

Emmanuel Rodríguez

La era del nihilismo dulce: entre la impotencia y la catástrofe

Nos estamos acostumbrando al apocalipsis tomado en gotas homeopáticas. En una secuencia cada vez más acelerada desde 2008, la crisis económica se combina con una cadena de eventos catastróficos de magnitud tanto local como global: el accidente de Fukushima de 2011, la larga guerra siria (2013-¿2024?), la pandemia de Covid-19 iniciada en 2020, la guerra de Ucrania, el genocidio de los gazatíes, las inundaciones recurrentes en todo el planeta, las espectaculares subidas del precio de los alimentos de 2010-2011 y luego de 2020-2021, además un largo etcétera que incrementaría esta lista de forma quizás redundante, pero al que necesariamente habría que añadir los conflictos de Sudán y Yemen, y las olas de incendios de Australia de 2020, América del Sur de 2022-2023 y Canadá de 2023, con más de diez millones de hectáreas calcinadas cada una.

Habrá quien considere, con toda justicia, esta lista como un ejercicio arbitrario. ¿Qué tienen que ver guerras y pandemias, o las complejidades del “eterno” conflicto geopolítico de Oriente Medio con la borrasca Daniel, que en septiembre de 2021 se llevó la vida de alrededor de 15.000 libios, o con la gota fría de Valencia de octubre de 2024 que arrancó la vida a más de 200 personas? Nada, desde la óptica estrecha que considera cada fenómeno por separado, pues al fin y al cabo siempre hubo guerras y catástrofes naturales. De hecho, dirán, esta es la misma historia, recurrente y tediosa, de la especie humana. Pero la respuesta bien podría ser “todo”. Este conjunto de acontecimientos está tan trenzado de elementos sociales y “naturales”, que podemos considerarlo antes como la condición de nuestra época que como una invariante histórica. El factor que los reúne es el potente imán de nuestro sistema económico y social, cada vez más condicionado por el efecto bumerán de sus impactos nocivos en el sistema ecológico, que solíamos llamar “naturaleza” y que antes considerábamos completamente “externo” a la civilización.

La complejidad que tenemos que salvar es que en ninguno de estos acontecimientos se puede prescindir de al menos los siguientes cuatro elementos: la dimensión ecológica en la que la especie humana forma parte inextricable del conjunto de la biosfera del planeta, el metabolismo económico capitalista y su articulación sobre la base de la urgencia del beneficio y la acumulación incesante, la organización social (también demográfica) de sociedades divididas en clases y la segmentación de la humanidad en organizaciones estatales en mutua competencia. Cada acontecimiento catastrófico tiene causas y consecuencias en el resto de dimensiones, hasta al punto de volverlas indisociables.

Cabe también decir que la atención a la catástrofe no es en absoluto nueva, tal y como indica la aparición del género homónimo en los códigos cinematográficos desde la década de 1970: zombis, invasiones alienígenas, colapso de presas y megainfraestructuras (especialmente centrales nucleares), y más adelante, tormentas planetarias, pandemias, meteoritos *planet-killers*, etc. En un registro propiamente político, a finales de la década de 1970 y comienzos de la década de 1980, tras el retroceso de la ola revolucionaria que acompañó y siguió a 1968, ya hubo sectores, además del emergente ecologismo, que consideraron que a la era del progreso le había

sucedido su opuesto. La crítica al productivismo industrial se resumió entonces en el concepto de “nocividades”. Con este se certificaba que el balance capitalista se había invertido: de la producción de riqueza hacia la producción de deshecho, contaminación y catástrofe[1]. Incluso durante el optimismo casi pleno de los llamados treinta gloriosos (1945-1973), en los que el consumo y el bienestar se habían convertido en la religión oficial de la inmensa mayoría, también en los países del Tercer Mundo, entonces recientemente independizados, no faltaron los profetas de la catástrofe.

