

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

Facultad de Humanidades

Tesis de Maestría en Filosofía Práctica Contemporánea

“¿Es posible pensar lo social en un contexto de *liquidez*?  
Poder, trabajo y sociedad desde la perspectiva de Zygmunt Bauman”

Directora: Dra. Marta Palacio

Autor: Lic. Roberto Pablo Noriega Jaime

Mar del Plata, Argentina

2011

*Al P. Ricardo Mártensen sin cuyo apoyo este trabajo no hubiera existido*  
*A Inés, Marcela, Lourdes y Sabrina por llenarme de vida con su amor incondicional*  
*A Seba, Fer y Walter por su paciencia y afecto*  
*A Carina, Javier y sus familias por el tesoro de la amistad como don*  
*A la Dra. Marta Palacio por su tiempo y generosidad y por hacerme amar la filosofía*

## ÍNDICE

Introducción.....	8
0.1.- Motivación.....	8
0.2.- Delimitación del objeto y opciones metodológicas.....	11
0.2.1.- Zygmunt Bauman.....	12
0.2.2.- Del trabajo al consumo.....	13
0.2.3.- El Estado en la modernidad líquida.....	14
0.2.4.- Una sociedad de individuos.....	15
0.2.5.- Algunas cuestiones metodológicas.....	16
<b>Capítulo I: Zygmunt Bauman</b>	
I.1.- Reseña biográfica.....	18
I.1.1.- Itinerario vital.....	19
I.1.2.- Itinerario intelectual.....	20
I.1.3.- Bauman, un extraño.....	21
I.2.- Su pensar sociológicamente.....	23
I.2.1.- Sus temas.....	24
I.2.2.- Su noción de hacer sociología.....	26
I.2.2.1.- Comprensión, verdad y consenso.....	26
I.2.2.2.- Objeto de la sociología.....	28
I.2.3.- Sus fuentes.....	31
I.2.3.1.- Su relación con la Escuela de Frankfurt.....	33
I.2.3.2.- Su relación con el post estructuralismo.....	33
I.2.3.3.- Su diferenciación.....	34
I.2.4.- Su opción por la ética.....	35
I.3.- La “liquidez” como clave de interpretación.....	37
I.3.1.- Bauman frente a una modernidad distinta.....	39
I.3.1.1.- Progreso e identidad.....	40
I.3.1.2.- Descompromiso e instantaneidad.....	41
I.4.- Revisando.....	44
I.4.1.- Sociología o moralismo.....	44

<i>I.4.2.- Cambio de rumbo o descuido.....</i>	<i>46</i>
<i>I.4.3.- Las metáforas: uso o abuso.....</i>	<i>47</i>
<i>I.4.4.- Sociología o un bien de consumo.....</i>	<i>48</i>
<i>I.4.5.- Pesimismo o realismo esperanzado.....</i>	<i>51</i>

## **Capítulo II: De la ética del trabajo a la sociedad de consumo**

<i>II.1.- ¿El trabajo “ya fue”?.....</i>	<i>53</i>
<i>II.1.1.- El debate en torno al “fin del trabajo.....</i>	<i>53</i>
<i>II.1.2.- El trabajo ayer y hoy.....</i>	<i>56</i>
<i>II.2.- La flexibilidad de un sólido.....</i>	<i>59</i>
<i>II.3.- La ética del trabajo.....</i>	<i>61</i>
<i>II.4.- De la satisfacción de cumplir a la búsqueda del placer en el trabajo.....</i>	<i>65</i>
<i>II.5.- De la libertad individual a la libertad para consumir.....</i>	<i>67</i>
<i>II.5.1.- Libertad y modernidad.....</i>	<i>67</i>
<i>II.5.2.- Iguales pero no tanto.....</i>	<i>68</i>
<i>II.5.3.- Libres pero no tanto.....</i>	<i>69</i>
<i>II.6.- Vivir para consumir.....</i>	<i>71</i>
<i>II.6.1.- El consumo que consume.....</i>	<i>71</i>
<i>II.6.2.- La actitud de consumidor.....</i>	<i>72</i>
<i>II.6.3.- En busca de la felicidad.....</i>	<i>74</i>
<i>II.7.- La inseguridad existencial.....</i>	<i>77</i>
<i>II.7.1.- Convivir con el miedo.....</i>	<i>77</i>
<i>II.7.2.- El miedo a no ser.....</i>	<i>79</i>
<i>II.8.- La constitución de la subjetividad como objeto de consumo.....</i>	<i>82</i>
<i>II.8.1.- Una subjetividad fluida.....</i>	<i>82</i>
<i>II.8.2.- Huyendo del dolor.....</i>	<i>83</i>
<i>II.8.3.- Una subjetividad consumible.....</i>	<i>84</i>
<i>II.8.3.1.- Un cuerpo apetecible.....</i>	<i>86</i>
<i>II.8.4.- De tener “la” identidad a comprar identidades.....</i>	<i>89</i>
<i>II.9.- Revisando.....</i>	<i>91</i>
<i>II.9.1.- El engaño de una satisfacción inalcanzable.....</i>	<i>91</i>
<i>II.9.2.- El trabajo flexible y sus méritos.....</i>	<i>95</i>
<i>II.9.3.- Un trabajo sin identidad.....</i>	<i>98</i>

### **Capítulo III: El Estado y su rol en la modernidad líquida**

<i>III.1.- El Estado como “sólido” moderno.....</i>	<i>101</i>
<i>III.2.- Crisis del Estado benefactor.....</i>	<i>104</i>
<i>III.3.- Desaparición de lo público.....</i>	<i>108</i>
<i>III.3.1.- Revalorizando la vita activa.....</i>	<i>108</i>
<i>III.3.1.1.- La acción: auténtica vida humana.....</i>	<i>110</i>
<i>III.3.2.- La liquidez del espacio público.....</i>	<i>112</i>
<i>III.4.- Extraterritorialidad del poder .....</i>	<i>114</i>
<i>III.5.- El divorcio entre Política (local) y Poder (global).....</i>	<i>117</i>
<i>III.5.1.- La libertad del capital.....</i>	<i>118</i>
<i>III.5.3.- La impotencia local.....</i>	<i>119</i>
<i>III.5.4.- Qué podemos esperar.....</i>	<i>120</i>
<i>III.6.- Cómo hacer política sin poder.....</i>	<i>122</i>
<i>III.7.- Estado de la seguridad.....</i>	<i>125</i>
<i>III.7.1.- Un miedo provocado.....</i>	<i>125</i>
<i>III.7.2.- En busca de ofrecer alguna seguridad.....</i>	<i>126</i>
<i>III.7.3.- De la seguridad social a la seguridad individual.....</i>	<i>127</i>
<i>III.7.4.- Cuidado con los extraños.....</i>	<i>128</i>
<i>III.8.- La política como gestión de los miedos .....</i>	<i>129</i>
<i>III.8.1.- El miedo y su valor político.....</i>	<i>129</i>
<i>III.8.2.- El miedo y su valor económico.....</i>	<i>132</i>
<i>III.9.- La dimensión ética del Estado.....</i>	<i>133</i>
<i>III.9.1.- La necesidad de un marco ético.....</i>	<i>133</i>
<i>III.9.2.- La propuesta del ingreso universal.....</i>	<i>135</i>
<i>III.9.3.- El Estado como agente moral.....</i>	<i>136</i>
<i>III.9.4.- La solidaridad como opción.....</i>	<i>138</i>
<i>III.10.- Revisando.....</i>	<i>139</i>
<i>III.10.1.- Sólo para algunos o algo más.....</i>	<i>139</i>
<i>III.10.2.- El Estado con más o menos poder.....</i>	<i>142</i>
<i>III.10.3.- En busca de lo público desde lo individual.....</i>	<i>145</i>
<i>III.10.4.- Política o camino a la justicia.....</i>	<i>148</i>

### **Capítulo IV: De la sociedad al individualismo**

<i>IV.1.- De legislar a interpretar.....</i>	<i>152</i>
--	------------

IV.1.1.- <i>Los intelectuales modernos</i> .....	152
IV.1.1.1.- Poder y verdad.....	153
IV.1.2.- <i>Los intelectuales en tiempos de liquidez</i> .....	154
IV.2.- <i>Teoría crítica y sociedad de individuos</i> .....	157
IV.3.- <i>De lo social a lo individual</i> .....	159
IV.3.1.- <i>Yo o nosotros</i> .....	159
IV.3.2.- <i>Tener vincula y aísla</i> .....	160
IV.3.3.- <i>La comunidad como postulado</i> .....	162
IV.4.- <i>Las consecuencias in(aceptables)evitables de la modernidad líquida</i> .....	163
IV.5.- <i>La pobreza como exigencia de una respuesta ética</i> .....	165
IV.5.1.- <i>Del egoísmo a la responsabilidad</i> .....	165
IV.5.2.- <i>La distancia como obstáculo</i> .....	167
IV.5.3.- <i>Los pobres son una molestia</i> .....	169
IV.6.- <i>Ser pobre equivale a ser anormal</i> .....	171
IV.7.- <i>De seres humanos a residuos</i> .....	173
IV.7.1.- <i>La inevitabilidad de los residuos</i> .....	173
IV.7.2.- <i>La irresponsabilidad ante los residuos</i> .....	174
IV.8.- <i>Ética en un contexto consumista multicultural</i> .....	177
IV.8.1.- <i>El desafío de lo plural</i> .....	177
IV.8.1.1.- <i>La necesidad de intérpretes</i> .....	178
IV.8.1.2.- <i>Pluralismo no es igualdad</i> .....	178
IV.8.2.- <i>Moral y liquidez</i> .....	179
IV.8.2.1.- <i>Moral en la era tecnológica</i> .....	180
IV.8.2.2.- <i>La responsabilidad moral</i> .....	181
IV.8.2.3.- <i>El reconocimiento como justicia social</i> .....	184
IV.8.2.4.- <i>La solidaridad como opción</i> .....	186
IV.9.- <i>Revisando</i> .....	188
IV.9.1.- <i>Cómo hacer pie sobre un líquido</i> .....	188
IV.9.2.- <i>Ser el centro o convivir</i> .....	190
IV.9.3.- <i>El reconocimiento: de la cultura a la justicia social</i> .....	192
IV.9.4.- <i>El desafío de una ética desde la sociología</i> .....	194
IV.9.5.- <i>Una teoría crítica o criticable</i> .....	196
Conclusión.....	202

<i>A.- Poder, trabajo y sociedad según Bauman.....</i>	<i>202</i>
<i>B.- Es posible pensar lo social en tiempos de liquidez.....</i>	<i>204</i>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>209</b>

# INTRODUCCIÓN

## *0.1.- Motivación*

Fueron necesarios veinticuatro años, más de la mitad de nuestra vida, para que pudiéramos encontrarnos con la filosofía como algo más que una pérdida de tiempo.

A los 17 años, habiendo cursado los primeros cuatro años de la escuela secundaria su nombre como asignatura apareció por primera vez. Decididos a estudiar ciencias económicas y derecho aquellas clases no hicieron más que confirmar nuestros prejuicios.

En la Universidad cursamos la carrera de contador público y en cinco años nos graduamos sin haber oído una sola pregunta o cuestión de índole filosófica. En los seis años de la carrera de abogacía el panorama no fue muy distinto, con la salvedad de una Introducción a la filosofía que no fue más que un conjunto de datos históricos sin conexión, en el primer año, y una Filosofía del derecho en el sexto año, que dada la carencia de formación filosófica previa no fue sino incomprensible para nosotros.

A los 24 años, por una opción de vida, nos vimos obligados a estudiar el profesorado en filosofía.

Sin saber cómo había ocurrido, por primera vez teníamos la certeza de estar vitalmente conectados con la filosofía, de reconocerla como mucho más que una pérdida de tiempo, de querer gastar nuestras energías en la posibilidad de pensar un poco más allá de nuestros criterios económicos y jurídicos. Era toda una novedad sentir que nuestras preocupaciones en gran medida podían ser las de muchos.

En nuestros primeros pasos de formación académica en filosofía comenzamos a interiorizarnos sobre aspectos de nuestra experiencia de vida que eran fuertemente cuestionados y, no sin temor, nos fuimos animando a dejar que la búsqueda de respuestas últimas conviviera en nuestro interior con la certeza de que nunca podríamos llegar más que a nuevas preguntas.

Cuando tomamos la decisión de seguir nuestra formación licenciándonos lo hicimos buscando un lugar desde donde poder comunicar las razones de la misma búsqueda satisfecha en su propia insatisfacción.

Llegada la instancia de alcanzar la Maestría en Filosofía Práctica Contemporánea nos encontramos con un autor que en su estilo de pensamiento y escritura nos recordó el impulso de nuestros primeros encuentros auténticos con la filosofía, es por eso que, con muchos años de vivencia y con algunas herramientas intelectuales y metodológicas ejercitadas, nos proponemos hacer un trabajo de investigación que permita reconocer desde una mirada integral el valor de los aportes de Zygmunt Bauman a la hora de plantear las cuestiones vinculadas con el poder, el trabajo y la sociedad en la trama sociológica actual.

Siguiendo a Bauman asumimos la descripción de Cornelius Castoriadis según la cual el problema de la condición contemporánea de nuestra civilización moderna es que ha dejado de ponerse a sí misma en tela de juicio<sup>1</sup>. Evidentemente el no formular ciertas preguntas resulta más nocivo que dejar de responder a las que ya figuran en la agenda oficial. A su vez formular las preguntas equivocadas contribuye a desviar la mirada de los problemas que son realmente importantes. Si esto tuviera consecuencias sólo en el ámbito de lo intelectual, en el mundo de las ideas, bien podría asumirse que algún cambio al respecto tendría un valor meramente secundario. No obstante, el silencio se paga con el precio de la dura divisa del sufrimiento humano. Hay vidas comprometidas en el desenvolvimiento de las ideas que, como fruto de la posibilidad humana de pensar, se utilizan para fundamentar opciones de vida sociales. Si formular las preguntas correctas constituye la diferencia entre someterse al destino y construirlo, entre andar a la deriva y viajar, no dudamos en emprender el desafío de intentarlo. En la medida que cuestionar las premisas ostensiblemente incuestionables de nuestro modo de vida es el servicio más apremiante que nos debemos como humanidad, no entendemos la filosofía sino como una vía de acceso a esa posibilidad de construir un mundo mejor.<sup>2</sup> Es por eso que nos proponemos pensar lo social desde una perspectiva crítica.

Bauman sostiene que ese autocuestionamiento del mundo occidental sobre sí mismo parece haber desaparecido. No nos sentimos ajenos a este mundo y creemos en el valor de abrir espacios de reflexión sobre el mismo, en particular cuando lo que se pone en cuestión son los

---

<sup>1</sup> Sin que esto pretenda desconocer los esfuerzos que desde la filosofía y las ciencias sociales en general se han hecho por pensar alternativas frente a contextos deshumanizantes, lo que aquí se pone de relieve es la asunción de una postura generalizada del tipo "no hay alternativas" frente al contexto de la globalización y sus consecuencias sobre la vida humana.

<sup>2</sup> Cf. Z. BAUMAN, *La Globalización. Consecuencias humanas*, traducido por ZADUNAIKY, DANIEL, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 12

fundamentos aparentemente incuestionables de un modo de vivir que no termina de expresarnos en cuanto humanos.

Asumimos que el desafío es mayúsculo cuando el contexto nos dice que imaginar la posibilidad de otra forma de convivencia es prácticamente imposible. Plantear alternativas no es el fuerte de un mundo como el nuestro, un mundo de utopías privatizadas; un mundo cuyo rasgo esencial es la tendencia a reconocer las pérdidas cuando ya se produjeron y a sustituir la administración de la crisis por cálculos políticos. Evidentemente, un mundo como éste es incapaz de reunir la voluntad y la decisión necesarias para hacer realidad cualquier alternativa a seguir fomentando "más de lo mismo".<sup>3</sup>

De la lectura del material bibliográfico sobre el autor hemos percibido una tendencia a la polarización de posturas frente a sus escritos que van desde un reconocimiento elocuente a un menosprecio sin matices. Es por eso que nos sentimos en la necesidad de exponer sus ideas vinculadas con la temática de la Maestría abriendo la posibilidad de una valoración más equilibrada de un autor que con más de 50 años de producción intelectual, en nuestro país, hemos comenzado a conocer en la última década.

A nivel académico la elección del tema tiene como principal motivación el querer profundizar sobre un autor que siendo un éxito editorial no tiene en la reflexión sociológica en español un desarrollo muy difundido.

"(...) lo que se encuentra es una atención creciente al pensamiento de este autor, la cual ha tenido lugar de forma privilegiada lengua inglesa, con una casi inexistente bibliografía secundaria en español. De hecho, se trata de un autor altamente desconocido en nuestro medio."<sup>4</sup>

En la búsqueda bibliográfica para la elaboración del presente trabajo de tesis constatamos que en el catálogo de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Mar del Plata sólo aparecen ocho obras de Zygmunt Bauman; en el catálogo colectivo de las Bibliotecas de la Universidad Nacional de Córdoba aparecen quince obras; en el catálogo de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades y en la Biblioteca del Campus de la Universidad Católica de Córdoba<sup>5</sup> existen ocho textos de nuestro autor, lo que pone de manifiesto la necesidad e importancia de elaborar un trabajo de investigación que sistematice su pensamiento recorriendo la mayor parte de sus obras traducidas al español, como el que nos proponemos realizar.

<sup>3</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, traducido por BOSCHIROLI, VICTORIA, Barcelona, Gedisa, 2005, 145

<sup>4</sup> P. CASTAÑO, "Reseña de "La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones" de Zygmunt Bauman y Keith Tester", *Pensamiento y Cultura* 7 Diciembre (2004) 152-155, 152-153

<sup>5</sup> Hacemos mención de estos catálogos por ser aquellos a los que tenemos acceso dado que residimos en Córdoba.

Dado que la Maestría está orientada a la investigación en el campo del análisis de la cultura contemporánea, el estudio acerca de los valores que informan la política y la sociedad actual, el examen de los fundamentos y los avances en las Ciencias Sociales y la filosofía política contemporánea, en torno a los ejes: poder, trabajo y sociedad; es que nos proponemos desarrollar los aspectos centrales del pensamiento de Zygmunt Bauman acerca de los núcleos problemáticos vinculados con dichos ejes que nos permitan valorar adecuadamente sus aportes para un análisis social significativo en orden a vislumbrar horizontes de vida más humana.

“Bauman vincula la práctica de la sociología con los valores que se erigen más allá de ella, y que interpelan a todos los hombres y mujeres, y no únicamente a la comunidad de pensadores sociales. Lo que motiva a Bauman es un respeto incondicional por la humanidad. Está comprometido con la dignidad de la humanidad.”<sup>6</sup>

## 0.2.- *Delimitación del objeto y opciones metodológicas*

Ante una realidad que parece esfumársenos de las manos; que fluye, cuando la expectativa es que se muestre sólida y consistente; que se nos escapa no sólo en el plano de las ideas sino en las concreciones mismas de lo que se vive cotidianamente; quisiéramos permitirnos decir algo, no con pretensiones de articular discursos hegemónicos, mucho menos de adherirnos a la cacofonía circundante; sino con la esperanza de aportar algo de claridad conceptual desde una perspectiva crítica a la realidad del trabajo y su evolución en nuestra era, al lugar del Estado frente a lo global y a la vida social jaqueada por el individualismo consumista, desde algunas obras que reflejan el pensamiento de Zygmunt Bauman.

Asumimos el desafío de desentrañar este valioso aporte a la filosofía y a la vida humana en el pensamiento de un autor del que “(...) se puede decir que (...) desempeña un papel de *traductor*. Sintetiza lo que está pasando y lo que es importante, para presentarlo a los pensadores sociales de manera que puedan proseguir por sí mismos los debates consecuentes.”<sup>7</sup>

Sabiendo que “Bauman ha sido considerado ya como *profeta* (que no propagandista) *de la postmodernidad*, esperamos que como la mitológica Casandra no esté condenado a repetir sus premoniciones y profecías para que nadie las tome en cuenta.”<sup>8</sup> Intentaremos, a través del aporte de nuestro trabajo, liberarlo de tal condena.

---

<sup>6</sup> Z. BAUMAN y K. TESTER, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, traducido por ROCA ÁLVAREZ, ALBERT, Barcelona, Paidós, 2002, 28-29

<sup>7</sup> *Ibid.*, 19-20

<sup>8</sup> L. E. ALONSO, "Cultura y desigualdad: el concepto de consumismo en Zygmunt Bauman", *Anthropos* 206 (2005) 36-51, 51

### 0.2.1.- Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman, sociólogo polaco nacido en Poznan en 1925, profesor emérito de la Universidad de Leeds, Inglaterra, autor de más de 50 libros, ocupa un lugar destacado entre los pensadores empeñados en la búsqueda de comprender desde las ciencias sociales el complejo contexto contemporáneo. Qué signifique dicho lugar, en cuanto sea valorado positiva o negativamente, no es sencillo de establecer. Por un lado se lo valora como uno de los sociólogos más lúcidos del momento, tanto desde el ámbito académico como desde los medios masivos de comunicación:

“Escasos autores dentro del campo de las ciencias sociales muestran la vitalidad imaginativa y la fuerza seductora con las que Zygmunt Bauman impregna sus discursos. Asombra su esfuerzo en la descripción y análisis de las consecuencias ya no sólo humanas –para aludir al título de uno de sus libros– sino de todo orden venidas de la globalización, para referirlo según la denominación ya propia del lugar común que en espacios más especializados designan, para referirse a su correlato cultural, como posmodernidad y que el propio Bauman ha bautizado como *modernidad líquida* para dar cuenta de la especificidad, diferencia y novedad de estos tiempos nuestros respecto del pasado moderno apenas reciente. En pocos años, el concepto ha pasado a ser parte del lenguaje común de analistas, editores, líderes de opinión, especialistas académicos y hasta políticos. *Modernidad líquida*, se dice, y con ello se quiere decir lo que los más entendidos apenas intuyen pero cuya resonancia producida aclara más que el discurso que le sigue al tratar de explicarlo.”<sup>9</sup>

“Bauman es uno de los más influyentes teóricos y analistas de nuestras prácticas sociales, un escritor de sociología, cuyo gran mérito consiste en causar el desasosiego entre los lectores haciéndolos pensar en su condición y en la complicada red de sus causas.”<sup>10</sup>

Simultáneamente, si bien se reconoce su influencia actual, se lo critica por el exceso de publicaciones sin mayores novedades o aportes para la reflexión social:

“Zygmunt Bauman es el sociólogo de referencia hoy, y a fe mía que se ha tomado esa circunstancia muy a pecho y decidido no dejar pasar la oportunidad, porque este es el sexto libro consecutivo en que cuenta lo mismo. Va tan rápido que no tiene tiempo para revisar los originales que manda a la imprenta. No sólo repite los ejemplos, los contextos que analiza, los autores y los argumentos que comenta sino además las citas (...)”<sup>11</sup>

“Es curioso lo que ocurre con este autor: convertido por arte de mercado en pensador de culto o autor de moda, sus obras no dejan de aparecer en forma de torrentes que amenazan con desbordar los estantes de cualquier librería que se precie de tener todo lo que de él se ha venido editando. (...) no puedo por menos que volver a referirme a esta política editorial –comercial que, creo, no favorece demasiado a un pensador riguroso que merced a torbellino de títulos puede acabar pareciendo alguien repetitivo, un pensamiento que da vueltas en círculos hasta amenazar con disolverse en nada.”<sup>12</sup>

<sup>9</sup> N. GONZÁLEZ, "Bauman, identidad y comunidad", *Espiral* XIV-40 Septiembre-Diciembre (2007) 179-198, 179

<sup>10</sup> M. WISNIEWSKI, "Zygmunt Bauman: un pesimista insólito" *Clarín*, 12 de junio 2010

<sup>11</sup> E. LYNCH, "La insoportable levedad de todo", *Revista Ñ* 18 de noviembre 2006

<sup>12</sup> J. Á. SÁNCHEZ MORENO, *Otra vez Bauman* [en línea],

<[http://web.mac.com/utk1957/iWeb/web\\_utk/LECTURAS\\_files/Boletines1%20Archipiélago%20de%20excepciones.doc](http://web.mac.com/utk1957/iWeb/web_utk/LECTURAS_files/Boletines1%20Archipiélago%20de%20excepciones.doc)> 2008, 1

Por este motivo el primer objetivo de nuestro trabajo es hacer una introducción a la trayectoria vital e intelectual de Bauman con la finalidad de ofrecer elementos que hagan posible ubicar sus textos en un contexto en orden a una valoración integral de los mismos.

A los fines de poder reconocer qué valor pueden tener sus escritos para pensar lo social consideramos necesario abordar su concepción de la sociología y, consecuentemente, del papel del sociólogo. Por ello presentaremos algunas de las cuestiones vinculadas con cómo puede caracterizarse su modo de hacer sociología: sus temas, su metodología, sus fuentes, su opción por la ética.

Lo que resulta innegable, más allá de todo cuestionamiento, es la influencia de este autor sobre los análisis que intentan dar cuenta del contexto social actual y los desafíos que plantea a los individuos en la configuración de su identidad cuando todo fluye, "(...) el punto fuerte del trabajo intelectual de Bauman es pensar «aquello que es central en la modernidad [...] y que consiste [...] *en el cambio*»."<sup>13</sup>

Si la modernidad fue un momento histórico de certezas, de seguridades, de solidez, para Bauman la posmodernidad o modernidad tardía, se caracteriza por lo contrario: la incertidumbre, la inseguridad. Es por eso que finalmente intentaremos abordar la categoría "liquidez" como clave de interpretación en su diagnóstico de la época que vivimos.

### *0.2.2.- Del trabajo al consumo*

Comprender la solidez de la modernidad supone reconocer los elementos que hicieron posible asegurar un determinado modo de ubicarse, de ser, de constituirse como sujeto.

Definida la sociedad moderna como una sociedad de productores, el trabajo fue un elemento fundamental en la definición de las trayectorias vitales subjetivas. A nivel social el empleo universal se transformó en la meta no alcanzada aún, pero que representaba el modelo del futuro, una certeza, un "sólido". De este modo, para la mayoría de los varones que componían la sociedad postradicional o moderna (una sociedad que evaluaba y premiaba a sus miembros a partir de su capacidad de elección y de la afirmación de su individualidad), el trabajo ocupaba un lugar central, tanto en la construcción de su identidad, desarrollada a lo largo de toda su vida, como en su defensa.<sup>14</sup>

"En el esquema interpretativo de Bauman, la estética del consumo gobierna hoy ahí donde antes lo hizo la ética del trabajo. (...) En la modernidad líquida en un mundo dominado por criterios estéticos y con el

<sup>13</sup> ANTHROPOS, "Editorial", *Anthropos* 206 (2005) 3-26, 17

<sup>14</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 34

consumismo como sucedáneo moral omnipresente, los trabajadores ni siquiera conservan el valor ético que se les asignaba como mínimo reconocible e identidad básica en el capitalismo histórico.”<sup>15</sup>

Por eso intentaremos mostrar cómo explica Bauman el pasaje de una sociedad de productores/ del trabajo a una sociedad de consumidores/ del consumo y cómo entiende que ha influido ese pasaje sobre la libertad individual y sobre la configuración de la identidad de los individuos. A tal fin introduciremos el debate en torno al fin del trabajo y plantearemos su disolución como sólido en el pasaje de la ética del trabajo a una estética del consumo. Seguidamente abordaremos la cuestión de la libertad entendida como libertad para consumir en una vida dedicada al consumo y la inseguridad existencial que trae aparejada dicho modo de vivir. Finalmente nos centraremos en la constitución de la subjetividad como objeto de consumo como un modo de huir del dolor haciendo del cuerpo un objeto apetecible.

### *0.2.3.- El Estado en la modernidad líquida*

La globalización, fenómeno propio de la modernidad líquida, ha supuesto un cambio fundamental en las reglas de juego del poder. En este proceso de cambio el más afectado fue el papel del Estado. La pérdida del espacio público no ha significado la pérdida de regulación de la vida social sino la imposibilidad de debatir acerca de ella, la dificultad para encontrar espacios donde sea posible cuestionarla, donde confrontar valores y perspectivas sobre la realidad.

El Estado social aparece en franca retirada. Aquél, empeñado en contraatacar y neutralizar los peligros socialmente producidos para la existencia individual y colectiva, tenía la intención de socializar los riesgos individuales asumiendo su reducción como tarea y responsabilidad propias. Este rol del Estado se ha ido desfigurando con la modificación del orden establecido por la modernidad junto a la pérdida de la soberanía económica. Lamentablemente los agentes de la vida política permanecen tal y como los encontró la llegada de la modernidad líquida. El poder real es esencialmente extraterritorial, mientras que las sedes de acción política siguen siendo locales. Esto trae como consecuencia que la acción no llegue a los lugares donde se fijan los límites de la soberanía y donde se deciden las premisas esenciales de los emprendimientos políticos.

La demanda popular de un Estado fuerte, con poder para resucitar las desvanecidas esperanzas de protección social ya no se fundamenta en la precariedad social sino que está cimentada sobre la base de la vulnerabilidad y la seguridad personales.

---

<sup>15</sup> ALONSO, "Cultura y desigualdad", 39

Con el objetivo de esclarecer cuál es el rol del Estado en el contexto de la modernidad líquida desde el punto de vista de Bauman nos proponemos plantear el paso del Estado como sólido moderno a su situación actual a partir de la crisis del Estado de bienestar y la desaparición del espacio público como ámbito de la acción humana en términos de Arendt. A partir de eso intentaremos ver qué posibilidades tienen los Estados nacionales de ejercer el poder cuando éste es extraterritorial y en este contexto qué relación mantienen el poder y la Política. Finalmente abordaremos la cuestión de por qué Bauman habla de un Estado de la seguridad donde la política se vuelve una gestión de los miedos y cuál es, desde su perspectiva, su dimensión ética.

#### *0.2.4.- Una sociedad de individuos*

Hoy el papel de los pensadores ha pasado del legislar al interpretar planteando una reubicación de lo que puede entenderse como una teoría crítica.

“La sensación del aprendiz de brujo de haber perdido el control de su propio producto y herencia puede remontarse tal vez al hecho de que los discursos de la verdad, el juicio y el gusto, que parecían ser plenamente administrados por los intelectuales (y en los que sólo éstos participaban legítimamente), son hoy controlados por fuerzas sobre las que ellos, metaespecialistas en la convalidación de la verdad, el juicio y el gusto, tienen poco control, si lo tienen.”<sup>16</sup>

En el contexto de una sociedad regida por el consumo no es de extrañar la pérdida de sentido de solidaridad con el otro, particularmente con el necesitado. A diferencia de la experiencia del trabajo donde la cooperación es valiosa en la dinámica del consumo lo que es consumido es consumido individualmente, el otro no sólo es innecesario sino que puede transformarse en un obstáculo. De ahí la dificultad de plantear una sociedad basada en el individualismo.

Hoy la pobreza, como estadio de lento cumplimiento de una condena difícilmente explicable para la mayor parte de la población humana, cuenta con la globalización de la información como un medio para encubrir las causas de fondo, que son globales, para responsabilizar al ámbito local de su falta de integración a los mentados beneficios que brotan de pertenecer a la aldea global. No se globaliza la riqueza ni la pobreza, la información se encarga de mantener claramente delimitados los territorios y de garantizar que aquello que han alcanzado globalmente los países más desarrollados se aproveche localmente, intentando frenar por todos los medios una avanzada de los pobres sobre sus fronteras.

Con el objetivo de mostrar el análisis de Bauman sobre una sociedad individualizada nos proponemos plantear en primer término qué lugar cabe a los intelectuales en un contexto de

---

<sup>16</sup> Z. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, traducido por PONS, HORACIO, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, 223

modernidad líquida donde el desafío de la teoría crítica es analizar la vida social en una sociedad de individuos. Seguidamente veremos qué consecuencias trae aparejadas la modernidad líquida para los más pobres considerados como anormales y qué demanda a nivel ético la producción de residuos humanos propia de una sociedad de consumo. Finalmente esbozaremos desde nuestro autor qué ética es posible proponer en un contexto multicultural donde el consumo es el patrón de vida.

#### *0.2.5.- Algunas cuestiones metodológicas*

- a) A partir de la delimitación explicitada el trabajo constará de cuatro capítulos donde abordaremos cada uno de los tópicos indicados analizando las cuestiones que consideramos más relevantes a los fines de exponer el pensamiento de Bauman y concluyendo en cada capítulo con una revisión donde intentaremos poner de manifiesto los principales cuestionamientos que se hacen al autor en relación a los conceptos desarrollados para finalizar asumiendo una postura al respecto.
- b) Considerando el itinerario intelectual y las características de los escritos de Bauman y atendiendo a las temáticas que nos proponemos tratar en este trabajo nos limitaremos al pensamiento de Bauman desarrollado en sus escritos de la última década del siglo XX hasta la actualidad en lo referido específicamente a aquellas, con la salvedad de *La cultura como praxis*, cuya reedición la ubica en esta franja; *La hermenéutica y las ciencias sociales*, que por sus contenidos se mantiene vigente, y los escritos previos que nos posibilitarán ubicar históricamente su pensamiento actual.
- c) La metodología para abordar la temática planteada será de sistematización, interpretación y análisis crítico del pensamiento de Zygmunt Bauman sobre las categorías poder, trabajo y sociedad a partir de la mayor parte de sus obras disponibles en español, con la salvedad de *La sociedad individualizada* cuya edición en español debimos reemplazar por la inglesa. En lo que se refiere a comentaristas en español sólo nos encontramos con un número de la revista *Anthropos* dedicado a nuestro autor; a excepción de esto, lo único accesible son artículos no sistematizados. Por este motivo a la hora de valorar el pensamiento de Bauman nuestros diálogos serán preferentemente con autores de habla inglesa.
- d) Puesto que la bibliografía en general se ubica en una perspectiva favorable o explícitamente contraria al pensamiento de Bauman, optamos por ofrecer, cuando lo

juzgamos pertinente, ambos puntos de vista, asumiendo personalmente la síntesis entre ellos.

- e) Asumiendo que abordaremos la obra de un autor que sigue pensando y que por tanto está en proceso de configuración, en aquellas cuestiones que aún permanecen abiertas nos limitaremos a dejar planteadas las diferentes posturas y eventualmente esbozaremos una tentativa de solución.

## CAPÍTULO I: ZYGMUNT BAUMAN

### *1.1.- Reseña biográfica*

“Bauman enseña que el *trabajo* del sociólogo es —o debería ser— públicamente más importante que la *vida* del sociólogo. La relevancia pública no exige que nos presentemos desnudos en la arena pública. Y si las expectativas contemporáneas sí lo hacen, tal vez se trate de una exigencia que, tal como lo demuestra la sociología de Bauman, debemos resistir a cualquier precio. Rendirse a semejante presión es tomar parte en la demolición de la vida pública y, consecuentemente, de la política.

Luego, ¿quién es Zygmunt Bauman? Para nosotros, es una persona privada que invita a participar en la vida pública.”<sup>17</sup>

El modo de trabajar de Bauman genera una situación en la que emerge una clara distancia entre el autor y su obra, por lo que cualquier reducción biográfica del sentido de los textos resulta inapropiada. El sentido de los textos no escapa al ser del autor en el mundo y, a la vez, su sentido es un producto del ser del lector. Tan pronto como el lector reduce el sentido de la obra a la biografía del autor, está rechazando su parte, su compromiso con su propio mundo. Consecuentemente, el trabajo de Bauman demanda a sus lectores antes que nada conocer su propio mundo, sólo entonces el texto tendrá para ellos un sentido pleno.<sup>18</sup>

Si bien como dice Tester “Bauman se abstiene de la autobiografía para que, en su lugar, se pueda impulsar y practicar la vida *pública*, el único tipo de vida que puede ser el fundamento de una *política* respetuosa y con principios.”<sup>19</sup> consideramos que es necesario conocer algunos hechos claves sobre la vida de Bauman para comprender mejor el proceso de construcción de su pensamiento.

---

<sup>17</sup> BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 19

<sup>18</sup> Cf. K. TESTER y M. H. JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity: Invitation, Conversations and Annotated Bibliography 1953-1989*, Aalborg, Aalborg University Press, 2006, 210-211

<sup>19</sup> BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 17

*1.1.1.- Itinerario vital*

Bauman nació el 18 de noviembre de 1925 en una pobre familia judía de Poznan, Polonia. Su formación escolar la recibió en la Unión Soviética, bajo el régimen de Stalin, ya que su familia se trasladó a Rusia en 1939 después de la ocupación nazi. Originalmente tenía el anhelo de ser físico estudiando en una universidad soviética pero el desarrollo de la segunda guerra mundial lo llevó a unirse a la división polaca del Ejército Rojo<sup>20</sup> en 1943. Si bien al final de la guerra fue herido, pudo participar en la liberación de Berlín de mayo de 1945. Después de su retorno a Polonia se convirtió en uno de los superiores más jóvenes del ejército polaco.

En 1948 conoció a su esposa y compañera de la vida Janina, en la Academia de Ciencias Sociales de Varsovia.

Bauman se afilió oficialmente al partido comunista en 1951, siendo al comienzo un creyente devoto en las ideas e ideales de una mejor sociedad socialista.

Después de ser dado de baja del ejército en una purga antisemita en 1953 comenzó su carrera académica como sociólogo completando su formación en Ciencias Sociales en la Universidad de Varsovia, donde dio su clase inaugural en la Facultad de Ciencias Sociales en 1954. En los años siguientes recibió su post doctorado e hizo varios viajes por Inglaterra, primero a la Escuela de Economía de Londres y después a la Universidad de Manchester donde dirigió una investigación sobre el movimiento laborista inglés.

Desde comienzos de los años 60 comenzó a publicar en la Revista Polaca de Sociología y en 1964 asumió la cátedra de Sociología General en Varsovia. En 1966 fue elegido presidente del Comité Ejecutivo de la Asociación Sociológica Polaca. Durante este periodo mantuvo una pertenencia leal, pero crecientemente crítica, al Partido Comunista; situación que tuvo una repentina suspensión cuando en enero de 1968 devolvió su credencial del Partido. En marzo de 1968 fue destituido de su cátedra de Sociología General bajo el pretexto de haber provocado una revuelta estudiantil contra el Partido y de corromper a la juventud polaca. Esto fue parte de una amplia campaña anti semita que las autoridades llevaron adelante con la finalidad de distraer la atención de sus propios problemas.

Ante tal situación el exilio fue la única opción. Durante los tres años que buscaron incansablemente dónde vivir, los Bauman estuvieron en Israel, Canadá y Australia. Desde el comienzo de su exilio Bauman escribió, viajó, leyó extensamente y fue convocado como conferencista en varios lugares del mundo. Sin proponérselo Bauman recibió invitaciones de

---

<sup>20</sup> Algunos sostienen que éste dato es erróneo, que Bauman se unió a la Cuarta División del ejército polaco en el exilio en Rusia y no al Ejército Rojo, como generalmente se dice, con el cual entró a Polonia. (Cf. A. EREMARIAM, "Zygmunt Bauman: "Sí, fui un espía del comunismo"" *Clarín*, 4 de mayo 2007)

numerosas instituciones y así llegó a Leeds, Inglaterra, donde trabajó en el Departamento de Sociología hasta su retiro en 1990. Hoy es profesor emérito de esa Universidad y de la Universidad de Varsovia y entre otros recibió el Doctorado *Honoris causa* en la Universidad de Copenhague, Dinamarca.

### *1.1.2.- Itinerario intelectual*

Bauman creyó firmemente en la promesa del socialismo moderno y sufrió dolorosamente la desilusión de ver la incapacidad de las instituciones polacas, y del Este europeo en general, para cumplir esa promesa. Sufrió en carne propia el impacto de ser desplazado del comunismo, de Polonia, del estado socialista y con su familia enfrentó el desafío de adaptarse al capitalismo occidental. Todo antes de 1970. Si bien no es el único que atravesó circunstancias como esas, pocos han sido capaces de sobrevivir y asimilar esta experiencia como lo hizo él. No hay muchos que hayan podido transformar tan efectivamente la experiencia en trabajo sociológico.

Un aspecto de su temprana experiencia vital, la pobreza, impactó profundamente en su conciencia. A pesar de su propensión creciente a dudar, con el paso del tiempo ha mantenido la certeza absoluta de que la pobreza es un mal fundamental. Un signo de ello es que la pobreza y la necesidad de una acción radical para prevenir la represión de los pobres volvieron a emerger en “Trabajo, consumismo y nuevos pobres”, obra que demuestra la continua importancia del compromiso de Bauman con la libertad y la justicia.<sup>21</sup>

Otro legado los primeros años de Bauman es el hábito mental de la dialéctica que, quizás, provenga de sus raíces marxistas. El ritmo interior de su proceder intelectual se ha mantenido notablemente consistente. Hay un patrón constante en el modo de presentar sus teorías y modelos del mundo: comienza con una dualidad de algún tipo que presenta fuertes tensiones internas. Esa dualidad tiende a disolverse en la unidad, y finalmente otro tipo de dualidad emerge de la nueva unidad.<sup>22</sup>

Entre 1950 y 1960 Bauman investigó la red de relaciones políticas, económicas y socioculturales vinculando la burocracia estatal, los intelectuales y el cuerpo social. Como académico en Varsovia estudió estas relaciones, que estaban en el centro vital del Estado, desde una perspectiva teórica y con un objetivo político. Además intentó introducir sus ideas y estrategias para reformar la sociedad polaca, especialmente su sistema educativo.

Durante 1970 mantuvo su interés en los agentes sociales del cambio político pero prestó creciente atención a los mecanismos a través de los cuales el cambio político y social puede

---

<sup>21</sup> Cf. D. SMITH, *Zygmunt Bauman. Prophet of postmodernity*, Cambridge, Polity, 2000, 53

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, 54

ocurrir y, tal vez, ser diseñado. Observó particularmente el rol de la cultura, el aporte de la sociología crítica y la función orientadora de las ideas de la utopía socialista.

