que especialmente nos interesa es que el evolucionismo social haya asumido que es posible un cambio no irruptivo sino que va decantándose poco a poco; que el cambio social es gradual y por tanto excluye el conflicto; que el cambio social es automático, no depende de los sujetos sino que es supraindividual. El mayor colectivismo es el que plantea el evolucionismo que está detrás del ultraliberalismo: una evolución que es mano invisible sin cuerpo social.

El evolucionismo es una ideología que busca ocultar el carácter irruptivo del cambio social, la crucialidad de las elecciones –y selecciones– y el papel definitivo de las catástrofes y las maravillas –o milagros–. La clave para desnudar al evolucionismo está en preguntar por el sujeto de la selección social: ¿es la elección de las personas, una especie de espíritu –Geist– instintivo de lo humano o el discurso de los selectos que se autojustifican desde el futuro? La contradicción del evolucionismo es que es una selección sin elección.

Con esto me dirijo a sostener que la revolución es la norma, que cada momento de la historia en cada persona se encuentra potencialmente ante la crucialidad de una revolución y que, en algunas ocasiones, dichas potencias se actualizan en acciones revolucionarias.

Otras, en cambio, uno intenta echar arena encima de esa posibilidad y responsabilidad ante la que se encuentra. El atractivo de la fórmula de Mounier según

Todo sistema se presenta como un orden justo de las cosas y pone todo cambio cualitativo del estado de intereses como una violación del orden social (Mounier)

la cual el orden social es un desorden dominante, no deja de ganar razón. Las ideologías del orden social –que suelen asumir perspectivas evolucionistas– que tanto prosperaron en la Restauración del siglo XIX buscan en realidad legitimar un estado de desorden social que es conveniente para quien tiene el poder de mantenerlo. Pero también podemos entender que las ideologías del orden social podrían buscar que las cosas se desarrollen sosteniblemente, es decir, que los cambios cualitativos no violen el orden de lo inviolable: los derechos de las personas, de las generaciones futuras, de las generaciones pretéritas, etc.

La noción de orden social ha sido desacreditada por los fuertes componentes de estigmatización del conflicto, de las alternativas, por un conservadurismo que manipulaba la tradición en favor de la defensa de los intereses materiales de las elites. Pero ciertamente el valor del orden social procede del para quién están en orden las cosas; hay una idea de orden que está en la base del Derecho. Frecuentemente, para que exista un adecuado orden social hay que alterar sustantivamente el orden de las cosas.

Ahí se aplica sabiamente la idea de Mounier: todo sistema tiende a presentarse como un orden justo de las cosas y busca poner todo cambio cualitativo del estado de intereses como una violación del orden social. No obstante, repensar el orden creo que tiene dos cuestiones interesantes que nos ayudan: primera, el orden público debe significar que se debe extremar la conciliación social, es decir, las políticas de reconciliación y concordia. No alterar el orden público signifi-

ca la deslegitimación de la violencia y la búsqueda de la reconciliación –que a veces hay que buscar por fórmulas que denuncien y obliguen a la reparación. El orden social como paz social sigue manteniendo mucho interés y muestra su rostro principal en la libertad y seguridad pública de todos y cada uno de los ciudadanos. La segunda acepción de orden social que nos interesa es aquella que expresa que las cosas hay que hacerlas de modo que no genere un desorden que ponga en riesgo la realización de las mejores intenciones: sería el principio de sostenibilidad.

Uno de los conceptos que mayor potencia manifiesta para la reconstrucción de la revolución es el de sostenibilidad en especial y el de orden social en general. Parece una de esas contradicciones: ¿cómo revolucionar algo sin violar el orden social? ¿No son acaso antónimos orden y revolución? ¿No suena demasiado a esas fórmulas que manipulaban el principio de revolución con expresiones como “revolución institucional”?

Al igual que nuestros tiempos son cada vez más revolucionarios en su modo de cambio social, la conciencia de nuestro tiempo impone condiciones a las revoluciones posibles. Y dos de ellas entroncan con las ideas del orden social: el rechazo de la violencia y la procura de la sostenibilidad. Tenemos que preguntarnos, ¿es posible la revolución sin cierta violencia y sin cierto riesgo de insostenibilidad?