Seguramente Günther Anders fue el más destacado pesimista de aquel periodo. Los dos volúmenes de *La obsolescencia del hombre*[2], siguen pesando como una maldición para aquella época en la que se querían conjurar los males de la pobreza, la tiranía e incluso la guerra, por medio de los avances del capitalismo progresivo, la democracia liberal y el Estado del bienestar. Para Anders, las bombas de Hiroshima y Nagasaki no habían puesto punto final al exterminio nazi o a las atrocidades del imperialismo japonés, simplemente los habían desplazado hacia el corazón mismo de las democracias occidentales, elevando los umbrales del riesgo en la era de la potencia nuclear. La Guerra Fría y la guerra de Vietnam habían acercado peligrosamente a la humanidad a su exterminio. La catástrofe administrada por los funcionarios militares llevaba a las sociedades modernas al borde de su autoaniquilación.

En esa tradición agorera, el *Bulletin of the Atomic Scientists*, fundado por el director del proyecto Manhattan (origen de la bomba atómica moderna), Robert Oppenheimer, nos ofrece desde hace décadas sus tétricas predicciones con regularidad. El *Doomsday Clock* [el reloj del fin del mundo], que publica el *Bulletin*, trata de representar nuestra mayor o menor cercanía a un previsible apocalipsis provocado por desastres nucleares, guerras catastróficas, riesgos biológicos de origen humano o el propio cambio climático. En enero de 2023, el reloj nos situó a tan solo 90 segundos de la medianoche, punto en el que un evento catastrófico producido por el “progreso humano” infligiría un daño letal a la especie y al planeta.

En cualquier caso, lo que distingue nuestro tiempo de los años cincuenta o incluso de las décadas de 1970, 1980 o 1990, es que la catástrofe ya no es una posibilidad prevista por las “mejores” cabezas (científicos, críticos o filósofos), sino más bien una certeza asumida por la gente común y corriente. No es un miedo justificado en la mayor o menor probabilidad de lo impensable, como cuando en octubre de 1962, en los tiempos de la Guerra Fría, el inexplicablemente afamado J. F. Kennedy, ante el despliegue de armas nucleares soviéticas en Cuba, accionó el nivel DEFCON 2 del sistema militar estadounidense, paso previo a una guerra nuclear. Ese miedo se podía conjurar todavía con las innegables conquistas capitalistas de la llegada del hombre a la Luna, el uso de antibióticos y la rápida extensión del consumo. Hoy, sin embargo, la presencia de la catástrofe no consiste en un miedo fundado en una posibilidad entre otras. Antes bien, esta tiene la forma de una percepción compartida de que las cosas van mal, e irán todavía a peor. Fin del Progreso. Esa es la certeza.

Por supuesto, vivimos todavía en la resaca y la inercia de la era de los grandes avances. Políticos, científicos e ingenieros, al modo de los telepredicadores, siguen insistiendo en fáusticas soluciones a todos los problemas. Para demostrarlo ahí están la IA y su potencia escalada de mejoramiento humano, las ya casi palpables energías infinitas como la fusión nuclear o, en el peor de los casos, la transición posthumana por medio del escaneo cerebral hacia una vida puramente virtual. Pero aparte de estos modernos reyes taumaturgos[3], nadie en su sano juicio

predice un futuro mejor. Nadie puede afirmar que el progreso marca el norte del sentido de la historia. E incluso en países como China, donde el desarrollismo capitalista ha empujado a un quinto de la humanidad a unos niveles de vida casi comparables a los occidentales, la preparación para la catástrofe ¿lo que con un eufemismo podríamos llamar “transición ecosocial”? es casi una disciplina empresarial.

Enfrentados a la seguridad del fin del progreso, lo que inevitablemente compartimos es un sentimiento de desamparo e impotencia. Tras la gran era de la emancipación humana y de las llamadas grandes narrativas (del progreso, la ciencia y la revolución), la postmodernidad alegre y feliz de los años ochenta y noventa, conforme a un “pensamiento débil”, únicamente preocupado por los dioses de las pequeñas cosas, no ha sido más que otro suspiro.

Uno de aquellos intelectuales militantes que atravesó como pudo, entre la cárcel y el exilio, la resaca de la reacción autoritaria y neoliberal de los años ochenta, Paolo Virno, caracterizó la mentalidad de aquella década como marcada por las apesadumbradas “tonalidades afectivas” del oportunismo, el cinismo y el miedo^[4]. Describía así los componentes esenciales de la subjetividad llamada luego “neoliberal”, narcisísticamente individualizada, plegada a lo que también después se llamaría la “empresarialidad de uno mismo”, que no es más que el oportunismo y el cinismo traducidos a la puesta en venta de las propias competencias en el régimen precario y flexible de la economía de servicios de los países centrales del capitalismo avanzado.