Durante los años 80 el surgimiento de Solidaridad impulsó la esperanza de Bauman hacia la madurez del socialismo. En Gran Bretaña el final del consenso político acerca de las estrategias del Estado de bienestar lo llevaron a creer que una crisis sistémica estaba surgiendo y que una nueva etapa de la historia había llegado. Bauman creía que un incremento de la participación política de los ciudadanos podía volverse posible en ambos casos, sin embargo en sendos países hubo un desplazamiento del tipo de socialismo que él esperaba. La crisis sistémica alteró la situación de los agentes claves del cambio con los cuales él estaba comprometido: el Estado, la sociedad y los intelectuales. El Estado nacional estaba en retirada, dejando el centro al capitalismo global. La gente estaba menos preocupada por sus obligaciones y derechos como ciudadanos y más por sus oportunidades como consumidores. Los intelectuales perdieron mucha de su influencia y prestigio en los asuntos nacionales. Estas transformaciones se fueron viendo gradualmente durante décadas pero quedaron patentes en el proceso sufrido por el Estado socialista en la década del '80. Los regímenes de Europa oriental fueron imperfectos pero su existencia, tendiendo hacia las utopías socialistas, fue una estrategia razonable, un contacto de la utopía con el mundo real. Por eso es que el fin del comunismo y el virtualmente indiscutible dominio del mercado produjeron un serio problema para el proyecto de Bauman.<sup>23</sup>

### *1.1.3.- Bauman, un extraño*

Podemos decir que Bauman es un extraño en un doble sentido: por su propia biografía y por su relación con las líneas dominantes en sociología. Su nacimiento como judío y su devenir como intelectual en Polonia bajo el régimen comunista fueron fundamentales en la formación de sus ideas sociales. Así, en primer término, como Bauman vino a Occidente desde Polonia, la herencia del Este europeo lo ubicó directamente en la periferia de una disciplina dominada durante décadas por los grandes pensadores alemanes, británicos, franceses y norteamericanos. El venir de la periferia de la sociología atravesando la guerra fría desde el campo enemigo, en el clima político del momento, significó que Bauman al llegar a Inglaterra a comienzos de los años 70 fuera un académico extraño.<sup>24</sup> Así lo cuenta él mismo:

“Después de salir de Polonia recibí muchas ofertas para asumir toda suerte de soviologismos y fui invitado a escribir en sus revistas. Fui uno de los «Seis de Varsovia», los profesores disidentes de la Universidad de Varsovia que fuimos destituidos y expulsados el 25 de marzo de 1968 bajo la acusación de

---

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, 111-112

<sup>24</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 15

fomentar disturbios juveniles, caso ampliamente publicitado en la prensa occidental. Rechacé las ofertas. No tenía la intención de vivir la segunda mitad de mi vida ocultando la primera (como veía las cosas por entonces, suponía vivir tranquila y felizmente a pesar de mi pasado disidente). Yo quería seguir siendo lo que era, un sociólogo, y restablecerme en ese rol en un nuevo entorno fue para mí un asunto de honestidad personal y autorrespeto. Más aún, habiendo sucumbido a la seductora oferta de reciclarme en un soviólogo, me habría encontrado fuera de lugar.”<sup>25</sup>

Los detalles biográficos revelan dos cosas acerca del sociólogo. Primero, muestran la estrecha relación de su biografía con la historia, como él mismo ha enseñado, en la vida profesional de un sociólogo su más íntima experiencia está inexorablemente vinculada con la historia de su disciplina, lo que un sociólogo no puede trascender en la búsqueda de la objetividad es su íntima y subjetiva relación con el mundo. Segundo, el hecho de que Bauman se volviera una parte integral de la estructura del estamento académico polaco, más allá de su tradición judía y su gradualmente creciente escepticismo hacia el sistema, también ilustra cómo simultáneamente formó parte y fue un extraño del sistema. Esto mismo le ocurrió en Occidente, es por eso que su itinerario intelectual se puede describir como la transformación de legislador a intérprete. Para Bauman el proceso de asimilación en el centro internacional de la sociología occidental nunca se ha completado totalmente, lo que él ha vivido con plena conciencia. Es como si él siempre hubiera buscado mantener su status de extraño aún cuando transcurrieron muchos años desde su exilio.<sup>26</sup>

“Quien está así situado tiende a hacer preguntas que no se le ocurrirían a quienes están establecidos más sólidamente; tiende a notar lo extraño en lo familiar, lo anormal en lo obvio. El exilio frecuentemente es una situación de sufrimiento, pero también de expansión del pensamiento crítico, de independencia, *insight* y creatividad.”<sup>27</sup>

Hay, tanto en la vivencia como en el trabajo de Bauman con relación al extraño, un eco del extranjero según Simmel<sup>28</sup> en cuanto a su objetividad, al no encontrarse unido radicalmente con las partes del grupo o con sus tendencias particulares, tiene frente a todas estas manifestaciones la actitud peculiar de lo “objetivo”, condición que le confiere un alto grado de libertad. La ausencia de fuertes lazos espaciales le confiere al extranjero una especial forma de libertad individual.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Ibid., 44

<sup>26</sup> Cf. Ibid., 17-19

<sup>27</sup> M. L. GARCIA PALLARES-BURKE, "Entrevista con Zygmunt Bauman", *Tempo social* 16-1 Junio (2004) 301-325, 313-314

<sup>28</sup> “El extranjero, para Simmel, no es una persona de otra nacionalidad o de otro continente, sino simplemente la persona desconocida, la que no forma parte del círculo de los conocidos. Es la persona que viene y que puede volver a partir. En relación con los vínculos estables de las comunidades tradicionales, el extranjero simboliza, por su presencia, la movilidad; señala también la existencia de la alteridad en el seno de lo mismo.” (P. WATIER, *Georg Simmel. Sociólogo*, traducido por BERNINI, EMILIO, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2005, 118)

<sup>29</sup> Cf. E. VERNIK, *Simmel. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2009, 39

“La ofensa del Extraño consiste en el hecho de que «no comparte [...] las premisas básicas del grupo al que se ha acercado [y] tiene que poner en cuestión casi todo lo que parece incuestionable a sus miembros». La raíz última de la amenaza del Extraño es, por lo tanto, algo indirecta: radica en su inclinación hacia preguntas raras que no se formulan las personas «normales», poniendo en duda esas distinciones que para la gente «ordinaria» son atributos del propio universo, más que particular visión del mundo. No es sólo que la simple existencia del Extraño empañe la codiciada claridad de la división entre ellos y nosotros, sino que, por sí no tuviese bastante con su primer crimen, el Extraño se convierte, le guste o no, en el epicentro de un terremoto total, ya que tiende a desafiar todas las distinciones que soportan el mundo inteligible. La palabra «extraño» se transforma en el nombre para un tipo de conducta más que para una clase de estatus existencial.”<sup>30</sup>

## 1.2.- Su pensar sociológicamente

Bauman no es miembro ni fundador de una escuela de pensamiento ni representante de un paradigma sociológico. Es único en el sentido de que no está resguardado en las seguridades que ofrece el pertenecer a una tradición o línea intelectual. Prefiere considerar su trabajo, más que como una carrera como una vocación de la que es personal y moralmente responsable. También, como vimos, es único, un extraño, en el sentido de que escapa a nuestros esquemas cognitivos e interpretativos y no es posible ubicarlo en las categorías convencionales que empleamos normalmente cuando clasificamos pensadores. Bauman tampoco es un pensador sistemático ni el creador de grandes teorías omniabarcativas.<sup>31</sup> En este sentido Vecchi destaca “(...) la naturaleza itinerante de sus reflexiones, que impide detectar sus influencias intelectuales o su pertenencia a alguna escuela concreta de pensamiento.”<sup>32</sup>

Coincidimos con Tester en que Bauman desempeña un papel de traductor, que sintetiza lo que está pasando, lo que es importante, para presentarlo a los pensadores sociales de modo tal que puedan proseguir por sí mismos los debates consecuentes. Él traduce el mundo a textos. No es un constructor de sistemas y su pensamiento tampoco consiste en ahondar implacablemente en la misma cuestión temática o conceptual. Es un ensayista a través del cual el presente llega a tener una especie de sentido coherente.<sup>33</sup>

“Da la impresión de que la perspectiva de un modelo teórico que lo abarque todo, listo para explicar cualquier cuestión cognitiva que un científico social pueda suscitar legítimamente, es una aproximación que pertenece a la categoría de las utopías, atractivas pero inalcanzables. La praxis humana –polifacética y expresable en múltiples niveles, fuente última de todos los intereses reformulables como cuestiones cognitivas– escapa efectivamente a todo intento de reducir su variabilidad a un solo principio.”<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Z. BAUMAN, *La cultura como praxis*, traducido por ROCA ÁLVAREZ, ALBERT, Barcelona, Paidós, 2002, 277-278

<sup>31</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 19

<sup>32</sup> VECCHI, B. en Introducción a Z. BAUMAN, *Identidad*, traducido por SARASOLA, DANIEL, Buenos Aires, Losada, 2005, 10

<sup>33</sup> Cf. BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 19-20

<sup>34</sup> BAUMAN, *La cultura como praxis*, 204

### I.2.1.- *Sus temas*

Desde que comenzó a escribir, Bauman se interesó en tres cuestiones fundamentales: la cultura, el valor de las elecciones humanas y el papel de la sociología. Se ocupó así de los siguientes temas: que la cultura es la actividad humana creadora de orden y de sentido; que las sociedades son moldeadas por las elecciones humanas; que la sociología tiene como tarea interpretar y explicar la naturaleza de la cultura y el rol de las elecciones humanas. Las investigaciones de Bauman han sido guiadas por un fuerte sentido de “visión”, por una intuición de cómo es realmente el mundo, el modo en el que permanece unido, cómo los hombres se ubican en él y qué posibilidades hay de darle sentido, actuando en él.<sup>35</sup>

“La humanidad es el único proyecto conocido que trata de elevarse por encima de la mera existencia, trascendiendo el reino del determinismo, subordinando el *es al debería*. La cultura humana, lejos de ser el arte de la adaptación, es el intento más audaz de romper los grilletes de la adaptación en tanto que obstáculos para desplegar plenamente la creatividad humana. La cultura, que es sinónimo de existencia humana específica, es un osado movimiento por la libertad, por liberarse *de* la necesidad y por liberarse *para* crear. Es un rotundo rechazo a la oferta de una vida animal segura.”<sup>36</sup>

El trabajo de Bauman, previo al desarrollo de la categoría de modernidad líquida, puede estructurarse en torno a tres obras fundamentales: “Legisladores e intérpretes”, “Modernidad y Holocausto” y “Modernidad y ambivalencia”. Esta trilogía marcó un giro de la carrera de Bauman, sus argumentos cautivaron el interés de muchos lectores y dieron lugar a que su planteo fuera considerado como algo a ser oído, ganándose un lugar destacado como analista de la modernidad y profeta de la posmodernidad. La trilogía tiene la estructura de una obra en tres actos; cuyos héroes son los intelectuales y los judíos. El primer acto es “Legisladores e intérpretes”, la historia de los intelectuales, describiendo el ascenso, caída y metamorfosis de este grupo. El segundo acto, “Modernidad y Holocausto” es la historia de los judíos. Es el centro oscuro del trabajo, metiéndonos en el camino del sufrimiento humano. Así cuando Bauman se ocupa del Holocausto asume la necesidad de poner el conocimiento especializado sobre el mismo a disposición de la sociología para poder utilizarlo como material de análisis

*“El propósito de las diferentes investigaciones aquí recogidas no es aumentar los conocimientos especializados o ahondar en determinadas preocupaciones marginales de los científicos sociales sino hacer disponible para el uso general de la ciencia social las conclusiones de los especialistas: interpretarlas de manera que muestren su relevancia para las cuestiones principales de las investigaciones sociológicas, trasladarlas a la corriente principal de nuestra disciplina y, de esta manera, conseguir que, desde su actual marginalidad, pasen al núcleo de la teoría social y de la práctica sociológica.”*<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Cf. SMITH, *Zygmunt Bauman*, 23-24

<sup>36</sup> BAUMAN, *La cultura como praxis*, 335

<sup>37</sup> Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, traducido por MENDOZA, ANA, Madrid, Ediciones Sequitur, 2006<sup>3</sup>, 17

Así es posible abordarlo no como la experiencia de un pueblo en particular, sino como un hecho de carácter universal que puede iluminar el proceso histórico y cultural que lo posibilitó<sup>38</sup>:

“El Holocausto (...) no fue sólo *un problema judío* ni fue un episodio sólo de la *historia judía*. *El Holocausto se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento culminante de nuestra cultura y, por esta razón, es un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura*. De ahí que la autocuración de la memoria histórica que se está produciendo en la conciencia de la sociedad moderna no sólo constituye una negligencia ofensiva para las víctimas del genocidio sino que es el símbolo de una ceguera peligrosa y potencialmente suicida.”<sup>39</sup>

El propósito de este libro es mostrar que el Holocausto nos habla mucho más allá de lo que hasta ahora hemos sido capaces de entender y aceptar:

“El mensaje que contiene el Holocausto sobre la forma en que vivimos hoy, sobre la calidad de las instituciones con las que contamos para nuestra seguridad, sobre la validez de los criterios con los que medimos la corrección de nuestra conducta y las normas que aceptamos y consideramos normales, se ha silenciado, no se escucha y sigue sin transmitirse. Aunque los especialistas lo hayan sistematizado y se discuta en el circuito de conferencias, raramente se oye hablar de él en otro sitio y sigue siendo un misterio para las personas ajenas al asunto. Todavía no ha penetrado, por lo menos seriamente, en la conciencia contemporánea. Peor todavía, aún no ha modificado los usos contemporáneos.”<sup>40</sup>

A la luz de esto Bauman sostiene que no hay sociedad ordenada sin miedo ni humillación, que no hay dominio humano sobre el mundo sin pisotear la dignidad humana y exterminar la libertad, que no hay lucha contra la turbulenta contingencia de la condición humana que en fin no haga superfluo lo humano. En los campos de concentración, no fue sólo la supervivencia humana lo que fue puesto a prueba, sino la viabilidad del gran proyecto moderno de un orden humano último, que en los hechos ha demostrado ser, inevitablemente, un orden inhumano.<sup>41</sup>

El tercer acto, “Modernidad y ambivalencia”, es la historia de los intelectuales judíos. Los principales protagonistas reunidos para encontrar una línea de profetas intelectuales judíos son Freud, Simmel y Kafka. Ellos hicieron a su modo una nueva tierra prometida: del estado de ambivalencia gestaron un hogar para todos los exiliados posmodernos.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> “Bauman se aparta del tipo de particularismo que expresa un trabajo controvertido como el de Daniel Goldhagen. [D. GOLDHAGEN, *Los Verdugos voluntarios de Hitler*, traducido por FIBLA, JORDI, Madrid, Taurus, 1997] Las diferencias son simples: donde éste ve el holocausto como un accidente alemán esperando ocurrir Bauman lo ve como una posibilidad propia de la modernidad. En todo caso Bauman no se acerca al problema del holocausto como un problema immanente o una historia local. El holocausto nos habla de nosotros no sólo de los alemanes o judíos y porque la sociología necesita enfrentarse con él.” (P. BEILHARZ, *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity*, London - Thousand Oaks, Calif., Sage, 2000, 91)

<sup>39</sup> BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 14-15

<sup>40</sup> *Ibid.*, 17

<sup>41</sup> Cf. Z. BAUMAN y P. BEILHARZ, *The Bauman reader*, Oxford, Blackwell, 2001, 275

<sup>42</sup> Cf. SMITH, *Zygmunt Bauman*, 134-135

### I.2.2.- Su noción de hacer sociología

La sociología produce un sentido de comprensión interpretativo-relacional. No ve las cosas aisladas porque no es así como se da la vida social. Es un extenso análisis de las experiencias que surgen de las relaciones sociales y una interpretación de esas experiencias en relación con otras y con las condiciones sociales en que la gente se encuentra. Si bien no intenta tener una mirada exclusiva sobre esas experiencias sí es un pensamiento que amplía nuestro horizonte de comprensión y pone de manifiesto el costo de los intentos por instalar una concepción de ese tipo. Así es capaz de poner atención en cosas que de otro modo pasarían desapercibidas en el curso normal de los acontecimientos.<sup>43</sup>

#### I.2.2.1.- Comprensión, verdad y consenso

Al abordar la cuestión de la comprensión y la verdad Bauman se apoya en Heidegger, asumiendo que la verdad sólo puede hallarse en la experiencia de la vida cotidiana, en la comprensión que ejercita la gente común siendo en el mundo:

“A pesar de que Heidegger y su doctrina son citados raramente como dechado de lucidez, su idea central es clara y sin ambigüedades. La comprensión es un problema *en* el mundo, y si fuera posible resolverlo, debe serlo *en* el mundo. La gente lo resuelve día tras día. Si su solución a veces, despista el idea de pureza y precisión de los filósofos, mucho peor para los filósofos, porque la comprensión sólo puede hallarse donde está. Si la verdad absoluta y la absoluta comprensión sólo pueden hallarse en un mundo imaginario, libre de prejuicios, antiséptico, separado de sus cometidos terrenales, no pueden existir cosas como verdad absoluta y comprensión absoluta. Y, por lo tanto, no tienen demasiado sentido para la comprensión humana.”<sup>44</sup>

Es por eso que la verdad en sociología supone un consenso que difiere ampliamente del consenso propio de las ciencias naturales:

“Si la verdad de los físicos deriva de un consenso logrado por los físicos respecto de fenómenos controlados exhaustivamente por los físicos, la verdad de la sociología deriva de un consenso logrado (si es que se logra) en el debate entre los sociólogos y los objetos de su estudio respecto de los fenómenos, cuyo control es compartido entre los sociólogos y sus objetos, lo cual significa una desventaja evidente para los sociólogos. *La verdad de la sociología debe ser negociada, de igual manera que lo es el consenso corriente;* y las más de las veces no son los sociólogos quienes establecen las reglas de la negociación.”<sup>45</sup>

En la concepción de Bauman la comprensión aparece como algo siempre relativo

<sup>43</sup> Cf. Z. BAUMAN y T. MAY, *Pensando sociológicamente*, traducido por FIGUEIRA, RICARDO, Barcelona, Ediciones Nueva Visión, 2007<sup>2</sup>, 209-210

<sup>44</sup> Z. BAUMAN, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, traducido por MAGNO BOYÉ, VÍCTOR, Barcelona, Ediciones Nueva Visión, 2002, 144

<sup>45</sup> *Ibid.*, 226

“Para poder llegar a una comprensión histórica, social y culturalmente relativa a una interpretación capaz de ser aceptada como concluyente y apodícticamente verdadera, son precisos estándares que por definición deben ser exteriores a toda cultura en particular. No obstante, no resulta fácil proponer estándares que no puedan ser considerados, con algún esfuerzo, intrínsecos de alguna forma de vida. Parecería como si nos estuviéramos moviendo en un círculo vicioso. Parecería que la comprensión está destinada a permanecer para siempre transitoria y relativa. Parecería que los caminos de la verdad y de la comprensión habrían de ser siempre imposibles de alcanzar. Parecería que la sociología interpretativa estuviera condenada al relativismo.”<sup>46</sup>

Sin embargo aún cuando posiblemente la verdad sea inalcanzable como estado de conocimiento ella es indispensable para que el consenso exista

“La verdad es indispensable porque rige las reglas de la discusión racional: en cuanto a la búsqueda de las leyes científicas, al igual que la de la comprensión objetiva sólo puede realizarse dentro de los contextos de su respectiva discusión racional, y únicamente dentro de esos contextos es que ambas adquieren función y sentido.

Cualquier cosa que pase por verdad en cada uno de esos dos contextos sólo lo es en relación con los parámetros históricos, culturales y sociales de determinada discusión. Sin embargo, esta relatividad no es un atributo de la discusión como tal y de su estructura. La búsqueda de la verdad y la objetividad que guía la actividad técnica y práctica de los seres humanos —el trabajo y la comunicación humanos— son características antropológicas a-históricas de la existencia humana: constituyen las condiciones trascendentales del específico modo de existencia humano.”<sup>47</sup>

Es por eso que según nuestro autor los métodos de la sociología deben tener en cuenta que, a diferencia de las ciencias que tienen a la naturaleza como su objeto, la negociación y el consenso en sociología incluyen sus objetos como “sujetos reconocidamente autónomos”. Por tal motivo no puede evitar estar permanentemente empeñada en un diálogo con su objeto; en el transcurso de este discurrir, tanto los “objetos” como los “sujetos” hacen uso esencialmente de los mismos recursos. Esto significa que en sociología el consenso es buscado en una negociación común cuya escala se extiende más allá de los límites de la propia sociología profesional.

“Estoy enormemente agradecido a Ossowski y Hochfeld por haberme vacunado, al principio mismo de mi vida como sociólogo y de una vez para siempre, contra la idea de que la sociología puede ser algo parecido a la física, que deja su propia historia atrás sin volver nunca la cabeza o, que podría llegar a serlo, ya que, según esta visión, si todavía no ha alcanzado semejante nivel, la razón sólo puede residir en su «inmadurez» o en su incapacidad para descubrir la metodología de investigación correcta y adecuada, que ponga punto final a dudas y controversias. Lo que aprendí de ellos es que la sociología no tiene ni puede tener más sentido ni más utilidad que un comentario perpetuo de la «experiencia humana vivida», un comentario tan transitorio y tan obsesivamente puesto al día como esa misma experiencia. Lo que admiraba en ambos era la mezcla de una ambición apasionada por entender con una humildad derivada del darse cuenta de que era muy poco probable que alguna vez se completara la tarea de la comprensión; y también apreciaba la convicción de que es precisamente la conciencia de semejante incompletitud lo que hace útil el comentario experto sociológico para la gente que se debate cotidianamente ante los retos que la vida plantea.”<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Ibid., 228

<sup>47</sup> Ibid., 230

<sup>48</sup> BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 36-37

La sociología interesada en la comprensión objetiva (verdadera), en consecuencia, no sólo supone la pre-ocupación por las reglas del consenso entre los sociólogos, sino un gran interés por las condiciones que ponen de relieve el logro del consenso en la sociedad toda. La sociología está “comprometida socialmente”, no a pesar de sus motivos de búsqueda de la verdad, sino como consecuencia de dichos motivos. Inversamente, puede perseguir su objetivo en busca de la verdad, diferente de la comprensión meramente consensual, sólo en virtud de su compromiso activo con la tarea de promoción de la igualdad de oportunidades y de la democracia. La forma específicamente sociológica de este compromiso no puede consistir sino en la aplicación del método científico general de la crítica a la investigación del consenso logrado en la sociedad.<sup>49</sup> Desde este punto de vista es evidente que por más que intenten lo contrario, los sociólogos están condenados a permanecer en ambos lados de la experiencia que pretenden interpretar: adentro y afuera de ella al mismo tiempo.<sup>50</sup>

#### I.2.2.2.- Objeto de la sociología

A la hora de especificar lo que identifica a la sociología, su rasgo distintivo, Bauman dice que es el hábito de considerar las acciones humanas como elementos de elaboraciones más amplias, es decir, una disposición no aleatoria de los actores, que se encuentran aprisionados en una red de dependencia mutua. Los sociólogos, entonces, se preguntan qué consecuencias tiene esta interdependencia para el comportamiento real y posible de los actores humanos. Estos intereses moldean el objeto de la indagación sociológica: elaboraciones, redes de dependencia mutua, condicionamiento recíproco de la acción, expansión o limitación de la libertad de los actores, que son las preocupaciones más importantes de la sociología.<sup>51</sup>

La sociología se opone a la singularidad de las visiones del mundo que pretenden hablar de un estado de cosas general sin problematizarlo y no da por sentadas formas de comprensión como si éstas constituyeran un modo natural de explicar acontecimientos que podrían deducirse sencillamente del cambio histórico o de la ubicación social en la que tuvieron lugar. Como hace su examen a partir de redes de dependencia más que a partir de actores o acciones individuales, demuestra que la metáfora vulgar del individuo motivado como clave para comprender el mundo humano no es un modo apropiado de comprendernos. En Bauman pensar sociológicamente es dar sentido a la condición humana a través de un análisis de las múltiples redes de

<sup>49</sup> Cf. BAUMAN, *La hermenéutica*, 236-237

<sup>50</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, traducido por CASTILLO, OFELIA, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1994, 16

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 13

interdependencia humana a las que nos remitimos para explicar nuestros motivos y los efectos de nuestra acción.<sup>52</sup>

“Hemos dicho que la sociología piensa de manera relacional para situarnos dentro de redes de relaciones sociales. De ese modo la sociología se alza en defensa del individuo, pero no del individualismo. O sea que pensar sociológicamente significa pensar un poco más planamente en la gente que nos rodea en términos de sus esperanzas y deseos, sus preocupaciones e intereses. Así, podremos apreciar mejor al individuo humano, que hay en ellos y tal vez aprender a respetar lo que cualquier sociedad civilizada que se precie debería garantizar a esas personas para mantenerse: el derecho a hacer lo que nosotros hacemos, de modo que puedan elegir y practicar sus modos de vida de acuerdo con sus preferencias. Esto significa que pueden seleccionar sus proyectos de vida, definiéndose y definiendo su dignidad como nosotros podríamos defender la nuestra frente a obstáculos con los que todos, en mayor o menor grado, nos topamos. Pensar sociológicamente, pues, tiene el potencial de promover la solidaridad entre nosotros: es decir, una solidaridad basada en la comprensión y el respeto mutuos, en una resistencia mancomunada al sufrimiento y una condena compartida a las crueldades que son las causas de ese sufrimiento. Finalmente, si esto se logra, la causa de la libertad se acrecentará mucho al ser elevada al rango de una causa común.”<sup>53</sup>

La sociología cuestiona nuestro conocimiento de sentido común, nos impulsa y alienta a reevaluar nuestra experiencia, a descubrir que hay más interpretaciones posibles y, por lo tanto, a tornarnos más críticos, aceptando cada vez menos las cosas como son actualmente o como creemos que son o como nunca habíamos considerado que no eran. Por eso Bauman considera que el principal servicio que el arte de pensar sociológicamente puede prestar es aguzar nuestros sentidos para que podamos explorar las condiciones humanas que hasta ahora habían permanecido casi invisibles para nosotros. Y una vez que comprendemos que los aspectos de nuestras vidas aparentemente naturales, inevitables, inmutables y eternos fueron creados por medio del ejercicio del poder y los recursos humanos, nos resulta cada vez más difícil aceptar que sean inmodificables. El pensamiento sociológico tiene un poder antifijador, haciendo flexible un mundo que hasta entonces era oprimente en su aparente fijeza, mostrando que podría ser diferente de lo que es. Se puede afirmar, entonces, que el arte del pensamiento sociológico contribuye a ampliar la eficacia de nuestra libertad. Una vez aprendido y dominado ese arte, el individuo se hace menos manipulable, más resistente a la opresión; y es más probable que se resista a ser dominado por fuerzas que se suponen irresistibles.<sup>54</sup>

Con tal concepción de la sociología, se ha llegado a afirmar que es el poder de los que no tienen poder, lo que no siempre es así. Haber adquirido cierta comprensión sociológica no implica que se pueda vencer la resistencia de las “duras realidades” de la vida. La comprensión no basta para enfrentar las presiones de la coerción que acompañan al resignado y sumiso sentido común.

<sup>52</sup> Cf. BAUMAN y MAY, *Pensando sociológicamente*, 20-21

<sup>53</sup> *Ibid.*, 22-23

<sup>54</sup> Cf. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 21-22

Pero, a la vez, si no fuera por esa comprensión, la posibilidad de manejar bien la propia vida y de que las condiciones de vida compartidas se manejen colectivamente sería menor aún.<sup>55</sup>

Bauman es consciente de que al asumir esta característica de la sociología uno puede sentirse decepcionado si esperaba de ella algo más que un comentario sobre nuestra experiencia de todos los días. Es un refinamiento de ese conocimiento que poseemos y empleamos en nuestra vida cotidiana, dado que revela algunas distinciones más finas y ciertas conexiones que a primera vista son imperceptibles.<sup>56</sup>

“El gran servicio que la sociología está preparada para prestar a la vida y a la coexistencia de los seres humanos es la promoción de la mutua comprensión y tolerancia como condición fundamental de la libertad compartida. El pensamiento sociológico no puede dejar de promover la comprensión, que fomenta la tolerancia; y la tolerancia, que hace posible la comprensión. Según las palabras del filósofo norteamericano Richard Rorty, «si cuidamos de la libertad, la verdad y el bien se cuidarán solos». El pensamiento sociológico defiende la causa de la libertad.”<sup>57</sup>

Bauman trata de mostrar que el mundo no tiene por qué ser como es y que existe una alternativa a lo que anteriormente parecía tan natural, tan obvio, tan inevitable. En esta preocupación se hacen evidentes dos influencias clave en el desarrollo de su pensamiento social: el marxismo posleninista de Antonio Gramsci y la sociología de Georg Simmel. Por un lado, Gramsci le permitió retener un compromiso con el núcleo moral del pensamiento de Marx y le permitió liberarse de los dogmatismos del sistema soviético, convirtiéndose en uno de los pensadores pioneros del marxismo humanista o revisionista, surgido en Polonia en los años 50. Y por otro, Simmel le enseñó que la tarea de la sociología es sospechar de cualquier pretensión de que el mundo social opera de una manera ordenada y tendiente a algún tipo de equilibrio, si no fuera por las conductas impredecibles y ambivalentes de hombres y mujeres. Simmel le mostró que esta ambivalencia y esta incertidumbre constituirían la esencia de la vida social y que lo propio de la sociología es tratar de captar este flujo sin intentar cerrarlo y sin querer que desaparezca.<sup>58</sup>

“De Georg Simmel, de quien he aprendido más que de cualquier otro sociólogo y cuya forma de hacer sociología ha sido para mí (y, supongo que seguirá siendo hasta el final) el ideal supremo (aunque, por desgracia, inalcanzable), Kracauer observó atinadamente que una de las metas fundamentales que guiaron la obra de su vida fue «despojar a todo fenómeno *geistige* (espiritual, intelectual) de su falso ser-en-sí mismo y mostrar cómo está engastado en un contexto vital más amplio».”<sup>59</sup>

Si bien como en medicina en sociología se aplica el principio: “Diagnosticar una enfermedad no significa curarla”, las enfermedades de la sociedad difieren de las del cuerpo en que en el caso de

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, 23

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, 215-216

<sup>57</sup> *Ibid.*, 232

<sup>58</sup> Cf. BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 23-25

<sup>59</sup> BAUMAN, *Identidad*, 38

una afección del orden social, la ausencia de un diagnóstico adecuado es una parte crucial y hasta decisiva de la enfermedad. Como afirma Cornelius Castoriadis la sociedad está enferma si deja de cuestionarse; y no puede ser de otro modo, si se considera que la sociedad es autónoma y que la suspensión del cuestionamiento elimina la conciencia de esa autonomía, promoviendo la ilusión de heteronomía con sus inevitables consecuencias fatales. Reanudar el cuestionamiento significa dar un paso muy grande hacia la cura; en los esfuerzos por mejorar la condición humana, diagnóstico y terapia coinciden.<sup>60</sup>

Es evidente que la sociología no puede corregir los errores del mundo, pero sí puede ayudar a entenderlos de una manera más completa y nos permite actuar sobre ellos para el mejoramiento humano. Bauman entiende que en esta época de globalización necesitamos más que nunca de la sociología, ya que si comprendemos el presente, comprenderemos las condiciones y las relaciones actuales sin las cuales hay poca esperanza de modelar el futuro.<sup>61</sup>

Percibimos en Bauman un prudente y realista optimismo acerca del papel de la sociología en la búsqueda de una sociedad mejor:

“Hacer y escribir sociología pretende revelar la posibilidad de una vida social diferente, con menos miseria: una posibilidad de la cual se duda o se descrea a diario. Su revelación no predetermina su uso; además, una vez conocidas, esas posibilidades tal vez no logren infundir confianza suficiente como para que sean puestas a prueba en la realidad. La revelación es el principio, no el fin de la guerra contra la infelicidad humana. Pero no es posible entablar esa guerra seriamente, sin una posibilidad de éxito parcial, si no se revela y reconoce la escala de la libertad humana, para que se la pueda emplear en la lucha contra las fuentes sociales de todas las miserias, incluso las más individuales y privadas.

No hay opción entre maneras «comprometidas» o «neutrales» de hacer sociología. Una sociología descomprometida es una imposibilidad. Buscar una postura moralmente neutral entre las muchas clases de sociología que se practican hoy –desde la libertaria hasta la comunitaria– sería un esfuerzo en vano. Los sociólogos pueden negar u olvidar los efectos ejercidos por su trabajo sobre las «visiones del mundo», y el impacto que esas visiones producen sobre las acciones humanas singulares o conjuntas, pero sólo a expensas de traicionar la responsabilidad de elegir que todos los otros seres humanos enfrenten a diario. La tarea de la sociología es ocuparse de que las elecciones sean realmente libres, y que sigan sintiéndolo, cada vez más, por todo el tiempo que dure la humanidad.”<sup>62</sup>

### *1.2.3.- Sus fuentes*

Hay en los escritos de Bauman una multitud de fuentes de inspiración, afinidades, preferencias, contemporáneos e intelectuales espiritual y sociológicamente cercanos. Bauman mezclando, combinando, uniendo, utilizando, modificando, reforzando, criticando y transformando esas

<sup>60</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 224-225

<sup>61</sup> Cf. BAUMAN y MAY, *Pensando sociológicamente*, 139

<sup>62</sup> BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 225-226

presencias constantes da forma al esquema sociológico que ha ido construyendo y desarrollando gradualmente.<sup>63</sup>

“Sospecho que el no haber aprendido a respetar o reverenciar los «textos canónicos» (una incapacidad de formación que se extiende hasta mis relaciones con las celebridades actuales) ha sido mi pecado original a ojos del modelo académico. Este defecto no facilitó mi vida académica: nunca fui muy bueno en el arte de la exégesis, en la capacidad de «atenerme a la letra» de los textos sagrados, algo que vetó mi ingreso en toda escuela o grupo. Me encontraba fuera de lugar en toda compañía establecida. A cambio, me dio un tipo de libertad que no cambiaría por la comodidad de la pertenencia: la libertad de beber de cualquier fuente en la que hallase inspiración, y de hacerlo en la medida que me pareciese adecuado.”<sup>64</sup>

A esto se debe que a la hora de hacer un listado de los autores en los que ha encontrado inspiración, el mismo Bauman dice que

“En uno abreviado, e improvisado, incluiría a Richard Sennett, Richard Rorty, Anthony Giddens, Claus Offe, Pierre Bourdieu, Ulrich Beck, Claude Lévi-Strauss, Loïc Wacquant, Michael Maffesoli, Odo Marquard, Nils Christie, Henning Bech, o Alberto Melucci, por citar unos pocos de los que continúan escribiendo y suministrándome nuevas ideas. Pero esta lista no resulta en absoluto exhaustiva y estoy en deuda con muchos más escritores.”<sup>65</sup>

A su vez reconoce a Mary Douglas y Michael Crozier como los autores a los que debe sus marcos cognitivos fundamentales. A Douglas le debe su concepción de la producción social y de sus efectos ambivalentes; y a Crozier, la concepción de la incertidumbre como aquello que está sobre la mesa en el juego del poder.<sup>66</sup>

En algunos trabajos de comienzos de los años 70, la deuda de Bauman con el estructuralismo y la semiótica, especialmente con el trabajo de Levi-Strauss, es más que evidente. Como él mismo lo afirma: “Lo que me fascinaba del estructuralismo de Levi-Strauss era el planteo de que no existe algo como la estructura, la estructura de la sociedad por ejemplo, lo que existe es la necesidad imperiosa, que por otra parte es universal, de estructurar todo.” Esto es lo que interesa a Bauman: la actividad de estructurar y ordenar, en trabajos de esta época, lo aborda desde un punto de vista relativamente teórico pero en “Modernidad y Holocausto” y en “Modernidad y Ambivalencia” lo hará basado en la vida real y en algunas consecuencias negativas que tal orden y estructura pueden generar.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 26

<sup>64</sup> BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 40

<sup>65</sup> *Ibid.*, 54

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, 55

<sup>67</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 114

### I.2.3.1.- Su relación con la Escuela de Frankfurt

Durante los años '90, al igual que Adorno, Bauman llegó a la conclusión de que las sociedades modernas, dominadas por la razón instrumental y el mercado, habían perdido su potencial emancipador. Él también adhirió a los ideales del iluminismo y trató de luchar por recuperar las esperanzas del pasado. A la vez asumió la convicción de Adorno de que el impulso de dominar la humanidad y la naturaleza que rigió la sociedad europea y su política desde el siglo XVII condujo al fascismo y los campos de la muerte. Bauman reconoce libremente su deuda con Adorno, sin embargo no es un mero clon. Es necesario reconocer las particularidades de sus experiencias biográficas posteriormente reprocesadas en sus ideas, ya que sus antecedentes son claramente diferentes.<sup>68</sup>

Viendo las diferencias con Adorno es razonable pensar que Bauman tiene más en común con Habermas, en cuanto pertenecen a la misma generación. Por varios años Bauman consideró el modelo del diálogo ideal y la ética discursiva como un valor intelectual soporte de sus aspiraciones utópicas. Sin embargo en los años '80 Bauman hizo un cambio decisivo de su lealtad a Habermas hacia Adorno. Bauman fue atraído por el ideal de Habermas de una sociedad modelada según los patrones de una sociología académica, pero una vez que éste giró hacia un claro positivismo de corte parsoniano, perdió su afinidad espiritual con su proyecto. Probablemente sea relevante a este respecto que el descubrimiento de la posmodernidad por parte de Bauman coincida con el ataque de Habermas a este concepto.<sup>69</sup>

Para Bauman si la forma más pura de modernidad ha fallado, la modernidad como totalidad lo ha hecho. Habermas está en desacuerdo con él: la dimensión utópica de la conciencia histórica y el debate político no están cerrados por la partida de los contenidos utópicos de una sociedad de trabajadores. Para él la modernidad no está concluida, es un proyecto incompleto, el colapso del socialismo no implica que el espíritu de los tiempos no contenga un fundamento utópico.<sup>70</sup>

### I.2.3.2.- Su relación con el post estructuralismo

Bauman siempre destacó la capacidad humana de hacer la sociedad, de crear el orden institucional donde vivimos. Él sostiene que desde el siglo XVII esta capacidad ha sido usurpada y ejercida como un monopolio virtual, por la racionalidad del Estado en complicidad con los intelectuales. Aquí su argumento es compatible con la visión de Foucault de los seres humanos

<sup>68</sup> Cf. SMITH, *Zygmunt Bauman*, 172

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.*, 175-176

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, 177

penetrados, modelados y confinados por una creciente práctica discursiva, lo que él reconoce como el poder disciplinario de la rutina en que están encerrados los estudiantes, los pacientes, etc. De todos modos, aún cuando en esto estén de acuerdo, desde este punto Foucault y Bauman comienzan a diferir. El objetivo permanente del primero fue quebrar el encierro impuesto al yo, el sí mismo definido y prescripto por la sociedad. Desde su mirada los lazos de inhibición y retraining pueden ser radicalmente cambiados por una fuerte acción dirigida al yo, a la sociedad o a ambos. Él tomó la sexualidad sadomasoquista como el sentido de realización del desarrollo psíquico. De hecho creía que algún tipo de experiencia límite, empujando a los extremos, conduciría a la liberación.<sup>71</sup> Para Bauman, en cambio, el yo no está en una prisión sino en el interior de un generador esperando ser reencendido. Foucault quiere escapar del yo, Bauman quiere vigorizarlo. Ambos se orientan hacia la otredad, pero de distintos modos. Para Foucault la otredad es la vasta plenitud de las posibilidades de vida invisibles para nosotros por las prácticas discursivas. Es un campo caótico y excitante que va más allá de la racionalidad, el control o la moral, que puede ser hallado solamente liberándose del yo. En contrario Bauman desea tomar firmemente al yo y hacerlo conciente de que es un agente moral dispuesto para cuidar al Otro; un yo que experimenta un sentido de obligación aún antes de percibir la existencia del Otro.<sup>72</sup>

Al comparar a Bauman con otros pensadores que se han dedicado a la posmodernidad, se suele poner su trabajo en paralelo con el de Lyotard. La principal diferencia entre ellos es que Lyotard ve el advenimiento de la posmodernidad como un incremento de libertad. Bauman ve el mismo cambio sociocultural pero acompañado por la desorientación y generando nuevos conflictos para la libertad. El primero celebra la emancipación que la posmodernidad trae a una amplia variedad de comunidades de conocimiento. El segundo destaca, en cambio, dos cosas: la pesada carga de la elección autónoma que la posmodernidad pone sobre los hombros de los individuos, poniéndolos de frente con su propia ambivalencia y la de su ambiente; y la naturaleza opresiva de las comunidades de conocimiento empeñadas en mantener su versión de la "verdad".<sup>73</sup>

### I.2.3.3.- Su diferenciación

La comparación con Adorno, Habermas, Foucault y Lyotard pone de manifiesto que Bauman, si bien tiene con ellos fuertes afinidades, éstas no son sino parciales. Tomó distancia de Habermas cuando en 1980 rechazó la idea de posmodernidad y criticó la afirmación de que los procesos de

---

<sup>71</sup> Cf. Ibid., 179

<sup>72</sup> Cf. Ibid., 181

<sup>73</sup> Cf. Ibid., 183

formación discursiva necesariamente conducirían a una particular visión utópica. Si bien acuerda con Adorno y Foucault en su crítica a la modernidad, de todos modos ni Foucault, con su visión de la naturaleza de las prácticas discursivas, ni Adorno, con sus tendencias deconstructivistas, tienen una mirada que sea particularmente cercana al modo en que Bauman se centra en el sujeto ético.

El análisis de Bauman del hábitat posmoderno y su resistencia a la estrategia del consenso propuesta por Habermas tiene mucho en común con la mirada de Lyotard, sin embargo difiere con él en la evaluación de las implicancias de la fragmentación cultural posmoderna sobre la libertad individual y su realización. Está claro que Bauman no puede ser alineado directamente ni con la escuela de Frankfurt ni con el post estructuralismo.<sup>74</sup>

#### *1.2.4.- Su opción por la ética*

“Sólo podemos ser *buenos los unos con los otros*, absteniéndonos de toda crueldad, cuando no estamos seguros de nuestra sabiduría y admitimos la posibilidad de un error. Una vez establecida, esta verdad resulta banal y, sin embargo, en vista de la rareza de su aplicación, se hace necesario repetirla una y otra vez.”<sup>75</sup>

Bauman puede considerarse un pensador utópico. El utopismo de Bauman no se caracteriza por prever el futuro o predecir eventos, como muchas utopías clásicas o modernas. En su propia terminología, él es un intérprete no un legislador. No busca ni cree en la posibilidad de prever o determinar el futuro. Para él el futuro es lo que los cambios ponen en juego y no lo que los sociólogos determinan. No está interesado en restringir las opciones de las personas, las posibilidades y potencialidades que puedan desear realizar cuando lo consideren oportuno. Según May lo que Bauman parece estar haciendo es tomar las tendencias contemporáneas y extrapolarlas en orden a que podamos ver las consecuencias de la dirección hacia la cual nos estamos dirigiendo. La palabra a oír de él es poder en lugar de deber o desear, Bauman no es un profeta social o un futurólogo que busque mantener una posición de privilegio por contemplar lo desconocido. Sus libros intentan mostrar a la gente cómo son las cosas, buenas y malas, cómo pueden ser y cómo serán si no cambiamos nuestras elecciones. Así Bauman puede ser visto como un utópico, que con su práctica sociológica, cuyo centro es el compromiso moral, desea movilizar a las personas y mostrarles las posibilidades y alternativas de que disponen.<sup>76</sup>

El trabajo de Bauman es un examen dialéctico de cómo los humanos han devenido criaturas de rutina a la vez que pueden ser actores impredecibles. Su trabajo está motivado por su simpatía

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, 184

<sup>75</sup> BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 73

<sup>76</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 33-34

por los hombres como artistas más que animales, aún cuando él sabe que esos artistas pueden llegar a crear mundos que pueden forzarlos a volverse animales. Hay una dimensión ética<sup>77</sup> en estas cuestiones, ya que el modo de la sociología que se practica supone un modo de afirmar lo que se entiende que es ser humano y cómo se asume serlo en el mundo.<sup>78</sup>

Comparado con su programa optimista de los años '70 la ética de Bauman desafía a los habitantes de la posmodernidad presentándose de un modo menos exhortativo: "la elección es suya", tiene menos expectativas, tiene un impulso más conservador. Hay una conexión entre su vida y el desarrollo teórico y su largo recorrido desde su hábitat moderno en la colonia comunista hacia el creciente hábitat posmoderno, inicialmente occidental, progresivamente global.<sup>79</sup>

En síntesis el mensaje de Bauman no es sólo que varones y mujeres necesitan asumir su responsabilidad y actuar éticamente, su mensaje implica también que si no lo hacen están negándose a sí mismos los valores éticos. Llamando a la responsabilidad moral el trabajo de Bauman llama a los valores éticos y a la acción humanitaria. El trabajo de Bauman es popular porque es un llamado a volverse actor de y para los valores éticos. Los textos de Bauman pueden leerse en el sentido de que hoy varones y mujeres no están comprometidos en la práctica de esos valores. Consecuentemente su compromiso con los valores éticos implica una crítica de la vida cotidiana donde ellos están ausentes; lo que Bauman está preguntando es si ellos pueden ser distintos y a través de su acción pueden ser capaces de aprehender el mundo y sobretodo comprometerse con los demás.<sup>80</sup>

Así es cómo Bauman vincula la práctica de la sociología con los valores que se erigen más allá de ella, y que interpelan a todos los hombres y mujeres. Como dice Tester, lo que motiva a Bauman es un respeto incondicional por la humanidad; un compromiso con su dignidad. Esta dignidad consiste en trascender la humillación cotidiana y trabajar en la construcción de una alternativa apropiada para la humanidad. Por eso la sociología es un importante factor posibilitador de esa práctica, en la medida que despoja a las estructuras, relaciones e instituciones prevalecientes de la invulnerabilidad que necesitan. Pero semejante lucha demanda un espacio público en el cual la gente se pueda reunir sin temor a perder sus esperanzas y posibilidades disueltas en lo público. Sólo podemos esperar y desear cuando tenemos confianza en nuestra seguridad material y en nosotros mismos. Así se pone de manifiesto el firme rechazo

---

<sup>77</sup> Para Bauman Levinas, Logstrup, Jonas y Bloch son los pensadores éticos más poderosos del último siglo.

<sup>78</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 206-207

<sup>79</sup> Cf. SMITH, *Zygmunt Bauman*, 171

<sup>80</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 213

de Bauman a considerar la persona privada como más importante que la persona pública, porque está comprometido con la humanidad.<sup>81</sup>

En función de cómo ha sido el acceso de su obra al espacio público a través del mercado comercial Bauman dice:

“Yo comparto el sentimiento de que mi trabajo ha sido comercializado y estoy de acuerdo totalmente con su perspectiva de que los supermercados no son los mejores lugares desde los cuales ensayar una crítica razonada de la realidad, luchando sólo para salvar o defender ciertos aspectos de la convivencia humana. Me he roto en vano la cabeza buscando una salida a este problema. El agora de nuestros tiempos admite solamente compradores y vendedores, la información circula solamente cuando es objeto de intercambio, sólo cuando es vendida y comprada. Y si usted desea reparar este estado lamentable del agora, primero debe obtener una entrada. Usted será escuchado si desea ser oído. Obtener la entrada al mercado no es nada pero garantiza ser oído, es una condición preliminar.”<sup>82</sup>

Podemos decir que lo que Bauman hace es una sociología de tipo ecléctico, con una aproximación integral al estudio de la sociedad y a la diversidad de fuentes. No se trata de un eclecticismo para engrandecerse sino que deviene necesario por el hecho de que la vida humana es fundamentalmente diversa. Bauman dice que nos hace falta una sociología con objetivos abiertos para poder lidiar con la apertura de metas y de desarrollos de hombres y mujeres. Es por esto que el trabajo de Bauman atrae no sólo a quienes se dedican al pensamiento social, sino que sus libros han superado los estrechos confines de la sociología entendida convencionalmente, alcanzando el interés de público no especializado.<sup>83</sup>

### *1.3.- La “liquidez” como clave de interpretación*

*“(…) el filósofo posee, naturalmente que en muy diversos grados y nunca en uno absolutamente perfecto, un sentido para la totalidad de las cosas y de la vida y—mientras sea productivo—la facultad de traducir en sus conceptos y derivados esta intuición interior o este sentimiento de lo total. No necesita, sin duda, siempre hablar de lo total, y hasta quizás no puede hacerlo absolutamente en el sentido estricto de la palabra (...).”<sup>84</sup>*

Cuando el tema de la posmodernidad emergió durante los años ‘80 Bauman fue capaz de percibir cómo los intelectuales occidentales compartían con él una experiencia de desilusión, desubicación, desorientación. Eso le permitió tener más tiempo para adquirir una nueva orientación en esas circunstancias.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Cf. BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 28-29

<sup>82</sup> TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 151

<sup>83</sup> Cf. BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 21

<sup>84</sup> G. SIMMEL, *Problemas Fundamentales de la Filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, 18

<sup>85</sup> Cf. SMITH, *Zygmunt Bauman*, 15

Cuando Smith dice que Bauman adoptó el papel de profeta no quiere decir que pretenda conocer los eventos claves del futuro o cuándo van a ocurrir. Profecía no es predicción, es menos precisa pero más profunda. La profecía supone una imaginación poderosa para definir la condición humana en una época que todavía no ha emergido completamente. Significa captar tempranamente los dilemas morales, los tormentos emocionales, las presiones sociales y las elecciones políticas que van a predominar en el futuro. Ser un profeta es ser capaz de leer los signos incipientes antes de que se vuelvan hechos obvios para todos.<sup>86</sup>

Mirando desde la perspectiva posmoderna, el episodio de la modernidad parece haber sido la era de la certidumbre. Tal vez porque la más intensa de las expectativas posmodernas es la falta de confianza en sí misma. Puede discutirse si los filósofos modernos enunciaron alguna vez los fundamentos de la superioridad objetiva de la racionalidad, la lógica, la moralidad, la estética, los preceptos culturales, las reglas de la vida civilizada de Occidente, etc., sin embargo, nunca dejaron de buscar esa enunciación y casi nunca dejaron de creer que la búsqueda sería exitosa. La posmodernidad, en cambio, se distingue por abandonar la búsqueda misma, tras haberse convencido de su futilidad. Trata de reconciliarse con una vida en condiciones de incertidumbre permanente e irremediable; una vida en presencia de una cantidad ilimitada de formas de vida rivales, incapaces de probar sus afirmaciones de que están fundadas en algo más sólido y vinculante que sus propias convenciones históricamente configuradas.<sup>87</sup>

“La postmodernidad es modernidad que ha admitido la nula factibilidad de su proyecto originario. La postmodernidad es modernidad reconciliada con su propia imposibilidad –y determinada, bien o mal, a vivir con ella. La práctica moderna continúa –ahora sin embargo, vaciada del objetivo que desencadenó alguna vez.”<sup>88</sup>

La imagen del mundo generada por las preocupaciones de la vida posmoderna está desprovista de la solidez y de la continuidad que fueron características de las estructuras modernas. Hoy la incertidumbre no se limita a la propia suerte y talento, sino que atañe a la futura configuración del mundo, a la forma adecuada de vivir en él y a los criterios en función de los cuales juzgar los aciertos y errores de cada forma de vida. Esta incertidumbre ya no se percibe como una mera molestia temporal, que con el debido esfuerzo se puede calmar o superar por completo. El mundo posmoderno vive en un estado de incertidumbre que es permanente e irreductible.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, 51

<sup>87</sup> Cf. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, 171

<sup>88</sup> Z. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, traducido por AGUILUZ IBARGÜEN, MAYA; ENRIQUE AGUILUZ IBARGÜEN, Barcelona, Anthropos, 2005, 140

<sup>89</sup> Cf. Z. BAUMAN, *La posmodernidad y sus descontentos*, traducido por MALO DE MOLINA, MARTA, Madrid, Akal, 2001, 32

### I.3.1.- Bauman frente a una modernidad distinta

“Me inclino a describir nuestro tipo de condición social como «light», mejor aún «líquida», o modernidad licuada – como distinta de la modernidad «pesada», o mejor aún «dura» y «sólida» de antaño: La nuestra no es una modernidad «construida», administrada y dirigida, sino un tipo de modernidad difusa, siempre permeable, penetrable, saturada. Desregulación, privatización de todas las funciones significa un trabajo colectivo, un orden sin gestión central, un poder sin oficina ni domicilio establecidos – en otras palabras, la modernidad está derretida, derramada sobre todo lugar mientras los espacios institucionales son eliminados.”<sup>90</sup>

En el trabajo de Bauman después de la posmodernidad ha habido un desarrollo del análisis de lo que él llama modernidad líquida. Este concepto tardío fue preferido a posmodernidad en el intento de distinguir el mundo social a ser examinado, de la posmodernidad como cometido de los analistas. Cuando se afirma que Bauman es un posmodernista, tal como sostiene Tester y Jacobsen, lo que hay es una confusión de categorías. Con el concepto de modernidad líquida Bauman intenta subrayar los contrastes y las continuidades entre el presente y el pasado. Esto significa que el pensamiento sociológico debe centrarse en determinados temas si quiere ser capaz de dialogar con sus contemporáneos.<sup>91</sup>

“Procuré siempre enfatizar que, del mismo modo que ser ornitólogo no significa ser un pájaro, ser un sociólogo de la postmodernidad no significa ser un postmodernista, lo que definitivamente no soy. Ser un postmodernista significa tener una ideología, una percepción del mundo, una determinada jerarquía de valores que, entre otras cosas, descarta la idea de un tipo de regulación normativa de la comunidad humana, asume que todos los tipos de vida humana son equivalentes, que todas las sociedades son igualmente buenas o más. En fin, una ideología que se recusa de hacer ningún juicio y de debatir seriamente cuestiones relativas a modos de vida viciosos y virtuosos, porque, en el extremo cree que no hay nada que deba ser debatido. Eso es postmodernismo. Más yo siempre estuve interesado en una sociología de la postmodernidad, o sea mi tema ha sido siempre comprender ese tipo curioso y en muchos sentidos misterioso de sociedad que va surgiendo alrededor nuestro; y aparentemente como una condición que aún se mantiene eminentemente moderna en sus ambiciones y *modus operandi* «o sea, es un esfuerzo de modernización compulsiva, obsesiva», pero que está desprovista de las antiguas ilusiones de que al fin de la jornada había un lugar de llegada. En ese sentido, la postmodernidad es, para mí, la modernidad sin ilusiones.”<sup>92</sup>

La sociedad que ingresó al siglo XXI es tan “moderna” como la que ingresó al siglo XX; a lo sumo, se puede decir que es moderna de manera diferente. Lo que la hace tan moderna como la de un siglo atrás es la compulsiva, obsesiva, continua, irrefrenable y eternamente incompleta modernización; la inextinguible sed de creación destructiva en aras de una mayor capacidad de hacer más de lo mismo en el futuro: aumentar la productividad o la competitividad.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> BAUMAN y BEILHARZ, *The Bauman reader*, 339

<sup>91</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 212-213

<sup>92</sup> GARCIA PALLARES-BURKE, "Entrevista con Zygmunt Bauman", 321

<sup>93</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 33

“(…) la modernización en la modernidad sólida trascurría con la finalidad de detener la modernización, de alcanzar un estadio en el que fuera prescindible cualquier modernización ulterior. Pero en la modernidad líquida seguimos modernizando, aunque todo lo que hacemos lo hacemos hasta nuevo aviso. Ya nadie piensa en la perfección ni existe la idea de una sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una atención constante, una reparación, y una reforma constantes. Nos limitamos a resolver un problema acuciante del momento, pero no creemos que con ello desaparezcan los futuros problemas.”<sup>94</sup>

#### I.3.1.1.- Progreso e identidad

Hay dos características que hacen a nuestra forma de modernidad novedosa y diferente. La primera es la pérdida gradual de la ilusión moderna de que el camino que transitamos tiene un final, un estado de perfección a ser; una absoluta transparencia de los asuntos humanos gracias al conocimiento de todo lo que es necesario conocer; un completo control del futuro eliminando toda contingencia, disputa, ambivalencia y consecuencia imprevista de los emprendimientos humanos. El segundo cambio fundamental es la desregulación y la privatización de las tareas y responsabilidades de la modernización. Lo que se esperaba que fuera realizado por la razón como atributo y propiedad de la especie humana ha sido dejado en manos de la administración de los individuos y de sus recursos individualmente administrados. Si bien la idea de progreso no ha sido abandonada completamente, el énfasis ha sido volcado sobre la autoafirmación del individuo<sup>95</sup>: “(…) en los sueños contemporáneos la imagen del «progreso» parece haberse distanciado de la noción de *mejoras compartidas* para empezar a significar *supervivencia individual*.”<sup>96</sup>