Habría una tercera condición que estableceríamos, derivada de estas dos primeras: la tradicionalidad. Creo que revolución y tradición

La violencia ha estado asociada a la praxis revolucionaria pese al espíritu del posmodernismo o las revoluciones pacíficas que se han dado en nuestro mundo

pueden conciliarse. La tradición es la mayor solidaridad intergeneracional: el legado de sabiduría que se transmite como patrimonio de lo humano de generación en generación. Ser fiel a la tradición no es asumir

los errores y venganzas de las generaciones pasadas sino que ser fiel a alguien es ser fiel a lo mejor de sí: la tradición es lo que merece la pena transmitir, aquello que crea y hace posible la solidaridad con la generación siguiente. El mal no constituye tradiciones sino, como mucho, instituciones. La tradición es un legado de sentido –verdad, bien, belleza, prácticas o experiencias– que hace posible la solidaridad con la siguiente generación y las anteriores.

Es más: no es posible el progreso si no es refiriéndose a una tradición –aunque sea tradición oculta, como expresa bellamente Arendt– y recobrando una tradición hacia el futuro. Hay tradiciones que han sido aplastadas y reemplazada su presencia pública por poderosos discursos alimentados por máquinas mediáticas masivas. Sustituimos la tradición –de la que forma parte sólo lo que solidariza las generaciones– por la reproducción. El tradicionalismo no es muy preocupante en nuestro mundo: acabará convirtiéndose en solamente una estética, como en el caso del tradicionalismo católico –que suele combinar con bastante facilidad la lucha por los bioderechos con la defensa del capitalismo más neoliberal–. Lo preocupante es que los derechos de las

generaciones pasadas a una justicia en la historia que las ponga en su lugar y permita aprehender de su experiencia lo mejor, que dichos derechos sean violados por los intereses presentistas de los que tienen poder para establecer el discurso dominante sobre la historia.

El problema no es *lo Tradición* sino en qué tradición se incardina una revolución. Es más, los derechos de singularidad y alteridad solidaria, la sostenibilidad y la tradición de solidaridad intergeneracional son en sí principios cuya aplicación fiel hasta las últimas consecuencias suponen en sí mismos una revolución.

El inadecuado armazón de la revolución es lo que la ha convertido en una proscrita de la política. El aliento de ruptura con las generaciones pasadas ha llevado a que tampoco se solidaricen con uno mismo las siguientes. La violencia ha estado asociada a la praxis revolucionaria pese al espíritu revolucionario del primer postmodernismo o a las revoluciones pacíficas que se han dado en nuestro mundo. El pacifismo y la revolución del perdón son también categorías con poco predicamento en el imaginario político de nuestros días. Finalmente, la sostenibilidad se ve comprometida por las dos anteriores cuestiones y con frecuencia sólo la violencia psicológica y social han logrado mantener el orden creado por la revolución.

La revolución no debería guiarse por las formas que impone la urgencia; lo revolucionario tiene el riesgo de ser en gran parte un proceduralismo. Lo sustancial no es proceder revolucionariamente sino preguntarnos por qué es lo revolucionario. La pregunta no es cómo revolucionamos sino qué es revolucionario.

5. Si supiésemos cómo

Las lecciones del pasado y la lectura de los desafíos del presente nos muestran cambios importantes que orientan cómo serían posibles los cambios cualitativos. Como en una cerradura cuya estructura interna esté formada por varias barras con una extraña perforación diferente cada una, el cambio consiste no en la oposición directa contra el plano afirmativo del sistema sino en lograr una llave capaz de penetrar por el laberinto de figuras extrañas. Es la crucialidad y no la escala la que abre el acceso al cambio. El sistema usa todos los medios posibles: desincentiva, cansa, desconsuela, crea desesperación, hace inextricable la solución por la complicación del diagnóstico y establece distintas claves en cada uno de los campos para impedir cualquier traducibilidad y compatibilidad entre las diferentes alternativas; establece el cambio en términos de proporcionalidad en vez de crucialidad; para empantanar la solución provoca un enfrentamiento de potencias en vez de un reconocimiento de potencialidades. Los distintos campos (cultural, familiar, político, económico, comunicacional, interpersonal, religioso, etc.) disponen de una estructura similar: libertad para franquear las posibilidades pero improbabilidad de hacerlo. En cada una de esas líneas de opciones (masivamente afirmativa pero con una oportunidad de negación), existe una perforación hacia aquella alternativa