Puede que estas sigan siendo las tonalidades emotivas de nuestra época, al fin y al cabo, no hemos logrado animar la superación política de aquel periodo. No obstante, el mismo Virno en textos posteriores nos proponía una definición para nuestro periodo que caracterizaba bajo el signo de la impotencia^[5]. Escribe: “Las formas de vida contemporáneas están marcadas por la impotencia. Una parálisis ansiosa coloniza la acción y el discurso”. Para Virno, la impotencia era el resultado de la asimetría entre lo que consideraba una plenitud de facultades y de potencias, y la obvia incapacidad de ponerlas en uso, en acción. Este “uso” (*hexis*), decía Virno, es el presupuesto y el resultado de las instituciones sociales, que concretan y hacen efectiva la potencia de la cooperación de los animales humanos, y que por eso es capaz de volverse “cosa”, *res*, hechos materiales, transformaciones fundamentales. Y esta parece la condición de nuestro tiempo: las potencias del conocimiento y la ciencia resultan asombrosas en comparación con cualquier otra época histórica, pero la capacidad de las sociedades organizadas para convertirlas en acto, en acción consciente, con el fin de producir una sociedad-naturaleza no catastrófica no están al alcance de los humanos atomizados y separados en esas unidades discretas que llamamos familias.

Por eso, la “tonalidad afectiva” que podríamos añadir a la lista de Virno es la del “nihilismo”. Este término sirve para dar la clave del espíritu de la época, pero solo a condición de darle un sentido algo distinto al que proclamaron los nihilistas rusos de finales del XIX o al de sus conocidos usos por parte de Nietzsche. No estamos en la enésima proclamación del fin de los valores o del crepúsculo de los dioses, a las puertas de una sociedad y una existencia que se reconoce en el vacío de sentido. En esta “nada” vivimos desde hace 150 años. El nihilismo actual consiste en algo seguramente mucho menos apasionante y motivador, la nada actual redundante en la pasividad de masas, en una suerte de conformidad general contenta con sobrevivir.

Quizás podríamos decir con Stengers que en la base de este nihilismo está la sensación compartida de que, para eso que llamamos “naturaleza” (ella emplea la metáfora de Gaia), que ha sido objeto de apropiación y explotación por parte de los sucesivos regímenes de acumulación capitalista, nuestra simple existencia individual y social es sencillamente indiferente[6]. Por decirlo en el grandilocuente lenguaje de la Escuela de Frankfurt, el triunfo de la razón instrumental capitalista y de la ilustración científica no ha producido simplemente la “naturaleza” (y con ella la sociedad) como “objeto”, sino que en su incuestionable deterioro y reacción catastrófica nos ha hecho a nosotros, los seres humanos, sencillamente insignificantes[7]. Enfrentados a esta era de efectos imprevistos provocados por la acción de la razón instrumental (como por ejemplo el cambio climático), los humanos sencillamente no contamos. Y no contamos, porque tampoco tenemos ninguna herramienta (más allá del conocimiento) que nos haga contar.

Paradójicamente, este nihilismo, al menos para aquellos que todavía están en la cúspide del planeta y del mundo, esto es, para la pequeña burguesía mundial (las clases medias globales), no implica un especial dramatismo. La neurosis se calma y se tranquiliza con toda una expansiva farmacopea, que nos libra de caer en la depresión y en la turbación de una pasividad postrera, al tiempo que contiene la ansiedad en límites tolerables. Nos hemos vuelto especialistas en el uso del Lorazepam, el Diazepam y el Prozac. Estamos ligeramente activos, pero en una clave personal, estrictamente individualizada y estética, tal y como demuestra la rápida extensión de la nueva religión del gimnasio y las disciplinas deportivas más exigentes. Parece que sobre el cuerpo considerado propio todavía podemos ejercer algún tipo de control frente a la incertidumbre exterior. En el marco del nuevo nihilismo y de la catástrofe ecológica, se nos propone, y al mismo tiempo aceptamos, un cuidado obsesivo y recurrente de nuestra arquitectura biológica, convertida en el templo de una eterna juventud, pero también en la prueba de la negación imposible de la vejez y de la inevitable decrepitud de la carne.