Lo que hace líquida a la modernidad de nuestro tiempo es la ausencia de conexión entre lo personal y lo público. Esta ausencia implica que varones y mujeres no pueden aprehender el mundo de una manera significativa, no pueden entender las fuerzas que influyen en sus vidas ni pueden comprometerse en acciones. Desde el punto de vista de Bauman la modernidad líquida mina la posibilidad de comprometerse con los valores. Por eso es tarea de la sociología intentar establecer puntos de conexión para que varones y mujeres puedan una vez más ser gestores de su propio ser en el mundo.<sup>97</sup>

Un aspecto nuevo, y posiblemente sin precedentes de la diversidad actual, es la débil y poco independiente institucionalización de las diferencias y, como resultado, su cualidad esquivada, su flexibilidad y su fugacidad. Si a lo largo de la era moderna, la época de los proyectos vitales, el problema de la identidad era cómo construir la propia identidad, cómo hacerlo coherentemente y

<sup>94</sup> Z. BAUMAN, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, 42-43

<sup>95</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 34-35

<sup>96</sup> Z. BAUMAN, *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*, traducido por CORRAL, CARMEN, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2009, 145

<sup>97</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 214

darle una forma universalmente reconocible, en estos días de modernidad líquida el problema de la identidad deriva fundamentalmente de la dificultad de conservar cualquier identidad durante mucho tiempo, de la virtual imposibilidad de encontrar una forma de expresión de la identidad con posibilidades de conservar un reconocimiento que dure toda la vida, y la necesidad resultante de no aferrarse demasiado a ninguna identidad, para poder abandonarla al primer aviso si es necesario. Esta fluidez genera la más importante y dolorosa de las ansiedades: la relacionada con la inestabilidad de la propia identidad y la ausencia de puntos de referencia duraderos, dignos de confianza y fiables que pudieran ayudar a que la identidad fuese más estable.<sup>98</sup>

“Una identidad flexible, una disposición constante al cambio, una capacidad de cambiar sobre la marcha, así como falta de compromisos duraderos (del tipo «hasta que la muerte nos separe») es lo que parece conforma, antes que la conformidad a estándares inamovibles y la lealtad incondicional a las costumbres alguna vez establecidas, la menos riesgosa de las estrategias de vida concebibles hoy en día.”<sup>99</sup>

### I.3.1.2.- Descompromiso e instantaneidad

Se ha producido una gran transformación en las estructuras estatales, en las condiciones laborales, en las relaciones interestatales, en la subjetividad colectiva, en la producción cultural, en la vida cotidiana y en las relaciones interpersonales.<sup>100</sup>

No sólo la abundante oferta de compromisos sino, y aún más, la fragilidad evidente de todos ellos, no inspira confianza en inversiones a largo plazo en el campo de las relaciones personales, ni inspira seguridad en el lugar de trabajo, donde se sigue ganando la vida, así como adquiriendo o perdiendo el derecho a la dignidad personal y al respeto social. Esto hace que los ámbitos donde tradicionalmente se afirmaba el sentido de pertenencia (trabajo, familia, vecindario) ni son asequibles como tales ni capaces de satisfacer la necesidad de vinculación ni de aplacar el temor a la soledad y al abandono.<sup>101</sup>

A diferencia de la modernidad sólida que mantenía el capital y el trabajo dentro de una estructura de la que ninguno podía escapar, la modernidad líquida sólo ha dejado al trabajo dentro de ella. La modernidad sólida era una época de compromiso mutuo en tanto que la modernidad fluida es una época de descompromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanzas. En este contexto dominan los más elusivos, los que tienen libertad para moverse a su antojo.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 155-156

<sup>99</sup> Z. BAUMAN, *La sociedad sitiada*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, 50

<sup>100</sup> Cf. VECCHI, B. en Introducción a BAUMAN, *Identidad*, 16

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.* 69-71

<sup>102</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 129

Una fluidez, fragilidad y transitoriedad implícita sin precedente caracterizan a toda clase de vínculos sociales, los que hace apenas unas décadas se estructuraban dentro de un marco duradero y confiable, permitiendo tramar una segura red de interacciones humanas. Las perspectivas de vida se parecen cada vez más a caprichosas circunvoluciones que a trayectorias predeterminadas y predecibles.<sup>103</sup>

Lo que aún llamamos largo plazo hoy carece de significado; si el infinito, como el tiempo, es instantáneo, “tener más tiempo” no puede agregar nada a lo que el momento ya nos ha ofrecido. En la modernidad “sólida” la duración eterna era el motor y el principio de toda acción; en nuestro presente la duración eterna no cumple ninguna función. El “corto plazo” ha convertido la instantaneidad en ideal último.<sup>104</sup>

Como consecuencia de esto una “elección racional” en la época de la instantaneidad significa buscar gratificación evitando las consecuencias, y particularmente las responsabilidades que esas consecuencias pueden involucrar. La duración deja de ser un valor y se convierte en un defecto; lo mismo que todo lo grande, sólido y pesado, en fin todo lo que obstaculiza y restringe los movimientos.<sup>105</sup>

“En resumen: se ha acabado la mayoría de los puntos de referencia constantes y sólidamente establecidos que sugerían un entorno social más duradero, más seguro y más digno de confianza que el tiempo que duraba una vida individual. Se ha acabado la certeza de que «volveremos a vernos», de que estaremos viéndonos repetidamente y durante un largo tiempo futuro, y de que, por tanto, puede suponerse que la sociedad tiene una larga memoria y que lo que hoy nos hagamos mutuamente nos confortará o atormentará en el futuro; de que lo que nos hagamos recíprocamente tendrá una importancia algo más que episódica, puesto que las consecuencias de nuestras acciones nos acompañarán mucho tiempo después de que nuestras acciones, en apariencia, hayan finalizado, sobreviviendo en la mente y en los hechos de testigos que no van a desaparecer.”<sup>106</sup>

Nadie puede negar que la modernidad sólida ha dado lugar a logros espectaculares. Lo que también es innegable es la necesidad de saber que ahora estamos enfrentando no sólo los beneficios sino también los costos del progreso tecnológico que afectan todo nuestro futuro. En este proceso de repensar, algunas cosmovisiones establecidas pueden verse cuestionadas por una serie de circunstancias que generan nuevas maneras de pensar. Para algunos una amenaza y para otros una oportunidad. Está claro que existe una urgencia provocada por esas condiciones, y que

---

<sup>103</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, 121-122

<sup>104</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 134

<sup>105</sup> Cf. *Ibid.*, 137

<sup>106</sup> Z. BAUMAN, *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, traducido por ALBORÉS, JESÚS, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, 58-59

la situación requiere una voluntad de cambio, que no es ni más ni menos que la misma que ha permitido a la humanidad cambiar tantas veces a lo largo de su historia.<sup>107</sup>

“Los marcos que solían dar forma a los proyectos de vida, ese material moldeado en la experiencia con el que solían tejerse las imágenes de la «sociedad» como totalidad sólida y duradera, se han vuelto frágiles y quebradizos; a pesar de resultar útiles en un momento dado, ya no puede pedírseles a los marcos conceptuales que sobrevivan a los problemas puntuales para los que fueron pensados.”<sup>108</sup>

La cultura en la modernidad líquida no parece una cultura de aprendizaje y acumulación, sino más bien parece una cultura de la retirada, la discontinuidad y el olvido. En esta clase de cultura, y en las estrategias políticas y vitales que valora y promueve no queda espacio para los ideales.<sup>109</sup>

Por eso Bauman afirma que

“(…) la llegada de la sociedad moderna líquida significó la desaparición de las utopías centradas en la sociedad y, en general, de la idea misma de la «sociedad buena». Si la vida líquida despierta algún interés por la reforma social, es por una reforma que trata principalmente de impulsar a la sociedad aún más tanto hacia la renuncia (una a una) de todas sus pretensiones de tener más valor propio que el de su labor de provisión de una fuerza policial que vele por la seguridad de los «yoes» autorreformadores, como hacia la aceptación y la consolidación de un principio de compensación (la versión política de la «garantía de devolución del importe de compra») en caso de que la labor policial falle o se considere inadecuada.”<sup>110</sup>

Dado que el curso de la vida se ha convertido en una serie ininterrumpida de anhelos ensimismados, cada episodio se vive sólo en función del siguiente y no de un proyecto de vida, lo que no da lugar a la reflexión, a meditar en qué dirección o en qué sentido se avanza.<sup>111</sup>

“Nosotros nos movemos de un proyecto a otro. Cada uno de ellos es a corto plazo; ninguno garantiza el éxito de por vida. Quienes investigan las condiciones laborales contemporáneas advierten que «valemus lo que vale nuestro último proyecto». Y el recuerdo de nuestro último proyecto, o de nuestro último éxito, no dura mucho. Los logros no se acumulan. Hay que seguir moviéndose de un proyecto a otro. La vida está cortada en una serie de episodios «incongruentes» apenas conectados entre sí.”<sup>112</sup>

Así el tiempo deja de ser contínuo y comienza a ser, en términos de Bauman, tiempo puntillista, que está más marcado por la profusión de rupturas y discontinuidades, por los intervalos que separan los sucesivos bloques y establecen los vínculos entre ellos, que por el contenido específico de los bloques en sí. Cualquiera sea la lógica de continuidad o causalidad que conecte los sucesivos bloques, sólo puede ser intuida o conjeturada recién al final de la búsqueda

<sup>107</sup> Cf. BAUMAN y MAY, *Pensando sociológicamente*, 148

<sup>108</sup> BAUMAN, *La sociedad líquida*, 54

<sup>109</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, traducido por HERMIDA LAZCANO, PABLO, Buenos Aires, Paidós, 2006, 151

<sup>110</sup> Z. BAUMAN, *Vida líquida*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Barcelona, Paidós, 2006, 21

<sup>111</sup> Cf. BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 154

<sup>112</sup> BAUMAN, *Múltiples culturas*, 23-24

retrospectiva en busca de orden e inteligibilidad, ya que esa lógica no forma parte de los motivos por los cuales los protagonistas se mueven de un punto a otro.<sup>113</sup>

“La «vida líquida» y la «modernidad líquida» están estrechamente ligadas. La primera es la clase de vida que tendemos a vivir en una sociedad moderna líquida. La sociedad «moderna líquida» es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas. La liquidez de la vida y de la sociedad se alimentan y se refuerzan mutuamente. La vida líquida, como la sociedad moderna líquida, no puede mantener su forma ni su rumbo durante mucho tiempo.”<sup>114</sup>

Lo paradójico es que habiendo una escasez desconcertante de puntos de orientación firmes y fiables y de guías fidedignas exista una proliferación sin precedentes de sugerencias y ofertas de orientación, lo que dificulta aún más la tarea de atravesar el caos de propuestas confusas o directamente engañosas a fin de encontrar una orientación que pueda llegar a cumplir lo que promete.<sup>115</sup>

#### *I.4.- Revisando*

##### *I.4.1.- Sociología o moralismo*

En una entrevista a Bauman María Lucía García Pallares-Burke hace referencia a un renombrado periódico español que lo definió como uno de los pocos sociólogos contemporáneos “en los cuales aún se encuentran ideas”, opinión compartida, según ella, frecuentemente por críticos de varias partes del mundo. Compartimos la opinión de que se trata de un sociólogo indiferente a las fronteras disciplinares, en cuyas obras no se encuentran abstracciones o análisis de relevamientos estadísticos sino que son aprovechadas todas las ideas y abordajes que puedan ayudarlo en la tarea de comprender la complejidad y la diversidad de la vida humana. Es probable que eso explique por qué Bauman tiene mucho que decir a una gama de lectores bastante más amplia de la que normalmente se espera para un trabajo de sociología más convencional. Esto es coherente con sus propias ambiciones de atraer a un público de personas comunes “esforzándose para ser humanas” en un mundo más y más inhumano, dado que su objetivo es mostrar a sus lectores que el mundo puede ser diferente y mejor de lo que es.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Vida de consumo*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA ; JAIME ARRAMBIDE, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, 52

<sup>114</sup> BAUMAN, *Vida líquida*, 9

<sup>115</sup> Cf. Z. BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, traducido por UDINA, DOLORES, Barcelona, Paidós, 2009, 107

<sup>116</sup> Cf. GARCIA PALLARES-BURKE, "Entrevista com Zygmunt Bauman", 301

Por eso cuando intenta explicar por qué su sociología puede ser tildada de moralismo Bauman afirma lo siguiente:

“Supongo que lo que me sedujo fue la esperanza de ampliar la extensión y la fuerza de la libertad de los actores sociales, ofreciéndoles un mejor *insight* en la organización social en la que desempeñan sus tareas vitales y que ellos coproducen «la mayor parte de las veces inconscientemente». Desde siempre creí que, si la vocación sociológica tiene alguna utilidad para los seres humanos, esa utilidad se debe a los servicios que presta y puede prestar al esfuerzo de comprender, dar sentido y adquirir un *modicum* de control sobre sus vidas. Es por eso que tiendo a describir lo que hago como un continuo diálogo con la experiencia humana.”<sup>117</sup>

Es en base a esto que Bauman ha desarrollado su sociología moviéndose de un área de la “condición humana” a otra, siempre estimulado por las continuas modificaciones, algunas profundas y otras sutiles, del escenario social en el que los individuos deben actuar. Desempeñando esa función, representando la condición humana como producto de acciones humanas, la sociología es, para él, una crítica de la realidad.<sup>118</sup>

Es indudable que Bauman está comprometido con un trabajo donde la condición humana es interpretada, y esa interpretación es traducida en una de las prácticas del mundo que necesita consecuentemente ser interpretado en sí mismo. Por eso podemos afirmar que él está comprometido en un trabajo que haga posible ampliar el mundo quebrando algunas presunciones de necesidad o inevitabilidad.<sup>119</sup>

Así se puede sostener que el propósito que rige el conjunto de su obra es “(...) definir tentativamente una teoría social crítica y dinámica que pueda dar cuenta del proceso transformador de la historia y de sus contenidos y creaciones culturales en la actualidad, desde una visión sociológica del problema y del tema.”<sup>120</sup>

En la sociología de Bauman se da una radical negación de la dicotomía hecho/valor. Hay un permanente y reflexivo ejercicio de estudio de la forma en que lo valorativo forma lo social y lo social lo valorativo recorriendo caminos cognitivos completos que hay que interpretar en sus dimensiones sucesivas y sus manifestaciones concretas. Por eso en su obra además de un enfoque ético moral de los problemas humanos, hay, sobre todo, una sociología interpretativa de las formas concretas en que se manifiesta lo moral en las producciones humanas y sus efectos de sentido. De este modo la tradición filosófica es reconstruida y aplicada a una hermenéutica sociológica de las modernidades. En la concepción de Bauman sólo se puede alcanzar un auténtico conocimiento de la vida social si se concibe la conducta humana como una acción significativa cuyo sentido es aprehendido de acuerdo con el horizonte existencial y los marcos

<sup>117</sup> Ibid., 306-307

<sup>118</sup> Cf. Ibid., 307

<sup>119</sup> Cf. K. TESTER, *The social thought of Zygmunt Bauman*, Basingstoke - New York, Palgrave Macmillan, 2004, 25

<sup>120</sup> ANTHROPOS, "Editorial", 11

contextuales de los propios actores, incluido el investigador social. Por eso su hermenéutica se convierte en una doble hermenéutica, en cuanto inserción de dos marcos de sentido como partes inseparables de una ciencia social posible: el mundo social provisto de sentido, tal y como lo construyen los actores sociales en su modo de vida, y los metalenguajes producidos por los intérpretes profesionales de la ciencia social, habiendo una permanente interpretación sobre interpretación.<sup>121</sup>

Bauman asume los límites de ocuparse de la condición humana intentando hacer sociología. Por eso no teme reconocer que su trabajo nunca alcanzará un estado definitivo, lo cual no es un obstáculo para mantenerse en camino:

“Creo que la experiencia humana es más rica que cualquiera de sus interpretaciones, porque ninguna de ellas por más genial y «comprensiva» que sea, puede agotarla. Aquellos que se embarcan en una vida de conversación con la experiencia humana deberían abandonar todos los sueños de un final de viaje tranquilo. Ese viaje no tiene un final feliz –toda la felicidad se encuentra en el propio trabajo.”<sup>122</sup>

Creemos que en esta línea el trabajo de Bauman puede ofrecer a los sociólogos algunos principios guía para su trabajo sociológico: que la sociología es una vocación que demanda al sociólogo desarrollar un absoluto respeto por los varones y mujeres, una especial sensibilidad hacia las humillaciones y los atropellos que sufren; que el sociólogo debe ser cuestionador y no funcional al modo en que las cosas son; que el trabajo sociológico debe ser guiado por un interés de liberar la vida humana de las presiones del sentido común, el poder y la moda.<sup>123</sup>

#### *I.4.2.- Cambio de rumbo o descuido*

Consideramos adecuada la observación de Wilkinson acerca de que Bauman no parece preocupado por la posibilidad de que su línea de pensamiento se vea afectada por las deficiencias del lenguaje.

“Mientras que Arendt siempre sospecha de la posibilidad de las palabras de oscurecer más que de explicar sobre la realidad vivida por la condición humana, Bauman, en contraste tiene mayor confianza en la posibilidad de sus escritos de comunicar la fuerza existencial de las preguntas que animan su pensamiento.”<sup>124</sup>

<sup>121</sup> Cf. ALONSO, "Cultura y desigualdad", 49

<sup>122</sup> GARCIA PALLARES-BURKE, "Entrevista con Zygmunt Bauman", 320

<sup>123</sup> Cf. K. TESTER, "Bauman's irony", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 81-97, 96

<sup>124</sup> I. WILKINSON, "On Bauman's sociology of suffering: Questions for thinking", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 241-256, 245-246

En este sentido es cierto que cuando Bauman anuncia su “cambio líquido” no pone de manifiesto su preocupación por la posibilidad de dar lugar a un conflicto de interpretación sobre el concepto de posmodernidad que vuelva confuso el mensaje de su trabajo.

Si bien en sus últimos trabajos hay muchas referencias a la imaginación sociológica y a la orientación política de la teoría social, Bauman no considera en detalle los tipos de prácticas de autocuestionamiento y las formas de autointerrogación que explícitamente teorizó en términos de valores y posibilidades asociados con la posmodernidad. Puesto que el par modernidad-posmodernidad proveyó a la sociología de Bauman de un sentido normativo desde el cual desafiar y responder a los imperativos consumistas del capitalismo globalizado, dejar de lado estos aspectos duales de la modernidad y la posmodernidad, puede disminuir la fuerza de su concepción crítica. Es cierto que en términos de la teoría de la modernidad líquida, se hace difícil ver una continuidad con la anterior propuesta de Bauman, donde él reconocía la enorme vitalidad y las posibilidades imaginativas de la posmodernidad, cuando hoy está planteando como eje el daño que la modernidad provoca en la convivencia humana. Compartimos la perspectiva según la cual el cambio de los 90 al 2000 puede explicarse por el amplio espectro de factores políticos que sin duda influyó en la teoría social de Bauman. Es muy probable que en la elaboración de su sociología de la modernidad líquida revisada, Bauman haya sido impactado por la fuerza destructiva de los eventos políticos de comienzos del siglo XXI, que han puesto en evidencia que la ira, la destrucción y la negatividad son propios de los espacios institucionales de la modernidad. Aún cuando eso pueda explicar los motivos del cambio de perspectiva, aún queda pendiente, en la teoría social, la cuestión de integrar la noción de posmodernidad, como un tipo de contracultura de la modernidad líquida.<sup>125</sup>

#### *1.4.3.- Las metáforas: uso o abuso*

Puede surgir la cuestión acerca de por qué Bauman acude a la metáfora como artificio literario en su análisis sociológico, aun sabiendo que lo que gana en comprensión se pierde en precisión conceptual. Creemos que aún siendo un artificio las metáforas constituyen una vía lateral para aproximarse a lo oculto en la opacidad de lo real. Es probable que eso se deba a que los conceptos ya no pueden aprehender una realidad huidiza como la actual y las metáforas permiten conjugar la intuición del poeta y la reflexión crítica del científico en busca de una verdad que se muestra ocultándose. De este modo el lenguaje de la metáfora, en el ámbito de la ambigüedad,

---

<sup>125</sup> Cf. A. ELLIOTT, "The theory of liquid modernity: a critique of Bauman's recent sociology", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 46-62, 57

abre un itinerario al pensamiento más allá de los discursos homogeneizadores, sistemáticos y unívocos.<sup>126</sup>

Creemos que las metáforas como recurso literario en los escritos de Bauman intentan hacernos ver y pensar más claramente lo que está sucediendo y lo que podría suceder. En la medida que nos hacen reconsiderar el mundo que nos rodea dando primacía al otro son esencialmente morales. De este modo las metáforas nos muestran las posibilidades ocultas de lo que se ve observando superficialmente la realidad, nos permiten acceder a un mundo no sometido por modelos mecánicos, razones matemáticas o argumentos racionales, a un mundo capaz de ser transformado. Al igual que la utopía o la moral, la metáfora apela a la imaginación más que a la lógica, a lo posible más que a lo probable, en este sentido son, en el estilo de Bauman, un método que le permite mostrar un mundo paralelo a la realidad que conocemos y percibimos, un ejemplo de su estrategia sociológica favorita: la desfamiliarización. A través del empleo de las metáforas Bauman intenta trascender y transformar nuestro sentido común y lo que por costumbre asumimos sobre la aparente inevitabilidad, naturalidad o inmutabilidad del mundo, de su historia, su sentido, sus posibilidades y nuestro lugar en él.<sup>127</sup>

#### *I.4.4.- Sociología o un bien de consumo*

El trabajo de Bauman no es valorado del mismo modo, a veces, ni siquiera por un mismo autor, como queda de manifiesto en esta crítica a uno de sus últimos textos, donde por un lado se pone en duda su profundidad en pro de poder vender más libros:

“Es curioso lo que ocurre con este autor: convertido por arte de mercado en pensador de culto o autor de moda, sus obras no dejan de aparecer en forma de torrentes que amenazan con desbordar los estantes de cualquier librería que se precie de tener todo lo que de él se ha venido editando. (...) no puedo por menos que volver a referirme a esta política editorial –comercial que, creo, no favorece demasiado a un pensador riguroso que merced a torbellino de títulos puede acabar pareciendo alguien repetitivo, un pensamiento que da vueltas en círculos hasta amenazar con disolverse en nada.”<sup>128</sup>

y a la vez se destaca que su rigurosidad al escribir no atenta contra su claridad: “Bauman es de esos autores que demuestran que el rigor conceptual, la seriedad del discurso no están reñidos con una expresión clara, purgada de jerga retorcida, de verbo especializado.”<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Cf. G. WALDMAN, "Modernidad(es) y figuras sociales: encuentros y desencuentros de un viejo narrador (imaginario) con Zygmunt Bauman", *Anthropos* 206 (2005) 160-167, 163

<sup>127</sup> Cf. M. H. JACOBSEN y S. MARSHMAN, "Bauman on Metaphors-A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 19-39, 22-23

<sup>128</sup> SÁNCHEZ MORENO, *Otra vez Bauman* [en línea], 1

<sup>129</sup> *Ibid.* [en línea], 7

No es objeto de acuerdo si el trabajo de Bauman queda reducido a un mero diagnóstico sin más posibilidades que ofrecer escritos atractivos para el consumo pero sin mayor incidencia en el ámbito académico.

Lo cierto es que nos sentimos familiarizados con sus libros que sin duda se venden bien. Aunque puede parecer que esto es un problema, ya que Bauman, en sus textos, reflexiona sobre las consecuencias de la modernización, y especialmente sobre la lógica del consumo, más que contradecirlo, eso le da la razón. A fin de cuentas el interés humano por consumir no es nuevo. Todos consumimos, es cierto, y desde siempre.<sup>130</sup>

Se afirma que en los escritos de Bauman encontramos las reflexiones de un sociólogo ecléctico que oscila en su análisis de la realidad entre la crítica y una descripción de la era moderna en su fase actual. Para esto parte de ciertos procesos a los que toma como hechos dados y que no tienen vuelta atrás, afirmando, consecuentemente que la tarea de la sociología no es negarlos sino denunciarlos e intentar contrarrestar sus efectos negativos.<sup>131</sup>

Cuando su estilo se considera ecléctico se lo tiende a llamar relativista. Ante el riesgo de ser tildado de relativista nuestro autor no manifiesta ninguna preocupación:

“¿Por qué la gente se preocupa tanto por el relativismo? Si uno mira la historia, se mataron millones de personas por las opiniones dogmáticas de alguien, pero no recuerdo que se haya matado a nadie a causa de la tolerancia a la diferencia, al relativismo.

Desde el punto ético, el relativismo no parece ser una cosa tan terrible.”<sup>132</sup>

En el mismo sentido no creemos que su eclecticismo sea un motivo de falta de profundidad. Si bien sus textos posteriores a la segunda mitad de la década del 90 son preferentemente ensayos, sólo poniendo entre paréntesis su obra previa puede decirse que es un escritor preocupado por un discurso agradable aunque poco profundo e interesado nada más que en vender. No nos parece poco probable que la abundancia de este tipo de opiniones se funde más en el desconocimiento cuando hace no más de quince años que se tiene acceso a textos en español de un autor que escribe hace más de cincuenta.

Es innegable que de los aspectos que más llaman la atención del pensamiento de Bauman se destacan su libertad y su creatividad. No sólo pone de manifiesto un gran conocimiento de los clásicos y cita a numerosos teóricos sociales y pensadores contemporáneos de distintas latitudes; sino que también es capaz de desplazarse con absoluta libertad más allá de las fronteras del pensamiento académico tradicional mostrando que nada de lo humano le es ajeno: tanto habla de

<sup>130</sup> Cf. M. DORR, "Filosofía finamente gasificada" *Página 12*, 21 enero 2007

<sup>131</sup> Cf. M. URCOLA, "Reseña de "Identidad" de Zygmunt Bauman", *Invenio* 9-16 Junio (2006) 153-154, 154

<sup>132</sup> M. DIMENSTEIN, A. SENDEREY y A. SPOKOINY, *Entrevista con el Prof Zygmunt Bauman* [en línea], <<http://www.yoktime.com/uploads/escritos/24entrevista%20con%20el%20prof.%20zygmunt%20bauman.pdf>> 2009, 3

si mismo y de sus experiencias personales, como cita literatos; o cita el texto de un cartel en la calle, etc.; de una manera ágil, Bauman articula sus reflexiones acerca del mundo que intenta explicar, sin temor a no ser "políticamente correcto". Mientras se percibe su formación en la escuela de la sociología clásica, se nota un pensamiento flexible y plástico que ha permitido que su comprensión del mundo actual pueda ofrecer una lectura extraordinariamente clara de la complejidad contemporánea del mundo social.<sup>133</sup>

Si bien la noción de liquidez aparece ya en la idea de transformación subrayada por Marx: "todo lo que tenía solidez y permanencia se desvanece en el aire"; y en Simmel con una afirmación semejante cuando caracteriza el mundo moderno por la fluidez, la movilidad y la pérdida de referencias estables<sup>134</sup>, entendemos que la originalidad de Bauman radica en hacer de ella una clave de acceso a una interpretación del mundo contemporáneo que, no sin límites, nos parece adecuada a su concepción de lo que es hacer sociología como posibilidad de ir más allá de lo que nos resulta familiar. Por eso nos parece que no hace justicia a su trabajo afirmar que "el éxito de su prédica [se basa] en unas pocas consignas y eslóganes de gran pregnancia mediática y en su mirada pícaro y perspicaz sobre muchas costumbres contemporáneas".<sup>135</sup>

Nos parece más cercana a la realidad la apreciación de González para quien pocos autores dentro del campo de las ciencias sociales muestran la vitalidad imaginativa y la fuerza seductora con las que Zygmunt Bauman impregna sus discursos. Dicho autor destaca su esfuerzo en la descripción y análisis de las consecuencias de todo orden a que ha dado lugar la globalización, y su correlato cultural, al que Bauman ha bautizado como modernidad líquida. Ciertamente el hecho de que en pocos años, el concepto haya pasado a ser parte del lenguaje común de analistas, editores, líderes de opinión, especialistas académicos y hasta políticos habla de algo más que una moda intelectual.<sup>136</sup>

La dinámica de la modernidad de destruir todo lo establecido al final se vuelve contra ella misma: en el momento que los principios de la modernidad se dirigen contra ella comienza la licuefacción. De este modo la noción de reflexividad es un punto central en el establecimiento de la modernidad líquida. Sin embargo, para algunos autores el significado de licuefacción no es claro ya que parece denotar una aceleración de los procesos sociales, las fuerzas sociales son liberadas para volverse más y más dinámicas a través de riesgos crecientes, individualización y una intensa globalización. Cuando se dice que es difícil dar un sentido firme al concepto de licuefacción no nos parece que se ponga en cuestión su pertinencia, sino que por el contrario

<sup>133</sup> Cf. C. PALOMAR VERA, "Reseña de "Identidad" de Zygmunt Bauman", *Espiral*/XIII-38 Enero-Abril (2007) 205-214, 208

<sup>134</sup> Cf. WATIER, *Georg Simmel. Sociólogo*, 99

<sup>135</sup> LYNCH, "La insoportable levedad de todo"

<sup>136</sup> Cf. GONZÁLEZ, "Bauman, identidad y comunidad", 179

queda en evidencia la dificultad para establecer conceptos sólidos en medio de un acelerado cambio cultural y social.<sup>137</sup>

“(...) estamos frente a una nueva experiencia de reorganización del tiempo y del espacio, de grandes cambios sociales, debido al avance de las nuevas tecnologías y la revolución en las comunicaciones. Un período moderno cuyos cambios conllevan propiedades universalizantes que están superando todo tipo de barreras materiales y fronteras, expandiendo la vida social más allá de lo que hubiésemos podido imaginar jamás.”<sup>138</sup>

Hoy las nociones de cambio y transformación se constituyen en discursos permanentes de las actuaciones institucionales, políticas, sociales y estatales e incluso de las conversaciones cotidianas. Esto no es sino la expresión de un tiempo de acelerada y profunda versatilidad para lo cual metáforas como la disolución de los sólidos y la movilidad de los líquidos, entre otras, buscan algunas respuestas al movimiento de la vida social con intención de estructurar un nuevo orden social o resignificar el existente.<sup>139</sup>

Algunos sostienen que en sus trabajos Bauman muestra una visión sociológica excepcional que puede ayudarnos a pensar nuestras condiciones de vida actuales, yendo de lo macro a lo micro, de lo global a lo local, y, sobre todo, planteando formas sugestivas de entender las relaciones entre las condiciones existenciales y los cambios más amplios de la economía y la política. Su diagnóstico resulta muy convincente a la hora de construir una mirada fundada frente a los complejos problemas actuales.<sup>140</sup>

#### *I.4.5.- Pesimismo o realismo esperanzado*

Para algunos la lectura de Bauman sobre nuestra contemporaneidad es de tono pesimista:

“Bauman, cuyos últimos libros transmiten su pesimismo respecto del devenir de las sociedades humanas, en el sentido de mostrarse incapaces de cambiar el rumbo trazado por las fuerzas desatadas de la globalización (...)”<sup>141</sup>

“No es una visión particularmente alegre, pero varios de sus colegas aseguran que se trata de un pesimismo vinculado con su origen. (...) El pesimismo de Bauman puede rastrearse en muchas de sus obras (...)”<sup>142</sup>

<sup>137</sup> Cf. M. JUNGE, "Bauman on Ambivalence-Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 41-56, 49-50

<sup>138</sup> M. T. URREIZTIETA VALLES, "La sociología interpretativa: Globalización y vida cotidiana", *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 13-3 Julio-septiembre (2004) 457-470, 459

<sup>139</sup> Cf. M. PALACIO VALENCIA, "Cambios y transformaciones en las familias colombianas. Un escenario entre lo sólido y lo líquido" (paper presentado en Seminario Nacional sobre Familia, Universidad de Cartagena, 20-21 de octubre 2008), 2

<sup>140</sup> Cf. P. CASTAÑO, "Reseña de "En busca de la política" de Zygmunt Bauman", *Pensamiento y Cultura* 7 Diciembre (2004) 150-152, 152

<sup>141</sup> GONZÁLEZ, "Bauman, identidad y comunidad", 180

<sup>142</sup> J. LIBEDINSKY, "Zygmunt Bauman: el imperio del individuo" *La Nación*, 26 de diciembre 2004

Se suele explicar lo que se ve como pesimismo en Bauman haciendo alusión a su origen y el desenvolvimiento de su itinerario vital.<sup>143</sup> Cuando se le pregunta a Bauman acerca de esta valoración de su perspectiva sobre la realidad contemporánea responde:

“¿Pesimismo? A mi entender, el optimista es aquel que cree que éste es el mejor de los mundos posibles. Y el pesimista es aquel que sospecha que el optimista tiene razón. En ese cuadro, no me identifico ni con el optimista ni con el pesimista, pues creo que el mundo puede ser mejorado y que esa mera creencia es instrumental para tornarlo mejor (...)”<sup>144</sup>

Creemos que el de Bauman antes que un diagnóstico pesimista es un mensaje de esperanza: “(...) «¿Por qué escribo libros? ¿Por qué pienso? ¿Por qué soy apasionado? Porque las cosas pueden ser distintas, pueden mejorar. Mi papel es el de alertar a la gente sobre los peligros que acechan para que hagan algo» (...)”<sup>145</sup>

Habiendo creído en la promesa del comunismo y habiendo padecido en sí mismo no sólo su incumplimiento sino la persecución que lo obligó a exiliarse Bauman no pierde su esperanza: “No creo más en la posibilidad (y no deseo) de una «sociedad perfecta», pero creo en una «buena sociedad» —definida como aquella que se recrimina sin cesar no ser lo suficientemente buena y no estar haciendo lo suficiente para ser mejor (...)”<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> Cf. Ibid.

<sup>144</sup> GARCIA PALLARES-BURKE, "Entrevista con Zygmunt Bauman", 324

<sup>145</sup> LIBEDINSKY, "Zygmunt Bauman: el imperio del individuo"

<sup>146</sup> GARCIA PALLARES-BURKE, "Entrevista con Zygmunt Bauman", 314

## CAPÍTULO II: DE LA ÉTICA DEL TRABAJO A LA SOCIEDAD DE CONSUMO

### *II.1.- ¿El trabajo “ya fue”?*

#### *II.1.1.- El debate en torno al “fin del trabajo”*

Algunos autores sostienen que el trabajo es una categoría antropológica, una invariante de la naturaleza humana presente en todo tiempo y lugar, que propicia la realización personal y que es el centro y fundamento del vínculo social. Estas ideas se denominan legitimaciones de las sociedades basadas en el trabajo. Las tres grandes corrientes doctrinales de esta tradición son el cristianismo, el marxismo y el humanismo. Poseen en común la creencia en un esquema utópico de trabajo según el cual esta característica esencial al ser humano está actualmente desfigurada por lo que se impone la necesidad de reencontrar los medios de su expresión plena.<sup>147</sup>

Por miedo a replantearse el concepto mismo de trabajo se pueden oír los esfuerzos por explicar sus anomalías y salvarlo. Es nuestro hecho social total, estructura nuestras relaciones con el mundo y nuestras relaciones sociales. Su eventual desaparición pondría en cuestión el orden que estructura nuestras sociedades. El trabajo está “encantado”, ejerce sobre nosotros una fascinación de la que somos prisioneros. Abandonar esta sacralización debería permitir que se le tenga en cuenta sólo por su función de reparto de las riquezas.<sup>148</sup>

La extensión del desempleo y su consecuente empobrecimiento junto al fracaso de las políticas que intentan detenerlo, son el origen del interrogante acerca del lugar actual y futuro del trabajo. Se habla de retroceso del lugar del trabajo, de su desaparición como valor y hasta de su fin. La disminución de la parte cuantitativa ocupada por la actividad profesional en el transcurso de la

---

<sup>147</sup> Cf. D. MEDA, *El trabajo*, Barcelona, Gedisa, 1998, 16-26

<sup>148</sup> Cf. *Ibid.*, 231-245

vida asociada a la importancia indiscutiblemente creciente de la subjetividad en las actividades extralaborales, permite pronosticar el fin del papel dominante del trabajo. El cambio a una ética hedonista en detrimento de una ética del sacrificio se traduciría en una devaluación del trabajo en relación con las demás actividades. Subjetivamente el trabajo no es central en sí y probablemente nunca lo haya sido, aún cuando siga siendo un mediador insustituible de la salud mental y aunque en la experiencia del desempleo suele ser el trabajo el que amarga la existencia de la persona privada de él. Para algunos autores estas tesis desembocan en callejones sin salida, encerrando cierto peligro. La sociedad sufre por el hecho de que el trabajo pierda la posición central que debe ocupar en la sociedad, en la economía y en la vida de la gente. Sólo se puede designar al trabajo como un valor tendiente a desaparecer a costa de una ignorancia de lo que muestran las encuestas relativas a los valores y significados dados al trabajo y al empleo. Otros autores plantean que las crisis contemporáneas del trabajo son en realidad una crisis del trabajo asalariado y del fenómeno salarial, diferenciando el trabajo como categoría antropológica universal del trabajo asalariado, producto del siglo XVIII. Por eso la llamada crisis del trabajo no sería más que una crisis multiforme del trabajo asalariado que expresa el fracaso del derecho laboral, entendido como lugar de armonización de las dos caras del trabajo (como bien de intercambio y como expresión antropológica). El trabajo asalariado ha agotado sus capacidades para delimitar, definir y enmarcar las realidades contemporáneas de la producción y de la reproducción, al igual que ha agotado sus capacidades de integración social.<sup>149</sup>

Rifkin sostiene que el trabajo actual está siendo paulatina y sistemáticamente eliminado del proceso de producción. La tecnologización de los procesos productivos afecta incluso a los países más desarrollados. Mientras que las primeras tecnologías reemplazaban la capacidad física del trabajo humano, las nuevas prometen sustituir la propia mente humana. La rapidez de la automatización conduce vertiginosamente hacia una economía global en el futuro industrial sin trabajadores. Ante esto la idea de una sociedad no basada en el trabajo resulta tan extraña respecto a cualquier idea que podamos tener sobre la forma de organizar a muchas personas en un todo social armónico, que nos vemos enfrentados con la perspectiva de tener que replantearnos las bases mismas del contrato social comúnmente aceptadas. A pesar de la importante evidencia de los impactos desestabilizadores de la nueva revolución tecnológica, los gobernantes siguen defendiendo la idea de la tecnología como elemento de cambio, considerando, contra toda evidencia en contrario, que las innovaciones tecnológicas, los avances

---

<sup>149</sup> Cf. P. BOUFFARTIGUE, "¿Fin del trabajo o crisis del trabajo asalariado?", *Revista Sociología del Trabajo* 29 (1997) 91-110, 91-102

en productividad y el descenso de los precios generarán suficiente demanda y llevarán a la creación de un mayor número de nuevos puestos de trabajo que los que se destruirán.<sup>150</sup>

La perspectiva de Rifkin está distorsionada por un determinismo tecnológico negativista. Se puede decir que el trabajo, sin ningún tipo de esencialismo y sin confundir el trabajo como elemento social general con el empleo que se produce en unos cuantos sectores blindados, tiene que ser llevado de nuevo a la centralidad social. Aceptar estas tesis, es acordar con la inminente desaparición del trabajo como actividad humana clave para la producción de los bienes. La sociedad poscapitalista no estaría basada en la interacción de los grandes factores productivos: trabajo-capital, sino en el conocimiento, la información y la tecnología. De este modo se derrumbaría la posibilidad de una sociedad más justa y solidaria. Habría que distinguir dos aspectos fundamentales del trabajo: el trabajo como fuente de salario y el trabajo como actividad humana, lo que equivale a diferenciar entre un trabajo que es simplemente un valor económico y un trabajo que es un valor social y cultural. Entonces la pregunta adecuada no es por el fin del trabajo sino por la reorganización de los procesos productivos y reproductivos en nuestro inmediato futuro y por los cambios reales en la organización de los tiempos de trabajo de acuerdo con las preferencias de los agentes. El gran cambio es el pasaje de una sociedad de la seguridad social a una sociedad de riesgo. La discusión no debe centrarse exclusivamente en la tecnología y/o la capacitación sino empezar a dirigir la mirada hacia el papel del Estado.<sup>151</sup>

A partir de esto entendemos que diferenciar la crisis del trabajo como categoría antropológica esencial y como empleo o trabajo asalariado no apunta a la raíz de las dificultades emergentes de dicha crisis. La posibilidad de resolver la cuestión de la subsistencia y la administración del tiempo, trasciende los análisis acerca del concepto de trabajo. No podemos negar que el problema central que nos aqueja a nivel humanidad es la posibilidad de la subsistencia, si el trabajo o el empleo condicionan dicha posibilidad no es el criterio con que definamos a la actividad lo que la asegure sino la búsqueda de una distribución equitativa de los bienes producidos. Lo que está en crisis es la preocupación solidaria por la vida de todos, si el trabajo es lo que define las condiciones que hacen posible esa vida, acordamos con los autores que plantean la posibilidad de volver la mirada hacia la actividad del Estado en cuanto responsable de asegurar la vida de todos y cada uno de sus miembros.

---

<sup>150</sup> Cf. J. RIFKIN, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós, 1986, Cap. 1 y 2

<sup>151</sup> Cf. N. ÁLVAREZ, "El mito del fin del trabajo. Una revisión crítica a las tesis apocalípticas.", *Asalto a la razón 2* (2001) 97-105, 102-105

*II.1.2.- El trabajo ayer y hoy*

El debate en torno al “fin del trabajo” nos ha llevado a buscar, al menos intuitivamente en principio para alcanzar una argumentación racional después, algunas posibles respuestas a los interrogantes planteados acerca de la naturaleza del trabajo, su centralidad en la configuración de identidades, etc., en el trabajo de Zygmunt Bauman.

Asociado el trabajo a la producción y acumulación de riqueza, hablar de una crisis del trabajo asalariado nos mueve a preguntarnos no tanto por una cuestión teórica cuanto por las consecuencias que acarrea para el sujeto a quien estaría afectando dicha crisis. Si, tal como sostiene Bauman

“La creación de riqueza va en camino de emanciparse, por fin, de esas viejas conexiones –restrictivas e irritantes– con la fabricación de cosas, el procesamiento de materiales, la creación de puestos de trabajo y la administración de personas. Los viejos ricos necesitaban a los pobres para crear y acrecentar su riqueza. Esa dependencia mitigaba el conflicto de intereses e impulsaba los esfuerzos, por débiles que fuesen, para ocuparse de ellos. Los nuevos ricos ya no los necesitan.”<sup>152</sup>

no tiene mucho sentido hablar de una crisis del trabajo sino en orden a la posibilidad de ser éste el medio a través del cual se alcanzan los objetivos de pertenencia al mundo occidental contemporáneo, definido no tanto por coordenadas geográficas cuanto culturales.

Bauman parte de la siguiente concepción acerca del lugar del trabajo en la sociedad moderna

“(…) el trabajo ocupaba una posición central en los tres niveles de la sociedad moderna: el individual, el social y el referido a la producción de bienes. Además el trabajo actuaba como eje para unir esos niveles y era factor principal para negociar, alcanzar y preservar la comunicación entre ellos.”<sup>153</sup>

De este modo el empleo universal se transformó en la meta no alcanzada aún, pero que representaba el modelo del futuro. Con esa meta, estar sin trabajo significaba la *desocupación*, la *anormalidad*, la violación a la norma. Para la mayoría de los varones que componían la sociedad postradicional o moderna (una sociedad que evaluaba y premiaba a sus miembros a partir de su capacidad de elección y de la afirmación de su individualidad), el trabajo ocupaba un lugar central, tanto en la construcción de su identidad, desarrollada a lo largo de toda su vida, como en su defensa.<sup>154</sup>

El trabajo apareció como la principal herramienta para encarar la construcción del propio destino. Así la identificación social buscada –y posible de alcanzar con esfuerzo– tuvo como

<sup>152</sup> BAUMAN, *La globalización*, 97

<sup>153</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 37

<sup>154</sup> Cf. *Ibid.*, 34

determinantes principales la capacidad para el trabajo, el lugar que se ocupara en el proceso social de la producción y el proyecto elaborado a partir de ellos.<sup>155</sup>

Al plantearse una separación entre las actividades productivas y el resto de los objetivos de la vida el esfuerzo físico y mental adquirió la forma de un fenómeno en sí mismo, se convirtió en una “cosa” que podía ser tratada como las demás, el esfuerzo humano podía ser “manejado”, movido, unido a otras “cosas” o separado. Una vez que se asumió que el trabajo era la fuente de la riqueza, la razón fue la herramienta que permitió drenar, expoliar y explotar esa fuente más eficazmente que nunca hasta entonces.<sup>156</sup>

Entre la multiplicidad de motivos por los cuales el trabajo fue elevado a la categoría de máximo valor en la modernidad, se destaca su extraordinaria habilidad para dar forma a lo informe y duración a lo efímero. Es por esa habilidad que el trabajo se ha ganado con justicia una función clave, casi decisiva, en la aspiración moderna a subordinar, doblegar y colonizar el futuro para reemplazar el caos por el orden y la contingencia por una secuencia predecible –y por lo tanto controlable– de acontecimientos. Entendido de este modo, el trabajo se convirtió en la actividad a la que estuvo abocada la humanidad mientras construía su historia, más por su naturaleza y destino que por su propia elección. El trabajo fue el esfuerzo colectivo en el que cada uno de los miembros de la humanidad debió tomar parte, dando lugar a considerarlo como condición natural del ser humano y a la inactividad como una anormalidad. De este modo se puede culpar de la pobreza, la miseria, la privación y la depravación existentes al alejamiento de esa condición natural. Es por eso que el trabajo asumió una función primordial entre las actividades humanas: la de conducir a la autosuperación moral y a la elevación de todos los niveles éticos de la sociedad.<sup>157</sup>

Bauman destaca el papel del trabajo como factor de integración social y canal de solución de los conflictos

“Dado que el trabajo ocupaba la mayor parte de la vida del individuo e influía con tanta fuerza (cognitiva y moralmente) en el resto de las ocupaciones de su vida, se podía confiar, en general, en el impacto disciplinario del lugar de trabajo como garantía suficiente de integración social.