de mayor participación empoderada. Pero la figura de la alternativa en cada línea es distinta. Parece que no tuviera nada que ver el fortalecimiento de la familia con el comercio justo, la memoria de las víctimas con la densificación de la sociedad civil, el compromiso de las religiones con la radicalización de la laicidad, etc. Pero entre ellas existe una conexión intrincada, extraña para la sensibilidad y la razón pública establecida. ¿Cuál es la llave (proyecto) capaz de catalizar en un solo eje (histórico) las extrañas combinaciones entre las improbables posibilidades? La eficacia social de los proyectos ya no está en los recursos y la escala del planteamiento (estrategia siempre rebasada de antemano) sino en la penetrabilidad de las propuestas. La astuta trayectoria de la necesidad de cambio habrá logrado hilar las improbables mayores posibilidades.

Así, como bien temían los dictadores del mundo orwelliano de 1984, lo revolucionario no está en que exista un ejército enemigo sino en que en algún lugar se produzca una experiencia alternativa que visibilice al mundo que otro modelo social es posible. Lo revolucionario es dar esperanza, el poder creativo de la esperanza. En consecuencia, deberíamos centrar nuestros esfuerzos en lograr realizar una experiencia lo más perfecta posible, deberíamos esforzarnos en la santidad de una vida, en llegar a la santidad de una experiencia. Lo contrario de un acto terrorista que luego los medios multiplican por las televisiones y webs de todo el planeta. Una especie de irrupción de santidad que pueda ser extensible, que pronuncie un hecho que sea profético en lo fundamental, en aquello que todo el mundo va a entender y en donde se juega lo más importante de la vida de cada cual y la conjunta. Un hecho que sea legible, un acontecimiento que sea comprensible por todos, *el gesto y la palabra oportunos* que iluminan una parte crucial de la vida de todos.

Un hecho que logre meterse hasta el núcleo del corazón de la gente –que la gente sienta, valore, crea, obre, sepa–, un acontecimiento-llave capaz de soltar los siete cerrojos bajo los cuales se protege la conciencia. No es cuestión de fuerza abrir una cerradura: cuanta mayor fuerza, más se bloquea. Es como el password o contraseña de un ordenador: ¿cuál es la contraseña capaz de hacer que se abran las puertas de las prisiones del alma, capaz de sacar de la cárcel a los *santopablos* y *segismundos* que hemos enchironado en las torres de nuestros hogares y en las cuentas de nuestros bancos? Cuanto más fuerte machaquemos las teclas, cuanta más violencia imprimamos al sistema, más se enrocará. Pero hay una palabra que abre las prisiones, que crea transparencia, una palabra de lo que Ignacio Iglesias llama el “lenguaje de hechos” que libera las redes y de las cadenas. El truco, el punto crítico, lo que Hamlet llama el “trick” y traducimos como el “cómo”, es la clave. Y no es un discurso sino una vida: la novedad no es una palabra escrita sino una palabra viva.

¿Podemos pronunciar estas palabras en Dhaka, Bangladesh, sin sentir vergüenza? ¿Podemos decir esto hablando con una persona sin hogar sin sentir que es un mero juego intelectual o creemos que tiene sentido precisamente en esa realidad de exclusión y sufrimiento?