Al fin y al cabo, frente al fin del mundo, declaramos que la vida (la nuestra, la única que conocemos) todavía puede ser bella e incluso interesante. Pero siempre al precio de admitir nuestra completa impotencia. Por eso, nos entregamos a unas prácticas en las que estamos bien entrenados, por ya más de medio siglo de consumo de masas. Nos volcamos en una diversión controlada, medida, convertida en una suerte de entretenimiento constante y bien dosificado. Por eso nuestro nihilismo no es abroncado y violento como el de los populistas rusos, ni tampoco activo y cruel como el que se proponía el enclenque y enfermizo Nietzsche, ni por supuesto alegremente desenfrenado como el de los dionisiacos excesivos de todos los tiempos. El nuestro es un *nihilismo dulce*, y bobo al modo francés, *bourgeois bohème*.

Este nihilismo dulce está orientado por una certeza de la finitud, de que la vida es corta e insegura. Pero esta certeza, reconocida e incorporada, tiene que ser, por otro lado, negada y ocultada, pospuesta frente a cualquier caramelo de gratificación inmediata; a modo de una certeza que se trata de conjurar siempre aquí y ahora, y que tampoco produce sabiduría añadida (ninguna reactualización de las viejas enseñanzas de cínicos y estoicos), en tanto no obliga en absoluto a tomar a decisiones radicales. Ligeramente ansiosa y depresiva, la subjetividad en los comienzos de la era de la catástrofe parece así conformarse con poco. Se contenta con explotar un poco más todas las fantasías y promesas de la era del progreso: una vida fácil y estimulada recurrentemente con propuestas de “experiencias” distintas, pero sin riesgos, esto es, con la garantía de que cuando estos episodios terminen, seguiremos siendo los mismos, idénticos a lo

que éramos antes, si bien renovados por la aportación sensorial de una comida exclusiva, un paisaje exótico o un cuerpo otro.

Por eso, queremos todo aquello que marca una vida plena: viajar, ligar, hacer amigos, comer fuera, salir, pero de un modo que tiene algo de compulsión controlada (rara vez desbocada) y que, de forma algo forzada, busca hacer pasar el trago (la vida entre catástrofes) lo menos traumáticamente posible. Por ejemplo, se quiere viajar a cuantos más sitios mejor, y casi siempre dentro de esa paradoja de que sean sitios “exclusivos”, pero también altamente demandados, tal y como refleja la moda del *selfi* en Instagram, siempre en lugares espectaculares que parecen diseñados para cada uno de nosotros, los mismos que esperamos en la larga fila para repetir la misma foto. No merece la pena reiterar la crítica al turismo como experiencia sustitutoria del viaje en tanto transformación interior. En cierto modo, estamos un paso más allá, en la parodia de este.

Así en las grandes metrópolis, como es el caso de Madrid o Barcelona, cada fin de semana, cada puente, cada cadencia de más de tres días de fiesta es un pretexto para iniciar un éxodo hacia la costa, la montaña, la naturaleza, los destinos exóticos, el cual se vive como una “necesidad”, como un “derecho”; el “derecho” a la movilidad entendida como experiencia que rompe la rutina, aun cuando se vuelva también rutinaria. De hecho, esta movilidad bulímica se ha convertido en una suerte de forma de vida plena, también porque tiene el rasgo de un privilegio solo al alcance de las clases medias globales.

Valga decir, que la movilidad es una disposición constante para aquellos que viven de rentas o disponen de la posibilidad del teletrabajo. Se huye así de la masividad, del ruido, de la contaminación excesiva o del exceso de estímulos, en una suerte de manejo moderno de la trashumancia, pero aplicada a los humanos, en la que de forma alterna se busca frío o calor, huyendo de la inclemencia climática (al fin y al cabo, de la forma atenuada de la catástrofe). Pero obviamente, de forma inevitable, se vuelve a la gran ciudad, donde se “hace la vida realmente”, y donde pastamos de forma continua, al tiempo que seguimos abonando con nuestro metabolismo acelerado la persistencia del mismo mundo que consideramos condenado a la extinción.