Siguiendo con el plano social, el lugar de trabajo servía como foco natural para la cristalización del disenso social, y como campo de batalla donde podía darse salida a los conflictos. Dado que ocupaba una posición central en la vida del individuo, también la ocupaban sus conflictos, y no podían faltar conflictos que se generasen constantemente en un lugar de trabajo que funcionaba como vehículo de instrucción física y espiritual y de supresión de la autonomía individual.”<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.*, 49

<sup>156</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 151-152

<sup>157</sup> Cf. *Ibid.*, 146

<sup>158</sup> Z. BAUMAN, *Libertad*, traducido por BONNANO, ANTONIO, Buenos Aires, Losada, 2007, 179-180

En el pasado, la defensa del trabajo como el más elevado de los deberes, como condición ineludible para una vida honesta, garantía de la ley y el orden y solución al flagelo de la pobreza, iba en pos de las necesidades de la industria, que buscaba el aumento de la mano de obra para incrementar su producción. Hoy la industria, racionalizada, reducida, con mayores capitales y un conocimiento más profundo de su negocio, ya no considera que el aumento de la mano de obra sea un beneficio sino que, por el contrario, limita la productividad.<sup>159</sup>

La modernidad sólida era la época del capitalismo pesado, donde el vínculo entre capital y mano de obra estaba fortalecido por su compromiso mutuo: la supervivencia de los trabajadores dependía de que fueran contratados y, a su vez, la reproducción y el crecimiento del capital dependía de esa contratación. El punto de encuentro era fijo; ninguno podía desentenderse del otro y subsistir.<sup>160</sup>

“Mientras se presupuso que la convivencia estaba destinada a durar, sus normas fueron objeto de intensas negociaciones, a veces de rencores, choques y peleas y otras veces de tregua y compromiso. Los sindicatos transformaron la impotencia individual de los trabajadores en poder colectivo de negociación y pelearon con éxito intermitente para fundir las regulaciones que coartaban los derechos de los trabajadores y forjar con ellas limitaciones que constriñeran la libertad de maniobra de los empleadores.”<sup>161</sup>

En tiempos de liquidez, por su parte, la lucha sindical que, en un principio, pretendía salvar, o ampliar, la dignidad y la autoestima de los trabajadores en las condiciones de subordinación continua y negación de autonomía personal dentro de los muros de la fábrica, gradualmente ha ido cediendo su lugar y se aceptaron plenamente las “prerrogativas de la dirección”. Así, el esfuerzo sindical dejó de tener como objetivo reafirmar la autonomía personal en el lugar de trabajo y se centró en obtener para los trabajadores una existencia privilegiada fuera del lugar de trabajo, es decir, las condiciones materiales necesarias para gozar de la libertad de consumo, para buscar su identidad en el nuevo y magnífico universo del mercado de consumo.<sup>162</sup>

“Quizá «jugueteo» sea el término que mejor expresa la nueva naturaleza del trabajo, divorciado del grandioso diseño de la misión común y universal de la humanidad y del no menos grandioso diseño de la vocación de vida. Despojado de su parafernalia escatológica y separado de sus raíces metafísicas, el trabajo ha perdido la centralidad que le fue asignada en la galaxia de los valores predominante de la era de la modernidad sólida y el capitalismo pesado. El «trabajo» ya no puede ofrecer un huso seguro en el cual enrollar y fijar definiciones del yo, identidades y proyectos de vida. Tampoco puede ser pensado como fundamento ético de la sociedad, ni como eje ético de la vida individual.”<sup>163</sup>

<sup>159</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 102

<sup>160</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 154

<sup>161</sup> *Ibid.*, 156

<sup>162</sup> Cf. BAUMAN, *Libertad*, 182-183

<sup>163</sup> BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 149

La categoría “desempleo” hereda su carga semántica de la autoconciencia de una sociedad que, como señalamos anteriormente, acostumbraba otorgar a sus miembros el papel de productores a lo largo de todo su trayecto vital. Esta sociedad creía asimismo en el pleno empleo, no sólo como una condición social deseable y alcanzable, sino también como su destino último. Esto llevó a esa sociedad a considerar el empleo no sólo como una clave sino como *la* clave para la resolución simultánea de las cuestiones de la construcción de una identidad personal socialmente aceptable, una posición social segura, la supervivencia individual y colectiva, el orden social y la reproducción sistémica.<sup>164</sup>

## II.2.- *La flexibilidad de un sólido*

Para facilitar el acceso a la riqueza, llave de la ansiada libertad de elegir, el trabajo pasa a ser una variable de ajuste. La rigidez de un mercado laboral basado en el *in dubio pro operario*, en el reconocimiento de los beneficios de la seguridad social, en el régimen de protección contra el despido arbitrario, entre otras cosas, priva al trabajo de la flexibilidad que los ritmos económicos exigen. Flexibilizar el mercado laboral significa volverlo más sumiso y complaciente. Esto supone la posibilidad de manosearlo sin encontrar resistencia alguna, transformando el trabajo en una mera variable económica en las cuentas de los inversores.<sup>165</sup>

Si bien puede considerarse sólo una cuestión terminológica, tal como sostiene Bauman: “(...) la idea del «trabajo flexible» niega en la práctica lo que afirma en la teoría. Mejor dicho, para llevar a cabo sus postulados debe privar al objeto de la agilidad y versatilidad que le exhorta a adquirir.”<sup>166</sup>

Ser flexible en el trabajo significa tener posibilidades de adaptación a los cambios, no sólo de puesto, sino de estado laboral: de empleado a desempleado. Adaptarse a los tiempos que corren requiere la capacidad de tolerar el cambio, por muy fundamental que pueda ser para la propia subsistencia y la del entorno más cercano, no con frustración sino con la “satisfacción” de sabernos “en carrera”, intentando “aplicar” para un puesto que demanda mucho menos de lo que la propia formación puede ofrecer pero que garantiza un “seguir siendo” que alivia al menos un poco, la expectativa cierta de que la falta de trabajo es “ya pero todavía no”, si se nos permite la perspectiva escatológica.

<sup>164</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 23

<sup>165</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 136-137

<sup>166</sup> *Ibid.*, 136

La publicitada flexibilidad no hace sino negar de raíz toda posibilidad de libre movilidad al trabajador; el sistema, la institución, el mercado, nombres impersonales de un estilo de vida despersonalizante, llevan a que las empresas “sólo se adapten” a reglas de juego que “las trascienden” pero llamativamente las benefician en desmedro de los trabajadores. Éstos no sólo no pueden plantearse la posibilidad de negociar dichas reglas, vienen dadas, son condición de posibilidad de pertenecer al *ethos* occidental, ¿quién se atreverá a cuestionarlas?<sup>167</sup>

Sin duda la globalización como fenómeno que hace desaparecer las fronteras tempo-espaciales acentúa la desigualdad entre los que pueden elegir, los beneficiados por la flexibilidad laboral, y quienes quedan encorsetados por sus reglas, los que no pueden elegir: “La dimensión *global* de las posibilidades de elección del inversor, frente a los límites estrictamente *locales* de la posibilidad de elección del «proveedor de trabajo», crea esa asimetría que subyace, a su vez, a la dominación de éste por aquél.”<sup>168</sup>

El que tiene su capacidad de trabajo para ofrecer carece de elementos para negociar con el inversor que hace posible una fuente de trabajo, sean cuales sean sus condiciones. Arraigado en su localidad, en su incapacidad de elegir, de “levantar campamento” y buscar horizontes mejores, no puede sino recibir lo que se le ofrece en la esperanza de que lo efímero sea al menos transitorio, habiendo renunciado a la expectativa de lo permanente, ni hablar de lo definitivo.

“En el mundo del desempleo estructural, nadie puede sentirse verdaderamente seguro. Los empleos seguros en empresas seguras resultan solamente nostálgicas historias de viejos. No existen tampoco habilidades ni experiencias que, una vez adquiridas, garanticen la obtención de un empleo, y en el caso de obtenerlo, éste no resulta ser duradero. Nadie puede presumir de tener una garantía razonable contra el próximo «achicamiento», «racionalización» o «reestructuración», contra los erráticos cambios de demanda del mercado y las caprichosas aunque imperiosas e ingobernables presiones de la «productividad», «competitividad» y «eficiencia». La «flexibilidad» es el eslogan del momento. Augura empleos sin seguridades inherentes, sin compromisos firmes y sin derechos futuros, ofreciendo tan sólo contratos de plazo fijo o renovables, despidos sin preaviso ni derecho a indemnización. Por lo tanto, nadie puede sentirse verdaderamente irremplazable –ni aquellos que ya han sido excluidos ni aquellos que se deleitan en su función de excluir a los demás–. Incluso los cargos más privilegiados resultan ser solamente temporarios o «hasta nuevo aviso».”<sup>169</sup>

Esto es un volver atrás en la historia. En la genealogía del trabajo capitalista<sup>170</sup> se descubren los ingentes esfuerzos de los empresarios intentando someter la voluntad de los trabajadores *in fieri* bajo las condiciones de tiempo y espacio que la fábrica requería en aras de la eficiencia. Aquél que fue forzado a habituarse a un ritmo que nada tenía que ver con la experiencia vital de

<sup>167</sup> Cf. *Ibid.*, 137

<sup>168</sup> *Ibid.*, 138

<sup>169</sup> BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 171-172

<sup>170</sup> A este respecto remitimos a lo desarrollado en los textos de: E. THOMPSON, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979, B. CORIAT, *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Madrid, Siglo XXI, 1993, M. BURAWOY, *El consentimiento en la producción. Los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolístico*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989

disponer del propio tiempo en la asignación de espacios destinados al trabajo y al ocio, ocupándose de la propia subsistencia pero en orden a una existencia más plena, al punto de identificarse con ella y permanecer en su ámbito gran parte de su vida, se ve hoy, desde una actitud expulsiva, obligado a deponer pretensiones en esa línea.

“(…) se necesitan nuevas condiciones que promuevan hábitos y actitudes diametralmente opuestos a los que exaltaba la ética del trabajo y fomentaban las instituciones panópticas destinadas a poner en práctica dicha ética. El movimiento obrero debe desaprender su dedicación al trabajo, su apego afectivo a la empresa –características ambas adquiridas con duro esfuerzo–, así como su interés personal en la prosperidad de aquélla.”<sup>171</sup>

En estas condiciones no resulta extraño que se considere como empleados ideales a aquellas personas que no tienen lazos, compromisos, ni ataduras emocionales preexistentes y que además no quieren tenerlos a futuro. Son personas dispuestas a aceptar cualquier tarea y preparadas para reajustar y reenfocar instantáneamente sus inclinaciones, abrazar nuevas prioridades y abandonar las ya adquiridas lo antes posible en cuanto el trabajo se lo demande.<sup>172</sup>

Está claro que

“(…) se necesitan nuevas condiciones que promuevan hábitos y actitudes diametralmente opuestos a los que exaltaba la ética del trabajo y fomentaban las instituciones panópticas destinadas a poner en práctica dicha ética. El movimiento obrero debe desaprender su dedicación al trabajo, su apego afectivo a la empresa –características ambas adquiridas con duro esfuerzo–, así como su interés personal en la prosperidad de aquélla.”<sup>173</sup>

### *II.3.- La ética del trabajo*

La necesidad de que aquellos que no asumían voluntariamente las condiciones de la nueva vida signada por el trabajo fabril depusieran su actitud fue satisfecha con argumentos no sólo económicos sino, sobre todo, morales, al punto que “(…) la ética afirmaba la superioridad moral de cualquier tipo de vida, (no importaba lo miserable que fuera), con tal de que se sustentara en el salario del propio trabajo.”<sup>174</sup>

Siempre que se habla de ética, es casi seguro que responde a una situación donde a alguien no le satisface la forma de comportarse de otros y, por lo tanto, preferiría encontrar en ellos otra conducta.<sup>175</sup>

<sup>171</sup> BAUMAN, *La globalización*, 146-147

<sup>172</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 23

<sup>173</sup> BAUMAN, *La globalización*, 146-147

<sup>174</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 27

<sup>175</sup> Cf. *Ibid.*, 18

En este punto puede ayudarnos explicitar en qué consiste la ética del trabajo. Según Bauman esta ética es una norma de vida con dos premisas explícitas y dos presunciones tácitas. Según la primera premisa, para conseguir lo necesario para vivir y ser feliz, se requiere hacer algo que los demás valoren y lo consideren digno de pago. La segunda premisa sostiene que está mal, que es moralmente dañino, el conformarse con lo ya conseguido quedándose con menos en lugar de buscar más; que es absurdo e irracional dejar de esforzarse cuando se ha alcanzado la satisfacción. En este sentido sólo se justifica descansar si se lo hace para reunir fuerzas para seguir trabajando. Lo que se está afirmando es que trabajar es un valor en sí mismo; que se trata de una actividad noble y jerarquizadora. La norma continúa diciendo que hay que seguir trabajando más allá de no ver qué podrá aportarnos el trabajo que todavía no tengamos, y aún cuando eso que puede aportarnos no lo necesitemos para nada. Siguiendo el razonamiento anterior: si trabajar es un valor en sí mismo entonces trabajar es bueno, por consiguiente no hacerlo es malo. La validez del mandato que impone trabajar, al igual que las premisas referidas, descansan en la primera presunción tácita que considera que la mayoría de la gente tiene una capacidad de trabajo que vender y puede ganarse la vida ofreciendo esa capacidad como medio para obtener lo que merece por su ofrecimiento; todo lo que la gente posee es una recompensa por su trabajo anterior y por estar dispuesta a seguir trabajando. Esto supone que el trabajo es el estado normal de los seres humanos, por lo cual se refuerza la idea de que no trabajar es anormal. En este sentido si la mayor parte de la gente cumple con sus obligaciones es una injusticia pedirle que comparta los beneficios obtenidos por su trabajo con los otros, que también pueden trabajar pero, por una u otra razón, no lo hacen. Finalmente hay otra presunción que sostiene que sólo el trabajo cuyo valor es reconocido por los demás, es decir el trabajo que puede venderse y está en condiciones de ser comprado, tiene el valor moral consagrado por la ética del trabajo. Así expresa sintéticamente Bauman la forma que la ética del trabajo adoptó en nuestra sociedad, la que él llama sociedad “moderna”.<sup>176</sup>

Sólo por el grado de naturalidad con que esta ética del trabajo se ha incorporado en la conciencia occidental se hace comprensible que el trabajo capitalista se manifieste como una necesidad, como un valor prácticamente incuestionable para nosotros. No parece posible que hasta hace dos siglos predominara una tendencia generalizada a evitar, en lo posible, las aparentes bendiciones ofrecidas por el trabajo en las fábricas. Dicha tendencia que se expresaba en una resistencia al ritmo de vida fijado por el capataz, el reloj y la máquina, no puede sino resultarnos ajena cuando contemplamos las largas filas de desempleados anhelando con todas sus fuerzas someterse a las

---

<sup>176</sup> Cf. *Ibid.*, 17-18

imposiciones fabriles con tal de alcanzar el tan preciado trabajo que los devuelva a la única existencia digna: la de aquél que tiene un trabajo remunerado.<sup>177</sup>

En su mismo origen se pone de manifiesto la contradicción que encerraba la propuesta del incipiente capitalismo: en cuanto

“(...) la aparición del régimen fabril puso fin al romance entre el artesano y su trabajo: lo contrario de lo que postulaba la «ética del trabajo». La cruzada moral que la historia describió como una batalla para *introducir* la ética del trabajo (o como la educación para poner en práctica el «principio del buen rendimiento») fue, en realidad, un intento de *resucitar* actitudes características del período preindustrial, pero en condiciones nuevas que las despojaban de sentido. El propósito de la cruzada moral era recrear, dentro de la fábrica y bajo la disciplina impuesta por los patrones, el compromiso pleno con el trabajo artesanal, la dedicación incondicional al mismo y el cumplimiento, en el mejor nivel posible, de las tareas impuestas. Las mismas actitudes que —cuando ejercía el control sobre su propio trabajo— el artesano adoptaba espontáneamente.”<sup>178</sup>

La ética del trabajo, en definitiva, promovía una ética de la disciplina. Bajo su imperio ya no importaban el orgullo o el honor, el sentido o la finalidad del trabajo. El obrero debía trabajar con todas sus fuerzas, día tras día y hora tras hora. No ver el motivo de su esfuerzo o ser incapaz de captar su sentido último no era considerado un obstáculo para seguir trabajando. El modo de vencer la resistencia de los obreros a insertarse en los mecanismos de la fábrica fue la puesta en marcha de una instrucción mecánica con el fin de habituar a los obreros a obedecer sin pensar. No sólo se los privaba del orgullo del trabajo bien hecho sino que se los obligaba a cumplir tareas cuyo sentido se les escapaba, por esto podemos afirmar con Bauman que la imposición de la ética del trabajo implicaba la renuncia a la libertad.<sup>179</sup>

Los pobres anteriores a la época industrial, se convirtieron en los enemigos declarados de la ética del trabajo dada la modestia de sus necesidades y la mediocridad de sus deseos. Por eso se hizo necesario crear condiciones nuevas particularmente atroces y repulsivas para quienes habían sido condenados al flagelo de la mendicidad. Con esto se intentaba que los pobres adoptaran una actitud más receptiva hacia los dudosos atractivos del trabajo asalariado previniendo que fueran contaminados por la ociosidad; pero, de hecho, los contaminó la pobreza, contribuyendo a perpetuar un modo de existencia que supuestamente iba a quedar eliminado por la ética del trabajo. La fealdad de la vida en los asilos, punto de referencia para comparar con la vida en la fábrica, permitió a los patrones bajar el nivel de resistencia de los obreros sin temor a que se rebelaran o abandonaran el trabajo. Sin embargo no había gran diferencia entre el destino que

---

<sup>177</sup> Cf. *Ibid.*, 18

<sup>178</sup> *Ibid.*, 19

<sup>179</sup> Cf. *Ibid.*, 20

esperaba a los que siguieran las instrucciones de la ética del trabajo y quienes se rehusaban a hacerlo, o habían quedado excluidos en el intento de seguirlas.<sup>180</sup>

La tarea de lograr que los pobres y los que permanecían voluntariamente ociosos se pusieran a trabajar no sólo respondía a una razón económica; sino que era también de índole moral.<sup>181</sup>

Esto fue así en cuanto se

“(…) habría separado también el esfuerzo productivo de las necesidades humanas. Por primera vez en la historia, se habría dado prioridad a «lo que se puede hacer» por encima de «lo que es necesario hacer». La satisfacción de las necesidades habría dejado de regir la lógica del esfuerzo productivo y, lo que es más importante, sus límites; habría hecho posible la moderna paradoja del «crecimiento por el crecimiento mismo».”<sup>182</sup>

Evidentemente hay motivos para suponer que los promotores de la nueva ética eran indiferentes a las consecuencias morales de su propia acción, y que les preocupaba aun menos su inmoralidad. De lo contrario no se entiende que la crueldad de las medidas propuestas y adoptadas fuera sinceramente vista como un aspecto indispensable de esa cruzada moral, un poderoso agente moralizador en sí mismo y, en consecuencia, un elevado acto moral.<sup>183</sup>

En su análisis de esta cuestión nuestro autor afirma: “Si se hubiera llegado a incorporar totalmente a la lógica de la vida, la ética del trabajo habría reemplazado a las demás actividades humanas (como reflexionar, evaluar, elegir y proponerse fines), limitándose a «cumplir con las formalidades».”<sup>184</sup>

No estamos de acuerdo con el condicional “Si”. Estamos convencidos de que la ética del trabajo ha logrado incorporarse a la lógica vital. Si por reemplazar entendemos “ocupar el lugar de”, consideramos que la ética del trabajo ha reemplazado a las demás actividades humanas, en la medida que se ha ubicado en un orden de preeminencia innegable. La reflexión, la evaluación, la elección, la proposición de fines, en cuanto actividades típicamente humanas, están supeditadas al “cumplimiento del deber”. Primero es el trabajo y en función de él lo demás se hace posible; sin él, el sujeto está absorbido por la necesidad de ser reconocido en cuanto tal y hoy no aparece en el horizonte social otro elemento configurador de identidad con su misma fuerza que no sea el consumo mediado aún por el anhelado trabajo.

---

<sup>180</sup> Cf. Ibid., 26-29

<sup>181</sup> Cf. Ibid., 24

<sup>182</sup> Ibid., 21

<sup>183</sup> Cf. Ibid., 32

<sup>184</sup> Ibid., 21

#### II.4.- De la satisfacción de cumplir a la búsqueda del placer en el trabajo

Como señalamos anteriormente desde el punto de vista de la ética del trabajo, cualquier actividad (trabajo en sí) humanizaba. El placer inmediato que deparara (o no) al obrero era absolutamente secundario. En términos éticos, la satisfacción más directa, decisiva y suficiente ofrecida por el trabajo era la sensación del deber cumplido. Desde este punto de vista todos los trabajos eran igualmente valiosos.<sup>185</sup> Sin embargo en nuestros días

“(...) la oposición entre el «placer» y el principio de «realidad», hasta hace poco considerada insalvable, ha sido superada: rendirse a las rigurosas exigencias del «principio de realidad» se traduce como cumplir con la obligación de buscar el placer y la felicidad, y por lo tanto es vivido como un ejercicio de libertad y un acto de autoafirmación.”<sup>186</sup>

Hoy, en el esquema valorativo social, el deber ha sido superado por el placer. La consigna es no estar aburrido. Ésa es la norma en la vida de los consumidores. Su fuerza radica en concebirla como una norma realista, es decir, como un objetivo alcanzable. Por eso quienes no lo alcanzan no pueden sino culparse a sí mismos. No tendrán defensa ante el desprecio y la condena de los demás. Son los únicos responsables de no alcanzar lo que está “a la mano”.<sup>187</sup>

En nuestra sociedad líquida el trabajo, al igual que otras actividades de la vida, se ve sometido, en primer lugar, al escrutinio de la estética: “Si la ética asignaba valor supremo al trabajo bien realizado, la estética premia las más intensas experiencias.”<sup>188</sup>

Los parámetros de valoración del trabajo vienen dados por su capacidad de ofrecer experiencias placenteras. El trabajo que no puede ofrecer satisfacciones por sí mismo, carece de valor.

“Como todo cuanto aspire a convertirse en blanco del deseo y objeto de la libre elección del consumidor, el trabajo ha de ser «interesante»: variado, excitante, con espacio para la aventura y una cierta dosis de riesgo, aunque no excesiva. El trabajo debe ofrecer también suficientes ocasiones de experimentar sensaciones novedosas.”<sup>189</sup>

En este sentido el trabajo es medido y evaluado por su valor de diversión y entretenimiento.

“La estratagema no consiste en limitar el período de trabajo al mínimo posible dejando tiempo libre para el ocio; por el contrario, ahora se borra totalmente la línea que divide la vocación de la ausencia de vocación, el trabajo del hobby, las tareas productivas de la actividad de recreación, para elevar el trabajo mismo a la categoría de entretenimiento supremo y más satisfactorio que cualquier otra actividad.”<sup>190</sup>

<sup>185</sup> Cf. *Ibid.*, 57-58

<sup>186</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 105

<sup>187</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 66

<sup>188</sup> *Ibid.*, 55

<sup>189</sup> *Ibid.*, 58

<sup>190</sup> *Ibid.*, 59

Su fuerza no radica tanto en satisfacer la vocación ética de un productor o creador, cuanto las necesidades y deseos estéticos de un consumidor, convertido en un buscador de sensaciones y coleccionista de experiencias.<sup>191</sup>

Por eso Bauman afirma que los miembros adecuadamente entrenados de la sociedad de consumidores sufren cualquier rutina y cualquier cosa asociada a conductas rutinarias como circunstancias imposibles de sobrellevar. Así, la ausencia o incluso la interrupción temporaria del perpetuo flujo de novedades, se convierte en una pesadilla para la sociedad de consumo. El aburrimiento no sólo incomoda, sino que a la vez, se transforma en un estigma vergonzante.<sup>192</sup>

La influencia del consumo sobre la valoración del trabajo, o más precisamente de la tarea desempeñada, se manifiesta en el hecho de encontrarse dicha valoración sometida a los criterios estéticos. El trabajo no sólo perdió su lugar de privilegio, su condición de eje alrededor del cual giraban todos los esfuerzos por constituirse a sí mismo y configurarse una identidad. También dejó de ser el camino elegido para el perfeccionamiento moral, el arrepentimiento y la redención; ya no es un centro de atención ética de relevancia.

Evidentemente esta valoración del trabajo supone la libertad de elección trasladada al ámbito laboral, es decir, sólo puede valorar estéticamente el trabajo quien tiene asegurada la posibilidad de elegir. Para que el trabajo se transforme en un bien de consumo, capaz de generar placer, se da por supuesta la posibilidad de optar entre varias alternativas. Ésta no es la realidad de países como el nuestro donde los índices de desempleo y subocupación alcanzan casi el 20% en términos de población económicamente activa, a lo que se suma un elevado porcentaje de trabajo no registrado.<sup>193</sup> No consideramos que el tránsito de la valoración moral del trabajo a la valoración estética vigente sea un avance en términos de humanidad, no obstante ello, no podemos negar que los países que tienen esa posibilidad de elegir han resuelto la cuestión de la supervivencia por la que otros seguimos luchando. ¿A qué porcentaje de la población mundial le cabría esa descripción de carácter estético como expresión de su vínculo con el trabajo?

---

<sup>191</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 149

<sup>192</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 175-176

<sup>193</sup> En febrero de 2011 el Indec informó que el índice de desempleo del cuarto trimestre del año 2010 en Argentina, fue del 7,3% (considerando como empleados a los beneficiarios de planes sociales con alguna contraprestación a cargo, sin considerar esos planes como empleo el índice, según estimaciones privadas se eleva al 9%). La subocupación representó en el mismo período un porcentaje del 8,4%.

## II.5.- De la libertad individual a la libertad para consumir

### II.5.1.- Libertad y modernidad

Bauman considera que la libertad antes que un atributo esencial de la humanidad en sí, es el producto de una cosmovisión particular: la concepción moderna occidental

“La sociología, recordemos, surgió como una reflexión sobre un tipo particular de sociedad: la que se estableció en Occidente durante la era moderna, conjuntamente con el desarrollo del capitalismo. No se puede rechazar sin más la conjetura de que la constitución de los seres humanos como individuos libres tiene algo que ver con las características peculiares de este tipo de sociedad (antes que ser un atributo universal de la especie humana). Si la conjetura es cierta, entonces el individuo libre aparece como una creación histórica, al igual que la sociedad a la que pertenece. Y las conexiones entre tal individuo libre y la sociedad de la cual es miembro son mucho más fuertes y esenciales de lo que supusieron diversos sociólogos. La relevancia de la sociedad no se limita a crear barreras a los fines individuales y a la «regulación cultural» o la «dirección ideológica» de los motivos individuales, sino que pertenece a la existencia misma de los seres humanos como individuos libres. No sólo el modo en que opera el individuo libre, sino la misma identidad de hombres y mujeres como individuos libres, se reconoce como constituida por la sociedad.”<sup>194</sup>

Es por eso que cuando se la trata como una propiedad universal de los seres humanos todas las instancias de conducta heterónoma y de restricciones externas se desechan como artificios superfluos, y, en consecuencia, la “libertad” pierde relevancia sociológica, porque se omite el hecho de que la libertad es en sí misma un hecho producido socialmente y socialmente dotado del significado que se le asigna en una época o un lugar determinados.<sup>195</sup>

Obviamente la libertad no es un invento moderno, pero lo propio de la versión moderna de la libertad es su estrecho vínculo con el individualismo y su íntima relación con el capitalismo. Por eso para Bauman

“(…) las dudas planteadas por los oponentes políticos del capitalismo en cuanto a si es realmente así tienen pocas probabilidades de imponerse, ya que la declaración que cuestionan se confirma virtualmente a sí misma. Las versiones de la libertad y las definiciones del capitalismo se articulan de tal modo que suponen necesariamente una conexión inquebrantable entre ambos y vuelven legalmente defectuosa, si no absurda, la suposición de que una puede existir sin la otra.”<sup>196</sup>

En el capitalismo las funciones económicas sustantivas como la satisfacción de las necesidades humanas por el intercambio con la naturaleza y los demás, se implementan aplicando el cálculo de medios-fines al problema de elegir entre recursos escasos y limitados. Ese cálculo y esta elección son las características esenciales que definen la libertad tal como se entiende en la sociedad moderna. De ahí se concluye que el capitalismo, por su misma definición, le abre a la

<sup>194</sup> BAUMAN, *Libertad*, 21-22

<sup>195</sup> Cf. *Ibid.*, 74

<sup>196</sup> *Ibid.*, 111-112

libertad una esfera de vida social decisiva: la producción y la distribución de bienes destinados a la satisfacción de las necesidades humanas. Así la libertad, pasa a ser una necesidad: sin libertad, no puede satisfacerse el objetivo de la actividad económica.<sup>197</sup>

### *II.5.2.- Iguales pero no tanto*

Lo que en otro tiempo constituía una preocupación para los filósofos del trabajo: “trabajar para vivir antes que vivir para trabajar” hoy ha sido suplantado por la pregunta acerca de si debemos consumir para vivir o vivir para consumir.<sup>198</sup>

Preguntarnos esto en una sociedad donde el valor moderno de la libertad, afirmado programáticamente por la Revolución de 1789, aún espera ser operativizado, puesto en vigor, plantea mucho más que una simple disyuntiva. Si bien podemos afirmar nuestra igualdad: todos estamos condenados a elegir a lo largo de toda nuestra vida, no todos contamos con los medios necesarios para hacerlo. Nuestra sociedad posmoderna, definida como una sociedad de consumo, en cuanto tal es una sociedad estratificada, como todas las que se conocen. A pesar de esta igualdad es posible distinguir una sociedad de otra por la escala de estratificación. En la sociedad de consumo esta escala es el grado de movilidad, o sea, el grado de libertad para elegir el lugar que cada uno ocupa en ella.<sup>199</sup>

Hoy el ascenso en la jerarquía social se mide en función de los incrementos en la capacidad de poseer lo que se quiere, sea lo que sea, “ahora”, “ya”, “sin demora”.<sup>200</sup>

Lo admirable en quienes ocupan los estratos sociales más elevados es su libertad, entendida como capacidad de elegir. La antigua ética del trabajo exhibía los logros de quienes se adherían fielmente a sus mandatos subrayando que el esfuerzo en el trabajo, de base racional, no podía sino conducir a la riqueza. Hoy lo que se debe hacer o lo que se ha hecho no es lo que genera admiración, lo admirable de los ricos es su posibilidad de elegir.<sup>201</sup>

“Cuanto mayor sea la libertad de elección y, sobre todo, cuanto más se la pueda ejercer sin restricciones, mayor será el lugar que se ocupe en la escala social, mayor el respeto público y la autoestima que puedan esperarse: más se acercará el consumidor al ideal de la «buena vida».”<sup>202</sup>

<sup>197</sup> Cf. Ibid., 112-113

<sup>198</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 107

<sup>199</sup> Cf. Ibid., 114

<sup>200</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 136

<sup>201</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 125

<sup>202</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 54

*II.5.3.- Libres pero no tanto*

En el modelo consumista los individuos dependen del mercado y de los expertos para ser individuos, es decir, para ser capaces de hacer elecciones libres. Así la libertad individual pasa a ser un vínculo importante en el proceso de reproducción de la estructura de poder. Si los anuncios comerciales promueven marcas concretas de productos, el impacto general y a largo plazo de la libertad y la certeza mediatizadas por el mercado es la seguridad del sistema social y la estabilidad de su estructura de dominio.<sup>203</sup>

“Dentro del sistema no queda opción alguna entre la libertad de consumo y otros tipos de libertad. La única elección no desacreditada por el sistema como «utópica» o de alguna manera «poco realista», es la que opta entre la libertad de consumo y la falta de libertad; la libertad de consumo y la «dictadura sobre las necesidades», practicadas a escala limitada hacia el residuo de los «consumidores fallidos» o a escala global por una sociedad no deseosa o incapaz de proporcionar los atractivos del mercado de consumo desarrollado.»<sup>204</sup>

Lo que no deja de ser problemático es el carácter selectivo de esta concepción de libertad, confirmando que su universalidad no es tal:

“Existe una ambigüedad intrínseca en la libertad en su edición moderna, unida al capitalismo. La efectividad de la libertad exige que alguien se mantenga no libre. Ser libre significa tener el permiso y ser capaz de mantener a otros no libres. Así, la libertad, en su forma moderna definida económicamente, no difiere de sus aplicaciones premodernas en su contenido respecto a las relaciones sociales. Es, al igual que antes, selectiva. La puede lograr verdaderamente (por oposición a filosóficamente) sólo una parte de la sociedad. Constituye un polo en una relación que tiene la regulación normativa, la restricción y la coerción como su otro polo.»<sup>205</sup>

El carácter selectivo de la libertad en una sociedad consumista se pone de manifiesto en que la “(...) libertad de elección no garantiza la libertad de actuar con eficacia según la decisión; y menos aún asegura la libertad necesaria para alcanzar los resultados deseados. Para poder actuar libremente necesito, además de libre albedrío, recursos.»<sup>206</sup>

Así es que en la sociedad consumista se dan diferentes grados de libertad. Las personas difieren en su libertad de elección, en la gama de acciones que pueden decidir realizar, y ésta es la esencia de la desigualdad social. Es por eso que podemos decir que algunas personas son más libres que otras, que sus posibilidades de elección son mayores, porque tienen acceso a más recursos; lo que hace que la gama de valores que están a su alcance sea más amplia.<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Cf. BAUMAN, *Libertad*, 167-168

<sup>204</sup> Ibid., 226

<sup>205</sup> Ibid., 116

<sup>206</sup> BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 27

<sup>207</sup> Cf. Ibid., 115

“En un entorno desregulado y privatizado que se centra en las preocupaciones y los objetivos de los consumidores, la responsabilidad de las elecciones, las acciones posteriores a esas elecciones y sus consecuencias descansan pura y exclusivamente en los hombros de los actores individuales.”<sup>214</sup>

Se ha producido un desplazamiento del área de libertad individual de la competencia por la riqueza y el poder a la rivalidad simbólica, ya no se compite por los bienes solamente sino por los símbolos y distinciones que significan, lo que crea una posibilidad enteramente nueva para la autoafirmación individual. La rivalidad, la energía individual que pone en juego, la variedad de elecciones que hace posible, la gratificación personal que aporta, son todos bienes reales y por eso se las goza, se las aprécia, se las ve como equivalentes de la autoafirmación y no serán cedidas fácilmente.<sup>215</sup>

Para la cultura contemporánea la fragilidad y aparente prescindibilidad de las identidades individuales y los lazos interhumanos son la esencia misma de la libertad individual. La opción que esa libertad no reconoce, ni permite, es la capacidad de aferrarse a la identidad ya construida, vale decir, a las acciones que presuponen e implican necesariamente la preservación de la red social en la que esa identidad pueda basarse y reproducirse.<sup>216</sup>

Es por eso que si bien la libertad de elegir es un soporte de la sociedad moderna líquida de consumidores la no participación en el estilo de vida dominante tiende a explicarse como un resentimiento de inspiración ideológica a la libertad, o como una ineptitud para aprovechar sus dones. Lo cual es verdad sólo parcialmente. La volatilidad, vulnerabilidad y fragilidad de todas y cada una de las identidades carga a todo aquel que busca una identidad con la obligación de atender a diario las tareas de identificación. Si tener libertad significa actuar según los propios deseos y perseguir los objetivos que uno elige, la versión consumista moderna líquida promete libertad para todos, pero la otorga en pequeñas cantidades y de forma selectiva.<sup>217</sup>

## *II.6.- Vivir para consumir*

### *II.6.1.- El consumo que consume*

Bauman sostiene que el consumismo puede considerarse un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, ganas o anhelos humanos en la principal fuerza de impulso y de

<sup>214</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 124

<sup>215</sup> Cf. BAUMAN, *Libertad*, 147-148

<sup>216</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 145

<sup>217</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Archipiélago de excepciones*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, 97-98

operaciones de la sociedad, Esta fuerza coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano, a la vez que desempeña un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación, y en la selección y consecución de políticas de vida individuales. El consumismo<sup>218</sup> aparece en escena cuando el consumo desplaza al trabajo de ese rol fundamental que cumplía en la sociedad de productores.<sup>219</sup>

“El papel —en otros tiempos a cargo del trabajo— de vincular las motivaciones individuales, la integración social y la reproducción de todo el sistema productivo corresponde en la actualidad a la iniciativa del consumidor.”<sup>220</sup>

Es tal el impacto de este cambio que modifica la configuración de la sociedad por completo

“(…) la *sociedad* de consumidores (o de consumo) refiere a un conjunto específico de condiciones de existencia bajo las cuales son muy altas las probabilidades de que la mayoría de los hombres y mujeres adopten el consumismo antes que cualquier otra cultura, así como las de que casi siempre hagan todo lo posible por obedecer sus preceptos.”<sup>221</sup>

Se trata de un tipo de sociedad que promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y, en consecuencia, desapruueba toda opción cultural alternativa. Amoldarse a los preceptos de la cultura del consumo y ceñirse estrictamente a ellos es la única elección unánimemente aprobada y un requisito de pertenencia social.<sup>222</sup>

En nuestros días, que Bauman llama modernidad líquida, la sociedad humana impone a sus miembros la obligación de ser consumidores. La forma en que esta sociedad moldea a sus integrantes está regida, ante todo y en primer lugar, por la necesidad de desempeñar ese papel; imponiéndoles la obligación de tener capacidad y voluntad de consumir.<sup>223</sup>

### *II.6.2.- La actitud de consumidor*

Una propuesta de consumo por medio de una publicidad puede tener efecto sobre nuestra conducta porque existe ya un interés bien cimentado y comparar es para nosotros un acto de la vida cotidiana. Por eso para Bauman la “persuasión” de las agencias de publicidad está dirigida a la actitud de consumidor, ya establecida, y la refuerza. Esta actitud supone varios aspectos:

<sup>218</sup> A diferencia del consumo, que es fundamentalmente un rasgo y una ocupación del individuo humano, el consumismo es un atributo de la sociedad.

<sup>219</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 47

<sup>220</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 48

<sup>221</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 77

<sup>222</sup> Cf. *Ibid.*, 78

<sup>223</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 44

percibir la vida como una serie de problemas, que pueden ser especificados y resueltos; creer que ocuparnos de ellos y resolverlos es nuestro deber, y que no hacerlo es motivo de culpa; confiar en que para cada problema, conocido o por conocer, hay una solución y que sólo debemos encontrarla; dar por sentado que los objetos y recetas para solucionarlos son accesibles, que se los puede conseguir a cambio de dinero y reducir la tarea de aprender el arte de vivir a un esfuerzo por adquirir la destreza de encontrar tales objetos y recetas y, una vez encontrados, la habilidad de conseguir el poder de poseerlos.<sup>224</sup>

“(...) lo que diferencia a los miembros de la sociedad de consumo de sus antepasados es la emancipación del consumo de la antigua instrumentalidad que solía marcar sus límites: la desaparición de las «normas» y la nueva plasticidad de las «necesidades» que liberan al consumo de trabas funcionales y lo exoneran de la necesidad de justificarse en otros términos que su capacidad de reportar placer. En la sociedad de consumo, el consumo es propio fin, y por ende un fin autopropulsado.”<sup>225</sup>

Si para cada problema hay una solución preparada para las necesidades del consumidor individual, si cuenta con el dinero o el crédito suficiente, tener esos bienes le otorga poder. En la actitud de consumidor se establecen lazos entre identidad, habilidades de compra y poder de compra. De este modo otras necesidades y formas de reconocimiento quedan entre paréntesis y la energía se pone en el proceso de persuadir a los consumidores de las conexiones que existen entre identidad, necesidad, producto, realización y satisfacción a través de las compras.<sup>226</sup>

La actitud de consumidor según Bauman afecta de modo personal la constitución de la subjetividad en la modernidad líquida

“Parecería, en fin de cuentas, que yo estuviera hecho de las cosas que compro y poseo: dime qué compras y en qué tienda, y te diré quién eres. Parecería que con la ayuda de compras cuidadosamente seleccionadas yo pudiera hacer de mí cualquier cosa, si creo que vale la pena conseguirlo. Así como ocuparme de mis problemas es mi obligación y mi responsabilidad, así también la construcción de mi identidad personal, mi autoafirmación, el hacer de mí un alguien concreto, es tarea exclusivamente mía: será siempre un testimonio de mis intenciones, mi diligencia y mi persistencia, y se me pedirán cuentas del resultado final.”<sup>227</sup>

La sociedad consumista regida por el mercado pregona una igualdad de oportunidades que sólo esconde la verdadera desigualdad de los consumidores, es decir, los diferentes grados de libertad práctica de elección que poseen.

“En esa sociedad, el consumo como vocación es un derecho humano universal y una obligación humana universal que no admite excepciones. En ese sentido, la sociedad de consumidores no reconoce diferencias

<sup>224</sup> Cf. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 205

<sup>225</sup> BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 225

<sup>226</sup> Cf. BAUMAN y MAY, *Pensando sociológicamente*, 181

<sup>227</sup> BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 206

de edad o género ni las tolera (por contrario a los hechos que parezca) ni reconoce distinciones de clase (por descabellado que parezca).<sup>228</sup>

Esta desigualdad oculta se vive como una opresión y un estímulo; genera la penosa experiencia de la privación y promueve grandes esfuerzos por aumentar nuestra capacidad de consumo; los que generan, a su vez, una permanente demanda de las ofertas del mercado. Así el círculo se cierra pero no se detiene.<sup>229</sup>

Desde la teoría económica la atención está centrada en quien mantiene aceitadas las ruedas del crecimiento económico, es decir, el *homo economicus*, ese actor solitario, autorreferente y egoísta que busca maximizar sus beneficios guiándose por sus “elecciones racionales”, atento a que ninguna emoción conspire con sus ganancias monetarias y en cuyo mundo vital todos los demás comparten estas virtudes. Donde domina el mercado sólo son capaces de reconocer y aceptar al *homo consumens*, ese comprador solitario, autorreferente y egoísta que ha hecho de la búsqueda del mejor precio una cura para la soledad y en cuyo mundo vital los otros no comparten más que estas virtudes.<sup>230</sup>

### *II.6.3.- En busca de la felicidad*

Los dilemas y las incertidumbres que las sociedades plantean a sus miembros suelen venir acompañados de estrategias y herramientas para su resolución socialmente respaldadas y recomendadas. En una sociedad de individuos el consumismo es una de esas respuestas, buscando satisfacer las necesidades de los hombres y las mujeres que se esfuerzan por construir, preservar y renovar su individualidad. No es para nada sencillo manifestar la singularidad de cada uno en una sociedad de pautas rígidas y rutinas monótonas, pero es imposible de pensar en una sociedad que obliga a todos y cada uno de sus miembros a ser únicos.<sup>231</sup>

“El «síndrome consumista» al que la cultura contemporánea está cada vez más rendida gira en torno a la negación enfática de la dilación como virtud y del «aplazamiento de la satisfacción» como precepto, principios fundamentales ambos de la «sociedad de productores» o «productivista». En la jerarquía heredada de valores reconocidos, el «síndrome consumista» ha destronado a la duración y ha aupado a la fugacidad. Ha situado el valor de la novedad por encima del de lo perdurable.»<sup>232</sup>

Hoy toda búsqueda vital está mediada por el mercado, y el mundo en el que se inscriben tales búsquedas está hecho de mercancías. De ellas se espera que sean fáciles de usar y que produzcan

<sup>228</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 81

<sup>229</sup> Cf. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 212

<sup>230</sup> Cf. BAUMAN, *Amor líquido*, 96

<sup>231</sup> Cf. BAUMAN, *Vida líquida*, 37

<sup>232</sup> *Ibid.*, 85

una satisfacción inmediata y directa, de ser posible sin esfuerzo y, por supuesto, sin sacrificio por parte del usuario.<sup>233</sup>

En una sociedad de consumidores, la dualidad sujeto-objeto queda subsumida en la de consumidor-mercancía. También en las relaciones humanas la soberanía del sujeto es reconfigurada y presentada como soberanía el consumidor, mientras que la resistencia del objeto, sólo es la prueba de un producto fallido, inútil o defectuoso, de nuestra mala elección de consumo.<sup>234</sup> En este contexto no es de extrañar que las relaciones humanas se hayan convertido en un objeto más de consumo

“(...) ese marco existencial que conocemos como «sociedad de consumidores» se caracteriza por refundar las relaciones interhumanas a imagen y semejanza de las relaciones que se establecen entre consumidores y objetos de consumo. Tamaña empresa sólo fue posible gracias a la anexión o colonización, por parte del mercado de consumo, de ese espacio que separa a los individuos, ese espacio donde se anudan los lazos que reúnen a los seres humanos y donde se alzan las barreras que los separan.”<sup>235</sup>

La paradoja del consumismo es que lo que promete sólo tiene sentido en tanto y en cuanto no lo cumpla

“Mientras que los argumentos de la sociedad de consumo se basan en la promesa de satisfacer los deseos humanos en un grado que ninguna otra sociedad del pasado pudo o soñó hacerlo, la promesa de satisfacción sólo conserva su poder de seducción siempre y cuando esos deseos permanezcan *insatisfechos*.”<sup>236</sup>

Es por esto que el consumismo es considerado una economía del engaño, apela a la irracionalidad de los consumidores, y no a sus decisiones bien informadas, racionales; su objetivo es la emoción consumista, y no la razón como principio del obrar.<sup>237</sup>

La hipocresía que media entre lo que creen y lo que realmente viven los consumidores es una condición necesaria para el funcionamiento apropiado de la sociedad de consumidores. Para que la búsqueda de la realización siga adelante las promesas de alcanzarla deben verse frustradas permanentemente. Sin esa frustración repetitiva de los deseos, la demanda de los consumidores podría detenerse rápidamente y la economía orientada al consumidor también.<sup>238</sup>

“El valor más característico de la sociedad de consumidores (su metavalor, podríamos decir: el valor supremo con respecto al que todos los demás valores están llamados a justificar su valía) es el de la *vida feliz* (...) La pregunta: «¿Eres feliz?», dirigida a cualquiera de los miembros de la sociedad moderna líquida de consumo tiene, pues, un estatus apenas similar al que podía tener esa misma pregunta formulada

<sup>233</sup> Cf. *Ibid.*, 142

<sup>234</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 36

<sup>235</sup> *Ibid.*, 24

<sup>236</sup> *Ibid.*, 71

<sup>237</sup> Cf. *Ibid.*, 72

<sup>238</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Mundo consumo: ética del individuo en la aldea global*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Buenos Aires, Paidós, 2010, 243

a miembros de sociedades en las que no se hacían esas mismas promesas ni se proponían compromisos parecidos. La sociedad de consumidores depende más que ninguna otra de la felicidad de sus miembros. Las respuestas que éstos den a la mencionada pregunta («¿Eres feliz?») podrían, pues, ser consideradas la prueba definitiva del éxito o del fracaso de la sociedad de consumidores.<sup>239</sup>

Dado que la incertidumbre es el hábitat natural de la vida humana la esperanza de escapar de ella es el motor de nuestra búsqueda vital, es un ingrediente esencial, aunque sólo sea tácito o supuesto, de todas y cada una de las imágenes combinadas de la felicidad. Por eso la felicidad genuina, verdadera y completa siempre conserva un carácter utópico, es como un horizonte que se aleja cada vez que intentamos acercarnos a él.<sup>240</sup>

“Podemos decir que el mundo generado por el «proyecto moderno» se comporta, en la práctica si no en la teoría, como si los humanos tuvieran que ser compelidos a buscar la *felicidad* (al menos la felicidad esbozada por los que se han erigido en sus asesores y consejeros, así como por los redactores de publicidad). Veinticuatro horas al día y siete días por semana los humanos tienden a ser instruidos, preparados, exhortados, engatusados y tentados a abandonar los caminos que han considerados rectos y correctos, a volver la espalda a lo que han estimado valioso y que pensaban que los hacía felices, para ser diferentes a como son. Se les presiona para que se conviertan en trabajadores dispuestos a sacrificar el resto de sus vidas por la causa de la empresa competitiva o por la competencia empresarial, en consumidores movidos por un número infinito y en expansión de deseos y necesidades, en ciudadanos que acepten plenamente sin reservas la versión de que «no hay alternativa» de la «corrección política» del día, que los induce, entre otras cosas, a encerrarse y ser ciegos a la generosidad desinteresada e indiferentes al bien común si no puede servir para enaltecer su ego.<sup>241</sup>

En una sociedad de consumidores el mensaje es muy claro y sencillo: el camino hacia la felicidad pasa por la tienda. En este sentido alcanzar la felicidad significa adquirir cosas que otras personas no tienen la oportunidad ni la perspectiva de adquirir, eso implica que la felicidad requiere la individualización.<sup>242</sup>

“Los defensores del consumo en aumento, que lo presentan como la vía de acceso por excelencia a la mayor felicidad para el mayor número, distan aún mucho de haber presentado argumentos convincentes para defender su caso, y más aún, para poder decir que se trata de un caso cerrado: continúa bien abierto. De hecho, a medida que avanzan las deliberaciones sobre los hechos, las pruebas favorables a aquéllos pierden fuerza y se vuelven más dudosas. A lo largo del «juicio», se han ido planteando dudas más serias: ¿acaso no sucede que, contrariamente a lo que postulan los partidarios del consumo como fórmula de la felicidad, la economía orientada al consumo fomenta activamente la desafección, mina la confianza y hace más profundo el sentimiento de inseguridad, que son, precisamente, los principales factores que se ocultan tras la inseguridad y el miedo ambiental que satura la vida de la modernidad líquida, amén de ser las mayores causas de la variante moderna líquida de infelicidad?»<sup>243</sup>

A la luz de esto Bauman entiende que las predicciones sobre el fin de las ideologías, no sólo no se han cumplido sino que no parece que vayan a cumplirse. Lo que se ha producido es un curioso

<sup>239</sup> Ibid., 238-239

<sup>240</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 32

<sup>241</sup> BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 64

<sup>242</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 35

<sup>243</sup> BAUMAN, *Mundo consumo*, 241

giro hacia la idea de ideología. Hoy es una creencia según la cual pensar en una totalidad y componer visiones de una buena sociedad es una pérdida de tiempo, porque no son relevantes para la felicidad individual. No obstante, no es una ideología privatizada, porque sin un refrendo público masivo, sería inalcanzable un suministro de seguridad y autoconfianza, que es el impulso de las ideologías y la condición principal de su capacidad de seducción. Se trata más bien de una ideología de privatización. La invitación a trabajar más y ganar más, dirigida a los individuos elimina y sustituye las llamadas del pasado a pensar en la sociedad y preocuparse por la sociedad, o lo que es lo mismo por una comunidad, nación, iglesia o causa.<sup>244</sup>

Definitivamente compartimos con Bauman la idea de que es un error emplear cualquier argumento reduccionista de la obsesión de comprar o limitarla a una sola causa. Las interpretaciones más comunes son, por un lado, la tendencia a representar la adicción a comprar como una manifestación desembozada de los latentes instintos materialistas y hedonistas y por otro lado verla como un producto de la incitación artificial a perseguir el placer como principal objetivo de la vida. Éstas sólo dan cuenta, en el mejor de los casos, de una parte de la verdad. De lo que carecen esas explicaciones, es de la conciencia de que la compulsión a comprar convertida en adicción es una lucha contra la aguda y angustiosa incertidumbre y contra el embrutecedor sentimiento de inseguridad.<sup>245</sup>

## *II.7.- La inseguridad existencial*

### *II.7.1.- Convivir con el miedo*

Si bien el miedo a la muerte, como temor innato y endémico, los seres humanos lo compartimos, por lo que parece, con el resto de animales, debido al instinto de supervivencia, sólo nosotros, los seres humanos, conocemos la inexorabilidad de la muerte y nos enfrentamos, por tanto, a la impotente tarea de sobrevivir con esta conciencia, es decir, a la tarea de vivir con (y pese a) la conciencia que tenemos del carácter ineludible de la muerte, de nuestra inevitable finitud.<sup>246</sup>

“Por ingeniosas que sean las estratagemas destinadas a exorcizar de nuestra mente el fantasma de la muerte, el miedo en sí a la muerte (aunque sea en forma reducida, reestructurada o reubicada) no puede ser ahuyentado de la vida humana. El miedo primario a la muerte es, quizás, el prototipo o el arquetipo de todos los miedos, el temor último del que todos los demás toman prestados sus significados respectivos. Los peligros se conciben como «amenazas» y derivan su poder atemorizador del meta-peligro de la

<sup>244</sup> Cf. BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 108-109

<sup>245</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 87

<sup>246</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Miedo líquido*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Barcelona, Paidós, 2007, 46

muerte, si bien difieren del original en el sentido de que son evitables y puede que, incluso, susceptibles de ser prevenidos o aplazados indefinidamente. O, al menos eso es lo que esperamos que ocurra, aun si tales esperanzas se ven frustradas con mayor frecuencia que corroboradas y confirmadas.”<sup>247</sup>

En la modernidad sólida los fines estaban definidos y sólo debían emplearse los medios adecuados, en nuestros días ya no se trata de encontrar los medios para fines claramente definidos. Hoy se combate contra el carácter evasivo y, con demasiada frecuencia, ilusorio de los fines, que se desvanecen y disuelven más rápidamente de lo que cuesta alcanzarlos; son indeterminados, inestables y son vistos por lo general como indignos de compromiso y dedicación eternos.<sup>248</sup>

Es propio de la vida líquida que los lazos humanos sean precarios. Su carácter escindible y la frecuencia con la que éstos se rompen son un recordatorio constante de nuestra mortalidad. De poco sirve cuestionar la validez de equiparar estas pérdidas cuando sólo una es auténticamente definitiva —la causada por la muerte física—; lo que cuenta es que, en ambos casos, un mundo, siempre único en cada caso, se desvanece, y que no existe la voluntad o la esperanza de desafiar o vencer la irrevocabilidad de su desaparición.<sup>249</sup>

Las redes parecen más seguras que las relaciones porque esperamos que, en aquellas, siempre haya espacios disponibles para enviar y recibir mensajes de lealtad. Así se busca compensar en forma de cantidad la pérdida de calidad que de ello se desprende. Dispersar el riesgo parece ser el modo más prudente de proceder. Los rastros que tal búsqueda de la seguridad deja tras de sí son esperanzas truncadas y expectativas frustradas, y por delante sólo parece haber relaciones superficiales y frágiles. El terreno no se vuelve más firme, al contrario, va perdiendo la consistencia y las propiedades necesarias para ofrecer algo que sea sólido.<sup>250</sup>

La sensación de impotencia, que según Bauman es la repercusión más temible del miedo, no reside en las amenazas en sí, sino en el amplio espacio que se extiende entre las amenazas de las que emana ese miedo y nuestra capacidad de respuesta. Si bien los temores que acosan a muchas personas pueden ser asombrosamente parecidos a los de otras, han de ser combatidos individualmente, cada uno ha de usar sus propios recursos, que, normalmente, son del todo inadecuados. En la mayoría de los casos, no es obvio en qué puede ayudar a nuestra defensa si uniéramos todos nuestros recursos y juntos buscáramos caminos que puedan ofrecer a todos los que sufren una oportunidad equitativa de liberarse del miedo.<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup> Ibid., 73

<sup>248</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 29

<sup>249</sup> Cf. BAUMAN, *Miedo líquido*, 64

<sup>250</sup> Cf. Ibid., 94-95

<sup>251</sup> Cf. Ibid., 34

“(…) incapaces de aminorar el vertiginoso ritmo del cambio (para cuanto más prever y controlar su dirección), nos centramos en aquello sobre lo que podemos (creemos que podemos o se nos asegura que podemos) influir: tratamos de calcular y minimizar el riesgo de que nosotros mismos (o aquellas personas que nos son más cercanas y queridas en el momento actual) seamos personalmente víctimas de los incontables e indefinibles peligros que este mundo impenetrable y su futuro incierto nos deparan.”<sup>252</sup>

Bauman afirma que en el contexto moderno líquido vivimos en una incertidumbre fabricada, que es el instrumento de dominación primordial y, la política de precarización, es decir la serie de tácticas y maniobras que acaban provocando que los sujetos se vuelvan más inseguros y vulnerables y, en consecuencia, menos predecibles y controlables, se está convirtiendo en el núcleo duro de dicha estrategia de dominación. Hacer planes de por vida no responde a la dinámica del mercado, por lo que cuando la política estatal cede su protagonismo a la función orientadora de la economía se quiebra el equilibrio de poder entre planificación y mercado en favor del segundo.<sup>253</sup>

“La ignorancia provoca la parálisis de la voluntad. La persona desconoce lo que le espera y no tiene modo alguno de calcular los riesgos. Para las autoridades, impacientes por librarse de las constricciones que una democracia más próspera y fuerte impuso en su momento sobre sus dirigentes, esa impotencia del electorado producida por la ignorancia, la incredulidad generalizada en la eficacia del disenso frente al poder y la escasa disposición a implicarse políticamente, son fuentes de capital político muy necesitadas y bien recibidas: la dominación a través de una ignorancia y una incertidumbre deliberadamente cultivadas resulta más fiable y barata que un gobierno fundamentado sobre un debate exhaustivo de los hechos y un esfuerzo prolongado de acuerdo sobre la verdad y sobre las formas menos arriesgadas de proceder. La ignorancia política se perpetúa a sí misma y, junto con la inactividad, constituye un material excelente con el que trenzar la cuerda que tan útil les resulta a quienes desean ahogar la voz de la democracia o atarla de pies y manos.