La Filosofía desde la Miseria es el modo mayor de verificación de la verdad de la misma: el *desdedónde* es uno de los criterios de verificación. Podemos escribir estas cosas en una revista destinada a gente culta y sensible; podemos decirlas en las aulas de la universidad; las exponemos en televisión, en la parroquia o en el partido; incluso pueden ser conversación para la noche de amigos. Pero donde realmente impresiona pronunciarlas es al lado –con– el sufrimiento del otro, en medio del mal, en el paisaje desolado por la tragedia del mal en el mundo. Desde la maquila, desde la depresión del sinsentido, desde la proximidad de la persona sin hogar, desde el cayuco. Pensar en el cayuco, pensar sentado en la madera de cayuco, desde el crucero de madera, ése es el criterio sumo de la ciencia. Creemos que la revolución de lo crucial es la única palabra que se puede pronunciar sin sentir la vergüenza de la memoria de las revoluciones de sangre ni la de las revoluciones cortesanas.

En medio de este “ya no pero todavía tampoco”, se disparan todas las histerias. La histeria consiste en que uno crea un problema en un sitio distinto a donde está el conflicto. En el caso freudiano de la histeria, la paciente no era consciente de un dramático conflicto con su

padre porque no imaginaba solución posible a éste, pero ese malestar continuaba con su presencia y se manifestaba somatizándose en una cojera. Los procesos metafóricos y metonímicos por

Lo revolucionario está en que en algún lugar se produzca una experiencia alternativa que visibilice al mundo que otro modelo social es posible

los cuales transferimos el malestar de un sitio a otro son complejos y rozan lo literario: así, nosotros sentimos un profundo malestar por ser ciudadanos beneficiados –y benéficos– en un mundo que sufre hambre, pero somos inconscientes de hasta qué punto eso nos envenena y en realidad el problema se manifiesta con trastornos alimentarios –anorexia, bulimia– o con insatisfacción laboral o en la crisis de los cuarenta. Recuerdo un chiste que hace un tiempo publicó Forges, en el que un paciente pregunta a su médico: “Doctor, me duele la cabeza, no tengo fuerzas, me tiemblan las piernas, tengo un nudo en el estómago, no me encuentro bien, ¿qué me pasa?” Y el médico contesta sin aspavientos: “Precariedad laboral”. En efecto, como se dice vulgarmente, somatizamos todo el malestar que en realidad tiene su raíz en el mal del mundo y requeriría una cura moral. Es imposible que tanto mal social en el que participamos no tenga un efecto nocivo dentro de nosotros, un malestar que no sabemos cómo encauzar, cómo darle solución: y como “todavía no” hay formas insitucionalizadas –visibles, legibles, transitables– de solución, no somos capaces de plantarnos cara a cara ante ellas y las convertimos en otras patologías sustitutivas derivadas.

La histeria de la revolución recorre el mundo y aparecen los fantasmas de la violencia. La banda terrorista ETA, Al Qaeda o las FARC se dicen revolucionarias pero en realidad son poderosas financieras. Bin Laden es un ejemplo perfecto de la moneda de la violencia revolucio-

naria: por una cara el discurso ultramontano antisistema y por otro el capital petrolífero neoliberal. Algunos ceden a la tentación de la violencia o a la tentación de dividir más el mundo entre buenos y malos, pobres y ricos, sureños y norteños, izquierdas y derechas, etc. Y ciertamente existen divisiones; divisiones en las que unos se enriquecen y otros empobrecen; existe el mal social. Pero las respuestas de violencia y aniquilación, son la tentación orwelliana que interioriza el paradigma del mal social en los propios sufrientes. La mayor operación de control no es el empobrecimiento del otro sino que el otro interiorice ese paradigma de violencia y así refuerce el sistema de violencia.

El problema de la revolución es la estética de la revolución. Los revolucionarios no lo parecen ni los solidarios parecen solidarios: a veces pare ser solidario hay que no parecerlo; hay que empeñarse en ser revolucionario pese a no parecerlo.

La revolución justa no surge de la lucha simétrica que sólo refuerza al mal poder desdoblándolo en ti mismo, sino que hoy en día la revolución surge de la reconciliación. La reconciliación que requiere denuncia y dolor por el mal, que exige propósito de enmienda, el sacramento de reconciliación que no puede prescindir de la reparación del mal, el perdón que reconstituye una comunidad que emprenda de nuevo.