Razonamientos similares se podrían hacer del sexo consumido en las aplicaciones de citas, en las que, en el mercado de cuerpos, se trata de operar con el mínimo riesgo y de la forma más aséptica posible; de la búsqueda de la experiencia gastronómica, cuando ya apenas nadie sabe cocinar; o del consumo cultural, hoy motivado menos por la moda, que por el entretenimiento continuo que permita cumplir ese exorcismo permanente que nos detrae del aburrimiento.

En esta sociedad depresiva pero hinchada de “experiencias” ¿y que en el mundo solo aplica para las sociedades ricas de clase media?, las transformaciones antropológicas son seguramente más profundas de lo que pueda insinuar este análisis superficial. Quizás la transformación más sintomática sea la de la categoría de juventud, convertida en la edad fundamental, que se extiende hoy sin ironía hasta la edad anciana. Se es joven hasta el mismo punto en que caemos en situación de dependencia. Y esa juventud es entendida como una disposición a pasarlo bien, a disfrutar: una suerte de derecho inalienable a la irresponsabilidad eterna especialmente más allá del margen estrecho de la familia. De forma algo chocante, al mismo tiempo que nos sumergimos en esta etapa infinita de la minoría de edad, la propia condición del adulto joven (pongamos de los 18 a los 25 años) cambia y se transforma de ese periodo de la vida que en la Modernidad se consideraba formativo de una personalidad única y especial, por tanto una etapa de apertura,

descubrimiento y entrega a la construcción del yo, a ser una suerte de estadio de espera siempre postergado hacia la existencia plena, en el marco desdibujado de una promesa de futuro que nunca llega. Con razón se ha encontrado en la depresión y en el entretenimiento forzado la condición subjetiva de los jóvenes biológicos actuales.^[8]

Una característica de la era del nihilismo dulce es que este no es un resultado de la falta de conocimiento. Ninguna política de concienciación conseguirá promover un llamamiento a la acción y menos aún desatarla. En este mundo de la post-Ilustración, la población sabe. El exceso de información es patente. El genocidio palestino es transmitido casi en directo. Recibimos a tiempo real las imágenes de las bombas, los cadáveres, las lamentaciones de una población obligada a un éxodo interno continuo. En otro orden, la prolongación de la temporada de tifones o huracanes ?o en nuestro caso borrascas atípicas y medicanes? es noticia todos los años. Al igual que resulta extremadamente detallado el seguimiento de las consecuencias, las víctimas y los daños económicos, junto con la inevitable asociación de estos eventos extremos con el calentamiento global de origen antrópico.

Sin embargo, este exceso de información tiene efectos narcóticos. No llama a la acción salvo a una estrecha minoría. Desde los grandes episodios de 2011 –la Primavera Árabe y el movimiento de las plazas–, la reciente suma de catástrofes solo ha levantado algunas polvaredas (las acampadas por Palestina, los voluntarios de la dana de Valencia), pero no verdaderos movimientos destituyentes. De hecho, la reacción pública es, en el fondo, de una indiferencia fingida y en ocasiones escondida con pomposas declaraciones de hartazgo o solidaridad con las “víctimas”.

Merece la pena considerar con algo de detalle el registro de la indignación que se expresa en las redes sociales convertidas en la única arena pública (y política) de esas clases medias que todavía marcan el destino de las sociedades ricas. Por supuesto, hay una parte de estos parlanchines digitales que expresa genuina preocupación por la suerte del mundo, pero esto no debiera impedir ver que esta indignación, incluso cuando es mayoritaria, no conduce a nada. En realidad, este tipo de política es la de un gran parlamento inane e impotente frente a los poderes reales de este mundo. La expresión es un simple desahogo, un expurgo de los restos de mala conciencia de la que aún queda de la subjetividad moderna. En el fondo, enfrentada a la catástrofe, la inmensa mayoría solo acumulamos espanto por aquello que puede ocurrirnos a nosotros mismos y que proyectamos en los pocos que consideramos semejantes. (Cada cual puede rellenar esa casilla según sus “identidades”: por preferencias políticas, autoubicación de clase, posiciones étnico-nacionales, orientación sexual, amén de multitud de disposiciones sociales inconscientes).