Necesitamos la educación permanente para tener opciones entre las que elegir. Pero la necesitamos aún más para rescatar las condiciones que hacen que esa elección esté a nuestro alcance y dentro de nuestras posibilidades.”<sup>254</sup>

Nuestra vida se desliza lenta y pesadamente de un desafío a otro y de un episodio a otro, desafíos y episodios cuyo rasgo común es la tendencia a ser efímeros. Lo mismo ocurre con los miedos que actualmente se apoderan de nuestras expectativas con la particularidad de que muchos de ellos entran en nuestra vida acompañados de los remedios de los que a menudo oímos hablar antes de que hayamos tenido tiempo de asustarnos de aquello que prometen solucionar.<sup>255</sup>

### *II.7.2.- El miedo a no ser*

“La incertidumbre respecto al futuro, la fragilidad de la posición social y la inseguridad existencial – elementos omnipresentes de la vida en el mundo de la «modernidad líquida», a todas luces enraizados en

<sup>252</sup> BAUMAN, *Vida líquida*, 93-94

<sup>253</sup> Cf. *Ibid.*, 165

<sup>254</sup> *Ibid.*, 169

<sup>255</sup> Cf. BAUMAN, *Miedo líquido*, 16

lugares remotos y, por tanto, al margen del control individual– suelen centrarse en objetivos más cercanos y se dirigen al terreno de los asuntos relacionados con la seguridad personal (...)<sup>256</sup>

En la, así llamada, sociedad de productores los desempleados, si bien pudieron haberse sentido desdichados y miserables, en modo alguno experimentaban que su lugar en la sociedad fuera cuestionable e inseguro. En el ámbito de la producción moderna nadie se atrevía a negar el valor de contar con reserva de mano de obra dispuesta a ingresar o reincorporarse al proceso productivo cuando fuera necesario.<sup>257</sup>

Con el avance del modelo capitalista se pasó de afirmar que el esfuerzo en el trabajo era el modo de alcanzar una vida moralmente superior a promocionarlo como un medio de ganar más dinero. Ya no importaba lo “mejor”; sólo contaba el “más”. En este sentido se inició el pasaje del trabajo como configurador de subjetividad al consumo como determinante de los valores sociales. Así la transformación del conflicto de poderes en la lucha por los ingresos monetarios, y las ganancias económicas, en el único camino a la autonomía y la autoafirmación, tuvieron honda influencia en el rumbo general de desarrollo de la moderna sociedad industrial. De este modo se generó el tipo de conductas que la ética del trabajo había intentado en vano conseguir desde el comienzo, apoyada en la presión económica y, en ocasiones, física. Se desplazaron, firme e irreversiblemente, las motivaciones auténticamente humanas, como el ansia de libertad, hacia el mundo del consumo.<sup>258</sup>

“En otros tiempos, el rico exhibido como héroe para la adoración general y patrón de emulación universal era el «*self-made man*», el hombre que al triunfar por su propio esfuerzo constituía el ejemplo vivo de los efectos benéficos de la adhesión estricta y tenaz a la ética del trabajo y la razón. Esto ya no es así. El objeto de adoración es la riqueza misma, la que asegura un tren de vida extravagante y ruidoso. Lo único que importa es *lo que uno puede hacer*, no *lo que se debe hacer* ni *lo que se ha hecho*. Lo que se adora en la persona del rico es su capacidad de elegir (...)<sup>259</sup>

Para Bauman, si bien el consumismo habla mucho de “elecciones”, en la medida que se plantea el consumo como un asunto de vida o muerte, en realidad no da posibilidades de elegir. Ubicadas las cosas en su lugar, es decir cuando los asuntos de vida o muerte se resuelven fuera del ámbito del mercado y con independencia de él, el consumismo se reduce a sus verdaderas proporciones, se lo concibe como lo que es: una elección de estilo de vida y no como una necesidad existencial.<sup>260</sup>

<sup>256</sup> BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 111

<sup>257</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 26

<sup>258</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 40-41

<sup>259</sup> BAUMAN, *La globalización*, 125

<sup>260</sup> Cf. Z. BAUMAN, *En busca de la política*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 197

En nuestra sociedad líquida, la solidez del valor trabajo ha cedido su espacio al dinero, que paradójicamente, en términos financieros es la medida de la liquidez. En la mayoría de los casos y en casi todo el mundo el dinero media entre el deseo y su satisfacción. Hoy ser consumidor también significa apropiarse de las cosas destinadas al consumo.<sup>261</sup>

Así como en otros tiempos el trabajo vinculaba las motivaciones individuales, la integración social y la reproducción de todo el sistema productivo, hoy esto corresponde a la iniciativa del consumidor. Tal como la sociedad moderna, industrial, capitalista imponía a sus miembros la obligación de tener un trabajo, en su etapa presente de modernidad tardía, segunda modernidad, o posmodernidad, la sociedad humana impone a sus miembros la obligación de ser consumidores. La forma en que esta sociedad moldea a sus integrantes está regida, ante todo y en primer lugar, por la necesidad de desempeñar ese papel; la norma que se les impone, la de tener capacidad y voluntad de consumir.<sup>262</sup> Frente a esta constatación el trabajo ya no ocupa un lugar central sino como medio para procurarse el dinero necesario para comprar objetos de consumo.

Un modo de aumentar su capacidad de consumo consiste en no dar descanso a los consumidores. De allí que se los exponga siempre a nuevas tentaciones manteniéndolos en un estado de ebullición continua, de permanente excitación que, en verdad, no es más que un estado de sospecha y recelo. Del mismo modo que el trabajo se impuso como componente indiscutible de la vida moderna, el consumo tiene la misma injerencia en la sociedad posmoderna. En ésta para los consumidores maduros y expertos, vivir expectantes de lo que pueden adquirir es una compulsión, una obligación impuesta, no obstante esa obligación internalizada, esa imposibilidad de vivir su propia vida de cualquier otra forma posible, se les presenta como un libre ejercicio de voluntad. Si no se percibe esta falta de libertad ¿Cómo luchar contra un enemigo que no existe?<sup>263</sup>

Por eso a una sociedad de consumo le molesta cualquier restricción legal impuesta a la libertad de elección. A esta sociedad la perturba el poner fuera de la ley los posibles objetos de consumo, y expresa ese desagrado apoyando la gran mayoría de las medidas desregulatorias.<sup>264</sup> Esto puede asociarse a la adhesión de las sociedades posmodernas a esquemas de desregulación de las normas laborales. Si el trabajo se transforma en un costo manejable, en “la” variable de ajuste, ya no estará condicionado por el bienestar de la mayoría de los miembros de la sociedad que viven de su trabajo sino por las condiciones de mayor acumulación de riqueza de los dueños del capital. Quizá sea propicio recordar a Hogan cuando sostiene que “(...) casi todas las sociedades

---

<sup>261</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 43

<sup>262</sup> Cf. *Ibid.*, 44-48

<sup>263</sup> Cf. *Ibid.*, 47

<sup>264</sup> Cf. *Ibid.*, 52

premodernas acentúan la necesidad de disciplinar el deseo de refrenar el impulso colectivo con respecto a la acumulación de riquezas materiales (...),<sup>265</sup>

Por esta razón advierte el autor que si no se ponen límites a los desenfrenados deseos de nuestra época, reintroduciendo la idea de finitud y las sociedades no se hacen cargo una vez más de promover y custodiar la sobriedad colectiva, ni la instrumentación de las medidas más radicales de redistribución de los ingresos logrará resultados significativos en orden a una mayor equidad.

Asistimos por un lado al colapso de las reivindicaciones redistributivas colectivas, esto es, a la sustitución de los criterios de justicia social por los de respeto a la diferencia reducida a la distinción cultural, y por otro, al desarrollo de una desigualdad desbocada. Ambos hechos están relacionados íntimamente. Esta coincidencia no tiene nada de circunstancial, en la medida que desvincular las reivindicaciones de reconocimiento de su contenido redistributivo permite que la creciente ansiedad individual y el miedo que genera la precariedad de la vida líquida moderna se desvíe del ámbito político, el único territorio en el que podría convertirse en acción redentora y con el que se podría tratar radicalmente, bloqueando sus fuentes sociales.<sup>266</sup>

Para Bauman si bien puede ser que –como dijo Rorty– mientras cuidemos la libertad, la verdad y la belleza se cuidarán por sí mismas, no es verdad que en esas condiciones la justicia social habrá igualmente de cuidarse sola. Sostener lo contrario implica negarle ayuda a quienes la necesitan, a los que en su indigencia demandan justicia. En definitiva significa regocijarse del privilegio colectivo del rico mundo moderno líquido, y de que la dicha propia no haya sido arruinada por la miseria del resto del mundo que ha sido privado de ella.<sup>267</sup>

## *II.8.- La constitución de la subjetividad como objeto de consumo*

### *II.8.1.- Una subjetividad fluida*

Como señalamos anteriormente, el paso de la modernidad sólida a la época de liquidez que vivimos ha significado una ruptura entre la construcción de la propia subjetividad y el trabajo como configurador de identidad. Lo que modernamente aportaba la categoría “trabajo” se ha trasladado en nuestros días al “consumo”; pero mientras aquél era un valor dotado de solidez, éste no es sino un fluido que cede a cualquier presión externa que se le aproxime. No obstante eso la publicidad no deja de ofrecer una y otra vez la posibilidad “ser alguien”:

<sup>265</sup> Citado por BAUMAN, *En busca de la política*, 196

<sup>266</sup> Cf. BAUMAN, *Comunidad*, 104

<sup>267</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 355

“Se bombardea a consumidores de ambos sexos, de todas las edades y extracciones, con recomendaciones acerca de la importancia de equiparse con éste o aquel producto comercial si es que pretenden obtener y conservar la posición social que desean, cumplir con sus obligaciones sociales y proteger su autoestima, y que a la vez se los reconozca por hacerlo.”<sup>268</sup>

La construcción de la propia subjetividad, desde la perspectiva de Bauman, está signada por una certeza: ya no existe una identidad sólida, firmemente apoyada, con garantía de por vida, como la que antaño proveía el trabajo, hoy la identidad es negociable y esencialmente revocable. Evidentemente la búsqueda de una identidad es el signo de que la pertenencia ha perdido su poder configurador de subjetividad; de lo contrario no habría alternativas, plantearse las supone la inexistencia de un monopolio.<sup>269</sup>

Si en otro momento la identidad se concibió como algo que había que descubrir, que existía por sí mismo, hoy es claro que se trata de algo que hay que inventar, algo que hay que construir desde el principio o elegir de entre muchas ofertas y que una vez alcanzada debe protegerse celosamente<sup>270</sup>: “(...) sólo se puede comparar la biografía con un rompecabezas *defectuoso*, del que se han perdido bastantes piezas (y uno nunca sabrá cuántas exactamente).”<sup>271</sup>

Eso supone construir la propia subjetividad asumiendo el riesgo de poner nuestro empeño en la búsqueda de una configuración final que nos es inaccesible puesto que carecemos de los medios necesarios para alcanzarla. A esto se suma la ausencia de un modelo que nos permita reconocer cuáles son las piezas que faltan y al menos suplirlas imaginativamente para contemplar, si bien, no lo que somos, sí lo que podríamos llegar a ser si contáramos con todas las piezas.

Como dijimos, el presente nos muestra que aquellos espacios en los que tradicionalmente se invertía el sentido de pertenencia, como eran el puesto de trabajo, la familia, el vecindario, no son asequibles o aún siéndolo no son susceptibles de calmar la sed de vinculación ni de menguar el temor a la soledad y al abandono.<sup>272</sup>

### *II.8.2.- Huyendo del dolor*

Si bien entre la modernidad y la modernidad, líquida los medios han cambiado (consumo por trabajo) ¿acaso el fin no permanece uno y el mismo? En este sentido podría comprenderse la búsqueda de placer a través del consumo como un modo de huir de la experiencia del dolor, un rasgo subjetivo fundamental de la época moderna que no la distingue de nuestros días. Bauman

<sup>268</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 81

<sup>269</sup> Cf. BAUMAN, *Identidad*, 32

<sup>270</sup> Cf. *Ibid.*, 40

<sup>271</sup> *Ibid.*, 105

<sup>272</sup> Cf. *Ibid.* 71

expresa esta huida en los siguientes términos: "Cuanto más profundamente nos hundimos en la urgencia de una tarea inmediata, tanto más nos alejamos de la angustia, o al menos resultará menos insoportable si falla el intento de mantenerla alejada."<sup>273</sup>

Intentar huir de la angustia, del dolor, del sufrimiento como experiencia ancestral ¿no es una batalla perdida si no se abraza la realidad de la angustia, del dolor, del sufrimiento? Es probable que como sostiene Ferrer esa fuga se vuelve desorganizada y contraproducente en tanto y en cuanto el hombre moderno no se ha preparado para ese contacto.<sup>274</sup>

En esta línea nos planteamos: el malestar de la subjetividad contemporánea ¿se distingue realmente del malestar histórico de la humanidad en la lucha por ser? Entendemos que lo que distingue a nuestro presente es el modo de huir (consumir para tapar la angustia que genera el temor a no ser mientras el ser se "consume" detrás de cosas que no duran y garantizan un ser igualmente provisorio) y la imposibilidad de encontrar responsables de esta situación: "(...) el dolor ya «no culpa a nadie, por ejemplo, a los «ricos» o al «imperialismo», sino a uno mismo, en tanto ser incapaz de gestionar una subjetividad satisfecha."<sup>275</sup>

Estando la felicidad ofrecida y publicitada como algo "a la mano" ¿quién sino el propio consumidor fallido es el único responsable de su falencia? Se padece por la propia incapacidad de hacerse una identidad susceptible de reconocimiento y valoración aunque sea tan efímera como la duración de la felicidad que prodiga el consumo. En esta línea sostiene Bauman que "(...) la sociedad de consumidores es quizás la única en la historia humana que promete felicidad *en la vida terrenal*, felicidad *aquí y ahora* y en *todos* los «ahoras» siguientes, es decir felicidad *instantánea y perpetua*."<sup>276</sup>

### II.8.3.- Una subjetividad consumible

En la sociedad de consumidores la posibilidad de constituirse en sujeto está mediada por el hecho de convertirse antes en producto, en adquirir las características que nos hacen deseables, y por tanto consumible. Al mismo tiempo sólo es posible preservar el carácter de sujeto en la medida que nos ocupemos de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en nosotros mismos las cualidades y habilidades exigidas a todo producto de consumo, sin "morir en el intento". Por

<sup>273</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 132

<sup>274</sup> Cf. C. FERRER, "Dolor, técnica, pornografía. Del sufrimiento sin sentido a las ilusiones informático-biotecnológicas", Mar del Plata 2004, 3

<sup>275</sup> Ibid., 4

<sup>276</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 67

eso la subjetividad y todo aquello que esa subjetividad permite lograr, están dedicados plenamente a la interminable tarea de ser y seguir siendo un artículo vendible.<sup>277</sup>

“El modo del mercado consiste, por así decirlo, en construir el ser con el uso de imágenes. El ser se torna idéntico a los indicios visuales que otra gente puede ver y reconocer, con el significado que sea que deban transmitir. Los indicios visuales son de muchos tipos. Incluyen la forma del propio cuerpo, los adornos del cuerpo, el tipo y el contenido del propio hogar, los lugares a los que asistimos y donde se nos puede ver, el modo en que nos conducimos o conversamos, aquello de lo que hablamos, el gusto artístico y literario que dejamos ver, la comida que comemos y la forma en que la comida es preparada, y muchas otras cosas, todas provistas por el mercado en la forma de bienes materiales, servicios o conocimientos. Además, los indicios individuales vienen completos con instrucciones para armarlos y formar imágenes totales. Ningún individuo debe sentirse disminuido por la pobreza de su imaginación: el mercado también provee de identidad modelo, y la única tarea que le queda al individuo es seguir las instrucciones en el juego. La libertad de elegir la propia identidad se convierte, así, en una proposición realista. Existe un abanico de opciones para elegir y, una vez que se ha elegido, la identidad seleccionada puede hacerse real (es decir, simbólicamente real, real como imagen perceptible) realizando las compras necesarias o sometiénose a las tareas requeridas: sea un nuevo estilo de peinado, una rutina de *jogging*, una dieta adelgazante o el enriquecimiento del propio discurso con un vocabulario de moda y sus símbolos de posición.”<sup>278</sup>

Asumida la realidad de que las necesidades humanas son virtualmente ilimitadas, no es sino una fantasía el suponer la existencia de una felicidad que dure más que un instante: aquél que media entre la satisfacción que produce el consumo y la disposición a “estar necesitando otra cosa”.

“(…) el consumismo, en franca oposición a anteriores formas de vida, no asocia tanto la felicidad con la *gratificación* de los deseos (como dejan traslucir las «transcripciones oficiales») sino con un *aumento permanente del volumen y la intensidad* de los deseos, lo que a su vez desencadena el reemplazo inmediato de los objetos pensados para satisfacerlos y de los que se espera satisfacción.”<sup>279</sup>

La propuesta consumista con su fomento de los deseos y la publicitación de los bienes aptos para saciarlos otorgando la tan ansiada felicidad, se cuida de presentar una cruda realidad: la sensación de felicidad crece a medida que se incrementan los ingresos sólo hasta determinado umbral. Este umbral es el punto de satisfacción de las necesidades básicas.<sup>280</sup> Podemos decir entonces que la sociedad de consumo descansa en lo ilimitado del número de necesidades que pueden experimentarse ocultando la realidad: toda necesidad es limitada en su capacidad de satisfacción, con lo cual esa felicidad perpetua jamás será posible mientras el dinamismo consumista se centre en la generación de necesidades antes que en su satisfacción. Obviamente un consumidor satisfecho no puede constituir el objetivo de la sociedad consumista, más allá de que ése sea el fin que explicita: satisfacer el consumo significaría frenar la dinámica que la sostiene, en ello radica su engaño. Porque ¿cuántas de las cosas que circulan por el mercado podrían sostenerse en él si se delatara su carácter secundario, terciario, cuartario...?

<sup>277</sup> Cf. *Ibid.*, 26

<sup>278</sup> BAUMAN, *Libertad*, 158-159

<sup>279</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 50

<sup>280</sup> Cf. *Ibid.*, 68

Probablemente esto explique el por qué de asociar la construcción de la propia subjetividad con el hecho de ser consumidor; la asociación del consumo a la realidad de ser, al origen de todo otro atributo. Tal vez de este modo puede entenderse que lo que no está orientado a la satisfacción de necesidades vitales en el orden de lo biológico se considere una necesidad primordial por vincularse a la posibilidad de ser reconocido como sujeto, como alguien.

### II.8.3.1.- Un cuerpo apetecible

Ferrer sostiene que así como el dinero fue tradicionalmente el factor de diferenciación social por excelencia, al punto que la posesión o desposesión de riqueza regía el destino vital, hoy el dinero ha sido reemplazado en este rol de diferenciador social por la belleza y el cuerpo joven:

“Quien dispone de esos atributos y de un mínimo de audacia puede ascender socialmente con inusitada celeridad, posibilidad que antes estaba sometida a variadas restricciones. El mundo de la prostitución de lujo y algunas facetas de subculturas gay podrían ser considerados laboratorios que apuntalan y extienden esta coordenada. Pero quien está ubicado en el otro extremo de esta nueva coordenada, y mucho más si carece de otros recursos, se encuentra sometido a intensas presiones que sólo pueden agravar su malestar existencial.”<sup>281</sup>

Entendemos que si bien la valoración social otorgada a la belleza y al cuerpo pueden facilitar ese acelerado ascenso social, el dinero no ha perdido el protagonismo que otrora tuvo ¿en qué consiste si no ese ascenso en la escala social? ¿no está poniendo de manifiesto la posibilidad de disponer de los medios necesarios para sostener la belleza y el cuerpo joven como soportes de un determinado status? La prostitución de lujo y algunas facetas de subculturas gay a que se hace referencia ¿no están asociadas a la posibilidad de “comprar” una identidad de la multiplicidad de ofertas que copan el mercado? ¿no está allí el dinero marcando una diferenciación difícil de superar sin él?

Bauman considera que la mayor parte de la gente está convencida de que es posible conseguir rápidamente la libertad de cambiar cualquier aspecto y ropaje de la identidad humana: “Seleccionar los medios requeridos para lograr una identidad alternativa a la elección de uno ya no es un problema (siempre y cuando se tenga el dinero suficiente para comprarse la consabida parafernalia).”<sup>282</sup>

Si novedosas y atractivas identidades pueden “comprarse” en cualquier centro comercial ¿qué sentido tiene adoptar una identidad en particular de modo definitivo, cerrándose a la posibilidad de revisarla o reemplazarla? La dinámica de la sociedad de consumo plantea esta posibilidad

<sup>281</sup> C. FERRER, *La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología*, Logroño, Editorial Pepitas de Calabaza, 2004, 7

<sup>282</sup> BAUMAN, *Identidad*, 177

como un absurdo, si el deseo de construir la propia identidad se satisface de una vez ¿no corremos el riesgo de aburrirnos? Si al fin y al cabo toda identidad siendo humana será perfectible ¿no es más entretenido buscar una y otra vez nuevas sensaciones?

Entendemos que González Requena pone de manifiesto esta tendencia a construir la propia identidad como objeto de consumo desde lo corporal al afirmar que

“(…) lo que pretende el cuerpo que se exhibe es seducir (…) apropiarse- de la mirada deseante del otro. Es así, a través de la seducción, cómo el cuerpo adquiere su dimensión económica. De un lado la pulsión escópica, el deseo de ver, de otro un cuerpo instituido en mercancía y, entre ambos, el dinero como mediador universal de todo valor de cambio.”<sup>283</sup>

El cuerpo se transforma en un objeto de consumo, y por lo mismo vendible, traducible a términos monetarios, económicos. Así, si consideramos que: “El cuerpo soporta una época, y sin duda, deviene una caja sintomal de la misma.”<sup>284</sup> no podemos negar que en nuestra época el cuerpo soporta el peso de tener que ser consumidor, pero, como ya dijimos, eso sólo es posible en la medida que se es un producto consumible, vendible y por tanto deseable para un determinado público. Si entendemos por tal “(…) «una cantidad de personas expuestas a los mismos estímulos sociales» y que tienen algo en común, aunque sin estar en una interacción persistente con otras.”<sup>285</sup> está claro que nuestra sociedad está marcada por un estímulo permanente a la búsqueda de la belleza y mantener la apariencia juvenil del cuerpo a como dé lugar. Y “a como dé lugar” no es una expresión azarosa cuando se constata que “la conquista del espacio” que animó el esfuerzo realizado a uno y otro lado de la cortina de hierro por concretarla durante el siglo pasado, ha sido suplantada por la epopeya científico-técnica destinada a “conquistar el cuerpo”: a través de la lectura del mapa genético, la “transubstanciación de la carne” por medio de la clonación, el mejoramiento tecnológico de los órganos, la cirugía plástica, la silicona inyectable al cuerpo a manera de vacuna contra el rechazo social, etc. El empeño actual por unir lo estético con lo tecnológico puede a primera vista resultar un sueño tan individual como sintomáticamente banal, aunque el malestar que pretende apaciguar nada tenga de superficial: toca la existencia misma. El dominio del erotismo, la gimnasia y la proliferación de las dietas parecen marcar en el cuerpo las exigencias propias de nuestra época: preparan para la lucha cotidiana en lo afectivo, lo laboral y lo político. La carrera por “ser” no corre por el

<sup>283</sup> J. GONZÁLEZ REQUENA, *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, 59-60

<sup>284</sup> C. FERRER, "Erratas urbanas. Sufrimiento corporal, ilusión técnica y reconstrucción cultural de Buenos Aires", Mar del Plata 2006, 1

<sup>285</sup> A. GOULDNER, *La dialéctica entre la ideología y la tecnología*, Madrid, Alianza Universidad, 1978, 129

carril de lo racional, el cuerpo parece haberse tomado una revancha histórica: el aparecer le da primacía sobre el ser, el cuerpo pasó a ser valorado como fuerza de apariencia.<sup>286</sup>

Coincidimos con Ferrer en lo siguiente

“La voluntad de huir del dolor y la producción seriada de amortiguación tecnológica son clima y símbolo de los tiempos. (...) La meditación moral sobre la relación entre técnica y sufrimiento sólo puede abrirse espacio en un mundo que considere que la «interioridad», el cuidado del alma, el cultivo de la curiosidad, la forja de la conciencia, el ideal del «conócete y ayúdate a ti mismo», sean vigorizadores de la idea colectiva de dignidad.”<sup>287</sup>

El intento de huir del dolor apaciguándolo (ilusoriamente) con elementos técnicos desconoce la dignidad humana expresada en el cuerpo y su consiguiente resguardo. En este sentido no dejan de levantarse voces promocionando la tecnología aplicada al cuerpo como manifestación del progreso humano, entre ellas, la de Fukuyama: “El resultado *más radical* de la actual investigación en biotecnología es su potencial para cambiar la propia naturaleza humana.”<sup>288</sup>

Dando un paso más se llega a afirmar que hay humanidad porque la tecnología la hizo evolucionar desde lo pre-humano, con lo cual queda abierto el camino a la intervención tecnológica sobre el cuerpo, propio o ajeno, en aras de “más humanidad”. Esto legitimaría la manipulación del cuerpo humano por la tecnología como si ésta fuera pensable con independencia del hombre mismo.

“De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocurran en un nivel lo suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo.”<sup>289</sup>

¿No hay una inteligencia libre que opere en orden a un fin en la intervención tecnológica sobre el cuerpo humano? ¿Sólo puede argumentarse como propiciatoria del proceso evolutivo potencialmente presente en la naturaleza humana? Esa coproducción ¿a quiénes reúne? ¿Quién puede decidir “inteligentemente” sobre el modo de trabajar con el potencial evolutivo?

Podemos afirmar que el cuerpo no sólo no se ha liberado del sacrificio extenuante que suponía el trabajo en la modernidad (hoy se ve fuertemente sometido al desgaste de “correr” tras de una imagen de sí que satisfaga el modelo social) sino que lo que en aquélla época era posible alcanzar (un status, una identidad personal y social) hoy se ha vuelto inasible aunque una y otra

<sup>286</sup> Cf. FERRER, "Erratas urbanas", 3

<sup>287</sup> FERRER, *La curva pornográfica*, 8

<sup>288</sup> F. FUKUYAMA, "El último hombre en una botella", *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* 4 (2001), 3

<sup>289</sup> P. SLOTERDIJK, "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica", *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* 4 (2001), 6

vez se publiciten bienes para consumir o técnicas para transformar al cuerpo en un producto de consumo ordenado a tal fin. Negar el dolor o intentar huir de él lo ha agudizado.

“La pregunta por los valores deseables en una sociedad debe comenzar por analizar en qué medida tratamos al cuerpo como un objeto, como «algo» sobre lo cual se interviene técnicamente. (...) La sensación de futuro incierto, las intensas presiones económicas y culturales, la desprotección de millones de personas una vez que se han desvanecido las grandes doctrinas ideológicas modernas, se descargaron imperceptiblemente sobre el cuerpo, antes tratado como «fuerza de trabajo» y ahora obligado a dar pruebas continuas de su performatividad económica y emocional: el cuerpo pasó a ser valorado como «fuerza de apariencia».”<sup>290</sup>

En la misma línea, Bauman siguiendo a Anders afirma que hoy en día el cuerpo humano, entendiendo por tal el cuerpo como lo recibimos accidentalmente de la naturaleza, debe ser superado y dejado atrás. Los cuerpos “en crudo”, sin adornos, ni reformados o intervenidos tecnológicamente, son ocasión de vergüenza, ofensivos para la vista, dejan mucho que desear, y por sobre todas las cosas son un signo evidente del fracaso, la ineptitud, la ignorancia, la impotencia y la falta de recursos del “yo” para mostrarse como un objeto deseable.<sup>291</sup>

“La cirugía plástica no se relaciona con la remoción de imperfecciones o con lograr la forma ideal que la naturaleza nos ha negado, sino con no perder el ritmo del veloz cambio de los estándares, con mantener el propio valor de mercado y descartar una imagen que ya ha rendido toda su utilidad y sus encantos, para poder instalar en su lugar una nueva imagen pública: un paquete que combina (si hay suerte) una nueva identidad con un nuevo comienzo (sin duda alguna).”<sup>292</sup>

#### *II.8.4.- De tener “la” identidad a comprar identidades*

La identidad, en el pasaje de una sociedad en la que las personas nacían con una atribuida socialmente a una sociedad en la que la construcción de una identidad es una tarea y responsabilidad individual, no ha perdido su importancia. No obstante eso, como al resto de los aspectos de la vida moderna líquida le falta una dirección determinada desde el principio y que permanezca para siempre. En lugar de esperar que ofrezca una base sólida, se prefiere que la identidad pueda fundirse rápidamente y adaptarse a formas distintas. Lo que antes hacía posible pensar en un proyecto para toda la vida hoy se ha convertido en un atributo del momento. No se aspira a un futuro para siempre sino a la posibilidad de darle una nueva forma cada día.<sup>293</sup>

“No convertir en hábito nada de lo que se hace este momento, no estar atados por el legado de nuestro propio pasado, llevar nuestra identidad actual como quien lleva una camisa que puede ser sustituida enseguida, justo al pasar de moda, desdeñar las lecciones y las habilidades pasadas sin ninguna inhibición

<sup>290</sup> FERRER, “Dolor, técnica, pornografía”, 7

<sup>291</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 86

<sup>292</sup> Ibid., 139

<sup>293</sup> Cf. BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 23-24

ni remordimiento: todos estos se están convirtiendo en los sellos distintivos de la política de la vida de la modernidad líquida y en los atributos de la racionalidad moderna líquida. La cultura de la modernidad líquida ha dejado de dar la sensación de ser una cultura de aprendizaje y acumulación, como la daban las culturas registradas en las crónicas de los historiadores y los etnógrafos. Hoy parece y se siente, más bien, como una cultura de *desconexión, discontinuidad y olvido*.<sup>294</sup>

Es por eso que en la concepción de Bauman ejercer el arte de la vida hoy consiste en permanecer en un estado de transformación permanente, buscando ser, o al menos parecer, alguien distinto del que se ha sido hasta ahora. Eso supone dejar de ser el que se ha sido y rechazar las formas asumidas hasta hoy porque son demasiado estrechas o no han sido tan satisfactorias como lo eran en el pasado. Este proceso de autodefinición es lo que él denomina destrucción creativa.<sup>295</sup>

Para los varones y mujeres de nuestro tiempo vivir perpetuamente con el problema de la identidad sin resolver se ha vuelto la condición general de existencia en la sociedad. No sólo sufren una carencia crónica de recursos para construir una identidad verdaderamente sólida y duradera, sino que están atrapados en una paradoja: si bien *construirse* una identidad constituye una necesidad cuya satisfacción es promovida elocuentemente por todos los medios de comunicación culturales autorizados, *poseer* una identidad con una base sólida de por vida, resulta ser un obstáculo para personas que no controlan suficientemente las circunstancias de su itinerario vital. La gravedad específica de esta característica no es idéntica para todos; la característica afecta a diferentes personas en diferentes grados y trae consigo consecuencias de diversa importancia para sus aspiraciones de vida.<sup>296</sup>

Lo que resulta atractivo de las identidades promovidas por el mercado es que los esfuerzos por la construcción de sí mismo y la búsqueda de aprobación social son reemplazados por la acción de elegir entre modelos ya confeccionados. Las identidades comercializadas ya cuentan con aprobación social de antemano. De este modo se evita la incertidumbre respecto a la viabilidad de una identidad construida por el propio sujeto y la agonía de buscar su confirmación por parte de los demás.<sup>297</sup>

La dependencia se disfraza de libertad cuando la elección de la identidad se hace en función de lo que recomiendan los especialistas en la materia.

“Los sistemas expertos prometen a los individuos medios y habilidades para que escapen a la incertidumbre y ambivalencia, y así controlen su propio mundo de la vida. Presentan la dependencia respecto de los expertos como la liberación del individuo; la heteronomía como autonomía.”<sup>298</sup>

<sup>294</sup> BAUMAN, *Mundo consumo*, 267

<sup>295</sup> Cf. BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 92-93

<sup>296</sup> BAUMAN, *La posmodernidad*, 37-38

<sup>297</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 247

<sup>298</sup> *Ibid.*, 295

La obsesión consumista por la manipulación de identidades se funda en el anhelo de reducir la incertidumbre e incrementar la felicidad sin mayores sacrificios ni esfuerzos agotadores en lo cotidiano, presentando como estrategia alcanzable la posibilidad del intercambio de egos. En concordancia con lo que pone en movimiento la maquinaria consumista (la permanente insatisfacción de los deseos humanos, generando siempre nuevas necesidades), en la construcción de la identidad está prohibido todo logro y toda satisfacción perfecta y consumada que no dé lugar a nuevas mejoras. La construcción de la identidad está orientada, aunque no pueda decirse abiertamente, al descarte y la eliminación de los productos fallidos o no del todo satisfactorios: a lo que no alcanza el status de bien de consumo.<sup>299</sup>

En una sociedad donde los estilos y modelos de vida están en libre competencia, para ser aceptado se exige la capacidad de dejarse seducir por la posibilidad infinita y por la renovación continua según el ritmo del mercado de consumo, de disfrutar de la oportunidad de adoptar y deshacerse de identidades, de dedicar la propia vida a la búsqueda infinita de sensaciones cada vez más intensas y de experiencias aún más estimulantes. Los que carecen de esta capacidad constituyen la "suciedad" de la pureza posmoderna.<sup>300</sup>

## *II.9.- Revisando*

### *II.9.1.- El engaño de una satisfacción inalcanzable*

No se cuestiona que el siglo XX ha dado lugar a la expansión del consumo como estilo de vida

"Después de la segunda guerra mundial la nueva lógica apoyada por las técnicas gerenciales, la investigación de mercados y la publicidad hizo penetrar la norma de consumo en todos los ámbitos de la vida. El consumo se desprende de la tradición y comienza a depender de la publicidad y la promoción de ventas. La norma de consumo de masas supone una extensión de las pautas de consumo a la vez que una estandarización de los productos, pero también de los propios consumidores. Varios conceptos, como el confort y la moda se convirtieron en formas de codificación social, y la publicidad construyó un sistema social de aspiraciones."<sup>301</sup>

La nuestra, en cuanto sociedad de consumo, es una sociedad que alienta al individuo para que consuma más y a la vez presiona constantemente al sistema económico para producir crecimiento y superávit incesante que pueda generar más consumo y más satisfacción de necesidades. En coherencia con el egoísmo que sustenta una economía de acumulación, la

<sup>299</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 155

<sup>300</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 23-24

<sup>301</sup> A. CAROSIO, "El género del consumo en la sociedad de consumo", *La ventana* III 27 (2008) 130-169, 137

cultura consumista contemporánea no distribuye libertad de elección ni igual acceso a consumir.<sup>302</sup>

Esto da lugar a un estilo de vida donde el consumir no es más que la búsqueda de un poco de seguridad en un mundo donde todo fluye:

“La compra se vive como un exorcismo, la compulsión a comprar que se convierte en adicción es una lucha contra la angustia de la incertidumbre y el sentimiento de inseguridad. La libertad moderna es para comprar, y en la compra se busca la identidad, es una lucha para detener lo fluido, por solidificar lo fluido. Hay una dependencia universal del comprar, el consumidor busca a través de la compra definir su identidad, conseguirla es comprarla.”<sup>303</sup>

Si bien se puede decir que Freud hace un planteo en torno a la fuerza de los deseos que posibilita comprender su presencia en la sociedad de consumo, ya Platón había reconocido que “una especie de deseo terrible, salvaje y desenfrenado está en cada uno de nosotros, incluso en aquellos que parecen del todo moderados” (*República IX*, 572 b). Y esta especie de deseos es lo que la *paideia* tenía la tarea de limitar y educar. Creemos que, como sostiene Ciaramelli, esta función sociocultural de mediación entre *bios*, *psyque* y *polis* se está debilitando, y está siendo suplantada por los imperativos del mercado y por la ideología del deseo ilimitado y la satisfacción inmediata. Puesto que se abandona toda forma de responsabilidad colectiva, se deja la gestión del deseo y de su terrible exceso al individuo, con la ilusión de que pueda arreglárselas por sí solo.<sup>304</sup>

El consumismo tiene la pretensión de generar subjetividad por medio de la satisfacción inmediata de los deseos ilimitados de individuos aislados. Si el deseo ilimitado de los individuos es un contenedor que cubre infinitas necesidades perennemente inducidas y reproducidas en serie, el deseo y sus inquietudes se disuelven en la expectativa del consumo y de la posesión de objetos.<sup>305</sup>

Es evidente que la aspiración de la subjetividad a la propia autosuficiencia solitaria es contradicha precisamente por la estructura del deseo, incapaz de autogenerarse, e igualmente incapaz, si es abandonado a su propia suerte, de mantenerse con vida. Esto se funda en el carácter externo de lo deseado que no se deja absorber en el deseo y constituye su intrínseco límite. Pero es precisamente esta inaccesibilidad, sin la cual se extinguiría, la que el deseo tiende

<sup>302</sup> Cf. TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 158

<sup>303</sup> CAROSIO, "El género del consumo", 163

<sup>304</sup> Cf. F. CIARAMELLI, "El bumerán de los deseos en la época de la satisfacción inmediata", *Acta Bioethica* VII-2 (2001) 249-257, 255-256

<sup>305</sup> Cf. *Ibid.*, 255

activamente a negar y suprimir, buscando afanosamente su realización plena y definitiva que lo tornarían, en cuanto deseo, superfluo e inútil.<sup>306</sup>

Consideramos que la conducta del consumidor aunque en apariencia es voluntaria, en la medida que no sólo tiene acceso a una variedad casi ilimitada de bienes y servicios, sino que, además, puede elegir en cada caso entre un amplio abanico de compañías que compiten a través del precio y la calidad, en realidad le está vedado abandonar este espacio de libre elección, o sea, no puede elegir no elegir. Es por eso que la incompetencia en el consumo, voluntaria o no, conlleva la pérdida de los medios necesarios para construir la identidad individual y lograr la aprobación social. En consecuencia consumir no puede considerarse una decisión consciente y voluntaria del individuo, sino, más bien, la expresión de una obligación internalizada, de una compulsión.<sup>307</sup>

“En cuanto al contenido de la opción de consumo, en principio el individuo tiene aquí una completa libertad de elección: nadie tratará de impedir que se decida por lo que más le *apetezca*. Ahora bien, esta misma expresión revela ya que los criterios de decisión no son inocentes. El consumidor recibe constantemente mensajes por lo que se trata de fomentar ciertos criterios de decisión antes que otros: la planificación racional del consumo es estorbada de todas las maneras posibles, mientras que se favorece la elección rápida, espontánea e irreflexiva. Es bien sabido que todos los recursos materiales y simbólicos de los centros comerciales colaboran en este condicionamiento. El cálculo a medio o largo, el seguimiento de criterios de decisión fijos y predeterminados son los mayores enemigos del tipo ideal del consumidor; el deseo debe ser el único motor de su conducta.”<sup>308</sup>

Creemos que, como afirma Bauman, el consumo moderno líquido desafecta los vínculos, socava la confianza en el otro y de ese modo profundiza los sentimientos de miedo e inseguridad. Nadie que maneje algunos elementos de psicología y/o economía puede negar que la promesa de satisfacción continúa solo es posible en la insatisfacción real de los consumidores. Es evidente que el mercado de consumo no promueve que la razón sea puesta al servicio de la toma de decisiones en el consumidor, sino precisamente que predomina su contrario: la irracionalidad forjada en una decisión producida por sobrecarga de información y el vaciamiento de imaginación.<sup>309</sup>

Ya en 1958 Arendt sostuvo que, quizás, debido al proceso de automatización del mundo, la única labor que deberán realizar los seres humanos será la labor del consumo o el esfuerzo del consumo. Esto no es más que el ideal y la utopía de nuestras sociedades occidentales sólo alcanzado por unos pocos, mientras que para muchos otros el ideal es sobrevivir. Es evidente que

<sup>306</sup> Cf. *Ibid.*, 256

<sup>307</sup> Cf. J. CUENCA AMIGO, *Consumo sin conciencia: Anatomía de la vida zombi* [en línea], <<http://www.consonni.org/ficheros/pdfs/articulos/jaime%20cuenca%20libro%20zombi.doc>> 2005, 2

<sup>308</sup> *Ibid.* [en línea], 2

<sup>309</sup> Cf. M. KORSTANJE, *Vida de consumo en Zygmunt Bauman* [en línea], <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18102024>> 2007, 3

el consumismo en cuanto utopía no es alcanzable sino por un pequeño número a costa de la insatisfacción de la gran mayoría.<sup>310</sup>

En la búsqueda de eliminar totalmente la parte negativa de la labor hemos aplanado la vida de tal modo que nos privamos no sólo de sus más naturales placeres sino de toda viveza y vitalidad. A la vez al sumergirnos en la condición del *animal laborans* hemos perdido toda posibilidad de construir un itinerario vital como sujetos activos en la esfera de los asuntos humanos. Ahí radica uno de los grandes problemas del ser humano en las sociedades occidentales: la construcción de su identidad. Esta percepción de mediocridad y futilidad de los placeres unidos a la imposibilidad de trascenderlos por medio de la acción en otras esferas provocan la consecuente frustración, agresividad y zozobra que subyacen en muchas de las patologías que padecemos hoy.<sup>311</sup>

Algunos autores sostienen que el análisis de Bauman sobre libertad y consumismo es ambiguo dado que, por un lado afirma que la condición contemporánea es post ideológica y mantiene sujeta a control social solamente a una minoría de consumidores fallidos o desechos humanos, mientras que la mayoría tiene una sola norma a la que adherir: la de luchar por una oportunidad de elegir. Es decir que los individuos líquidos viven en un marcado pluralismo cultural. Y por otro lado, Bauman describe el consumismo como un fenómeno totalizador, en términos semejantes a los conceptos sociológicos de control ideológico, referencia normativa y sistema de valores dominante. Davis sugiere que es posible leer la aproximación de Bauman al consumismo en la misma línea de los teóricos críticos pero planteando otra forma de dominio ideológico. Compartimos la opción de Poder por aquellas interpretaciones que ponen de relieve cómo Bauman sugiere algo más que considerar al consumismo como un mero ejemplo de un sistema de valores dominante, que el consumismo es una forma de cultura más fluida que la que estamos acostumbrados a pensar cuando aplicamos el concepto de cultura.<sup>312</sup> Sin embargo no estamos de acuerdo con afirmar que en el planteo de Bauman el pluralismo cultural signifique que sólo una minoría queda sujeta a control social. En realidad el hablar de una minoría de consumidores fallidos supone ya un error, Bauman es consciente de que los fallidos en materia de consumo no son los menos. Que haya pluralismo es una consecuencia de un modo cultural donde lo fijo no tiene lugar. Lo fluido de la vida demanda que la diversidad sea la norma lo que no es incompatible con una idea de libertad como la que sostiene Bauman: sé es libre de asumir una

<sup>310</sup> Cf. J. SAAVEDRA, "Adquirir la identidad en una comunidad de objetos: la identidad social dentro de la sociedad de consumo", *Nómadas* 16 Julio- diciembre (2007), 12-13

<sup>311</sup> Cf. *Ibid.*, 13

<sup>312</sup> Cf. P. PODER, "Bauman on Freedom-Individual Freedom as the Integration Mechanism of Liquid Society", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*; Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 97-115, 110-111

identidad móvil siempre que se adopte la pauta cultural consumista, es decir, sin pretender que esa identidad nos permita trazar un itinerario para toda la vida. Ciertamente hay un dominio ideológico del consumismo que atraviesa la vida líquida contemporánea planteando las condiciones en las que es posible ser libres en términos de Bauman. No creemos que haya ambigüedad, antes bien, para nosotros se trata de una confusión al momento de comprender la coordinación conceptual entre consumismo y libertad en la obra de este autor.