La reconciliación en un mundo violento como el nuestro –en donde millones de personas se ven obligadas a la emigración, al trabajo inhumano, se ven tentados por la depresión y los divorcios, por la frivolidad o la violencia– necesita de

La reconciliación no es un encuentro cara a cara entre agresor y víctima sino que es un encuentro para constituir un tercero en el que ambos estén incluidos

medidas de resistencia. No es una reconciliación espontánea sino inducida. Pero no es una reconciliación que no tienda ningún puente al otro, que busque su aniquilación. Se trata de revo-

luciones de conciliación, de reconocimiento y toma de medidas prácticas y evaluables de mejora. Para ello hay que parar el mal del otro, hay que tomar medidas defensivas, hay que obligar a parar el mal. Y eso reclama medidas de colapso, el espíritu de huelga. Al igual que los obreros paran, los consumidores paran, los ciudadanos obligan a parar las máquinas. Pero no es suficiente con colapsar sino que es imprescindible alterar: la reconciliación solamente procede no del propio autoexamen sino del encuentro con el otro y lo otro –que luego es reflexionado–. La reconciliación no es un encuentro cara a cara entre agresor y víctima sino que es un encuentro para otro, un encuentro para constituir un tercero en el que ambos estén incluidos, en el que encaucen un proceso de reconciliación permanente.

Revolucionar hoy es reconciliar. Reconciliar con el mundo esperado, con las aspiraciones justas, reconciliar para superar el malestar que devora el corazón de occidente al tiempo que lo infarta de grasa.

¿Se puede decir esto en Chad? Reconciliar con Occidente no es solamente pedirle que haga las cosas de otro modo, que siga siendo el mismo pero un poco mejor sino invitarle y obligarle moralmente a que

se una a otra alternativa. Una alternativa que surge en un lado, en el otro o, mejor todavía, entre ambos. La Responsabilidad Social Corporativa, por ejemplo, no debería ser algo que sucede en Occidente para ayudar sino que debería ser algo compartido por todos los implicados: la Responsabilidad Social Corporativa debe ser una Co-rresponsabilidad Social Alternativa.

En el imaginario político está el sombrío recuerdo de las revoluciones en las que las víctimas asumen la violencia de los ricos y acaban convirtiéndose en verdugos. Los cambios cualitativos procederán de la superación de raíz de los paradigmas de violencia. Desde ahí, sabemos que no sólo no hay fines que justifiquen medios sino que el fin solamente es la culminación de los medios. Es decir, que se alcanza el fin de la justicia no usando los medios instrumentalmente sino cuando los medios logran ser justos. Cuando los medios logran ser buenos, sucede el fin. El fin no es la consecuencia de los medios sino que los medios son los que sustancian el fin.

Desde estas ideas, el primer paso revolucionario en nuestro mundo neomoderno es que la revolución que vivimos tenga un sujeto. Dicho sujeto no es solamente una vanguardia que se haga con el timón sino que constituir un sujeto supone una nueva arquitectura de sujeto. Hacer que el mundo revolucionario tenga un sujeto supone que exista una nueva esfera pública local y global en la que reconstituir la ciudadanía desde las raíces que la nutren, desde las fuentes de sentido. Lograr ese sujeto público, reconstruir un pueblo, necesita de otro modelo de pluralidad y convivencia, otra relación entre el mercado (que precisamente se dice que funciona cuando es abstracto y anónimo, cuando no tiene sujeto), el Estado (que no puede tener sujeto porque no puede ser parcial) y Tercer Sector (que es todo sujeto, personas y comunidades). Lograr cambios cualitativos necesita sujetos de calidad: sujetos profundos, consistentes, sostenibles, solidarizados.

6. La revolución de la pirámide de la solidaridad

Las revoluciones que conocemos han sido siempre vanguardias que arrastraron a su tiempo: una pirámide invertida que clavó el pico e hizo entrar violentamente al resto de la figura. Ese modo trepidante de revolución fue la que acabó aniquilándola en cada uno de los casos al convertirla en muchas ocasiones en dictaduras. La conciencia democrática y especialmente la experiencia del siglo XX nos pone delante la necesidad de una revolución piramidal en la que el cambio cualitativo proceda de la extensión, profundidad y altura de la propuesta.