Otro apunte interesante sería considerar la sociología y las motivaciones de los que podríamos considerar los verdaderos enfadados con la época, y que a modo de hipótesis parecen los más asustados con la proximidad del fin del mundo, aquellos que de una u otra forma sienten o presienten que su posición está realmente amenazada, que el deterioro ya no se puede resolver con paliativos farmacológicos o con un consumo *pasivizante*. En este sustrato social, los negacionismos de extrema derecha, con todas sus variantes –desde el cambio climático a las teorías alternativas de la conspiración o el terraplanismo– y con todas sus casuísticas ¿que se alimentan de los tradicionalismo y fundamentalismos religiosos renovados?, tiene su mejor caldo de cultivo.

En cualquier caso, lo que los negacionistas niegan –la abrumadora evidencia científica sobre las nocividades y las catástrofes, o la condición misma de la ciencia como forma autorizada del conocimiento social– es solo la carcasa de una negación mayor: que hemos entrado en un tiempo excepcional y de emergencia, que rompe la normalidad de las viejas formas de vida. Y esto resulta intolerable, literalmente desquiciante. De hecho, el negacionismo se debería entender menos como una forma de irracionalismo, que como una resistencia a reconocer que nuestro mundo (una forma de vida, una manera de percibir y sentir) ha entrado en su fase terminal. El negacionismo se convierte así en la “verdad alternativa” de esta negación mayor: es el rechazo infantil al fin del mundo dispuesto para ser consumido por los más desesperados, los más imbéciles y los más crédulos.

Su resonancia con el nihilismo dulce, propio de aquellos que todavía se pueden entretener mirando a otro lado, es como el del positivo y el negativo de una misma imagen. El negacionismo, en su negación, reclama hacer la misma vida cuando esta se ha vuelto imposible. En este sentido, es también una forma más de las fenomenologías de la crisis, de la conciencia distorsionada de la misma. Así, si en los análisis de la II Internacional se decía que el antisemitismo, que hacía la asociación entre el judío y el gran capital, era el socialismo de los imbéciles, el negacionismo es hoy el utopismo de los imbéciles. Constituye de cabo a rabo la reivindicación de una vida digna y colectiva, pero negando la existencia de todo aquello que la socava.

En tanto forma postilustrada y acientífica de la conciencia de la crisis, cuando los negacionismos llaman a la acción, caen sin freno en las formas premodernas de la expresión del malestar popular: el chivo expiatorio, la conspiración, el rumor que precedía a los grandes motines. En este sentido, el negacionismo recupera una corriente subterránea de la historia europea, desempolva la memoria de los grandes pogromos, cuando en plazas y mercados corría la noticia de que los judíos habían secuestrado a algunos niñitos cristianos y los habían puesto a la brasa para comérselos como tostones. Cambien a esos judíos por otros enemigos a elección: musulmanes, menas, feminazis, buenistas o malvados izquierdistas. Y descubrirán el mismo recurso psicológico y tranquilizador, que, frente a la catástrofe incomprensible y devastadora, apunta al chivo expiatorio o al enemigo exterior: los “moros” que, tras la devastadora DANA, asaltan los pequeños comercios “cristianos” de honrados propietarios valencianos, el arma secreta marroquí que desató las violentas tormentas que provocaron las inundaciones, etc.

El negacionismo es, por supuesto, otra forma de impotencia. Agotados de apuntar hacia todo menos a los lugares en los que se producen las crisis, todos los negacionismos, desde el más

delirante hasta el más razonable –que dice que siempre ha habido desastres naturales y “pequeños inconvenientes”–, se dirigen inevitablemente al Estado y al buen gobierno para que resuelva y devuelva al pueblo honrado su normalidad perdida. Se requiere al Estado para que proteja, para que haga de buen guardián con respecto de la comunidad legítima, la “nación verdadera”, que inevitablemente excluye a los de fuera, a los no adaptados y al enemigo interior. Se pide así a los poderes certezas y claridad, simplificación ante la complejidad ilegible. El negacionismo se convierte de este modo en el más sorprendente y peligroso reflejo de la impotencia social, de la falta de las instituciones colectivas, donde elaborar la herramienta más elemental de la crítica: disponer de un pensamiento propio mínimamente razonado e informado. A pesar de su rabia, que puede desencadenar en amagos de *escuadrismo* en forma de disturbios y brigadas nacionales, el negacionismo actúa en última instancia por delegación en los poderes personificados en un gran hombre / gran mujer, que concentre las fuerzas simbólicas y milagrosas de la salvación. Hasta ese punto llega su impotencia.