Bauman explica muy bien cómo surge esta forma de libertad y por qué juega un papel significativo en la vida de la gente. Sin embargo es verdad que puede señalarse una debilidad en sus escritos en cuanto tiende a ver a los individuos contemporáneos como sujetos sólo a sus deseos inmediatos. Eso supone perder de vista lo importante que es reconocer otras dimensiones además de la libertad de consumir como parte de lo que es la libertad individual.<sup>313</sup>

### *II.9.2.- El trabajo flexible y sus méritos*

Si bien con los límites de toda obra en proceso, es innegable que los textos de Bauman se caracterizan por su claridad explicativa y calidad académica. Es por eso que se valoran sus aportes en la comprensión del vértigo y la vorágine que diariamente envuelve a un número creciente de trabajadores o empleados en las empresas occidentales modernas. El modelo que propone nos ayuda a comprender las causas y los efectos de vivir bajo las pautas de una sociedad de consumo y los vínculos de ésta con el mundo laboral. Así las crecientes patologías psicosociales como estrés, adicciones, ataques de pánico, fobias y over-burning que abundan en los ámbitos de trabajo pueden ser evidencias suplementarias de lo que hace posible la avidez empresaria de sustituir lo importante por lo urgente, de hacer de la ganancia personal algo más valioso que la dignidad de los que trabajan.<sup>314</sup>

El lugar que ocupaba la ética en la sociedad de productores hoy lo ocupa la estética, que es el elemento integrador en la nueva sociedad de consumidores. El mensaje de la ética del trabajo era la igualdad, en cuanto minimizaba las obvias diferencias entre las distintas ocupaciones. En tanto que la estética y actual evaluación del trabajo subrayan las diferencias y elevan ciertas profesiones a la categoría de actividades capaces de brindar experiencias estéticas a la vez que niegan todo valor a otras ocupaciones remuneradas que sólo aseguran la subsistencia.<sup>315</sup>

---

<sup>313</sup> Cf. *Ibid.*, 112

<sup>314</sup> Cf. KORSTANJE, *Vida de consumo en Zygmunt Bauman* [en línea], 6

<sup>315</sup> Cf. A. CASTILLO, "Análisis sociológico y categorías en Zygmunt Bauman", *hojas Universitarias* 58 Abril (2006) 38-47, 47

En los ámbitos laborales donde rige el proceso y el trabajo en red, el valor de hacer bien algo por el hecho mismo de hacerlo bien, resulta cada vez más incómodo. La organización flexible promueve las habilidades transferibles, la capacidad para trabajar en problemas diversos con personas distintas cada vez y sacar la acción de su contexto. De este modo el logro y la maestría se consumen, pues los contextos y los contenidos de conocimiento se agotan con el uso.<sup>316</sup>

Tal como afirma Sennett

“La habilidad social que requiere una organización flexible es la capacidad para trabajar bien en equipos de corta vida, es decir, con otros a quienes no se tiene el tiempo de conocer bien. Una vez que el equipo de disuelve y uno entra a un nuevo grupo, el problema reside en ponerse a trabajar lo más rápidamente posible con esos nuevos compañeros de trabajo. «Puedo trabajar con cualquiera» es la fórmula social de la capacidad potencial. No importa quién es la otra persona; en las empresas de cambios rápidos no tiene por qué importar. La habilidad personal reside en cooperar, con independencia de las circunstancias.”<sup>317</sup>

Puesto que las instituciones están sometidas a continua reinvencción, las identidades laborales también se gastan, se agotan. Gran parte de la reestructuración de las empresas se asemejan en su naturaleza a una pasión que se autoconsume en el trabajo.<sup>318</sup>

Hoy la ética del trabajo se centra en el trabajo de equipo, donde prima la valoración de la sensibilidad a los demás; el ser un buen oyente y estar dispuesto a cooperar; sobre todo, el trabajo en equipo hace hincapié en la capacidad adaptación del equipo a las circunstancias. Ésta es la ética del trabajo que conviene a una economía política flexible. Más allá de toda su justificación desde la psicología, la gestión de empresas acerca del trabajo en equipo en fábricas y oficinas, es un *ethos* de trabajo que permanece en la superficie de la experiencia. El trabajo en equipo es la práctica en grupo de la superficialidad degradante.<sup>319</sup>

Si bien el poder está presente en las escenas superficiales del trabajo en equipo, la autoridad está ausente. Una figura de autoridad es alguien que asume la responsabilidad por el poder que ejerce. En una jerarquía laboral a la antigua esa figura podía reconocerse claramente. Hoy las técnicas de dirección de empresas intentan escapar al aspecto autoritario de tales figuras, pero en el proceso se las arreglan también para no asumir la responsabilidad de sus actos.<sup>320</sup>

Poder sostiene que

“(…) tomando la naturaleza inclusiva de las organizaciones postburocráticas los individuos son puestos en un riesgo cultural que los desafía. En consecuencia, este tipo de organización es abierta a los individuos y

<sup>316</sup> Cf. R. SENNETT, *La cultura del nuevo capitalismo* traducido por GALMARINI, MARCO AURELIO, Barcelona, Anagrama, 2008<sup>3</sup>, 122

<sup>317</sup> Ibid., 110- 111

<sup>318</sup> Cf. Ibid., 122

<sup>319</sup> Cf. R. SENNETT, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, traducido por NAJMÍAS, DANIEL, Barcelona, Anagrama, 2009<sup>10</sup>, 104

<sup>320</sup> Cf. Ibid., 120

los invita a participar y probar su valía. El agotamiento es una posibilidad, pero la actualización es igualmente posible. Actualización o agotamiento dependen de circunstancias adicionales que van más allá de la forma organizacional. Este punto es importante con respecto al análisis de Bauman que se preocupa de cómo los individuos líquidos están sobrecargados por las demandas de la autogestión y la pérdida de formas institucionales que los respalden.

En las bases de la conceptualización de la organización postburocrática quiero subrayar que esta forma particular e inclusiva de organización impulsa a los individuos a la unidad a la vez que genera equidad, homogeneidad e intimidad. Sintéticamente, la forma postburocrática ha institucionalizado e integrado efectos que van en contra de las fuerzas de disolución subrayadas por el análisis de Bauman.<sup>321</sup>

Su postura, si bien puede apoyarse en la gestión de empresas actual, no nos parece que pueda aplicarse con la misma generalidad que la de Bauman. Si acaso en los trabajos se da la actualización como alternativa al agotamiento, eso no sólo describe una porción muy reducida del ámbito laboral a escala mundial, sino que puede dejar velado el hecho de que el fin último de la organización del trabajo en equipo no es flexibilizarlo en función de una mejor calidad de vida para el trabajador, antes bien lo que prevalece es la necesidad de no mantener atado al capital. El beneficio económico sigue estando por encima de los medios que lo hacen posible aunque sean seres humanos.

Como sostiene Sennett "fluido" puede decir adaptable; pero en otra línea de asociaciones, también implica facilidad, para que el movimiento sea fluido requiere que no haya impedimentos. Cuando las cosas nos resultan fáciles, cuando no nos exigen a la altura de nuestras posibilidades, nos volvemos débiles. Si hoy el trabajo se ha vuelto fluido en este último sentido, nuestro compromiso con él se vuelve superficial, en la medida que nos falta la comprensión de lo que estamos haciendo.<sup>322</sup>

Según Poder en el análisis de Bauman los individuos parecen meramente enfrentados con las fuerzas abstractas y dominantes de la globalización, la individualización, la desregulación, etc., sin embargo los análisis a niveles más concretos muestran cómo los individuos en grados y formas variables están inmersos en redes de recursos o ambientes emocionales que son cruciales para manejar su inseguridad. Es por eso que para él la consideración de tales condiciones locales es esencial en orden a comprender cómo los individuos están saturados de inseguridad en la modernidad líquida. De este modo actualización o agotamiento se dan en el trabajo líquido dependiendo más de esas circunstancias locales que de la globalización líquida en sí misma.<sup>323</sup>

Por nuestra parte creemos que lo que Poder considera fuerzas abstractas en oposición a los ámbitos concretos de trabajo más bien son el marco cultural dentro del cual las condiciones

---

<sup>321</sup> P. PODER, "Relatively liquid interpersonal relationships in flexible work life", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 136-153, 141

<sup>322</sup> Cf. SENNETT, *La corrosión del carácter*, 77

<sup>323</sup> Cf. PODER, "Relatively liquid interpersonal relationships in flexible work life", 150

locales tienen sentido. Por eso atender al fenómeno de la globalización posibilita una comprensión adecuada de las circunstancias locales.

### *II.9.3.- Un trabajo sin identidad*

En la perspectiva del productivismo moderno era imposible negar el valor del trabajo por muy bajo o degradante que fuera: toda actividad quedaba humanizada por su contribución a la riqueza de la comunidad sin incorporar a ello ninguna referencia a satisfacción o goce alguno para quienes la realizaran. El mensaje de esa ética del trabajo era que la igualdad en la desigualdad minimizaba y ocultaba las obvias diferencias entre las distintas ocupaciones, remuneraciones, satisfacciones y que los evidentes desequilibrios en estatus y prestigio se armonizaban en un discurso del esfuerzo y la honradez del trabajo. En un mundo dominado por criterios estéticos y con el consumismo como sucedáneo moral omnipresente, los trabajadores ni siquiera conservan el valor ético que se les asignaba como mínimo reconocible e identidad básica en el capitalismo histórico.<sup>324</sup>

La sociedad industrial se caracterizó por la existencia de un vínculo social entre los productores y los acumuladores de la riqueza. Así, aunque hubiera una fuerte estratificación, existía un código común que integraba a todos en una misma sociedad. La sociedad moderna había liberado a los varones y mujeres dándoles la libertad de hacerse a sí mismos mediante la acción racional dentro de una ética, de unos objetivos y de un marco político que concernía a todos. El vínculo social se basaba en la necesidad de una fuerza de trabajo creciente, entonces incluso el pobre era concebido como un productor potencial que debería estar preparado para unirse al grupo de los trabajadores. Como el control y la necesidad de integración se fundían en el esfuerzo de la sociedad industrial por acumular la fuerza de trabajo, el pobre debía ser educado e integrarse en la ética del trabajo. Esto hizo que la institución laboral haya sido el referente principal para que el ciudadano de los estados modernos pudiera construir su proyecto de vida.<sup>325</sup>

Hoy vivimos otros tiempos

“La cultura moderna del riesgo se caracteriza porque no moverse es sinónimo de fracaso, y la estabilidad parece casi una muerte en vida. Por lo tanto, el destino importa menos que el acto de partir. Inmensas fuerzas económicas y sociales dan forma a la insistencia de marcharse; el desorden de las instituciones, el sistema de producción flexible, realidades materiales que se hacen a la mar. Quedarse quieto equivale a quedarse fuera de juego.”<sup>326</sup>

<sup>324</sup> Cf. ALONSO, "Cultura y desigualdad", 39

<sup>325</sup> Cf. SAAVEDRA, "Adquirir la identidad", 4

<sup>326</sup> SENNETT, *La corrosión del carácter*, 91

Tener una identidad en un mundo dominado por la precariedad, la flexibilidad y la incertidumbre es tener algo que debe poderse cambiar a corto plazo. Está claro que tener una identidad como definitiva es una elección desadaptativa cuando lo inesperado prevalece. Las identidades como los bienes de consumo no pueden aspirar a ser durables, no deben cerrar el camino a otras identidades, deben ser consumidas y desaparecer.<sup>327</sup>

No nos parece que la observación de Saavedra pueda entenderse sino como una ironía

“La sociedad de consumo en la cual vivimos, como propuesta fundamental del sistema imperante, se puede comprender como una institución que va más allá del ámbito estrictamente económico. Se constituye como una institución que nos dice quiénes somos, da sentido a nuestra vida y nos protege del vacío, nos ofrece la participación en rituales en los cuales compartir con nuestros semejantes las sacralidades postmodernas. Por lo tanto decir que la sociedad de consumo disuelve las identidades o que se enfrenta a estas no es comprender en su verdadera magnitud el fenómeno del consumo.”<sup>328</sup>

Tener una identidad en permanente cambio no es contar con un anclaje en el mundo, antes bien es estar en un movimiento constante sin saber para qué. La sociedad de consumo sólo ofrece instantes de satisfacción frente a una sed de estabilidad que parece infinita.

Como sostiene Poder la teoría de Bauman de una sociedad de consumo es un registro original de cómo se integra la sociedad contemporánea. Son muchos los signos del pasaje de una ética del trabajo a una estética del consumo, y esta teoría puede explicar cómo los individuos son empujados hacia el régimen de una vida del trabajo que no sólo no permite construir una identidad para toda la vida sino que genera excitación e inseguridad. Cuando Bauman destaca la idea de un síndrome consumista los seres humanos parecen reducirse a meros buscadores de placer. Si bien ésta es una idea relevante, puede decirse que ver a los individuos contemporáneos como meros hedonistas primarios impide considerar que las personas son más que buscadores de experiencias placenteras. Además de estar preocupados por tener sensaciones excitantes los seres humanos se preocupan por su desarrollo personal y por la realización de sus valores éticos, lo que supone ir más allá de las experiencias solitarias de placer. Consideramos que en relación a la vida del trabajo, decir que los individuos contemporáneos están preocupados también por trabajar en cuestiones que tengan para ellos un sentido es hablar de un núcleo reducido frente a un gran número de personas que no pueden plantearse si sienten o no orgullo por lo que hacen o si las organizaciones en que trabajan tienen una imagen social aceptable o un perfil ético porque sencillamente no tienen trabajo. Para países como el nuestro decir que individuos en la sociedad líquida contemporánea están preocupados por marcar una diferencia, es decir por participar en un trabajo que no es meramente gratificante en un sentido estético

<sup>327</sup> Cf. SAAVEDRA, "Adquirir la identidad", 6

<sup>328</sup> Ibid., 12

personal sino que tiene un sentido y es valioso a nivel social suena a una generalización excesiva; mientras que la tendencia a buscar placer, donde el trabajo no es una excepción, es aplicable a la descripción de sociedades con independencia de su nivel de pobreza. Es por eso que, aún cuando los individuos en una sociedad de consumo también intentan realizar opciones éticas y no sólo alcanzar experiencias placenteras episódicas, y a riesgo de cometer una exageración, el planteo de Bauman no pierde su validez.<sup>329</sup>

Es indiscutible que el trabajo ya no es una referencia sólida y su valor simbólico general ya no puede asociarse a una manera segura de construirse una identidad. En nuestra modernidad líquida el trabajo se ha convertido en una forma de autoconstrucción a corto plazo, una experiencia flexible, un parámetro de la identidad que se crea (y se consume) junto a otros muchos marcos. El trabajo se incorpora ideológicamente a la comunidad de consumidores, de modo tal que ya no se trata de limitarlo para dejar más tiempo al ocio, vivimos un tiempo donde el trabajo aspira a ser un *hobby*, ha sido elevado a la categoría de entretenimiento supremo, al menos, tan satisfactorio y hedonista como cualquier otra práctica elegida.<sup>330</sup>

Sennett compara a Bauman con el novelista Salman Rushdie, quien afirma que el yo moderno es un edificio tembloroso que construimos con dogmas, artículos de periódicos, comentarios casuales, viejas películas, pequeñas victorias, gente que odiamos, gente que amamos, en definitiva lo que llamamos una narrativa vital se parece a un *collage*, una colección de accidentes, de cosas encontradas e improvisadas. Si vivimos en un estado de interminable devenir no puede haber una narración vital coherente, ni un momento clarificador de cambio que ilumine en conjunto.

En este tipo de visiones de la narrativa se pone de manifiesto la experiencia del tiempo en la actual economía política. Un yo maleable, que no cesa de devenir, siempre abierto a nuevas experiencias; son las condiciones psicológicas apropiadas para la experiencia de trabajo a corto plazo, las instituciones flexibles y el riesgo constante. Lo que queda, sin embargo, es poco espacio para comprender cómo nos afecta el derrumbe de una carrera si creemos que toda la historia vital sólo es una colección de fragmentos. Tampoco hay espacio para analizar la gravedad y el dolor del fracaso.<sup>331</sup> Creemos que "poco" no significa "nada", que en visiones como la de Bauman queda abierta la posibilidad de que el devenir tenga un momento donde podemos mirar con detenimiento lo que nos pasa y asumir, al menos en parte, el papel que nos toca en la construcción de una identidad que sustente un itinerario de vida lo más humano posible.

<sup>329</sup> Cf. PODER, "Relatively liquid interpersonal relationships in flexible work life", 149

<sup>330</sup> Cf. ALONSO, "Cultura y desigualdad", 40

<sup>331</sup> Cf. SENNETT, *La corrosión del carácter*, 140

## CAPÍTULO III: EL ESTADO Y SU ROL EN LA MODERNIDAD LÍQUIDA

Bauman caracteriza nuestra época histórica como una era de moderna “liquidez” por contraposición a los “sólidos” sobre los que se asentó la modernidad precedente. Ambos momentos comparten el término “modernidad”, no obstante el adjetivo las cualifica poniendo entre ellas una distancia insalvable. La modernidad<sup>332</sup> se reconoce por el lugar concedido a algunas certezas –de entre ellas quizá la idea de progreso sea la más destacada– sobre las cuales se asentó un modo de comprender y estar en el mundo. Ese modo permitió consolidar un marco de seguridad y solidez para la existencia personal y común anclado en las categorías de emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad. Esos conceptos básicos permitieron articular la narrativa sobre la condición humana.

El quiebre de esa concepción, producido por la constatación efectiva de que el mentado progreso no sólo no alcanzaba a todos sino que iba en contra de muchos, dio lugar a una disolución de aquellas certezas. Lo sólido se hizo fluido, las ideas otrora firmes y consistentes se licuaron, perdieron su consistencia en sí para –tal como se comportan los fluidos– adoptar la forma de aquello que los contiene o difuminarse sin más.

El Estado moderno como organización política, en cuanto modo privilegiado para el ejercicio del poder público, fue un “sólido” que experimentó ese proceso de licuefacción.

### *III.1.- El Estado como “sólido” moderno*

Partiendo de los elementos constitutivos del Estado, a saber: la población, el territorio y el poder, Bauman toma la relación entre estos dos últimos como punto de referencia para caracterizar la situación del Estado durante la modernidad:

---

<sup>332</sup> De aquí en adelante el término “modernidad” sin adjetivar designará a la que Bauman denomina “sólida”

“En esa fase sedentaria y «sólida» de la modernidad había una íntima correspondencia entre el espacio y el poder. El poder era un concepto espacial, circunscrito a un ámbito. Los poderes recibían un nombre acorde al territorio sobre el que se extendía su autoridad, y viceversa: se dividía el espacio y se circunscribían sus divisiones de acuerdo con los poderes que ejercían su dominio sobre éste. Los «Estados», que con el advenimiento de la modernidad sustituyeron a los reinos dinásticos en la función de depositarios de la autoridad suprema, eran entidades *territoriales*. El Estado ejercía su poder sobre su propio territorio (...)”<sup>333</sup>

En la época moderna el Estado sólo podía alcanzar el control legislativo y regulatorio sobre los patrones y las lealtades de la interacción social a través del control de la transparencia del marco en el cual se veían obligados a actuar los diversos participantes en esa interacción. De este modo los poderes modernos promovían la modernización de las pautas sociales buscando establecer y perpetuar el control así concebido. Entonces el punto decisivo de la organización espacial no estaba en responder a la pregunta “¿Quién ejerce el poder?” sino en la respuesta a la pregunta “¿Desde qué punto del espacio se ejerce?”. Así planteadas las cosas se hace evidente que, como no todos los seres humanos ocupamos el mismo lugar en el espacio ni contemplamos el mundo desde la misma perspectiva, no todas las observaciones tendrían el mismo valor. Por ello es que debe o debería existir un punto privilegiado desde el cual sea posible tener la mejor percepción de la realidad. Se consideraba “mejor” ese punto “objetivo”, en la medida que era impersonal o, más precisamente suprapersonal. Éste era un punto de referencia singular hasta el grado de ser capaz de elevarse por encima de su propio relativismo endémico e, incluso, superarlo.<sup>334</sup>

Bauman afirma que en su búsqueda de establecer un orden en el espacio el estado moderno asumió la función de determinar qué estaba permitido y qué no

“El espacio en orden es un espacio gobernado por reglas, mientras que la regla es regla en tanto en cuanto prohíbe y excluye. La ley llega a ser ley una vez que expulsa del reino de lo permitido los actos que sería posible realizar de no ser por la presencia de la ley, y los actores a los que se permitiría habitar en el estado de anarquía.”<sup>335</sup>

En este sentido podemos decir que la regla precede a la realidad, que el acto de legislar precede a la ontología del mundo humano. Así se pone de manifiesto que la ley es un diseño, un proyecto para un hábitat claramente circunscrito y señalizado.<sup>336</sup>

Bauman sostiene que el Estado en la modernidad apoyaba su soberanía necesariamente sobre las soberanías militar, económica y cultural. El poder del Estado residía en su dominio sobre

<sup>333</sup> BAUMAN, *La sociedad líquida*, 273

<sup>334</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 43-45

<sup>335</sup> BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 47

<sup>336</sup> Cf. *Ibid.*

recursos antes desplegados por los focos difusos del poder social, que ahora eran requeridos para sustentar la institución y el mantenimiento del orden administrado por aquél.<sup>337</sup>

Desde esta perspectiva se comprende por qué el Estado era concebido como una agencia que reclamaba el derecho legítimo de formular e imponer reglas y normas y poseía los recursos para ello. Lo que se esperaba era que esas normas impuestas por el Estado transformaran la contingencia en determinación, el azar en regularidad, en definitiva, que el caos deviniera en orden.

Durante toda la era moderna, el Estado ha reivindicado el derecho de establecer con precisión la distinción entre orden y caos, ley y anarquía, ciudadano y *homo sacer*, pertenencia y exclusión. Esto hizo que el tamizado, la segregación y el desechado de los residuos generados en la construcción del orden se convirtieran en la principal preocupación del Estado, dando fundamento a sus pretensiones de autoridad. El monopolio del Estado en el desempeño de dicha función no encontró ninguna oposición. Aún hoy dicho monopolio permanece incontestable, pese a la ficticia condición de las aspiraciones soberanas por parte del Estado. Con el fin de salvar lo que queda de la soberanía estatal se recurre de manera rutinaria a los medios y arbitrios ortodoxos, junto con sus tradicionales legitimaciones.<sup>338</sup>

En virtud de esto es que Bauman sostiene que fueron las condiciones propias de la modernidad las que hicieron posible un Estado con los recursos necesarios para poder sustituir toda la red de controles sociales y económicos por un orden y una administración políticos. Esas mismas condiciones modernas ofrecieron los elementos esenciales a ese orden y esa administración ya que la modernidad es una época de orden artificial y de grandes proyectos para la sociedad. La modernidad es la era de los planificadores. Es un momento en el que no hay límites para la ambición y la confianza en uno mismo, la “humanidad” parece tan omnipotente y los individuos que la componen tan “incompletos”, ineptos, tan necesitados de mejora que el tratarlos como plantas que se pueden cortar, o como ganado que hay que criar, no resulta ni absurda ni moralmente reprochable.<sup>339</sup>

“Frente a un equipo sin escrúpulos que controla la poderosa maquinaria del Estado moderno con su monopolio de la violencia física y de la coacción, los logros más celebrados de la civilización moderna fracasaron en cuanto salvaguardias contra la barbarie. *La civilización demostró ser incapaz de garantizar un uso moral de los terroríficos poderes que ella había creado.*”<sup>340</sup>

<sup>337</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 82-83

<sup>338</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 50

<sup>339</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 139-140

<sup>340</sup> *Ibid.*, 137

Bauman considera que el Holocausto fue posible porque la modernidad le ofreció condiciones sin un límite moral:

“En el mejor de los casos, el culto a la racionalidad, institucionalizado como «ciencia moderna», demostró que era incapaz de evitar que el Estado se dedicara al crimen organizado. En el peor, demostró que era fundamental para que se produjera la transformación. Sus rivales, sin embargo, tampoco se apuntaron ningún tanto. Los científicos alemanes tuvieron muchos compañeros de silencio.”<sup>341</sup>

De este modo el orden pretendido se puso por encima de la dignidad humana dejando al Estado ejercer su poder aún contra la vida de algunos, si no muchos, de sus habitantes, como si fuera ésta su principal función.

### *III.2.- Crisis del Estado benefactor*<sup>342</sup>

El Estado social, resultante de una larga historia de democracia en Europa y forma dominante de ella hasta hace poco, aparece en franca retirada. Aquél fundaba su legitimidad y basaba su demanda de lealtad y obediencia a los individuos en el compromiso de protegerlos ante la superfluidad, la exclusión y el rechazo. Frente a la posibilidad que tenían los individuos de verse condenados a ser un desecho humano como consecuencia de las inadecuaciones o los infortunios individuales, el Estado social apoyaba su exigencia de fidelidad en la promesa de ofrecer certidumbre y seguridad a una existencia que, de otro modo, estaría condenada al caos y la contingencia.<sup>343</sup>

Ese Estado benefactor, entre muchas otras funciones tuvo un rol fundamental: actualizar y mejorar la mano de obra como mercancía. Eso lo hizo asegurando educación de calidad, servicios de salud, viviendas dignas y una alimentación sana para los hijos de las familias pobres. De ese modo el Estado tenía un lugar clave en el andamiaje de la industria capitalista al suministrar constantemente mano de obra calificada; provisión que ninguna empresa podría haberse procurado sin ayuda externa. Dado que la reproducción del modo capitalista de producción demanda una renovación constante de su mano de obra, la “mercancía” laboral requería una calidad que motivara a los eventuales empleadores a adquirirla.<sup>344</sup>

Hoy el eje alrededor del cual giraba toda la organización del Estado benefactor ha desaparecido del proyecto del que alguna vez fue sostén. Sin él todo lo construido se derrumba; pierde su

---

<sup>341</sup> Ibid., 136-137

<sup>342</sup> De aquí en adelante consideramos como sinónimos de esta expresión Estado social y Estado benefactor.

<sup>343</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 78

<sup>344</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 82-83

fundamentación política. Las ventajas de financiar la educación y la reproducción de mano de obra se esfumaron; la industria capitalista ya no parece necesitar la provisión de trabajadores que justificaba la intervención estatal en materia social. En la era de la liquidez los empresarios no están dispuestos a compartir los costos de los servicios sociales; haciendo uso de su libertad pueden llevarse su dinero y empresas a otros países, menos exigentes en ese sentido. Así es cómo los gobiernos que intentan mantener sin disminución el nivel de beneficios sociales se ven acosados por el temor a una doble catástrofe: por un lado la multiplicación de los excluidos y por otro la fuga masiva de capitales y la consiguiente pérdida de posibles fuentes de ingreso para el fisco.<sup>345</sup>

El Estado, empeñado en contraatacar y neutralizar los peligros socialmente producidos para la existencia individual y colectiva, tenía la intención de socializar los riesgos individuales asumiendo su reducción como tarea y responsabilidad propias. Este rol del Estado se ha ido desfigurando con la modificación del orden establecido por la modernidad junto a la pérdida de la soberanía económica. El célebre crecimiento de la apatía política, la pérdida del interés y el compromiso políticos, la creciente despreocupación por la ley, los múltiples signos de desobediencia civil, la retirada masiva de la participación en la política institucionalizada por parte de la población, son signos claros del desmoronamiento de los fundamentos establecidos del poder estatal.<sup>346</sup>

La progresiva eliminación de la política del horizonte de la vida individual, favorecida por la revolución de los medios no se comprende plenamente a menos que se considere el papel cambiante del Estado en la fase de consumo del capitalismo. El más importante de estos cambios es la lenta desaparición del papel “remercantilizador” del Estado. Al abandonar la intervención directa en las relaciones entre el capital y la fuerza laboral, dejando el Estado sus intereses y responsabilidades en el campo de la reproducción de la riqueza como capital y de los individuos humanos como fuerza laboral, se produjo un cambio fundamental en un sistema en que la dominación del capital se basaba en integrar al resto de la sociedad como productores reales o potenciales.<sup>347</sup>

Hoy lo que se requiere para la integración social es que los individuos que persiguen la satisfacción de sus necesidades se orienten hacia el mercado. Ya no se necesita la coerción, a diferencia de cuando a la gente se la tenía que obligar a trabajar. El mercado seduce de tal modo que no es necesaria ninguna compulsión ni violencia para inducir a la participación en el juego del consumo. Dado que legitimación ya no es una de las principales tareas del Estado, y que la

---

<sup>345</sup> Cf. *Ibid.*, 86

<sup>346</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 71-72

<sup>347</sup> Cf. BAUMAN, *Libertad*, 202

coerción casi no se aplica para sostener la conformidad, la desaparición de la política del horizonte de la vida cotidiana ni se fomenta ni se lamenta.<sup>348</sup>

Lo que daba solidez a las pretensiones de legitimidad del Estado moderno se ha disuelto, lo cual lleva a plantearse con total justicia la pregunta acerca de aquello que fundamenta hoy su existencia. “La retirada que el Estado ha emprendido con respecto a la función en la que se fundamentaron sus más persuasivas pretensiones de legitimidad durante la mayor del siglo pasado ha vuelto a traer a primer plano la cuestión de su legitimación política.”<sup>349</sup>

En la modernidad líquida la excitante experiencia de tener necesidades constantemente nuevas es la medida principal de una vida feliz. El Estado de bienestar, acostumbrado a la tarea de definir y circunscribir las necesidades de los sujetos, no soportó la competencia con sistemas operados por el mercado de consumo. Puesto que quedó como el único objetivo sobre el cual dirigir todos los descontentos, el disenso acumulado fue superando aceleradamente su capacidad de generar consensos y de resolver conflictos. Por eso para Bauman no puede sorprendernos que los administradores del Estado benefactor perdieran su determinación de perpetuar un sistema diseñado conforme a la dictadura de las necesidades y a la responsabilidad estatal de satisfacerlas, a la vez que perdieron su habilidad para gobernar.<sup>350</sup>

Puesto que el Estado ha delegado muchas de sus funciones más exigentes, no sólo las económicas y culturales, sino cada vez más también las sociales y biopolíticas, a las fuerzas desreguladas del mercado, sólo puede hacer un uso muy limitado y ocasional del enorme potencial de movilización que hizo de las naciones una compañía indispensable del Estado que luchaba por legitimarse.<sup>351</sup>

Al verse despojado de gran parte de su soberanía, que alguna vez fue completa o total, el Estado tiende a emplear argumentos del tipo de “no hay otra alternativa” como justificativos de su acción antes que ejercer la libre selección de las políticas a seguir. El Estado aparece más impulsado por fuerzas exteriores que por las preferencias democráticamente expresadas de sus propios ciudadanos. De ese modo ha perdido la mayor parte del atractivo que ofrecía en el pasado como ámbito para vivir segura y provechosamente.<sup>352</sup>

“Los gobiernos están ocupados repitiendo en todos los hogares los mensajes de que «no hay alternativa» de que «la seguridad es dependencia», que «la protección del Estado les resta poder a los ciudadanos» e instando a los sujetos a ser más flexibles y abrazar los riesgos de los que ese entorno vital flexible (léase: errático e impredecible) está plagado.”<sup>353</sup>

<sup>348</sup> Cf. *Ibid.*, 203

<sup>349</sup> BAUMAN, *Archipiélago*, 97

<sup>350</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 367

<sup>351</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad líquida*, 21

<sup>352</sup> Cf. *Ibid.*, 17

<sup>353</sup> *Ibid.*, 90

Queda claro que el planteo de Keynes de fortalecer la demanda de los consumidores para estimular la producción podía resultar convincente en la sociedad de productores, pero no tiene ningún sentido en la sociedad de consumidores. En nuestro momento de liquidez gastar en ayudar a los pobres puede ser un acto moralmente correcto, pero carece de sentido económico. Desde la mirada consumista eso no aportará nada al bienestar del conjunto, ya que quitará dinero para consumo con lo cual subirán los precios de los bienes y de los servicios.<sup>354</sup>

“Si la creación del estado benefactor fue un intento por movilizar los intereses económicos en servicio de la responsabilidad moral, su desmantelamiento despliega el interés económico como un medio para liberar al cálculo político de restricciones morales. La responsabilidad moral, una vez más, es algo «por lo que debe pagarse» y que, por consiguiente, puede resultar «impagable» para algunos. Para ser un buen samaritano necesitamos dinero; si no lo hay, no debemos preocuparnos por serlo.»<sup>355</sup>

Se ha producido un desplazamiento de los fondos, hoy, los que en algún tiempo estuvieron destinados a gastos en bienestar colectivo e individual y a cuestiones sociales, son los que se usan para cubrir los gastos de seguridad que crecen sin parar. Los recortes en seguridad social, una vez empezados parecen no tener freno mientras que la pobreza, redefinida como un problema de ley tiene un inagotable apetito de recursos. A los ya excluidos se los arroja dentro de los invisibles muros de sus campos de exclusión. Sin embargo la libertad individual de aquellos que todavía son libres no gana mucho con ese desvío de los recursos puesto que la sensación de inseguridad universalmente compartida no desaparece.<sup>356</sup>

De este modo la exclusión es una consecuencia directa, aunque imprevista, de la descomposición del Estado de bienestar considerado como una red de instituciones consolidadas. La caída de ese Estado como un ideal y un proyecto a partir del cual juzgar la realidad y motivar a la acción significó la desaparición de las oportunidades de redención y la supresión del derecho a apelar, así como el desvanecimiento gradual de la esperanza y el abandono progresivo de la voluntad a resistirse. En lugar de ser una consecuencia de estar desempleado no tener un puesto de trabajo se percibe cada vez más como un estado de redundancia, implica ser prescindible, quizás incluso para siempre.<sup>357</sup>

“(…) no resulta del todo evidente que la clase política actual esté motivada por el deseo o impulsada por la necesidad de «cumplir con las obligaciones del Estado social», y tampoco es obvio, por consiguiente, que

<sup>354</sup> Cf. BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 159

<sup>355</sup> Z. BAUMAN, *Ética posmoderna*, traducido por RUIZ DE LA CONCHA, BERTHA, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, 277

<sup>356</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 249

<sup>357</sup> Cf. BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 100-101

la invocación de esos motivos o «necesidades» (en política, nada es «necesario» si las fuerzas políticas no lo imponen) sirva de algo (...)<sup>358</sup>

El agotamiento del Estado moderno se pone de manifiesto en tanto su poder de instar a la gente al trabajo ya no reside en la política, que solía ser la encargada de decidir qué cosas había que hacer y quién debía hacerlas.<sup>359</sup>

El esfuerzo por salvar las funciones inclusivas y protectoras que se esperaba que llevase a cabo el Estado de bienestar ha sido en vano en la medida que no hay soluciones locales a problemas globales, y, por lo tanto, un Estado social no se puede construir ni sostener en un Estado territorialmente soberano por sí solo. La globalización del capital y del comercio y la resultante extraterritorialidad de las principales fuerzas económicas han hecho que un “Estado bienestar en un solo país” sea un concepto totalmente contradictorio.<sup>360</sup>

### III.3.- *Desaparición de lo público*

#### III.3.1.- *Revalorizando la vida activa*

Lo que Arendt denomina *vita activa* se manifiesta en tres dimensiones: labor, trabajo y acción. Cada una de ellas se refiere a una actividad que se corresponde con las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. La labor, es la actividad que concierne al hombre en su proceso biológico, en lo que atañe a su conservación individual y la de la especie. Por eso toda producción orientada a la satisfacción de las necesidades vitales es propia de la labor. Consecuentemente la labor se encuentra en el orden de la plena necesidad. El trabajo, por su parte, corresponde a aquella actividad que trasciende el marco de la mera necesidad fisiológica. En esta segunda actividad se circunscribe toda la producción de objetos que exceden la existencia finita de los seres humanos que los producen. Por eso se puede decir que toda la cultura y la tradición se asientan sobre los frutos de esta *poiesis*. Mientras el trabajo, entendido como fabricación, diferenciándose de las restantes actividades humanas, se caracteriza por tener un comienzo y un fin definidos; la labor, encerrada en el movimiento cíclico del proceso vital del cuerpo, carece de principio y de fin.<sup>361</sup>

<sup>358</sup> BAUMAN, *En busca de la política*, 193

<sup>359</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 142-143

<sup>360</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Europa. Una aventura inacabada*, traducido por ÁLVAREZ-MAYO, LUIS, Buenos Aires, Losada, 2009, 113

<sup>361</sup> Cf. H. ARENDT, *La condición humana*, traducido por GIL NOVALES, RAMÓN, Buenos Aires, Paidós, 2007, 163-164

En tercer término, la acción es la actividad que se da entre los hombres sin mediación alguna. Es la esfera privilegiada en la que acontece la libertad, o mejor cabría decir que libertad y acción son indiscernibles, puesto que los hombres sólo son auténticamente libres cuando actúan. Si bien la acción es el momento en el que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia: la capacidad de ser libre, para Arendt la libertad no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo. Así, el hombre sólo trasciende enteramente la naturaleza cuando actúa.<sup>362</sup>

Arendt, basándose en Aristóteles distingue la *poieis* de la *praxis*. Mientras que la primera, siendo la actividad de la producción, reifica la fluidez de la experiencia humana en objetos que se utilizan como medios en orden a alcanzar algún o algunos fines; la *praxis* o acción se desarrolla en el espacio público, en la *polis*, y lejos de ser una fabricación es la posibilidad suprema del ser humano y, por tanto, un fin en sí misma.

La *polis* no necesariamente es una localización física, sino que, ante todo, es una organización del pueblo que deriva de lo que se actúa y se habla en conjunto. De este modo, la *polis* en cuanto espacio público, puede manifestarse en cualquier tiempo y lugar, en la medida en que uno aparece ante los otros como los otros aparecen ante él. La *polis* está fundada en la acción y la palabra.

“Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, gobernando a los esclavos— y llegar a ser libre.”<sup>363</sup>

En el ámbito político no rige la necesidad, se es libre. En lo privado se hace necesario dominar la necesidad para hacer posible la acción en lo público.

Para Aristóteles la vida política se refería exclusivamente al ámbito de los asuntos humanos y por tanto acentuaba la acción, la *praxis*, necesaria para establecer y mantener dicho ámbito. La labor y el trabajo carecían de la dignidad necesaria para constituir una forma de vida autónoma y auténticamente humana porque servían para producir lo necesario, y por tanto no podían ser independientes de las necesidades y exigencias humanas. Así, la *polis*, en cuanto forma libremente elegida de organización política no estaba sujeta a la necesidad.<sup>364</sup>

En su concepción de la vida humana Arendt supone que la mejor de las vidas es la vida que se despliega como acción política en medio del mundo humano. De allí que se ubique en un plano

<sup>362</sup> Cf. CRUZ en la Introducción a *Ibid.*, VIII

<sup>363</sup> *Ibid.*, 44

<sup>364</sup> Cf. *Ibid.*, 26-27

que contradice la tendencia de la tradición occidental de ubicar la *vita contemplativa* por sobre la *vita activa*.

“Si, por lo tanto, el empleo de la expresión *vita activa*, tal como lo propongo aquí, está en manifiesta contradicción con la tradición, se debe no a que dude de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio.”<sup>365</sup>

Hasta la modernidad la expresión *vita activa* no perdió jamás su significación negativa. No obstante ello, lo que sorprende es que dicha época habiendo invertido todas las tradiciones: el tradicional rango de la acción y contemplación, la tradicional jerarquía dentro de la propia *vita activa*, llevando con su glorificación del trabajo como fuente de todos los valores a la elevación del *animal laborans* hasta la posición tradicionalmente asumida por el *animal rationale*, no haya generado al menos una teoría en la que el *animal laborans* y el *homo faber*, esto es, la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos, estén claramente diferenciados.<sup>366</sup>

Entendemos que la falta de esa distinción en el pensamiento moderno, echada en menos por Arendt, es lo que ha mantenido velada la primacía de la acción por sobre la labor y el trabajo en cuanto actividad propiamente humana. De allí su énfasis por recuperar no sólo la superioridad de la *vita activa* en relación con la *vita contemplativa*, sino también por una correcta jerarquización de las dimensiones comprendidas en aquélla.

### III.3.1.1.- La acción: auténtica vida humana

La acción es propiamente humana. Es una prerrogativa exclusiva del hombre; ni los animales ni un dios son capaces de ella, y a su vez, depende completamente de la constante presencia de los demás.<sup>367</sup> “Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres.”<sup>368</sup> La acción sólo es posible en el ámbito de la vida común, esto es, de la vida con otros. No es posible pensarla con independencia del compartir con otros un espacio público. A diferencia de los bienes de consumo y de los objetos de uso, los productos de la acción y del discurso, que juntos constituyen el tejido de las relaciones y asuntos humanos, son intangibles. Considerados en sí mismos, no sólo carecen de la tangibilidad de aquéllos, sino que llegan a ser menos duraderos y más fútiles que lo producido para consumo. Su realidad depende

<sup>365</sup> Ibid., 29

<sup>366</sup> Cf. Ibid., 101

<sup>367</sup> Cf. Ibid., 38

<sup>368</sup> Ibid., 37

absolutamente de la condición social del hombre, de la pluralidad humana. Sin la constante presencia de otros que los ven y atestiguan de su existencia carecen de ella.<sup>369</sup>

En la Grecia antigua Homero había inmortalizado las acciones humanas; pero ya en la *polis* se puede prescindir del servicio de otros que ejerzan su oficio, porque justamente la *polis* ofrecía a cada ciudadano el espacio político público que, se suponía, otorgaba la inmortalidad a sus acciones.<sup>370</sup>

“(...) la vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y el más efímero de los «productos» hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertían en impercederos.”<sup>371</sup>

La experiencia de la vida con otros permitía inmortalizar lo que en sí mismo carece de sustentabilidad, lo que se volatiliza en el devenir: los actos e historias fruto de la acción y el discurso. “«Uno» se inmortaliza convirtiéndose en un «quien» que actúa en el espacio político, y sólo de este modo puede suscitar un relato memorable.”<sup>372</sup>

El espacio de aparición de la *polis* le exige a cada uno que demuestre un coraje original, que asuma el actuar y hablar, saliendo de la seguridad de lo privado exponiéndose a los otros y asumiendo con ellos el riesgo de la revelación.<sup>373</sup>

“(...) si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo (...) sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo; es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana. Lo que ocurre en ese espacio de apariencias es por definición político, aun cuando no sea un producto directo de la acción.”<sup>374</sup>

En la experiencia de la *polis*, e incluso más, en la experiencia política que se derivó a partir de ella, la acción y el discurso se fueron separando y progresivamente fueron transformándose en actividades más independientes. El discurso entendido como un medio de persuasión acaparó el interés que despertaba la acción. De ese modo el discurso perdió su específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía.<sup>375</sup>

Esta distancia entre acción y discurso se ha ido traduciendo en una incapacidad para actuar y decir públicamente. Arendt señala que la excelencia que puede alcanzar una actividad

<sup>369</sup> Cf. Ibid., 108

<sup>370</sup> Cf. H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducido por POLJAK ZORZUT, ANA LUISA, Barcelona, Ediciones Península, 2003, 116-117

<sup>371</sup> ARENDT, *La condición humana*, 220

<sup>372</sup> J. KRISTEVA, *El genio femenino: I. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000, 93

<sup>373</sup> Cf. Ibid., 89

<sup>374</sup> ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, 244

<sup>375</sup> Cf. ARENDT, *La condición humana*, 40

desempeñada públicamente, en cuanto requiere la presencia de otros, jamás puede ser igualada en privado. La presencia de los otros exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno. En el desarrollo histórico hemos llegado a ser excelentes en la labor desempeñada en público, mientras que la capacidad para la acción y el discurso ha perdido gran parte de su calidad. Esto se debe a que el auge de la esfera social los confinó a la esfera de lo íntimo y privado.<sup>376</sup> Esto es una dificultad para el desarrollo de lo político puesto que “(...) en el mundo de la política no hay ningún agente, ni siquiera el más heroico ni el más carismático, que actúe ni pueda actuar en solitario; la acción siempre se lleva a cabo con los demás y en relación a los demás.”<sup>377</sup> Quien actúa lo hace entre otros seres actuantes y relacionado con ellos. De esto se deriva que nunca sea sólo un agente sino que siempre es, a la vez, un paciente. Toda acción actúa sobre otros que son capaces a su vez de actuar. Por eso una reacción, además de una respuesta, siempre es una nueva acción que tiene su propia resolución y afecta a los demás.<sup>378</sup>

Por eso Bauman afirma que el individuo es enemigo del ciudadano y la individualización ataca la idea de ciudadanía y la política basada en ese principio ya que las preocupaciones individuales superan el espacio público cuando el individuo pretende ser el único ocupante legítimo y expulsa del discurso público todo lo demás. De este modo lo “público” queda colonizado por lo privado y queda reducido a la exhibición pública de asuntos privados.<sup>379</sup>

### III.3.2.- La liquidez del espacio público

En la sociedad líquida se asiste, por un lado, a la desaparición de los espacios públicos como lugar en el territorio común donde buscar con otros los mejores caminos para la realización personal y social; y, por otro, a la desvinculación del poder real del ámbito territorial. “La paradoja de la política en la era del consumo es que aquellos que pueden influir en las decisiones políticas tiene poco estímulo para hacerlo, mientras que aquellos que dependen de las decisiones políticas, en su mayoría, no poseen recursos para influir en ellas.”<sup>380</sup>

Los efectos éticos de la degradación de los espacios públicos son evidentes.

“Los lugares de encuentro eran sitios donde *se creaban normas*—para permitir que se hiciera justicia— y se las aplicaba de manera *horizontal*, con lo cual los conversadores se constituían en una *comunidad*, apartada e integrada por los criterios de evaluación compartidos. Un territorio despojado de espacio público brinda escasas oportunidades para debatir normas, confrontar valores, debatir y negociar. Los fallos de bien y mal,

<sup>376</sup> Cf. *Ibid.*, 58-59

<sup>377</sup> M. CANOVAN, "Hannah Arendt como pensadora conservadora", en: BIRULÉS, FINA, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, 51-75, 66

<sup>378</sup> Cf. ARENDT, *La condición humana*, 213

<sup>379</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 42

<sup>380</sup> BAUMAN, *Libertad*, 209

belleza y fealdad, decencia e indecencia, utilidad e inutilidad sólo descienden de lo alto, de regiones en las que no penetra sino el ojo más aguzado; los fallos son inapelables, ya que es imposible dirigir preguntas significativas a los jueces y éstos no han dejado dirección alguna –ni siquiera de correo electrónico–, y nadie sabe con certeza dónde viven.<sup>381</sup>

La pérdida espacios públicos no se identifica con la pérdida de regulación de la vida social sino que hace referencia a la imposibilidad de debatir acerca de ella. La dificultad reside en que no hay espacios donde sea posible hacer que la vida social sea puesta en cuestión. No hay dónde confrontar valores y perspectivas sobre una realidad que compromete el destino común y, por tanto, el personal.