La experiencia que he vivido más cercana a lo que debe ser una revolución me sucedió hace años en un campo de trabajo en el que teníamos que recoger ropa usada. El campo de trabajo duraba dos semanas. Íbamos visitando distintas partes de la ciudad. En la primera visita explicábamos el proyecto, pedíamos ropa y les dejábamos unas enormes bolsas en las que guardar la ropa. En una segunda visita un par de días después, recogíamos las bolsas. Todo el campo de

trabajo, formado por unas cien personas, nos dividíamos en pequeños grupos que íbamos visitando cada vivienda. Unos coordinadores desde la calle nos iban asignando los edificios. Cuando un grupo acababa un edificio le enviaban a otro. Todos estábamos concentrados barriendo una sola calle y sus afluentes. Cuando recogíamos las bolsas era increíble. Las íbamos bajando a la calle y formábamos enormes pirámides de ropa. El ambiente era muy festivo. Pero en una ocasión pasó de ser una fiesta a algo diferente, una especie de éxtasis colectivo. Como siempre, íbamos casa a casa en plena mañana de verano recogiendo las bolsas. Había casas que te daban una sola, en la que cabrían quizás unos diez kilos de ropa, mientras que otras tenían preparadas más bolsas que habían añadido por su cuenta. Todas las íbamos bajando. Recuerdo que en una calle de un barrio muy popular –el barrio de Coia, en Vigo– la gente tenía muchas bolsas por casa, la gente se contagió una corriente de solidaridad y no sólo fueron amables sino que los vecinos comenzaron a bajar a la calle a ver la enorme pirámide que se iba formando. Sólo teníamos un pequeño camión cedido por el ayuntamiento, así que no éramos capaces de desalojar con rapidez la pirámide y ésta no hacía sino crecer por la gran cantidad de bolsas que había. Mucha gente se puso a ayudarnos a bajar bolsas y algunas vecinas comenzaron a bajarnos bebida y aperitivos para refrescarnos y recobrar fuerzas en aquella mañana de julio. No sé cómo, por puro contagio, comenzó a concentrarse la gente y pusieron unas tablas que no sé de dónde salieron pero donde muchas personas ponían pinchos, latas, embutidos, vasos, empanadas, lo que encontraban en sus despensas. Me acuerdo de aquella mañana con una enorme claridad: los niños jugaban a tirarse pirámide abajo ayudados por nuestros voluntarios, las señoras traían más y más comida, algunos vecinos fueron cargando en sus propios coches bolsas para llevarlas a nuestros almacenes. La gente hablaba entre sí como creo que no lo habían hecho nunca. Creo que estaría más de la mitad del vecindario en la calle charlando del proyecto con nuestros voluntarios, a quienes felicitaban y pedían que les contaran más. Si hubiésemos tenido una idea o un arraigo en ese lugar o una organización o un proyecto preparado y fuerzas, podría haber salido algo grande de aquel día. La sociabilidad entre la gente era exultante, sincera, una ola de solidaridad en plena calle. Todo el mundo era feliz y nosotros estábamos entusiasmados. Para mí ésa es la imagen más cercana a la revolución, pero faltó el proyecto que condujera ese flujo de solidaridad hacia algún lugar. Quizás faltó el propio sentido de autogestión del proceso por parte de los vecinos. La fiesta se disolvió hacia las tres cuando la gente se retiró a sus hogares a comer. Nosotros estuvimos hasta tarde desalojando las bolsas de ropa.