Entre el nihilismo dulce y el negacionismo rabioso se nos ofrece una de las grandes paradojas políticas de nuestro tiempo: la forma en la que la conciencia de la catástrofe divide políticamente a nuestras sociedades. Curiosamente, el informado, que decide mirar a otro lado, arrastra sobre sí a todos los indiferentes que pueden permitirse seguir viviendo una vida relativamente próspera y ostentosa. Se trata de una postura de estricta racionalidad neoliberal: si hay dinero y cierta seguridad, mejor seguir disfrutando o haciendo que se disfruta hasta que las llamas empiecen a arrasar la propia ciudad de Roma.

Al otro lado, el negacionista, puede estar ya quemándose en el incendio, o puede sencillamente haber empezado a oler el humo y haber entrado en pánico. El negacionista a veces responde a un perfil social desencantado, que se siente, en su fuero interno, extremadamente vulnerable. En ocasiones este perfil se encarna en posiciones sociológicas, como la que cada vez más divide a las sociedades del Norte global. Así, entre los negacionistas, se reconocen con frecuencia las clases medias en decadencia: los hijos y herederos de la vieja clase obrera industrial, antes integrados y ahora arrojados a los mercados laborales precarios de la economía de servicios; a los pequeños propietarios y productores rurales y de las pequeñas ciudades sin futuro; a los segmentos cuya prosperidad pasada no se consiguió convertir en capital cultural y cualificaciones universitarias, etc. En cualquier caso, esta correspondencia sociológica ni es definitiva ni tampoco absoluta. Lo que sí es claro es que el negacionismo prende al lado de sus hermanos en la gran partida ideológica de nuestro tiempo: el populismo de derechas, el neotradicionalismo, el neoconservadurismo, los fundamentalismos cristianos (pero también musulmanes, judíos e hinduistas), los etnicismos y nativismos varios, etc.

Por su parte, el lugar en que el nihilismo dulce amenaza con dejar de ser sí mismo y convertirse en potencia activa, se encuentra entre las clases bien establecidas del viejo mundo, entre los componentes más ilustrados de esas sociedad, podríamos decir entre “los que saben pero no sienten”. Aquí reside la paradoja: quien hoy se muestra consciente y sensible a la catástrofe –recuerden, siempre de una forma meramente declarativa– es muchas veces quien todavía disfruta de una posición social más o menos plena. Curiosamente esta conciencia y esta sensibilidad tiene “valor de mercado”, se convierte en un activo “valioso” para la sociedad oficial. Así en ocasiones, el “informado” es también el periodista, el experto, el consejero o el político bien remunerado por su capacidad para seguir avisándonos del tétrico futuro que se avecina, o si se prefiere, del pequeño paliativo “posible”. En este sentido, esta “izquierda” forma parte de la

inevitable necesidad de representación, que constituye la clave de bóveda de las democracias liberales.

En cualquier caso, en tanto su posición sigue estando a medio camino entre la plebe subvencionada y la verdadera clase patricia ¿en términos del sociólogo Bourdieu, siguen siendo los “dominantes dominados”? es imposible que alcance a convertirse en un verdadero sujeto político, como la salvífica clase ecológica, que por ejemplo se proponía animar Bruno Latour.^[9]

A los efectos prácticos y políticos de una sociología crítica, el sector consciente no escapa en su modo de vida a las determinaciones de la sociedad de consumo avanzada, formada por individuos separados. Su ecologismo, feminismo, antirracismo o incluso –caso de existir– su anticapitalismo, no escapa de ser un estilo retórico e ideológico, que no llega a constituirse como una forma de vida, que requiere de una materia colectiva. Por muy pautaada y sofisticada que sea su forma de estar, su amaneramiento y estilo, el “consciente” no escapa al nihilismo dulce. No vive de modo distinto al de los realmente “indiferentes”, y por ello es incapaz de actuar de forma distinta. En un sentido lato, el “consciente” es el mejor y más acabado representante del nihilismo dulce, desprovisto de todo rastro de mala conciencia, parece vivir plenamente satisfecho consigo mismo. De forma previsible, el Jeremías moderno coincide con el viejo Narciso.