En el diagnóstico de Bauman la cuestión está centrada en la incapacidad de actuar cuando se tiene la capacidad de distinguir qué hay que hacer y qué no. De lo que carecemos es de aquello que podría conducir los asuntos humanos en la dirección que deseamos. No nos falta el conocimiento del bien y del mal sino la destreza y el celo para actuar a partir de ese conocimiento. En la modernidad líquida las dependencias, la responsabilidad política y los valores culturales han dejado de controlarse los unos a los otros. Entre el conocimiento y la acción, entre la acción y sus consecuencias, parece no haber posibilidad de conexión alguna.<sup>382</sup>

Nuestro autor ve en el renacimiento del comunitarismo actual una reacción comprensible a la impotencia cada vez más obvia del Estado. Las promesas incumplidas por los Estados esperan que alguien las recoja. Seguridad, certeza, apoyo colectivo contra las desgracias individuales, todo lo que parece estar faltándonos es lo que la comunidad, la “gente como nosotros” o, más claramente, “diferente de ellos”, está dispuesta a ofrecernos.<sup>383</sup>

“Un Estado-nación impotente o demasiado menguado en su poder tiene muy poco atractivo. Sea cual sea el potencial creativo propio de la raza humana, el Estado-nación, cada vez más reducido al rol de vigilancia local, da pocas señales de poder canalizarlo. Dadas las actuales circunstancias, el reciente estallido de sentimientos tribales en todas sus formas –etnicismo, comunitarismo o fundamentalismo– es una reacción esperable, aunque equivocada, al colapso del Estado-nación y de la clase de políticas que éste encarnaba o al menos prometía encarnar, como un lugar seguro donde invertir las esperanzas de una vida mejor.”<sup>384</sup>

Aunque pueda resultar paradójico la emancipación del yo individual y su autoafirmación efectiva precisan de unas comunidades fuertes y exigentes. El esfuerzo invertido en la autocreación para alcanzar la posición, la confianza y la capacidad de actuar del individuo tiene como fin obtener la confirmación. Sólo puede ofrecer una confirmación capaz de completar la labor de la autocreación una autoridad: donde ya no está el Estado aparece en su lugar una comunidad en la

<sup>381</sup> BAUMAN, *La globalización*, 37

<sup>382</sup> Cf. BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 177

<sup>383</sup> Cf. *Ibid.*, 190

<sup>384</sup> BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 283

que la admisión vale porque cuenta con –y hace uso de– el poder para rechazar dicha admisión.<sup>385</sup>

Ante la pregunta acerca de la posibilidad de que el espacio público vuelva a ser un lugar de implicación duradera, un espacio de diálogo, debate, confrontación y acuerdo, Bauman responde desde la ambivalencia: sí y no. Si el espacio público es la esfera pública envuelta y servida por las instituciones representativas del Estado-nación, la respuesta es probablemente negativa, puesto que esa versión en particular del escenario público ha perdido la capacidad de ofrecer un escenario adecuado. Esos espacios públicos continúan siendo obstinadamente locales cuando la realidad es enfáticamente global. Para que fuera posible una respuesta afirmativa, sería necesario construir un nuevo espacio público global: una política auténticamente planetaria. Lo que no es posible si no se asume una responsabilidad verdaderamente planetaria: admitir la realidad de que todos los que compartimos el planeta dependemos unos de otros para nuestro presente y nuestro futuro, que somos mutuamente solidarios, de que nada de lo que hagamos o dejemos de hacer es irrelevante para la suerte de los demás, y que todos estamos expuestos frente a las tormentas que se originen en cualquier rincón de orbe.<sup>386</sup>

Con una búsqueda permanente de lo individual por sobre lo común el espacio público pierde su sentido histórico. El debate de nuestros días, según Bauman, no es una versión actualizada de la estéril y, en último extremo, falsa discusión sobre el supuesto conflicto de intereses entre el individuo y la sociedad. Nadie pediría hoy el sacrificio de las libertades individuales en favor de la sociedad; es ella la que debe legitimarse en función del servicio prestado a la libertad individual, que es el valor supremo y la medida de todos los méritos y vicios de la sociedad general. A la luz de nuestras vivencias podemos comprender y aceptar que la libertad individual no se puede conseguir exclusivamente con los esfuerzos individuales; que la posibilidad de garantizarla y disfrutarla por parte de algunos, demanda garantizar la posibilidad de que todos puedan acceder a su disfrute, lo que los individuos sólo pueden buscar en colaboración con otros, es decir, mediante la comunidad política.<sup>387</sup>

#### *III.4.- Extraterritorialidad del poder*

La globalización, fenómeno propio de la modernidad líquida, ha supuesto un cambio fundamental en las reglas de juego del poder. En este proceso de cambio el más afectado fue el

---

<sup>385</sup> Cf. BAUMAN, *Mundo consumo*, 37

<sup>386</sup> Cf. *Ibid.*, 47-48

<sup>387</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 251

papel del Estado, en cuanto su “trípode de soberanía” ha sufrido roturas irreparables, haciendo que la autosuficiencia militar, económica y cultural, e incluso su propia sustentabilidad, dejen de ser una alternativa viable.<sup>388</sup>

Esto se hace más evidente en el plano económico donde los flujos de fondos circulan virtualmente escapando a toda posibilidad de supervisión por parte de los Estados. “En un mundo donde el capital no tiene domicilio establecido y los movimientos financieros en gran medida están fuera del control de los gobiernos nacionales, muchas palancas de la política económica ya no funcionan.”<sup>389</sup>

Este dato resulta altamente significativo en la medida que la economía ha adquirido el lugar de criterio rector de prácticamente la totalidad de los ámbitos de la vida social. A este respecto dice Bauman:

“En verdad, ya no se espera de los nuevos Estados, ni de los más longevos en su situación actual, que realicen la mayoría de las funciones que antes se consideraban la razón de ser de las burocracias estatales nacionales. La función que más brilla por su ausencia ya que ha sido abandonada por el Estado ortodoxo o arrancada de sus manos, es la de mantener ese «equilibrio dinámico» que Castoriadis describe como la «igualdad aproximada entre los ritmos de crecimiento del consumo y el aumento de la productividad».<sup>390</sup>

En nuestros días una de las funciones que se reclama cumpla el Estado consiste en ocuparse de que el país ofrezca a aquellos a los que les ha permitido entrar —a los representantes itinerantes de los capitales nómadas— un ámbito propicio —es decir ventajoso— donde montar su campamento generador de ganancias, hasta que deje de resultarles productivo.<sup>391</sup> “La empresa tiene libertad para trasladarse; las consecuencias no pueden sino permanecer en el lugar. Quien tenga libertad para escapar de la localidad, la tiene para huir de las consecuencias.”<sup>392</sup>

Tomando como imagen las operaciones militares donde se huye después de un ataque como un modo de evitar las consecuencias de tal acción, en el caso del capital se trata de no tener que asumir la responsabilidad de las consecuencias del empobrecimiento de aquellos a los que se ha despojado de los medios de subsistencia y autorreproducción, y que no pueden oponer resistencia a la explotación por parte de un mercado laboral flexible según los términos del capital. En esto consiste el daño que ocasiona el riesgo cierto de que el capital escape: hacer que el capital humano ahora incapacitado y sin la posibilidad de dedicarse a actividades productivas para ganarse la vida, esté dispuesto a que hagan de él una mercancía y lo exploten.<sup>393</sup> “La dimensión *global* de las posibilidades de elección del inversor, frente a los límites estrictamente

<sup>388</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 86

<sup>389</sup> VICENT CABLE, *The World's New Fissures* citado por Ibid., 76-77

<sup>390</sup> Ibid., 88

<sup>391</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad líquida*, 106

<sup>392</sup> BAUMAN, *La globalización*, 16

<sup>393</sup> Cf. BAUMAN, *Europa*, 99-100

*locales* de la posibilidad de elección del «proveedor de trabajo», crea esa asimetría que subyace, a su vez, a la dominación de éste por aquél.<sup>394</sup>

La libre movilidad de los capitales sin intervención estatal hace posible que al calcular la efectividad de la inversión, las empresas ya no necesiten tomar en cuenta el costo de afrontar las consecuencias.<sup>395</sup>

A la luz de esto podemos decir que la soberanía económica prácticamente ha desaparecido. La transnacionalización del capital, principal fuente de la riqueza en la sociedad líquida, ha significado una pérdida del dominio estatal sobre los recursos. El Estado no puede controlar las inversiones, no puede decidir sobre las “fugas de capitales”, no puede imponer las reglas de contratación laboral, no tiene injerencia práctica sobre las condiciones generales de la economía con independencia de las decisiones privadas, etc.

En la misma línea, los organismos financieros internacionales imponen condiciones para brindar su ayuda a los países que la requieren que no hacen más que poner en evidencia que el rol del Estado es más de abstención que de acción. Prácticamente deben renunciar a todo intento de aplicar una política económica autónoma.<sup>396</sup>

Nuestro autor interpreta estas circunstancias como una retirada, un vaciamiento del poder estatal

“Un vacío político es un invitación constante a la negociación por la fuerza. Ni las reglas ni los resultados del juego global están predeterminados, y no hay instituciones políticas globales que sean capaces de acotar sistemáticamente el espectro de opción de los jugadores y de persuadirlos de respetar los límites o forzarlos a hacerlo.”<sup>397</sup>

La soberanía estatal por un lado se hace cada vez más fácil de obtener, pero a la vez su alcance y contenido se van empobreciendo progresivamente. La autonomía estatal en materia económica, militar y cultural se considera algo propio del pasado, y su supervivencia parece cada vez más una ficción o una premisa vacía de contenido. El Estado tiende a ser reducido a la categoría de un poder meramente policial, en cuanto se espera que mantenga la ley y el orden en su territorio, evitando que se convierta en una zona no amigable para los capitales nómadas. Por eso la responsabilidad sobre la ley y el orden que se espera que asuma el Estado, al que se le ha concedido la independencia, es la custodia de la selectividad consistente en separar las cosas y personas que pueden entrar de aquellas que es mejor detener en la frontera.<sup>398</sup>

Queda claro que

<sup>394</sup> BAUMAN, *La globalización*, 138

<sup>395</sup> Cf. *Ibid.*, 17

<sup>396</sup> Cf. *Ibid.*, 92

<sup>397</sup> BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 124

<sup>398</sup> Cf. *Ibid.*, 106

“(...) *lejos de homogeneizar la condición humana, la anulación tecnológica de las distancias de tiempo y espacio tiende a polarizarla.* Emancipa a ciertos humanos de las restricciones territoriales a la vez que despoja al territorio, donde otros permanecen confinados, de su valor y su capacidad para otorgar identidad.”<sup>399</sup>

Y en este proceso las instituciones políticas de la democracia moderna no han podido seguir a la economía en su avance hacia el espacio global. En consecuencia, como afirma Manuel Castells, el nuestro es un mundo en el que el poder, unido al capital, fluye en el espacio global fuera de todo control y del alcance de las instituciones, mientras que la política sigue siendo tan local como siempre ha sido. Por eso para Bauman el poder está más allá del alcance de la política, dando lugar a que el sistema global emergente sea sorprendente y peligrosamente unidimensional.<sup>400</sup>

### *III.5.- El divorcio entre Política (local) y Poder (global)*

El panorama no es esperanzador en cuanto a la posibilidad de recuperar los servicios estatales que proporcionaban certidumbre y seguridad. La libertad de la política estatal, de carácter local, se ve permanentemente socavada por los nuevos poderes globales, caracterizados por la extraterritorialidad, la velocidad de movimiento y la capacidad de evasión. A eso se suma que los castigos impuestos por transgredir la nueva ley global son rápidos y despiadados. De hecho, la negativa a vivir según las nuevas reglas globales es el delito más duramente castigado. Los poderes estatales, atados al suelo por su propia soberanía definida territorialmente, deben evitar cometerlo a cualquier precio, ya que la pena que acarrea es la más difícil de tolerar: un castigo económico.<sup>401</sup>

El poder real es esencialmente extraterritorial, mientras que las sedes de acción política siguen siendo locales. Esto trae como consecuencia que la acción no llegue a los lugares donde se fijan los límites de la soberanía y donde se deciden las premisas esenciales de los emprendimientos políticos. Esta separación del poder —vinculado esencialmente con lo económico— y la política, suele identificarse con el proceso de globalización.<sup>402</sup>

<sup>399</sup> BAUMAN, *La globalización*, 28

<sup>400</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad líquida*, 218

<sup>401</sup> Cf. *Ibid.*, 196

<sup>402</sup> Cf. BAUMAN, *En busca de la política*, 199-200

*III.5.1.- La libertad del capital*

“(…) la nueva elite global goza de una ventaja enorme frente a los guardianes del orden: los órdenes son locales, mientras que la elite y la ley de mercado libre son translocales. Si los encargados del orden local se vuelven demasiado entrometidos y molestos siempre se puede apelar a las leyes globales para cambiar los conceptos del orden y las reglas del juego locales.”<sup>403</sup>

La desvinculación poder-territorio producto de la traslación del poder de la política al ámbito económico, con primacía del interés privado por sobre el público, en un contexto de globalización, ha dejado a los agentes políticos locales en una situación de desventaja respecto de quienes detentan un poder que ya no requiere afirmarse en un territorio sino provisoriamente, esto es, en tanto y en cuanto le resulte rentable. Eso les da libertad –si así podemos llamar a la irresponsabilidad– respecto de los desórdenes que su obrar suscita; algo de lo que los poderes locales, circunscritos a su territorio, carecen absolutamente.

El Estado ya no puede intervenir en materia económica en favor de los más débiles, lo único que se le permite al Estado y se espera que éste cumpla es mantener un presupuesto equilibrado sin ceder a las presiones locales en favor de una intervención más vigorosa en la administración de los negocios y en la defensa de la población ante las consecuencias más negativas del mercado.<sup>404</sup>

Está claro que cuanto más pequeñas y, por tanto, más débiles sean las unidades políticas, menos posibilidades tendrán de oponer una resistencia eficaz a la clase de internacionalismo promovido por las finanzas mundiales y menos podrán hacer algo para contrarrestarlo.<sup>405</sup>

Como los gobiernos no pueden prometerles honestamente a sus ciudadanos una existencia segura ni un futuro cierto, canalizan una parte de la ansiedad acumulada demostrando su energía y determinación en la guerra contra quienes buscan empleo y otros transgresores del supuesto orden del mundo líquido.<sup>406</sup>

Hoy, después de haberse deshecho de la carga que significaban las enormes maquinarias y la masa de obreros fabriles, el capital viaja liviano. Este carácter de volatilidad ha hecho que todo compromiso, en especial los compromisos estables, se vuelva superfluo y desaconsejable a la vez. Asumir compromisos estables sólo puede entorpecer esa libertad de movimiento buscada, privando al capital de la competitividad deseada y coartando, de este modo, las posibilidades de aumentar su productividad.<sup>407</sup>

<sup>403</sup> BAUMAN, *La globalización*, 162

<sup>404</sup> Cf. *Ibid.*, 90

<sup>405</sup> Cf. BAUMAN, *En busca de la política*, 202

<sup>406</sup> Cf. *Ibid.*, 203-204

<sup>407</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 160

*III.5.3.- La impotencia local*

Bauman le asigna a Europa un papel fundamental en el proceso de modernización en la medida que fue el primer continente que creó localmente problemas de los que nadie había oído hablar antes en el mundo y que nadie tenía la menor idea de cómo resolver. Europa inventó entonces su propia forma de solucionarlos, que con el tiempo mostró ser poco apta para universalizarse. Europa solucionó los problemas que había producido a nivel interno transformando otras partes del planeta en fuentes de recursos humanos y materiales y, por encima de todo, en vertederos en los que volcar sus residuos, es decir, los productos que no podía utilizar y las personas a las que no podía emplear. Así es cómo Europa inventó una solución global a sus problemas producidos a nivel local obligando a todos a los demás seres humanos a buscar soluciones locales a problemas producidos a nivel global.<sup>408</sup>

En medio de un planeta globalizado, en el que todo está interconectado Bauman asume que no es posible vivir en libertad y democracia en aislamiento, en un solo país o conjunto seleccionado de países; que la libertad y la democracia en cada país se establecen en el escenario global, y sólo en éste pueden defenderse con alguna posibilidad realista de éxito duradero. No depende de ningún Estado que actúe por su cuenta defender unos determinados valores elegidos para su país al margen de los anhelos de quienes viven fuera de sus fronteras. No obstante, esa actitud de dar la espalda a los deseos de los demás es lo que parece que los europeos hacen hoy cuando mantienen y multiplican su riqueza a costa de los pobres que están más allá de sus fronteras.<sup>409</sup>

En la medida en que el ideal de progreso moderno ha alcanzado prácticamente la totalidad del planeta; mientras la casi totalidad de los sistemas productivos y el consumo humano se ha visto mediada por el dinero y el mercado, y los procesos de mercantilización, comercialización y monetarización de la subsistencia humana han penetrado por todos los rincones de la Tierra, ya no están disponibles las soluciones globales a los problemas que se producen, o las salidas globales para los excesos locales. Más bien ocurre lo contrario: todas las localidades (en especial, las altamente modernizadas) deben cargar con las consecuencias del triunfo global de la modernidad. Ahora se enfrentan vanamente a la necesidad de buscar soluciones locales a problemas producidos globalmente.<sup>410</sup> Esto se ve agravado por el hecho de que “En el espacio global, las reglas se establecen y se abandonan en el curso de la acción, y quienes las bloquean y

<sup>408</sup> Cf. BAUMAN, *Mundo consumo*, 324-325

<sup>409</sup> Cf. *Ibid.*, 351

<sup>410</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 17

desbloquean son los más fuertes, los más astutos, los más rápidos, los más ingeniosos y los menos escrupulosos.”<sup>411</sup>

Perdida la posibilidad de identificar quiénes son los que detentan el poder real se cierra toda puerta al ejercicio genuino del derecho a pedir cuenta, a responsabilizar a quienes toman las decisiones que afectan a las poblaciones locales en aspectos que no pueden dominar.

#### *III.5.4. - Qué podemos esperar*

“(…) no hay soluciones locales a problemas globales; sin embargo, lo que buscan, ávidamente y en vano, la instituciones políticas existentes –las únicas instituciones políticas que hemos inventado colectivamente hasta aquí, y las únicas que tenemos– son soluciones locales. Y no es de extrañar, ya que todas las instituciones son locales, y su poder para actuar soberanamente de forma viable (o para el caso, legítimamente) está circunscrito al ámbito local.”<sup>412</sup>

Para Bauman no sería razonable esperar que el Estado proteja a sus ciudadanos de embates que parecen provenir inciertamente de los mecanismos poco conocidos y descontrolados de las fuerzas globales. La sensación de que, por mucho que se sepa cómo debería ser una buena sociedad, no se encontrará ningún organismo capaz o deseoso de hacer realidad esos anhelos populares, siendo nueva, ya está profundamente arraigada.<sup>413</sup>

Frente a un mundo globalizado, las políticas tienden a ser conscientemente cada vez más locales, puesto que la política tiene un acceso muy limitado a la esfera global. Es por eso que la política se concentra en los asuntos que siendo locales se mantienen dentro de su alcance, que parecen ser los únicos temas acerca de los que cuales podemos hacer algo: ejercer nuestra influencia, reparar, mejorar. Cuando se trata de asuntos supralocales tenemos la sensación de que la ineptitud de los medios y recursos de que disponemos hará que todo siga su curso a pesar de lo que hagamos o de lo que sensatamente decidamos hacer.<sup>414</sup>

“Ahora se espera mitigar las consecuencias de una globalización descontrolada con medios y recursos que esa misma globalización tornó penosamente inadecuados. De ahí se deriva la incertidumbre perpetua con la que se ven obligados a actuar los agentes políticos; una incertidumbre que los políticos admiten a veces, pero que casi siempre tratan de encubrir con demostraciones públicas de fuerza y retórica fanfarrona, que suele ser más enérgica y vocinglera cuando más desdichados y cortos de recursos son esos mismos políticos.”<sup>415</sup>

Las herramientas de acción colectivas surgidas a lo largo de la historia han sido locales, con un alcance máximo marcado por las fronteras del Estado nacional. Es por ello que no se dispone de

<sup>411</sup> Ibid., 87

<sup>412</sup> BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 141

<sup>413</sup> Cf. BAUMAN, *Identidad*, 99

<sup>414</sup> Cf. BAUMAN, *Amor líquido*, 133

<sup>415</sup> BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 121

ningún instrumento de acción colectiva que pueda actuar eficazmente por encima de ese nivel. A esto se suma el problema de que el poder real, o sea el poder para hacer cosas y para hacer que se hagan, ya no reside en las instituciones locales. En el mundo globalizado, dirá nuestro autor, hay política local sin poder y poder global sin política, es decir hay un poder sin limitaciones políticas. Después de dos o tres siglos de historia moderna caracterizada por una convivencia muy estrecha entre el poder y la política dentro del Estado nacional, hoy se ha producido un divorcio. Esto obliga a usar las únicas herramientas colectivas eficaces de que se dispone: herramientas locales, abrigando la esperanza de que puedan de algún modo alejar los peligros descontrolados, desenfrenados e impenetrables de los poderes globales sobre los que no hay dominio. Eso genera la incertidumbre y los temores propios de sufrir las consecuencias de procesos sobre los que se carece de control, de los que sólo se posee un conocimiento muy parcial y que los poderes locales son demasiado débiles para dominar.<sup>416</sup>

“Tras haberse filtrado y escapado por las grietas de una sociedad obligada a abrirse por la presión de la globalización negativa, el poder y la política se desvían cada vez más el uno de la otra siguiendo direcciones opuestas. El problema (y la imponente tarea) al que el presente siglo tendrá que hacer frente con toda seguridad como su reto principal es el de reunir de nuevo al poder y a la política. Pero reunir a esos dos compañeros hoy separados dentro del domicilio del Estado-nación es, tal vez, la menos prometedora de las posibles respuestas al mencionado desafío.”<sup>417</sup>

No se avizoran las herramientas capaces de elevar la política hasta el nivel en el que se encuentra instalado el poder. Dichas herramientas permitirían reconquistar y retomar el control que ha sido arrebatado de las manos del Estado sobre las fuerzas que condicionan la vida compartida socialmente. Eso posibilitaría definir el ámbito de opciones y trazar límites a la libertad de elección.<sup>418</sup> “La política debe ponerse a la altura del poder, que se ha liberado para vagar por el espacio sin control político... y para lograrlo, debe desarrollar instrumentos que le permitan alcanzar los espacios en los que esos poderes «fluyen» (...)”<sup>419</sup>

Para Bauman, la ausencia de organismos políticos con el mismo alcance que los poderes económicos no se debe a un atraso en su desarrollo, como si las instituciones políticas existentes no hubieran tenido el tiempo suficiente para combinarse en un nuevo sistema global de equilibrio entre poderes democráticamente controlado. Por el contrario, parece que la eliminación del espacio público es precisamente el campo propicio para el desarrollo de la nueva jerarquía de

<sup>416</sup> Cf. BAUMAN, *Múltiples culturas*, 17-18

<sup>417</sup> BAUMAN, *Archipiélago*, 104

<sup>418</sup> Cf. *Ibid.*, 106

<sup>419</sup> BAUMAN, *En busca de la política*, 200-201

poder a cuyo servicio está la estrategia de desvinculación. Es que el orden global precisa mucho desorden local para poder desplegar su potencial.<sup>420</sup>

“(…) una respuesta efectiva a la globalización no puede ser sino global. Y el destino de esa respuesta depende del surgimiento y el arraigo de una escena política global (en tanto distinta a la «internacional», o para ser más preciso, interestatal). Hoy en día, la falta de esa escena es notable. Los actores globales existentes son, por razones obvias, particularmente reacios a la posibilidad de construirlas.”<sup>421</sup>

El desafío actual consiste en crear y dar arraigo a instituciones de acción política efectiva que puedan competir con las dimensiones y el poderío de las fuerzas económicas ya arraigadas a nivel global, y someterlas a control político y a supervisión ética. La alternativa es la continuidad y la profundización de los efectos lamentables de la excesiva libertad del capital: la creciente inequidad y polarización del planeta, la destrucción masiva de culturas y modos de vida, el empobrecimiento de tierras y poblaciones completas, entre otros.<sup>422</sup>

“(…) tenemos la nada desencaminada sensación de que la transición desde los organismos y los instrumentos de acción de tipo internacional hasta las instituciones universales (de toda la humanidad) debe ser (y será) un cambio *cualitativo*, y no meramente *cuantitativo*. De ahí que nos invada cierta preocupación al valorar si los marcos para la «política global» actualmente disponibles pueden dar cabida a las prácticas del sistema político global emergente o servir incluso como incubadores de éstas. ¿Qué podemos decir de la ONU, por ejemplo, creada con la misión de salvaguardar y defender la soberanía plena e inexpugnable de todo Estado sobre su territorio? ¿Puede la *fuerza vinculante* del derecho global depender de la obediencia que tengan a bien dispensar los miembros soberanos de la «comunidad internacional» a los acuerdos (¡reconocidamente revocables!) suscritos por ellos mismos?”<sup>423</sup>

Aceptar y enfrentar esta nueva situación global, como ha ocurrido con todas las transformaciones de la condición humana verdaderamente profundas, demandará mucho tiempo. Es por eso que para Bauman es imposible y muy poco recomendable intentar adelantarse y predecir, y menos aún prediseñar, la forma que adoptará definitivamente. El desenlace de este proceso que cuenta con dos escenarios está íntimamente ligado y depende en definitiva de la conciencia que tengan los actores de esa vinculación, y de su habilidad y determinación para contribuir al éxito de lo que sucede en el escenario del otro.<sup>424</sup>

### III.6.- *Cómo hacer política sin poder*

<sup>420</sup> BAUMAN, *Comunidad*, 125

<sup>421</sup> BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 110

<sup>422</sup> Cf. *Ibid.*, 26

<sup>423</sup> BAUMAN, *Mundo consumo*, 359-360

<sup>424</sup> Cf. BAUMAN, *Amor líquido*, 154

Los poderes hoy son esencialmente extraterritoriales, y las sedes de acción política siguen siendo locales, es a raíz de eso que la acción no llega a los lugares donde se fijan los límites de la soberanía y donde se deciden las condiciones esenciales de los emprendimientos políticos. La globalización se manifiesta en esta separación del poder y la política y ocupa en el discurso actual el mismo lugar que ocupó durante la modernidad el término universalización, con la diferencia de que la globalización es lo que nos está ocurriendo y no —como ocurría en el caso de universalización— lo que necesitamos, debemos o pretendemos hacer.<sup>425</sup>

Viendo las tendencias más recientes, Neal Lawson sostiene que el Estado ha pasado a ser un siervo de la economía global, ya no es el amo omnipotente de su territorio, ni real ni putativamente, ni en su funcionamiento actual ni en sus aspiraciones. En el mismo sentido Thomas Frank habla de un auge imparable del populismo de mercado, donde éste se considera herramienta suprema de la democracia. Una democracia en la que cada individuo “emite su voto” todo el tiempo a través del consumo, es decir, adquiriendo los bienes y los servicios que quiere. De este modo la voz del colectivo social es reemplazada por decisiones y elecciones individualizadas, atomizadas y competitivas propias de una sociedad de mercado.<sup>426</sup>

La desregulación de las fuerzas del mercado y un Estado que es impotente ante la globalización negativa, es decir, la globalización del capital, el crimen o el terrorismo, traen como consecuencia trastornos y devastación sociales, los que se manifiestan en una precariedad de los vínculos humanos sin precedentes, en la fugacidad de las lealtades comunales y en la fragilidad y revocabilidad de los compromisos y las solidaridades. Esto supone para los gobiernos estatales una carga similar a la de las tareas relacionadas con el establecimiento, el mantenimiento y la atención diaria del Estado social. Eso es lo que actualmente impulsa el crecimiento de los costos sociales que los gobiernos estatales se ven obligados a afrontar.<sup>427</sup>

“Actuando bajo presión y por impotencia, pero con escasas reticencias (cuando no de manera voluntaria), los gerentes estatales abandonan las aspiraciones de regulación normativa de las que antaño les acusaron Adorno y otros críticos, que temían la posibilidad —muy real entonces— de una «sociedad de masa totalmente administrada». En vez de eso, los administradores del Estado se han colocado en un «estado agéntico» y han asumido el rol de «honestos intermediarios» de las necesidades del mercado (léase, las exigencias de los promotores de mercancías). Dicho de otro modo, subsidiarizan o subcontrolan los riesgos, las tareas rutinarias y las responsabilidades de «dirigir el espectáculo» a las fuerzas del mercado, con lo que los libran al juego de la demanda y hacen ofrecimiento del, antaño celosamente vigilado, derecho a escoger la canción, junto con el deber de pagar a los músicos.”<sup>428</sup>

<sup>425</sup> Cf. BAUMAN, *En busca de la política*, 199-200

<sup>426</sup> Cf. BAUMAN, *Miedo líquido*, 173-174

<sup>427</sup> Cf. *Ibid.*, 174-175

<sup>428</sup> BAUMAN, *Mundo consumo*, 292

Está claro que los gobiernos no son los únicos que resultan perjudicados en este proceso, al dirigir Estados cada vez menos importantes y cada vez más débiles. La falta de una estructura supranacional con instituciones políticas y jurídicas capaces de poner un límite normativo a las variaciones caprichosas y azarosas de un capital que ya es supranacional hace que los que padecen las consecuencias negativas de problemas generados globalmente no puedan contar con el apoyo del Estado para buscar alguna solución. Incluso los gobiernos de las potencias a nivel mundial, se encuentran en el mismo aprieto.<sup>429</sup> Es por eso que los políticos “Apelan a los electores para que sean «mas flexibles» (o sea, para que se preparen para las cotas aún mayores de inseguridad que están por llegar) y para que busquen individualmente sus propias soluciones personales a los problemas socialmente producidos.”<sup>430</sup>

Como se enfrentan con la pérdida de la mayor parte de sus prerrogativas y posibilidades soberanas, a causa del proceso de la globalización, los gobiernos sólo pueden seleccionar cuidadosamente objetivos que pueden verosímilmente dominar. En estas condiciones Bauman equipara a los políticos con los surfistas, en cuanto, al igual que éstos, no pueden correr el riesgo de aventurarse bajo la superficie. El credo común sobre el que no se reflexiona, pero que da su impronta a toda reflexión, es para el político lo que la superficie para el que surfea. La tranquilidad de los políticos reside en que su discurso público se mantenga al nivel de una “inescrutable claridad”. Ésta sería una certeza que aparece como tal siempre y cuando sus fundamentos se mantengan ocultos, para lo cual requiere que se la enuncie lo suficientemente rápido como para escapar a todo análisis. Así, a mayor escasez de palabra en sus discursos, menor riesgo para los políticos de inspirar pensamientos peligrosos.<sup>431</sup> Eso provoca y alimenta la falta de compromiso político que afecta a nuestra vida social.

Con este estilo de hacer política se debilita aún más la función social del Estado y se refuerza la privatización de la responsabilidad de solucionar los males sociales:

“La política que redujo sus responsabilidades reconocidas a los temas de la seguridad pública o de lo contrario declara su retiro de la tareas de administración social, desocializó eficazmente los males sociales y tradujo la injusticia social como ineptitud o descuido individual. Esas políticas no son suficientemente atractivas para despertar al *ciudadano* como *consumidor*, sus apuestas no son lo bastante impresionantes como para convertirlo en un objeto del tipo de ira que podría ser sensible a la colectivización. En la sociedad postmoderna de los consumidores, el fracaso repercute como culpa y *vergüenza*, no como *protesta* política. La frustración nutre al desconcierto, mas no a la disensión. Quizá desencadena todos los síntomas conductuales típicos del *ressentiment* de Nietzsche y Scheler, pero políticamente es desactivante, y gesta apatía.”<sup>432</sup>

<sup>429</sup> Cf. BAUMAN, *Europa*, 87

<sup>430</sup> BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 119

<sup>431</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 203

<sup>432</sup> BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 344

### III.7.- Estado de la seguridad

#### III.7.1.- Un miedo provocado

Presionado por el poder de los capitales el Estado abandona su lugar en la batalla contra la incertidumbre económica a la vez que lucha contra la dependencia de las ayudas sociales, exhortando a los individuos bajo su jurisdicción a buscar y hallar por su cuenta soluciones también individuales a la inseguridad existencial que padecen. Dicha inseguridad es una especie de miedo colectivo inspirado y fomentado oficialmente, en cuanto es susceptible de ser aprovechado en nuevas formulaciones políticas. Se ha trasladado la preocupación por la seguridad personal del terreno de la precariedad propiciada por el mercado –un terreno por el que los Estados ya no son capaces de moverse ni quieren hacerlo– a un espacio más seguro y mucho más apto para exhibir, aunque sea transitoriamente, el poder y la determinación de los gobernantes.<sup>433</sup>

En nuestro mundo moderno líquido el mercado de consumo se alimenta del mismo capital del miedo que el Estado social prometió erradicar. Es por eso que todo lo que se relaciona directa o indirectamente con la filosofía y la práctica de ese Estado social es anatema para los filósofos y practicantes del mercado de consumo. Todo éxito social señala el estancamiento o la muerte del mercado.<sup>434</sup>

La demanda popular de un Estado fuerte, con poder para resucitar las desvanecidas esperanzas de protección social frente a la relegación a ocupar el lugar de desecho social, está cimentada sobre la base de la vulnerabilidad y la seguridad personales<sup>435</sup>, “(...) de modo más incongruente aún que la búsqueda de soluciones locales a problemas globalmente generados, se alienta la búsqueda de soluciones biográficas a problemas de origen social, y se espera que éstas sean encontradas.”<sup>436</sup>

Para Bauman la sociedad ya no está protegida por el Estado o, al menos, es poco probable que pueda confiar en la protección que le ofrece. Aquélla está expuesta a la voracidad de fuerzas que el Estado ya no sólo no controla sino que ni siquiera pretende recuperar y dominar. Es por ello que los gobiernos estatales, en su lucha cotidiana por superar las dificultades de nuestro tiempo, van de una campaña puntual a otra, de gestión de crisis en gestión de crisis, tomando un conjunto

<sup>433</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 69

<sup>434</sup> Cf. BAUMAN, *Europa*, 161

<sup>435</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 81-82

<sup>436</sup> BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 32

de medidas de emergencia tras otro, sin aspirar a más que mantenerse en el poder después de las siguientes elecciones. Fuera de eso carecen de programas o ambiciones con proyección de futuro. En esas condiciones resultan impensables proyectos de resolución radical de los problemas recurrentes de la nación. El Estado al perder su fuerza, que se diluye en el espacio global, va quedando cada vez más indefenso. La capacidad y destreza políticas, hoy se ven cada vez más relegadas –si no abandonadas– al ámbito de la política de la vida individual y de ese modo se subsidiariza a los individuos. Por eso de su poder y de su capacidad política pasados, el Estado y sus órganos conservan muy poco, lo cual va mermando gradualmente hasta reducirse a una función meramente policial. Este Estado reducido apenas puede llegar a ser no más que un Estado de la seguridad.<sup>437</sup>

### *III.7.2.- En busca de ofrecer alguna seguridad*

Incapaces de ejercer un poder real, algunos Estados se abocan a la misión de disminuir la sensación de inseguridad focalizando su atención en mantener “a raya” a aquéllos que por su “incapacidad” para adaptarse a una realidad donde la felicidad es una empresa de orden estrictamente personal pueden perturbar la, ya de por sí, precaria sensación de seguridad de los no excluidos.

Las defensas que proporcionaba el Estado contra la inseguridad existencial están siendo progresivamente desmanteladas y las organizaciones intermedias –los sindicatos y otros instrumentos de negociación colectiva– siguen el mismo camino, al estar cada vez más imposibilitadas de ejercer su misión por las presiones de la competencia de mercado que socava la solidaridad entre los más débiles. Así queda en manos de los individuos la búsqueda y, en el eventual caso de hallarlas, la puesta en práctica de soluciones individuales a problemas generados socialmente. Dicha tarea los individuos tienen que llevarla a cabo a través de acciones individualizadas y en soledad, aun cuando es evidente que las herramientas y recursos con que cuentan son absolutamente inadecuados para ello.<sup>438</sup>

Dada la fluidez del poder económico en el ámbito global se ha producido una redefinición de la misión del Estado a nivel local: perdido el dominio estatal en lo económico, el Estado se retrae de ese ámbito y se concentra en el de la seguridad. Así plantea la necesidad de reducir su función social para ampliar y reforzar su intervención penal.<sup>439</sup> Se produce de este modo “(...) el paso de

<sup>437</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 102-103

<sup>438</sup> Cf. *Ibid.*, 96

<sup>439</sup> Cf. *Ibid.*, 14

un modelo de «estado social» y comunidad inclusiva a un Estado excluyente «de justicia criminal», «penal» o «de control del crimen».<sup>440</sup>

En este contexto el poder político, su instauración y su preservación dependen de la cuidadosa selección de los asuntos que los políticos emplean como ejes de campaña. La cuestión de la protección como contrapartida de la sensación de inseguridad reinante ocupa un lugar fundamental en las campañas políticas.<sup>441</sup>

“(…) no resulta del todo evidente que la clase política actual esté motivada por el deseo o impulsada por la necesidad de «cumplir con las obligaciones del Estado social», y tampoco es obvio, por consiguiente, que la invocación de esos motivos o «necesidades» (en política, nada es «necesario» si las fuerzas políticas no lo imponen) sirva de algo (…)<sup>442</sup>

El Estado contemporáneo está muy lejos de poder seguir cumpliendo la promesa del Estado social, de allí que los políticos ya ni siquiera la repiten. Las políticas que llevan adelante auguran, por el contrario, una vida aún más precaria y tan riesgosa que demandará políticas aún más arriesgadas, imposibilitando casi por completo cualquier proyecto de vida consistente.<sup>443</sup>

### *III.7.3.- De la seguridad social a la seguridad individual*

“A diferencia de la inseguridad fabricada por los mercados, más que palpable y experimentada a diario, que no necesita más ayuda de los poderes políticos para mantenerse que la no intervención de éstos, la mentalidad de «fortaleza asediada» y de posesiones y de cuerpos individuales amenazados debe ser *cultivada de manera activa*.”<sup>444</sup>

La inseguridad existencial demanda alguna respuesta de profilaxis, un modo de hacer “como si” nos fuera posible asegurarnos, prevenirnos, cuidarnos de ese miedo ambiental difuso que nos rodea.

“Buscamos, por así decirlo, blancos *sustitutivos* hacia los que dirigir nuestro excedente de temores existenciales a los que no hemos podido dar una salida natural y, entre nuestros nuevos objetivos improvisados, encontramos las precauciones frente a la inhalación del humo de los cigarrillos de otras personas, frente a la ingesta de alimentos ricos en grasas o en bacterias «malas» (precaución que acompañamos del consumo ávido de líquidos que prometen proporcionarnos las que son «buenas»), frente a la exposición al sol o frente al sexo sin protección. Quienes podemos permitirnoslo, nos fortificamos contra todo peligro visible o invisible, presente o previsto, conocido o por conocer, difuso aunque omnipresente, encerrándonos tras un muro de protección, inundando los accesos a nuestros domicilios de cámaras de televisión, contratando a vigilantes armados, conduciendo vehículos blindados (como los consabidos todo terrenos), llevando ropa igualmente «blindada» (como los «zapatos de suela gruesa») o acudiendo a clases de artes marciales”<sup>445</sup>

<sup>440</sup> Ibid., 13

<sup>441</sup> Cf. Ibid., 73

<sup>442</sup> BAUMAN, *En busca de la política*, 193

<sup>443</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 79

<sup>444</sup> Ibid., 80

<sup>445</sup> Ibid., 89-90

La individualización y la privatización de la búsqueda de la felicidad más el desmantelamiento paulatino pero constante de las redes de protección sociales y del seguro social frente al infortunio, supone grandes riesgos que aumentan aún más la incertidumbre fuente de temor. La seguridad es un valor que aumenta a costa de la libertad, es por eso que la posibilidad de una vida con un poco más de certeza y seguridad tiene hoy un atractivo mayor, aunque alcanzarla implique gozar de algo menos de libertad personal.<sup>446</sup>

Como el Estado ha reducido severamente su interferencia programática en la inseguridad causada por el mercado, debe buscar otros tipos no económicos de vulnerabilidad e inseguridad sobre los que basar su legitimidad. Para Bauman es como si hubiera decidido pasar de ser un Estado social a ser un Estado de seguridad. La ansiedad que refuerzan la desregulación progresiva de las condiciones de vida fundamentales, la privatización de los riesgos y la eliminación del seguro comunitario se transfiere a la cuestión de la seguridad personal.<sup>447</sup>

Dada la incertidumbre ante el futuro, la fragilidad de la posición social y la inseguridad existencial, ámbitos que están fuera del control individual, las tensiones tienden a concentrarse en los blancos más próximos y a canalizarse en la preocupación por la seguridad personal.<sup>448</sup>

### *III.7.4.- Cuidado con los extraños*

Hoy se vive lo distinto como un peligro.

“Se puede decir que la versión moderna de la inseguridad se caracteriza de forma distintiva por el miedo a la malevolencia y a los malhechores. Está plagada de sospechas hacia los demás y hacia sus intenciones, y de un rechazo a la confianza (o la imposibilidad de tener confianza) en la constancia y fiabilidad de los seres humanos.”<sup>449</sup>

Es cada vez más fácil mezclar la presencia de extraños con los difusos miedos de la inseguridad; esto hace que lo que al comienzo era una simple suposición pase a ser una verdad comprobada muchas veces y por fin se torna un principio evidente: los extraños generan situaciones de inseguridad. De este modo la inseguridad se convierte en un círculo vicioso, alimentado por el hecho de que la capacidad de negociar los intereses comunes y el destino compartido se ha perdido y como la idea del “bien común” se ha vuelto sospechosa, buscar la seguridad en una

<sup>446</sup> Cf. BAUMAN, *Mundo consumo*, 170

<sup>447</sup> Cf. BAUMAN, *Europa*, 124-125

<sup>448</sup> Cf. BAUMAN, *Amor líquido*, 143-144

<sup>449</sup> BAUMAN, *Europa*, 136-137

identidad común es la manera más sensata, incluso más efectiva y ventajosa, de seguir adelante.<sup>450</sup>

“Los esfuerzos por mantener a distancia al «otro», el diferente, el extraño, el extranjero, la decisión de excluir la necesidad de comunicación, negociación y compromiso mutuo, no sólo son concebibles sino que aparecen como la respuesta esperable a la incertidumbre existencial a la que han dado lugar la nueva fragilidad y la fluidez de los vínculos sociales.”<sup>451</sup>

Esto explicaría la actual obcecación de algunos países desarrollados por las fronteras con una vana esperanza: la de poder garantizar una protección auténtica frente a riesgos y peligros de toda índole, la de defender de amenazas vagamente definidas o sin nombre, de las que el mundo en el que vivimos parece estar saturado. Esta obsesión por las fronteras es un signo de todos los fallidos intentos de dar alguna solución local a problemas producidos globalmente.<sup>452</sup>

“Una sociedad insegura de la supervivencia de su manera de ser desarrolla la mentalidad de una fortaleza sitiada. Los enemigos que asedian sus murallas son sus propios «demonios internos», la reprimida sensación de temor que se filtra en sus vidas cotidianas, en su «normalidad», y que sin embargo, para hacer soportable la realidad diaria, debe ser aplastada y extraída de esa cotidianeidad para modelar con ella un cuerpo extraño... un enemigo tangible al que se le da un nombre, un enemigo con el que se puede luchar, una y otra vez, con la esperanza de vencerlo.”<sup>453</sup>

### *III.8.- La política como gestión de los miedos*

En un contexto de liquidez el capital del miedo puede ser aprovechado de muy variadas formas como un recurso de rentabilidad, tanto política como comercial.<sup>454</sup>

#### *III.8.1.- El miedo y su valor político*

En la modernidad líquida la dominación no se basa fundamentalmente en la vinculación o el compromiso, es decir, en la capacidad de los gobernantes de observar de cerca los movimientos de los gobernados y de imponerles la obediencia. Tiene un fundamento nuevo, mucho menos problemático y menos costoso: se basa en la incertidumbre de los gobernados respecto a qué maniobra harán a continuación sus gobernantes, si es que hacen alguna. Cuando la amenaza del cambio unilateral de las normas por parte de quienes deciden el contexto en el que han de

<sup>450</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 115

<sup>451</sup> *Ibid.*, 117

<sup>452</sup> Cf. BAUMAN, *Múltiples culturas*, 17

<sup>453</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 174

<sup>454</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 93

desenvolverse las tareas de la vida es una amenaza constante sobre quienes tienen que desenvolver esas tareas, casi no hay oportunidades de resistencia a las maniobras de los que ostentan el poder, y menos aún de una resistencia continuada, organizada y solidaria.<sup>455</sup>

“Son muchos, en realidad, los modos posibles de sacar partido de las existencias crecientes de miedos que flotan libres, desligados y desenfocados. Uno de esos modos, por ejemplo, es el consistente en obtener legitimidad y aprobación políticas invirtiendo el poderío estatal en declarar la guerra al crimen y, en general, a las «alteraciones del orden público» (una amplia categoría que, en los escenarios modernos líquidos, probablemente no tenga fondo y dé cabida a toda una gama de «otros»), desde los «sin techo» que duermen a la intemperie hasta los alumnos que faltan a clase en su escuela».<sup>456</sup>

Cuando el propósito de la maquinaria del Estado-nación era proteger la soberanía territorial y separar inequívocamente a los de adentro de los de afuera, sus posibilidades de actuar con éxito legitimaban su existencia; pero hoy esa estructura ha sido tomada de improviso por la globalización del planeta. Día tras día las instituciones legales y de orden público del Estado asumen su propia ineptitud para manejar los nuevos peligros a escala mundial. Signo de eso es, según Bauman, que las respuestas puntuales de esas instituciones a las sucesivas sorpresas sólo denotan su confusión.<sup>457</sup>

“El tipo de incertidumbre, de oscuras premoniciones y temores respecto al futuro que acosan a hombres y mujeres en el entorno social fluido, en perpetuo cambio, en el que las reglas del juego cambian a mitad de la partida sin previo aviso o sin una pauta legible, no une a los que sufren: los separa y los aísla. Los sufrimientos que causa a los individuos no se suman, no se acumulan o condensan en algún tipo de «causa común» que podría perseguirse con mayor eficacia sumando fuerzas y actuando al unísono. La decadencia de la comunidad, en este sentido, se perpetúa a sí misma: una vez que se inicia, hay cada vez menos estímulos para contener la desintegración de los lazos humanos y buscar formas de religar lo que se ha desgajado. La miseria de los individuos que se enfrentan a todo esto en solitario puede ser dolorosa y repelente, pero los compromisos firmes y vinculantes para actuar conjuntamente parecen augurar más perjuicio que beneficio».<sup>458</sup>

Como afirma Bauman

“A diferencia del caso de las amenazas al sustento y al bienestar generadas por el mercado, el alcance de los peligros para la seguridad personal debe anunciarse intensamente y pintarse del más oscuro de los colores, de suerte que la no materialización de las amenazas pueda aplaudirse como un evento extraordinario, como un resultado de la vigilancia, el cuidado y la buena voluntad de los órganos estatales».<sup>459</sup>

Parece no haber duda razonable de que la especial atención política centrada en la delincuencia y en los peligros que amenazan la seguridad física de los individuos y de sus bienes tiene una

<sup>455</sup> Cf. BAUMAN, *Comunidad*, 51-52

<sup>456</sup> BAUMAN, *Miedo líquido*, 186-187

<sup>457</sup> Cf. *Ibid.*, 162-163

<sup>458</sup> BAUMAN, *Comunidad*, 59-60

<sup>459</sup> BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 73

estrecha relación con la creciente sensación de vulnerabilidad y sigue muy de cerca el ritmo de la desregulación económica y de la sustitución de la solidaridad social por la independencia individual.<sup>460</sup>

Cuando la información sobre los riesgos que nos acosan en el mundo moderno líquido es dirigida al público lego se convierte en una privatización contrafactual de los riesgos: de ese modo los peligros producidos colectivamente se dejan en los mundos privatizados de víctimas individuales y se viven como realidades que cada uno debe enfrentar de manera individual. Así los riesgos informados además de la conciencia de peligro insinúan que la culpa de la continua exposición al riesgo y de no evitarlo es de cada uno.<sup>461</sup>

Hoy la tarea de afrontar los miedos que emergen de las nuevas incertidumbres ha sido liberalizada y subsidiarizada, a merced de las iniciativas y de los esfuerzos locales; y, a la vez, privatizada y transferida en gran medida a la esfera de la política vital, esto es, entregada al cuidado de los individuos, y a los mercados, tenazmente empeñados en oponerse a cualquier forma de interferencia o, lo que es peor, control político. El deterioro y la descomposición de los vínculos colectivos nos convierte en individuos *de iure*, en medio de un mundo donde casi todo concurre para impedirnos alcanzar el hipotético modelo de individuos *de facto*. Existe un abismo enorme entre la cantidad y la calidad de los recursos necesarios para generar una seguridad que, aunque fabricada individualmente, sea fiable y garantice que puede eliminar el miedo, con los materiales, instrumentos y habilidades que la mayoría de los individuos puede razonablemente aspirar a conseguir y conservar.<sup>462</sup>

Todos parecemos tener miedo al abandono, a la exclusión, a ser rechazados, a ser repudiados, despojados de lo que somos, a que no se nos permita ser lo que deseamos ser. Tenemos miedo a que nos dejen solos, indefensos, abandonados a la desgracia, tememos no tener compañía, que haya quien nos ame ni quien nos ayude.<sup>463</sup>

“El fenómeno que todos estos conceptos intentan aprehender y articular es la experiencia combinada de *inseguridad* (de nuestra posición, de nuestros derechos y medios de subsistencia), de *incertidumbre* (de nuestra continuidad y futura estabilidad) y de *desprotección* (del propio cuerpo, del propio ser y de sus extensiones: posesiones, vecindario, comunidad).”<sup>464</sup>

<sup>460</sup> Cf. BAUMAN, *Miedo líquido*, 193

<sup>461</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 230

<sup>462</sup> Cf. BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 98-99

<sup>463</sup> Cf. BAUMAN, *Identidad*, 195

<sup>464</sup> BAUMAN, *Modernidad líquida*, 171

*III.8.2.- El miedo y su valor económico*

El estar en un riesgo permanente genera un temor cuyo valor comercial en potencia es infinito. Aprovechando el temor ante riesgos de salud fomentados de manera ingeniosa se pueden vender un sinnúmero de productos. Combatir los riesgos se ha convertido en un muy buen negocio con capacidad de retroalimentarse a sí mismo: lo que viene a prevenir un peligro genera otros que no conocemos o nos han impedido imaginar. Si alguna vez se alcanzara la desaparición total de peligros provocados, significaría un desastre comercial. Para mantener en funcionamiento el mercado de consumo es necesario hacerle publicidad a un número constante de peligros “hechos a la medida” del combate de riesgos privatizado.<sup>465</sup>

El cuerpo y sus satisfacciones no son ahora menos efímeros que en la época en la que la sociología comenzó a hablar de las instituciones sociales duraderas. Sin embargo todo lo demás —y especialmente esas instituciones sociales— se ha vuelto *más* efímero todavía que “el cuerpo y sus satisfacciones”. Por eso Bauman afirma que siendo el cuerpo una medida de largo plazo a la vez se está convirtiendo en la última línea de combate de la seguridad. De allí la rabiosa, obsesiva y febril preocupación por defender el cuerpo.<sup>466</sup>

Los mercados de consumo rara vez ofrecen un remedio preventivo contra los peligros de la naturaleza cuyas consecuencias no pueden evitarse, las promesas de protección se concentran en peligros creados artificialmente, que tienen una clara ventaja sobre los peligros naturales: permiten crear los temores a la medida de las curas disponibles, y no al revés.<sup>467</sup>

Dado que todos los marcos establecidos y conocidos que servían para apuntalar la autoconfianza de la acción, la seguridad de la posición social y la protección del cuerpo y sus prolongaciones se van licuando y vagan a la deriva, resulta normal permanecer en la búsqueda febril de un punto firme y seguro ante la ansiedad potenciada por el escenario de la vida moderna líquida. Como todo cambia con una rapidez impresionante, ese refugio parece hallarse en la uniformidad de la mismidad. La ausencia de una jerarquía de valores definida con claridad parece conducir a una lealtad sin reservas a sí mismo y el propio grupo que anula e invalida todas las demás responsabilidades. Es por eso que la era moderna líquida es una época de construcción comunitaria intensa aunque poco concluyente que da lugar a un modo de violencia permanente contra lo distinto.<sup>468</sup>

<sup>465</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 232

<sup>466</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 194

<sup>467</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 244

<sup>468</sup> Cf. BAUMAN, *Mundo consumo*, 151-152

Según Bauman tanto la competencia incontrolada por el uso de la violencia como la competencia incontrolada por la obtención de ganancias se alimentan del mismo desorden mundial contribuyendo a aumentar el caos ya existente en nuestro desordenado planeta. Estas competencias están estrechamente aliadas en la medida que ambas están interesadas en la perpetuación de ese desorden y, a la vez, ambas reniegan de la posibilidad de un control político y del imperio de la ley, puesto que con ello no sobrevivirían.<sup>469</sup>

La inseguridad del presente y la incertidumbre sobre el futuro son las que dan vida a nuestros temores más imponentes e insoportables. La inseguridad y la incertidumbre nacen, a su vez, de la sensación de impotencia que experimentamos cuando asumimos que no sólo no tenemos control sobre los asuntos del conjunto del planeta sino que también hemos dejado de tenerlo sobre los de nuestras propias comunidades. Y esa impotencia aumenta cuando nos hacemos más conscientes de la improbabilidad de librarnos de este segundo problema mientras el primero persista. Como si fuera poco, a la vez carecemos de las herramientas que puedan elevar nuestro debate y nuestro sistema político hasta el nivel en el que se encuentra instalado actualmente el poder. Si esto fuera posible nos permitiría volver a tomar el control sobre las fuerzas que afectan nuestra condición compartida, y, así, poder definir nuestro ámbito de opciones y trazar límites a nuestra libertad de elección.<sup>470</sup>

### *III.9.- La dimensión ética del Estado*

#### *III.9.1.- La necesidad de un marco ético*

Como señalamos más arriba, el “Estado de bienestar” –un Estado empeñado en contraatacar y neutralizar los peligros socialmente producidos para la existencia individual y colectiva– tenía la intención de socializar los riesgos individuales asumiendo su reducción como tarea y responsabilidad propias. Este rol del Estado se ha ido desfigurando con la modificación del orden establecido por la modernidad junto a la pérdida de la soberanía económica.