Cualquier cambio cualitativo realmente humanizador y sostenible tendría que venir de una revolución de las personas. Siempre me acuerdo de aquel relato de Anthony de Mello en *El canto del pájaro*. Creo que era así, aunque quizás lo he variado: un joven le pregunta muy inquieto e insistentemente a un anciano sabio cómo se puede cambiar el mundo si todo es tan complejo y todo tan difícil. Un día tras

otro le asalta con la pregunta hasta que un día, antes de que diga nada, le señala a un enorme puzzle que formaba el mundo con todas sus fronteras, accidentes naturales, con sus monumentos principales dibujados, las ciudades, los tipos de productos típicos, la fauna y flora. Le dice al joven que lo rompa y lo haga de nuevo pero éste protesta razonando que él no tiene saber como para poder rehacer ese mapa tan complicado. Entonces el sabio coge el puzzle, le da la vuelta y con una gruesa brocha dibuja una imagen del cuerpo humano. Alza el puzzle en el aire, se parte en diez mil piezas y le insta: rehaz al hombre y reharás el mundo.

Me gusta esa idea de que en el reverso del mundo está la persona y viceversa: rehaz el mundo y reharás la persona; rehaz la persona y reharás el mundo. Cualquier cambio cualitativo tiene que ser piramidal, ser la consecuencia de una nueva sociabilidad persona a persona. Si es así, en el Tercer Sector, especialmente en el voluntariado o militancia de acción social, se contemplan año a año millares de microrevoluciones, casi milagros. Si vemos nuestras experiencias, coincidimos en que ninguno fue evolucionando gradualmente en su conciencia social sino que fue una cierta ruptura: el resultado de un encuentro al que el hecho de ser voluntario o militante social no le restaba extrañeza. El voluntariado de acción social es una experiencia de irrupción, de cierta sorpresa, de asombro, de extrañeza en un mundo en el que todo suele ser lo mismo pese a querer parecer muy diferente; somos formas inevitablemente singulares –no tanto diferentes sino únicas– de ser lo mismo. Un solo hombre, dependiendo de la profundidad en que esa conversión opere, puede ser el epicentro de un gran cambio cualitativo.

**En el reverso del mundo está la persona y viceversa:
rehaz el mundo y reharás la persona;
rehaz la persona y reharás el mundo**

Lo revolucionario en este momento no necesitaría para serlo el llegar a un estado ideal de las cosas sino que para ser revolucionario ya sería suficiente con que se viviera una inflexión que diera suficiente esperanza en que se van a dar cambios cualitativos progresivos. Y eso no es cuestión de tanto tiempo sino de cuál es la irrupción necesaria, cuál es la experiencia macrosocial equivalente a la que facilita el voluntariado para producir ese cambio de timón. El asunto es cómo no impedir que esos cambios no se queden encerrados en lo microsocioal sino que lleguen a producir transformaciones más amplias.

No hay revolución demócrata que no sea piramidal: sin una base suficiente de gente que comparta un estilo de vida solidario, no hay cambio cualitativo sostenible sino que tarde o temprano recurre a la violencia. El entusiasmo no es suficiente sino que es necesario otro estilo de vida. Lo revolucionario no lo da la brevedad del tiempo en que transcurre algo sino la sostenibilidad de la novedad que irrumpe: no lo rápido sino lo novedoso. No la demostración sino la esperanza. Es necesario no sólo construir una nueva acción social a lo ancho, ampliando el número de comprometidos, sino también a lo alto,

logrando afectar objetivos cada vez más estructurales. Eso se logra si la pirámide de la solidaridad tiene raíces, tiene hondura, se asienta no sobre mucha gente sino sobre fundamentos sólidos y profundos. Hay que avanzar también hacia lo profundo, la solidaridad tiene que cultivar y enriquecer su arquitectura interior: el sentido. Sólo una revolucionaria solidaridad de sentido hace posible un sentido revolucionario de solidaridad.

La revolución piramidal es un nuevo modo de recuperar algunas de las intuiciones de Antoni Gramsci cuando proponía que fuera la extensión popular del cambio social lo que finalmente acabaría decantando "por normalidad" una nueva sociedad. Ese cambio construyendo nuevas normalidades, experimentadas en la vida cotidiana de la gente, es la estrategia más revolucionaria para crear cambios cualitativos.