Como suele ocurrir, en el cruce de insultos entre “negacionistas” y “conscientes” se encuentra en parte la clave para entender la política de la época. Cuando los “conscientes” arrojan sobre los “negacionistas” la inevitable acusación de barbarismo, estupidez o incluso fascismo, no se equivocan. El proceso de caída de los sectores que antes estaban relativamente integrados dentro de las sociedades ricas ha implicado en ocasiones un cerril embrutecimiento. La reacción del negacionista no tiene más norte que la vuelta a lo de antes, aunque sea por medio de su restricción a los que todavía pasan por nacionales, “normales”, “nativos”, “blancos” o la condición a la que buenamente se agarren.

Sin embargo, entre los “negacionistas” no falta lucidez a la hora de desvelar las contradicciones de los “conscientes”. En su reacción descansa un fuerte componente anti elitista que podría tener otras traducciones políticas. Al asimilar a los “conscientes” con las “élites liberales” no dejan de apuntar a una forma de vida profundamente hipócrita, apalancada dentro del mismo sistema que constituye la fuente de las catástrofes. Cuando muestran su desprecio por una forma de vida metropolitana, consumista y cosmopolita, sin raíces, declaran también que el “consciente” no es distinto del “indiferente”. Ambos están movidos por el mismo motor. ¿Por qué entonces “creerles”? ¿Por qué hacerles el caldo gordo que legitima su posición o al menos les da un suplemento de gracia moral, cuando los “negacionistas” saben de la impotencia e incompetencia de los “conscientes”?

Naturalmente, no hace falta decir que esta división entre “conscientes”, “negacionistas” e “indiferentes”, convertidos en las grandes posiciones epocales de la era de las catástrofes, es una caricatura, un ejercicio literario que empuja las posiciones hacia sus extremos. Ahora bien, ¿al exagerar determinadas fisonomías, no se descubren perfiles sociales antes opacados? En cualquier caso, lo esencial es considerar los medios para salvar la impotencia. Y estos hoy no parecen disponibles en los jueguecitos ideológicos de la política representada.

[Fuente: [Ctxt](#)]

Notas

1. En el espacio ligado a la herencia de los situacionistas, surgió el grupo y luego editorial *Encyclopédie des Nuisances*, que aseguró las bases de un estilo de crítica que, en Francia principalmente, perdura hasta hoy. [?](#)
2. Günther Anders, *La obsolescencia del hombre*, 2 vols., Valencia, Pre-textos, 2011. [?](#)
3. En la formación de las monarquías modernas, y por tanto del Estado tal y como lo conocemos, a los reyes de Francia e Inglaterra, se les concedía la capacidad de sanar enfermedades y minusvalías por medio del toque real. Puede que este siga siendo uno de los atributos de todo poder. Véase al respecto al libro clásico de Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, Madrid, FCE, 2017. [?](#)
4. Paolo Virno, «Ambivalencia del desencanto. Oportunismo, cinismo, miedo», en *Virtuosismo y revolución. La acción política en la época del desencanto*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003, pp. 45-76. [?](#)
5. Paolo Virno, *Sobre la impotencia. La vida en la era de su parálisis frenética*, Madrid, Traficantes de Sueños / Tercero Incluido / Tinta Limón, 2021. [?](#)
6. Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir la barbarie que viene*, Barcelona, NED / Futuro Anterior Ediciones, 2017. [?](#)
7. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2018. [?](#)
8. Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018. [?](#)
9. Véase Bruno Latour y Nikolaj, *Manifiesto ecológico político. Como construir una clase ecológica, consciente y orgullosa de sí misma*, Madrid, Siglo XXI, 2023. [?](#)