Lo revolucionario no es lo diferente que sea tu modo de vida sino la sostenibilidad de las novedades que incorporas. Los signos y mediaciones de ruptura como los pisos u otras formas de vida muy proféticas son imprescindibles, pero lo que realmente necesitamos es revo-

La solidaridad tiene que cultivar y enriquecer su sentido. Sólo una revolucionaria solidaridad de sentido hace posible un sentido revolucionario de solidaridad

lucionar la normalidad con otra normalidad. Lo radicalmente liberador no es una salida histórica contra lo normal sino una mirada histórica sobre la normalidad. Lo radicalmente liberador sucede por seducción, no por

sedición. Hay que tener cuidado con el tremendismo de forma que al final creamos tal desesperanza en la gente que pierda las ganas y la lucidez para moverse en el mundo.

De todos modos, son necesarias formas vividas –las *zonas liberadas*, de las que hablaba José María Mardones– para irrumpir en nuestra conciencia y en nuestra cultura; vidas vanguardistas que traten de abrir espacios de libertad y es generalmente gracias a esos gestos de ruptura que se puede abrir una cuña donde surjan iniciativas más amplias. Todo cambio cualitativo necesita gestos de ruptura y eso lo vemos en nuestra propia experiencia. Necesitas salir de tu tierra para arriesgarte en la aventura hacia el otro. Son gestos de excepción hechos para denunciar que vivimos en un estado de excepción y que se trata de normalizar lo que no debe ser norma para nadie. Son gestos excepcionales en un mundo en estado de excepción y son llamadas a reestablecer la normalidad. Es la normalidad de que las cosas vayan a mejor, es la normalidad de que la gente pueda vivir con dignidad, es la normalidad del sentido común que huye de todas las neurosis que nos buscan meter. Ser normal no es lo mismo que ser neutral. Una vida normal no obliga a una vida neutral. Una vida normal no tiene que ser una vida neutral, no puede ser una vida neutral. La normalidad no puede ser coartada de neutralidad. Precisamente creo que reivindicar la normalidad es todo lo contrario a ser neutral, es apostar por un montón de cosas que son positivas para la dignidad de cada persona y de la gente. Para ser realmente normal hay que descen- trarse, hay que crear espacios de libertad que nos dejen salirnos de

tanta tontería y recrear la sociedad desde el sentido común del cariño de la gente y la salvaguarda de su dignidad, desde un nuevo Derecho de Gentes.

Las rupturas sólo sirven si no echan al exilio sentimental a la gente normal sino si es capaz de suscitar nuevas mediaciones en las que realmente uno asuma toda la responsabilidad que tiene. Estar responsablemente en las mediaciones de la sociedad, en sus instituciones dominantes, etcétera, requiere un espíritu de resistencia por parte de la gente y ser capaz de procesar contradicciones; sobre todo, ser capaz de articular y participar en estrategias de transformación a largo plazo y estrategias intergeneracionales.

En todo caso, la pregunta es a quién vas a unir tu historia y si fracasas, con quién vas a fracasar. Uno no puede elegir en qué triunfar pero siempre con quiere estar en su fracaso. No eliges tus triunfos pero sí a las derrotas de quién te unes. La pregunta crucial que tenemos que hacernos es ésta: ¿A quién vamos a unir nuestra historia?

No debemos cesar en nuestra aspiración de cambios cualitativos –revolución–, en ver cómo las cosas cambian con la urgencia necesaria y sostenible, pero para ello debemos reconstruir los modelos de revolución. La revolución personalista que plantea Mounier marca un camino que luego ha sido llevado más allá por las revolucionarias concepciones de Levinas, por las redes solidarias de inclusión de García Roca, por los paradigmas de reconciliación, de Tradición liberadora y por parte de las novedades que plantea la Neomodernidad. Hay motivos para la revolución, hay una realidad revolucionada, falta saber cómo. Espero que los artículos que siguen a este texto, escritos por mis admirados Demetrio Velasco y François Houtart, nos ayuden a hacer legible ese cómo. Ya no y todavía tampoco, pero “he ahí una revolución si supiéramos cómo”.