Lo que en el pasado constituía un espacio de búsqueda común –el ámbito público– ha transferido a la dimensión personal e individual –ámbito privado– la responsabilidad de resolver las cuestiones centrales de la vida. Lo social no ofrece más que una perspectiva de “cómo vale la pena vivir”, dando por sentado que la obtención de las herramientas y el saber emplearlas para tal fin, va por cuenta de cada uno.

---

<sup>469</sup> Cf. *Ibid.*, 157

<sup>470</sup> Cf. BAUMAN, *Miedo líquido*, 166

Vivimos en un contexto desregulado y privatizado. Ese ambiente, para Bauman, está centrado en las preocupaciones y los objetivos de los individuos concebidos como consumidores. Eso conlleva el hecho de que la responsabilidad de las elecciones, las acciones que demandan esas elecciones y sus consecuencias recaigan pura y exclusivamente en los hombros de los actores individuales.<sup>471</sup>

En una sociedad donde el consumo se ha transformado en criterio y medida de ser, el Estado social conservaría la función que tenía en la sociedad de productores, esto es, defender a la sociedad del daño colateral que el principio rector de la vida social causa cuando no es monitoreado, controlado y restringido. La finalidad del Estado social es impedir que la sociedad multiplique la cantidad de víctimas colaterales que genera el consumismo: los excluidos, los descartados, la infracalse. En definitiva su tarea es preservar la solidaridad humana intentando poner un freno a la desaparición de los sentimientos de responsabilidad ética.<sup>472</sup>

Las características de la situación actual a nivel de ejercicio de poder por parte del Estado ponen seriamente en cuestión esa posibilidad en la medida que

“(…) no es el *Estado*, ni siquiera su brazo ejecutivo, el que está siendo socavado, erosionado, desangrado hasta su «desaparición», sino la *soberanía* del Estado, su prerrogativa de trazar la línea entre incluidos y excluidos y de otorgar el derecho a la rehabilitación y futura readmisión.”<sup>473</sup>

La ignorancia conduce a la parálisis de la voluntad puesto que no hay modo de contabilizar los riesgos. Para los gobiernos impacientes, ante las restricciones que las democracias boyantes imponen, la impotencia que esa ignorancia genera en los votantes y la ausencia de un compromiso político serio, son fuentes de capital político. Así la dominación a través de la ignorancia y la incertidumbre deliberadamente cultivadas es más fácil de ejercer que el gobierno basado en un debate exhaustivo y en un esfuerzo prolongado por alcanzar acuerdos sobre la verdad y sobre las formas menos arriesgadas de actuar. Es así cómo la ignorancia política se perpetúa a sí misma. Por eso entendemos con Bauman que es fundamental una educación a lo largo de toda la vida que nos permita gozar de libertad de elección y por sobre todo para salvaguardar las condiciones que hacen que esas opciones entre las que elegir estén disponibles y al alcance de nuestra capacidad.<sup>474</sup>

<sup>471</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 124

<sup>472</sup> Cf. *Ibid.*, 192

<sup>473</sup> *Ibid.*, 94

<sup>474</sup> Cf. BAUMAN, *Mundo consumo*, 275

### III.9.2.- *La propuesta del ingreso universal*

Claus Offe<sup>475</sup>, considera que la crisis de nuestro tiempo es una crisis del trabajo, por eso presenta un planteo contundente y persuasivo para encontrarle una solución radical. El núcleo de su propuesta está basado en la idea de que el derecho a un ingreso individual puede ser dissociado de la capacidad real de obtener un ingreso. Bauman entiende que es posible plantear dicha disociación, pero a condición de un cambio de perspectiva radical que va desde la que se basa en el trabajo asalariado, conforme los principios de la ética del trabajo, al reconocimiento de un derecho esencial y una garantía básica, que vienen exigidos por la condición intrínseca de la dignidad de todo ser humano.<sup>476</sup>

A la hora de fundamentar la garantía de un ingreso básico independiente de la capacidad de generar un ingreso surgen distintos argumentos<sup>477</sup>:

- Argumento lateral: es el argumento de la necesidad (“no hay alternativa”) puesto que el trabajo pago no es suficiente para garantizar la supervivencia de todos. Si bien es un argumento que acecha permanentemente desde los laterales nunca alcanza el centro del debate.

- Argumentos centrales: algunos invocan la justicia histórica, en el sentido de que la actual riqueza de Occidente es el legado conjunto de generaciones y debe beneficiar a todos los descendientes. Otros se refieren a la equidad básica de los derechos humanos: todo el mundo tiene derecho a hacer con su vida lo que considere mejor y tiene la obligación de ganarse los recursos necesarios para concretar esa elección; no obstante el derecho a conservar la vida condiciona toda elección y la precede, es propiedad inalienable de todos los seres humanos y no algo que tengan que ganarse.

- Argumentos pragmáticos: estos han sido los argumentos más comunes, superando los filosóficos. Se preocupan por señalar los beneficios de que gozarán las sociedades por permitirles a sus miembros asegurarse la subsistencia sin someterse a la definición de trabajo impuesta por el mercado laboral. El ingreso básico liberaría el tiempo, el trabajo, el pensamiento y la voluntad que son necesarios para ocuparse adecuadamente de las áreas que, en el actual orden de cosas, están descuidadas. Esto traería aparejado un beneficio evidente para la calidad de vida de todos los implicados.

Si bien Bauman reconoce que la propuesta del ingreso básico podría considerarse aceptable entiende que

---

<sup>475</sup> Para un análisis de este planteo remitimos a C. OFFE, *La sociedad del trabajo*, Madrid, Alianza, 1987

<sup>476</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 146

<sup>477</sup> Cf. BAUMAN, *En busca de la política*, 190-191

“(...) haberlo introducido bajo el auspicio de un cálculo de tipo contable lo cargará de entrada con un error potencialmente terminal y difícil de borrar, lo que lo condenará a un futuro problemático. La política del ingreso básico estará condenada así a una vida de recortes y regateos; lejos de convertirse en la base de una nueva seguridad, sólo será otro factor de incertidumbre.”<sup>478</sup>

Si el objetivo del ingreso básico es liberar de las tensiones que provoca la necesidad de asegurar la subsistencia en desmedro de la atención debida a las distintas áreas que hacen posible la convivencia social, fundarlo en criterios contables significa darle un carácter discutible en términos económico financieros, es decir abrirá un nuevo espacio de tensión, poco diferenciable del que genera la falta de trabajo asalariado.

A pesar de esto, Bauman apoya la iniciativa al considerar que si se convirtiera en ley, la separación del derecho al ingreso individual de la capacidad de ganar ingresos probablemente no se lograría erradicar todos los aspectos de inseguridad existencial pero no por eso dejaría de ser el medio más radical para eliminar sus causas.<sup>479</sup>

Asumiendo la realidad del limitado poder estatal en materia económica, si bien el Estado es el único agente legislativo técnicamente capaz de introducir un ingreso básico como ley en su territorio, es, al mismo tiempo, incapaz de hacerlo por sí solo.

### *III.9.3.- El Estado como agente moral*

En la modernidad sólida

“Firmemente pertrechado sobre el trípode económico-cultural-militar, cada estado-nación se encontraba en una posición más ventajosa respecto de cualquier unidad política anterior o posterior para hacerse cargo de listar, supervisar y administrar directamente los recursos sometidos a su poder, incluidos los recursos morales de la población, así como el potencial contraestructural de la sociabilidad.”<sup>480</sup>

Hoy asistimos a una retirada del Estado como legislador moral, al abandono de las ambiciones modernas de que su rol como tal tuviera un alcance universal, lo que deja abierta la posibilidad para el buen gobierno no comunal. Los Estados reconocen cada vez más los derechos de categorías más pequeñas que la nación, sean étnicas, territoriales, religiosas, de género, de política sexual, con fines de especificidad moral y autodeterminación, y muchas veces, permiten que esta autodeterminación se dé por omisión, más que por intención.<sup>481</sup>

En su papel de agente moral el Estado puede generar un efecto soporífero en la conciencia moral puesto que con su poder está en condiciones de asistir a los que sufren y que no podríamos

<sup>478</sup> Ibid., 195

<sup>479</sup> Cf. Ibid., 195

<sup>480</sup> BAUMAN, *Ética posmoderna*, 159

<sup>481</sup> Cf. Ibid., 55

ayudar sin sus recursos. Pero eso hace que socorrer a los pobres o necesitados sea una responsabilidad del Estado, como lo son las decisiones sobre la importancia relativa de las necesidades a cubrir. Si se adormece al sujeto moral su supervisión y capacidad moral se hacen cada día más débiles y no serán de mucha utilidad si el Estado decide darle a su autoridad moral usos que sean inmorales.<sup>482</sup>

Bauman afirma que “(...) la confianza y los recursos de una sociedad se miden en función de la seguridad, los recursos y la confianza de sus sectores más débiles, y crecen junto a ellos.”<sup>483</sup>

Así es que el Estado social constituye una encarnación institucional del concepto de comunidad en su forma moderna, entendida como una totalidad abstracta, tejida a partir de la dependencia, el compromiso y la solidaridad recíprocos. Los derechos sociales ligán esa totalidad imaginada con las realidades cotidianas de los miembros de la sociedad y cimentan esa visión imaginada en la experiencia vital; esos mismos derechos certifican, simultáneamente, la veracidad y el realismo de la confianza mutua y de la confianza en la red institucional compartida que respalda y valida la solidaridad colectiva.<sup>484</sup>

Sin embargo hoy se supone que los derechos sociales deben ser concedidos si y sólo si quienes los otorgan consideran que su concesión va en favor de sus propios intereses y no en consideración de la condición humana de sus destinatarios. Lamentablemente el derecho soberano a la excepción está siendo revivido y reafirmado a escala planetaria, mientras que muchos otros derechos soberanos del Estado se van desvaneciendo.<sup>485</sup>

Eso genera según Loïc Wacquant esta paradoja: quienes en el pasado lucharon con evidente éxito por reducir el Estado como un medio para liberar al capital y liberalizar el uso de la fuerza laboral por parte de éste son los mismos que hoy exigen fervientemente aumentar el Estado a fin de contener y ocultar las consecuencias sociales nocivas que generó aquella desregulación de las condiciones del empleo y el consecuente deterioro de la protección social entre los más desfavorecidos del espacio social.<sup>486</sup>

“Sin unos derechos sociales *para todos*, un número elevado (y, con toda seguridad, creciente) de personas verán sus derechos políticos como algo inútil que no merece su atención. Del mismo modo que los derechos políticos son necesarios para la instauración de los derechos *sociales*, estos últimos son indispensables para que los derechos *políticos* se mantengan operativos. Ambos tipos de derechos se necesitan mutuamente para sobrevivir; esa supervivencia sólo puede ser un logro conjunto.”<sup>487</sup>

---

<sup>482</sup> Cf. *Ibid.*, 208

<sup>483</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 191

<sup>484</sup> Cf. BAUMAN, *Mundo consumo*, 202

<sup>485</sup> Cf. BAUMAN, *Archipiélago*, 19

<sup>486</sup> Cf. *Ibid.*, 60-61

<sup>487</sup> BAUMAN, *Mundo consumo*, 202

*III.9.4.- La solidaridad como opción*

Si no se alcanza el objetivo actual de crear y afianzar unas instituciones de acción política efectiva que estén a la altura de las dimensiones y el poderío de las fuerzas económicas ya instaladas a nivel global, y que puedan someterlas a control político y a supervisión ética, se mantendrán y profundizarán los efectos desastrosos de la excesiva libertad concedida al capital, la creciente inequidad y polarización del planeta.<sup>488</sup>

Desde esta perspectiva, la política, en vez de dedicarse a aplacar las divisiones y a impedir los conflictos debería convertirse en generadora de solidaridad. Una vez que ha liberado a los individuos de la incertidumbre que invade sus actividades de subsistencia, la política les permitiría ocuparse de sus derechos y obligaciones como ciudadanos.<sup>489</sup>

Evidentemente un Estado-nación impotente o con su poder seriamente menguado carece de atractivo. Más allá de cuál sea el potencial creativo de la humanidad, si el Estado es reducido al rol de vigilancia local, difícilmente podrá canalizarlo. En estas circunstancias, el reciente estallido de sentimientos tribales bajo sus diversas manifestaciones (etnicismo, comunitarismo o fundamentalismo) es una reacción esperable, si bien equivocada, frente al colapso del Estado y de las políticas que éste encarnaba o al menos pretendía encarnar, como un lugar seguro donde apoyar la esperanza de una vida mejor.<sup>490</sup>

“(…) necesitamos la solidaridad que radica en el hecho de estar juntos, de ayudarnos y cuidarnos mutuamente. Somos seres humanos en la medida en que estamos en compañía de seres humanos, no basta con estar ante la presencia física de otros seres humanos, es necesaria la compañía. Es cierto que el carácter líquido de este mundo nos impide alcanzar la comunidad, pero la mera existencia del concepto nos impulsa a intentar alcanzarla. Si no existiera la idea de comunidad no consideraríamos que la falta de solidaridad es un error.”<sup>491</sup>

La conciencia de nuestro destino común, por encima de todo criterio individualista de vida debiera animar nuestra legítima búsqueda de proyectar un futuro donde el mundo sea un ámbito en el que todo ser humano pueda desarrollarse plenamente, pero ¿qué podemos esperar del futuro cuando el presente se nos ha ido de las manos? ¿Sobre qué bases asentaremos nuestra proyección siempre que no pretenda ser un “más de lo mismo”?

Es evidente que, en las condiciones de nuestra modernidad líquida parece totalmente imposible pensar a largo plazo. Sin la posibilidad de pensamiento a largo plazo ni expectativa de mantenernos en contacto cotidiano, es difícil que se dé un sentimiento de destino compartido,

<sup>488</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 26

<sup>489</sup> Cf. BAUMAN, *En busca de la política*, 193

<sup>490</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 283

<sup>491</sup> BAUMAN, *Múltiples culturas*, 55

una sensación de fraternidad, un deseo de adhesión, de estar hombro con hombro o de marchar juntos. Si nuestras relaciones se destacan sobre todo por su fragilidad y superficialidad, la solidaridad tiene pocas posibilidades de brotar y echar raíces.<sup>492</sup>

Si el ejercicio del poder a nivel local y global no descansa en una concepción del valor de toda vida humana, de su particular dignidad, de la justa aspiración de todo ser humano a desarrollar su vida plenamente, no se hará más que formular declamaciones de cambio manteniendo el riesgo de que la injusticia, la falta de solidaridad, el egoísmo de los propios intereses, sigan prevaleciendo.

¿Por qué motivados a actuar por las incomodidades y los riesgos propios del modo en que vivimos, muchas veces cambiamos nuestra atención y dirigimos nuestros esfuerzos a objetos y objetivos causalmente desvinculados con la fuente genuina de esas incomodidades y riesgos? ¿Cómo puede ser que, siendo seres racionales, la energía generada por las ansiedades de la vida se mantengan fuera de sus objetivos racionales y se use para proteger, en lugar de resolver, las causas del problema? En particular: ¿cuáles son las razones por las que las historias que contamos y son voluntariamente oídas raramente llegan más allá del estrecho encierro de lo privado y del sujeto?<sup>493</sup>

La constante tensión y la nunca mitigada sospecha rigen la relación entre la ética y el Estado justo, su nunca suficientemente impulsado agente. La ética no se deriva del Estado; la autoridad ética no se deriva del poder del Estado para legislar y aplicar las leyes. Es previa al Estado, es la única fuente de legitimación del Estado y el juez supremo de tal legitimación. El Estado, se puede decir, sólo se justifica como un vehículo o un instrumento de la ética.<sup>494</sup>

### *III.10.- Revisando*

#### *III.10.1.- Sólo para algunos o algo más*

Para algunos en Bauman “(...) se percibe una tendencia «eurocentrista» en la perspectiva del análisis que se ratifica en las ejemplificaciones (...)”<sup>495</sup>. No obstante eso consideramos que sus escritos abren caminos de reflexión acerca de la realidad de la política y el papel del Estado en la

<sup>492</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 166

<sup>493</sup> Cf. Z. BAUMAN, *The individualized society*, Cambridge, Polity Press, 2001, 12

<sup>494</sup> Cf. *Ibid.*, 183

<sup>495</sup> M. URRIZA, "Las visiones sociológicas sobre la "Globalización" de Z. Bauman y de P. Bourdieu. Un comentario del autor" (paper presentado en VII Congreso Nacional de Sociología Jurídica, La Plata, 2006), 7

actualidad que trascienden los límites que les impone el espacio geográfico de donde provienen. Así es como pueden aplicarse a contextos muy diversos del europeo con gran utilidad.

Aún cuando para algunos críticos los planteos de Bauman puedan considerarse de poca utilidad para describir la situación de países como los de Latinoamérica, eso no es así, tal como queda de manifiesto en el trabajo de de Rezende cuando se refiere a la situación de Brasil:

“La separación entre Estado y sociedad, la dificultad de constituir un espacio público, de hecho, y la existencia de una ciudadanía mutilada por la exclusión social y política indica que los desafíos actuales que recaen sobre el país son extremadamente mayores que aquellos señalados por Bauman.”<sup>496</sup>

Está claro que de lo que se trata en el caso brasilero, como en muchos otros países de nuestras latitudes, es no sólo de reocupar el espacio público, conforme insiste Bauman viendo la realidad europea, sino de construir ese espacio. El caso de países como Brasil no es solamente de fragilización de la ciudadanía, en la medida que una parte significativa de la población ni siquiera conoce esa condición política. La desigualdad social, la miseria y la exclusión muestran la necesidad de un esfuerzo mucho mayor de las naciones periféricas para emprender lo que Bauman denomina reinención de la política. Según Bauman el pasar de ser un individuo *de jure* a ser un individuo *de facto* sólo es posible a través de la mediación de la condición de ciudadanía, o sea, a través de la transformación del individuo *de jure* en ciudadano. Lamentablemente en muchos países una parte significativa de la población está aún muy distante de tener los elementos necesarios para llevar a cabo ese pasaje.<sup>497</sup>

Consideramos que cuando se critica en Bauman la tendencia al eurocentrismo en términos como estos

“Esta «situación» del pensamiento en Europa parece influir también para que ninguno de los dos autores asigne, en sus discursos sobre la «globalización», especial dedicación a los efectos culturales devastadores que produce el fenómeno globalizador en el sentido de los contenidos de identidad, lenguaje, tradiciones y creencias, entre otros, en las sociedades no-centrales del mundo.

Esta «europeización» de los discursos trae aparejado, además, que el uso de categorías sociológicas mencionadas con las mismas palabras, tengan en Europa y en América Latina distintos significados. Es el caso del propio concepto de «globalización» y los de «universalización», «mundialización», «internacionalización» y «continentalización», entre otros. A raíz de ello, cada diálogo latinoamericano-europeo sobre la «globalización» requiere inevitablemente, una previa clarificación de conceptos.

Es que el discurso latinoamericano sobre la «globalización», al menos en sus más difundidas interpretaciones, resulta una expresión crítica contra una nueva forma de dominación y dependencia de las sociedades a nivel global.”<sup>498</sup>

<sup>496</sup> M. J. DE REZENDE, "A globalização e os desafios da ação política num contexto de concentração de riqueza e de poder: as reflexões de Zygmunt Bauman e as de Celso Furtado", *Estudios Sociales* XV-30 Julio-diciembre (2007) 7-44, 19

<sup>497</sup> Cf. *Ibid.*, 35

<sup>498</sup> URRIZA, "Las visiones sociológicas sobre la "Globalización" de Z. Bauman y de P. Bourdieu. Un comentario del autor" (paper presentado), 8

parecen desconocer la esencia del planteo de nuestro autor respecto de las consecuencias del proceso denominado globalización en particular en los países más pobres. En sus escritos referidos a esta cuestión, en un acto de honestidad intelectual, asume que desconoce la realidad concreta de los países latinoamericanos<sup>499</sup>, pero cuando hace alusión al lugar de Europa en el proceso de la globalización y en cómo ha afectado a los países más débiles económica y políticamente, su posición es fuertemente crítica. No creemos que su distancia, aún intelectual, con las víctimas colaterales que generó el proceso de modernización que llevó adelante Europa le impida ver lo que a todas luces es evidente y traducirlo en categorías que hagan posible pensar desde distintos puntos del planeta. Esto se debe a que la obra de Bauman no se limita a la descripción sino que profundiza sobre lo que aparece y abre la discusión desafiando al lector a que lo acompañe a desentrañar el futuro.<sup>500</sup>

Que la mirada de Bauman sobre las consecuencias de la globalización no pueden considerarse centradas en la realidad de Europa queda de manifiesto en la crítica de Davis:

“El acercamiento de Bauman para comprender la vida social en la modernidad líquida lo lleva a trazar una imagen de la vida líquida particularmente austera y depresiva. Centrado en los aspectos estrictamente negativos de la globalización el trabajo de Bauman puede verse como falto de equilibrio. Para él la globalización es un fenómeno completamente negativo, mostrando desdén por el orden económico, político y cultural de la modernidad. Esto ha conducido a una separación de la economía liberal del control político causando una pandemia global de miedo e inseguridad que afecta los niveles micro y macro de la sociedad. Leyendo el trabajo de Bauman se puede concluir simplemente que no hay ningún aspecto positivo en la globalización. Viéndola desde una mirada negativa se pierde de vista que ella ha permitido unir varias culturas a través de la comunicación y el flujo de información acercando gente de todos los rincones del planeta para compartir sus experiencias.”<sup>501</sup>

Aquí queda claro que su mirada no está cegada por los beneficios que la vida en Europa ha obtenido gracias a la globalización sino que es crítico al punto de serlo en exceso.

Se pueden ver en algunos planteos de Bauman los ecos de Beck y su sociedad del riesgo, en particular cuando habla de los peligros decididos y producidos socialmente que sobrepasan los límites de la seguridad, de la falta de un seguro privado de protección ante proyectos industriales y tecnocientíficos. De este modo se da un desplazamiento no pretendido de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo en virtud de los peligros producidos en forma sistemática.<sup>502</sup>

Uno de los principales síntomas del desorden que está generando el estilo de vida líquida es el agudo malestar que sentimos cuando somos incapaces de interpretar correctamente la situación y

<sup>499</sup> Ver el prólogo a la edición española de BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*

<sup>500</sup> Cf. R. SALAZAR PÉREZ, "Reseña de "La Globalización. Consecuencias humanas" de Zygmunt Bauman", *Espiral* IX-25 Septiembre-Diciembre (2002) 237-241, 241

<sup>501</sup> M. DAVIS, "Bauman on Globalisation-The Human Consequences of a Liquid World", en: JACOBSEN, MICHAEL HVID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 137-153, 151

<sup>502</sup> Cf. U. BECK, "Teoría de la sociedad del riesgo", en: BERTAIN, JOSETXO, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007<sup>2</sup>, 201-222, 209

a partir de eso elegir entre acciones alternativas. Si no podemos estar seguros de lo que va a pasar y tampoco de cómo conducirnos, ni podemos predecir cuáles serán las consecuencias de nuestras acciones comenzamos a perder la seguridad y la confianza personal, fenómeno llamado desfundamentación del ser.<sup>503</sup>

Ciertamente hoy estamos demasiado preocupados e intranquilos, demasiado poco resignados a nuestro incierto destino bajo la égida del cambio. Lo que más necesitamos es un punto mental y emocional firme donde hacer pie; necesitamos valores con los que sopesar si los cambios que podemos hacer o padecer en este contexto valen la pena. En resumen necesitamos una cultura.<sup>504</sup>

“Puesto que sólo la gente puede afirmarse en la vida tratando de hacer algo bien por el simple hecho de hacerlo bien, el triunfo de la superficialidad en el trabajo, en las escuelas y en la política me parece frágil. Tal vez la rebelión contra esta cultura debilitada constituya nuestra próxima nueva página de la historia.”<sup>505</sup>

A este respecto creemos que los textos de Bauman sirven al menos para darnos qué pensar.

Para hacer posible el diálogo en el ámbito público Bauman dice que el arte de la traducción necesita ser reaprendido y el ágora estar disponible para practicarlo. Ésta es una tarea impresionantemente difícil pero imperativa para la sociología, que de hecho es el arte de la traducción. Entonces puede que Bauman esté dando respuesta a todas las preguntas que él ha hecho. Quizás la respuesta sea elevar la vocación sociológica para que todas las preguntas que el poder y el sentido común dejan de lado o rechazan puedan ser formuladas. Y tan pronto como alguien diga que algunas preguntas son estúpidas, tan pronto como el sentido común diga que no hay sobre qué preguntar porque las cosas son del modo que son, y tan pronto como se diga que nada va a cambiar, es posible tener algo de confianza en que estamos comenzando a poder pensar de cara al futuro.<sup>506</sup>

### *III.10.2.- El Estado con más o menos poder*

En un trabajo de geopolítica publicado recientemente Juan Recce plantea una tesis según la cual asistimos, en contra de lo que afirma Bauman, no a un debilitamiento del Estado por la pérdida de su soberanía económica, sino justamente a la recuperación de su protagonismo:

“La función del líder socializador es pulsar contra los entramados de poder endógenos y exógenos ajenos al régimen, a fin de lograr la revisión o la cancelación de las concesiones, la modificación de los regímenes de regalías y la recomposición de los paquetes accionarios de las empresas involucradas, a fin de

<sup>503</sup> Cf. URREIZTIETA VALLES, "La sociología interpretativa", 462

<sup>504</sup> Cf. SENNETT, *La cultura del nuevo capitalismo*, 156

<sup>505</sup> *Ibid.*, 167

<sup>506</sup> Cf. TESTER, *The social thought of Zygmunt Bauman*, 182

reinvolver al estado en la gestión de los factores de desarrollo. Esto implica un desplazamiento del mercado como agente regulador de las relaciones sociales en favor del estado como agente regulador del mercado, favoreciendo un relativo re-*empowerment* del estado.

En este sentido, en los últimos años, algunos gobiernos han comenzado a adoptar medidas tendientes a generar «nuevas restricciones a la propiedad extranjera o medidas para asegurar una mayor participación estatal en los ingresos» en particular, en «algunas industrias de importancia estratégica». (...) lo que representa un fenómeno nuevo, que indica una incipiente búsqueda de mayor protagonismo del estado.<sup>507</sup>

Para este autor se está produciendo un retorno de las ideologías que no sólo se hace presente fenomenológicamente en hechos relevantes del ambiente internacional contemporáneo, sino que, además, hay quienes lo impulsan manifiestamente cuando sostienen que en esta nueva era se impone el retorno de las ideologías, el retorno de la política y no el mercado. Este retorno tiene por objeto satisfacer las necesidades sociales de una nueva macro-teleología, es decir, de una nueva dirección esperanzadora para el curso de la historia compartida. Dichas ideologías resultan de la vinculación funcional de mínimos comunes denominadores que sintetizan la inoperatividad de la sola identidad y que se materializan en modelos políticos y económicos donde el Estado intenta recuperar un rol central.<sup>508</sup>

A nuestro entender esas circunstancias no son tan evidentes como lo es el predominio de los criterios económicos de los mercados por sobre la política. Por eso consideramos más adecuado el planteo de Sennett cuando afirma que en el nuevo orden institucional se huye de la responsabilidad y su indiferencia se hace aparecer como libertad de los individuos o grupos de la periferia. Para él la debilidad de la política derivada del nuevo capitalismo es la indiferencia.<sup>509</sup>

Cuando se produce un ataque al Estado del bienestar como el que comenzó en el régimen neoliberal y anglosajón y ahora se extiende a otras economías políticas, se trata a los que dependen del Estado como parásitos sociales más que como personas verdaderamente indefensas. A eso se suma la convicción de que la destrucción de las redes del bienestar y los derechos de ayuda social estarían justificados porque liberan la economía política y permiten que se comporte más flexiblemente, como si los parásitos estuvieran frenando a los miembros más dinámicos de la sociedad. Esta ideología de parasitismo social es una potente herramienta disciplinaria en el lugar de trabajo puesto que los trabajadores quieren demostrar que no se están alimentando de esfuerzos ajenos.<sup>510</sup>

En la medida que se debilita el anclaje del trabajo a lo social y se desbocan las expectativas cuantitativas y cualitativas del consumo, se van resquebrajando todas las convenciones sociales de la segunda mitad del siglo pasado: el pleno empleo, el pacto social, las políticas de protección

---

<sup>507</sup> J. RECCE, *Poder Plástico. El hombre simbólico materialista y la política internacional*, Buenos Aires, IPN Editores, 2010, 135-136

<sup>508</sup> Cf. *Ibid.*, 209

<sup>509</sup> Cf. SENNETT, *La cultura del nuevo capitalismo*, 140

<sup>510</sup> Cf. SENNETT, *La corrosión del carácter*, 146-147

social y, fundamentalmente, el Estado benefactor. La pérdida de la función identificadora del trabajo, para la gran mayoría de los empleos, se da junto con una fragmentación institucionalizada del mercado de trabajo, con una afirmación de la fuerza de trabajo en su condición de mera mercancía y, por lo tanto, con una evolución que no va más allá de su ajuste a los ciclos mercantiles, a la flexibilización y a la desprotección y la pérdida de garantías en las instituciones que regulan la relación salarial. Por eso el conjunto de mecanismos reguladores que denominamos Estado benefactor entra en un proceso de remodelación orientado, ante todo, al máximo ajuste de las personas a los mecanismos del mercado empezando por el del trabajo y acabando por el del consumo de bienes finales, que ha pasado a ser el formador de identidades de la modernidad líquida.<sup>511</sup>

Compartimos la opinión de Alonso respecto de que consumismo y Estado benefactor son, en esencia, incompatibles y por eso hay entre ellos conflictos y choques permanentes. Si es que hay ajustes, reconciliaciones y consensos parciales y coyunturales de esta contradicción intrínseca son provocados casi siempre por las necesidades del capital en situaciones de crisis o por las movilizaciones de agentes sociales especialmente comprometidos con lo público. Pero está claro que las mismas sociedades que en la segunda posguerra mundial promovieron la instauración del Estado como garante ante las consecuencias de sufrimiento para los miembros más débiles de la sociedad al alcanzar una condición de abundancia material y simbólica, han percibido que ya no necesitan del Estado cumpliendo esa función, y no dudan en declarar inútil, rara y contraria a sus aspiraciones cualquier ayuda estatal y en ubicar en una posición degradante a quienes la reciben. Creemos que no es sino una consecuencia más de la modernidad en su versión líquida.<sup>512</sup>

“Sobre el no consumo se proyectan todos los estigmas y las amenazas sociales posibles en un adelgazamiento continuo de la esfera pública y en una inflación de lo privado que nos hace pensar en la muerte de lo social mismo y en un desarme moral generalizado, pero, eso sí, todo ello con un envoltorio de imágenes y representaciones espectacular, feliz y, sólo de vez en cuando, tranquilizador.”<sup>513</sup>

Para Lanceros es indudable que la globalización del mercado y los flujos dominantes traen aparejada una inseguridad social generalizada, individual y colectiva. Esos flujos, que operan al margen de toda regulación política y fuera de todo control democrático, son los que se traducen en rigurosa intemperie. En estas condiciones el Estado tiene la oportunidad de hacer valer su responsabilidad como garante del contrato social, asumiendo que no se trata de “servicios” o

<sup>511</sup> Cf. ALONSO, "Cultura y desigualdad", 42-43

<sup>512</sup> Cf. *Ibid.*, 44-45

<sup>513</sup> *Ibid.*, 47

“prestaciones” sino derechos sociales, que la sociedad no se articula en base a categorías como “interés” o “beneficios” sino en base a otras: derecho y justicia.<sup>514</sup>

### *III.10.3.- En busca de lo público desde lo individual*

Hoy queda en evidencia que la relación entre libertad y seguridad sigue siendo un juego de suma cero: el incremento en uno de los términos supone necesariamente una disminución en el otro.

“En la actual sociedad de la incertidumbre, la mayor parte de los malestares y fastidios derivan precisamente de las frustraciones y del ansia de eficiencia que impone el nuevo imperativo inderogable, el único imperativo verdaderamente categórico, es decir, aquel que prescribe la satisfacción inmediata de los deseos. Se difunde otro tipo de intercambio: con tal de acceder al máximo de felicidad, para poder gozarla en completa libertad y en el menor tiempo posible, debemos renunciar a la seguridad, a sus reglas, a sus garantías.”<sup>515</sup>

Creemos que hoy es necesario reflexionar sobre las consecuencias para la vida humana cuando se restringe peligrosamente el espacio público de la mediación sociocultural. Así es cómo el individuo, abandonado a una terrible soledad, empieza a vivir la dimensión colectiva exclusivamente como amenaza y como pesada carga. A la vez, en su individualidad aislada, el individuo no cuenta con los recursos para elaborar una estrategia defensiva. Es evidente que la esfera privada de la singularidad no tiene inmediata relevancia política, sino que debe pasar inevitablemente a través de la mediación colectiva que la socializa.<sup>516</sup>

Cuando Branaman analiza la postura de Bauman con relación a la cuestión de género lo hace destacando que es profundamente crítico con la tendencia de las sociedades contemporáneas de personalizar la política, o, de otro modo, de hacer de la calidad de vida individual el único impulso de la política y es por eso que parece despreciar el espíritu y los objetivos del feminismo, entonces en cuanto ve en los movimientos contemporáneos de liberación sexual y de género una tendencia a personalizar lo político, ignorando la desigualdad económica y política como la relación entre género y desigualdad y otros sistemas de inequidad social. Está claro que ésa es la característica de algunas pero ciertamente no de todas las tendencias feministas. Aún algunos feministas han sido críticos de las tendencias del feminismo centradas en lo personal en desmedro de lo político, de hecho muchos feministas contemporáneos, comparten la crítica de Bauman contra Habermas de la colonización de la política por lo personal.<sup>517</sup>

<sup>514</sup> Cf. P. LANCEROS, "Liquidez y contrato. Consideraciones sobre la modernidad líquida", *Anthropos* 206 (2005) 105-115, 115

<sup>515</sup> CIARAMELLI, "El bumeran de los deseos ", 251

<sup>516</sup> Cf. *Ibid.*, 252

<sup>517</sup> Cf. A. BRANAMAN, "Gender and sexualities in liquid modernity", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 117-135, 132

Sennett pone de manifiesto cómo se produce la confusión entre vida privada y el ejercicio de la función pública en los políticos de la modernidad líquida cuando dice que el líder carismático moderno destruye toda distancia entre sus propios sentimientos e impulsos y los de su público y, de este modo, concitando la atención de sus motivaciones, les desvía de cualquier consideración que puedan hacer sobre su persona en función de sus actos. Hoy el líder debe protegerse frente a la posibilidad de ser juzgado por aquellos a quienes representa. Los medios masivos de comunicación desempeñan un rol crucial en esta desviación, logrando simultáneamente la sobreexposición de la vida personal del líder y oscureciendo su trabajo en el despacho. De este modo los ciudadanos son cargados con la responsabilidad de comprender a sus gobernantes como personas, a fin de entender lo que hacen una vez que llegan al poder, cuando en el fondo sus cuestiones personales no son sino secundarias a la hora de ocuparse de las cuestiones públicas, que es para lo que fueron elegidos.<sup>518</sup>

La idea de proyecto colectivo expresada fundamentalmente en la posesión de un ideario político, es hoy algo contra lo que luchar. El entorno porta, en su fluidez, múltiples ideas que omiten el ideario político en su sentido tradicional. Así quedan en un segundo plano las discusiones acerca de la propiedad de los medios de producción, la estructura clasista de la sociedad, la revolución, etc.<sup>519</sup>

Frente a la caída de las instituciones, creencias, convicciones, y al desmantelamiento de una estabilidad duramente conquistada a lo largo de siglos se acentúa la volatilidad del curso de la vida social y se diluyen las perspectivas a largo plazo. Esto va en favor del capital global que ha conseguido una concentración de poder sin precedentes. A los poderes globales les interesa la fragilización de los estados nacionales porque favorece el debilitamiento de la causa común fundada en una búsqueda universal de justicia social.<sup>520</sup>

Aún cuando la diferencia se viva como una amenaza compartimos con Bauman que asumir que todos podemos ser considerados extraños más que un motivo de división puede ser un principio desde donde plantear la convivencia en tiempos de liquidez:

“En la «modernidad sólida», la diferencia era tolerada sólo como una molestia temporaria, que se esperaba que desapareciera al día siguiente, cuando «esos extraños» se convirtieran en gente como uno. «Vivir con extraños» era, por consiguiente algo que no duraría y que nos requería el desarrollo de artes y habilidades adecuadas. Ahora, sin embargo, parece que el contexto diaspórico de nuestra vida actual no va desaparecer, permanecerá allí para siempre; de modo que aprender a convivir con extraños todos los días, sin abandonar mi propia condición de extraño es prioridad en la agenda. Usted es un extraño; yo soy un extraño; todos permanecemos extraños, y sin embargo, podemos apreciarnos e incluso amarnos.”<sup>521</sup>

<sup>518</sup> Cf. R. SENNETT, *El declive del hombre público*, traducido por MASSO, GERARDO DI, Barcelona, Anagrama, 2011, 326

<sup>519</sup> Cf. O. MARCON, "Modernidades: ¿anatema o reconciliación?", *Enfoques XXI-1-2* (2009) 7-19, 19

<sup>520</sup> Cf. DE REZENDE, "A globalização e os desafios", 40

<sup>521</sup> DIMENSTEIN, SENDERREY Y SPOKOINY, *Entrevista con el Prof. Zygmunt Bauman* [en línea], 3

Los estudios sobre poder y resistencia necesitan examinar las decisiones actuales en relación a quién está incluido, quién está excluido y qué consecuencias tienen esas decisiones. El trabajo de Bauman introduce esta idea y la sustenta a través de observaciones empíricas obtenidas de una variedad de fuentes. Sin embargo creemos que es acertado observar que un análisis más detallado serviría para desarrollar y explorar aún más la teoría de Bauman. Por eso la tarea que queda abierta para quienes están comprometidos en la comprensión de la condición humana y de lo social es comprender y profundizar las percepciones de Bauman acerca de cómo se ejerce el poder en un ambiente globalizado. Eso posibilitaría que sus percepciones críticas y creativas ilustren el trabajo empírico de modo tal que lo local sea interpretado y comprendido en un contexto global. Hoy las investigaciones empíricas sobre las configuraciones concretas del poder necesitan centrarse en cómo actúan las instituciones y examinar la extensión en que los Estados moldean y controlan las fuerzas globales y su relación con las entidades transnacionales. A este respecto el trabajo de Bauman es algo poco elaborado y una investigación más detallada podría ir más allá de sus percepciones en lo relativo a la impotencia de la política y a considerar los modos en los cuales puede ser revigorizada.<sup>522</sup>

En materia política se cuestiona a Bauman por ir contra su propia mirada acerca de la tarea y vocación de la sociología, en la medida que su sociología política puede causar una sensación de debilitamiento y clausura más que de apertura del espacio para la acción política. Para Carleheden esto se debe a que nuestro autor, al igual que muchos otros científicos sociales críticos, no reconoce que los derechos políticos, al menos en alguna medida, se corresponden e interactúan con procesos sociales y culturales de base. Este mismo comentarista considera que la oscura y unilateral descripción de la sociedad se vincula con un aparato teórico y conceptual parcialmente subdesarrollado. Asumiendo que la sociología tiene tres tareas fundamentales: la elaboración teórica de los principales conceptos de la disciplina, el control metodológico de la teoría a través de la investigación empírica y diagnosticar la época, se constata que pocos sociólogos pueden ser buenos en las tres tareas simultáneamente, por lo general una o dos de ellas son acentuadas a expensas de las demás. En la mayoría de los casos las dos primeras tienen prioridad en desmedro de la tercera. En ese sentido la gran ventaja de la sociología de Bauman es que da una de las mejores conceptualizaciones contemporáneas de cómo esta tercera tarea debe

---

<sup>522</sup> Cf. R. CAMPAIN, "Bauman, on Power-From 'Solid' to 'Light'?", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 193-208, 206-207

realizarse. Sin embargo, esa capacidad hace parecer que pone poco esfuerzo en las otras dos y como consecuencia de eso su crítica social corre el riesgo de terminar en una calle sin salida.<sup>523</sup>

Si bien es cierto que el agora en algún sentido puede ser vista como la esencia de la democracia, no lo es menos que esta concepción de democracia puede considerarse un tipo de regulación ideal que puede ser el punto de partida para una crítica social. Lo que falta en la sociología política de Bauman es una teoría sobre cómo ese ideal puede concretarse en una sociedad compleja. Lo que se extraña es una teoría donde se explique qué rol jugaría idealmente el agora en las circunstancias actuales, es decir en condiciones de complejidad social, puesto que el mero contraste entre el agora y el consumismo es demasiado simple, a riesgo de caer en el utopismo en sentido negativo y conducir a un sentimiento de debilitamiento.<sup>524</sup>

#### *III.10.4.- Política o camino a la justicia*

En circunstancias como las que describe Bauman una acción colectiva orientada por la clase va perdiendo, paulatinamente, terreno. Eso marca una clara diferencia entre una modernidad sólida, donde la clase era el lugar de recepción de las demandas comunes de un grupo social dado, y la llamada modernidad líquida que se caracteriza por la desaparición de espacios sociales hacia donde puedan fluir las búsquedas en pos de los intereses colectivos. De ese modo queda a los individuos enteramente desacomodados la obligación de buscar soluciones biográficas para problemas producidos socialmente.<sup>525</sup>

“La fragilización continua del Estado-nación sería una estrategia de dominación del poder global que se basaría en el vaciamiento de la fuerza coercitiva de los estados nacionales. Cuanto más insignificante son estos últimos, más fácilmente impera el poder arbitrio de las elites globales.”<sup>526</sup>

En el marco de una sociedad de consumo defender los intereses de la población más pobre de una nación es visto por el poder global como una herejía. Si los dirigentes del Estado se ocupan de los más débiles son considerados retrógrados e incapaces de entender las nuevas reglas de juego, basadas en los intereses de las empresas globales. Considerando que son esas empresas las que imponen como riesgo económico atinente a la modernidad líquida todo lo que es durable, la flexibilización, la desregulación y la fluidez se presentan como inevitables.<sup>527</sup>

<sup>523</sup> Cf. M. CARLEHEDEN, "Bauman on Politics-Stillborn Democracy", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 175-192, 176

<sup>524</sup> Cf. *Ibid.*, 188

<sup>525</sup> Cf. DE REZENDE, "A globalização e os desafios", 16

<sup>526</sup> *Ibid.*, 13

<sup>527</sup> Cf. *Ibid.*, 15

Compartimos la percepción de de Rezende respecto de Bauman y Furtado:

“La lectura atenta que esos dos científicos sociales hacen del mundo indica que en el horizonte hay una crisis casi sin precedentes. El desafío es comprender su dimensión y su profundidad para así instrumentalizar a los hombres de ciencia y a los de acción, todavía orientados al combate de las exclusiones y las desigualdades, hacia la búsqueda de nuevos caminos para una gran parte de la humanidad que vive la penuria cotidiana.

Al apuntar hacia esa posibilidad de sensibilizar a los hombres de ciencia y de acción para la búsqueda de soluciones de los problemas (concentración de rentas y de riquezas, entre otros) que han exacerbado las injusticias sociales, desigualdades y las exclusiones, Celso Furtado y Zygmunt Bauman se inscriben en el amplio debate crítico sobre el proceso de globalización en curso actualmente.”<sup>528</sup>

Ambos autores piensan que los cambios políticos significativos pasan, indudablemente, por la restauración del sentimiento de pertenencia a una clase social, a un grupo portador de intereses comunes. Algo que en la actualidad choca con la dificultad para construir proyectos colectivos que tengan como eje la cuestión de las injusticias sociales.<sup>529</sup>

No se trata de una visión apocalíptica en cuanto no se afirma que haya una fatalidad esperándonos. Por el contrario, existen soluciones, si bien todas difícilísimas, las hay. Quienes están orientados a la construcción de una conciencia y de un obrar en favor de la justicia social, deben ocuparse en desarmar las visiones deterministas asentadas en la convicción de que no hay nada que hacer más que avenirse a la lógica de la globalización en curso. Se reitera, así, que la historia es un proceso abierto y, por tanto, las acciones políticas, a lo largo del siglo XXI, son las que decidirán si los nuevos desafíos serán o no enfrentados a favor de aquellos que tienen su vida gobernada por el caos cotidiano.<sup>530</sup>

Para Bauman “La pregunta no es cómo revertir el curso del río de la historia, sino más bien, cómo combatir la miseria humana que contamina sus aguas y cómo reconducir su curso para lograr una distribución más equitativa de los beneficios que arrastra”.<sup>531</sup> Una vez más nuestro autor apela a la “esperanza” de que la distribución equitativa de los bienes, llegue a “todos” porque como ha dicho en más de un escrito: una respuesta efectiva a la globalización sólo puede ser global.

“(…) la construcción y vivencia de la subjetividad en este período posmoderno está sujeta a las corrientes de la herencia, la tradición, los hábitos y las costumbres por un lado, y por el otro, por la necesidad de la construcción de un sentido e identidad de sí mismo, de un proyecto de vida que vaya perfilando un proceso de toma de decisiones que configure una política de vida que esté en condiciones de enfrentar un mundo caótico; incierto, inestable, impredecible, incontrolable, ambiguo y riesgoso; lo cual constituye un tremendo

<sup>528</sup> Ibid., 36

<sup>529</sup> Cf. Ibid., 37

<sup>530</sup> Cf. Ibid., 41

<sup>531</sup> URRIZA, “Las visiones sociológicas sobre la “Globalización” de Z. Bauman y de P. Bourdieu. Un comentario del autor” (paper presentado), 3

desafío signado por la inseguridad, inestabilidad, ansiedad, desconfianza ante el porvenir individual y colectivo.<sup>532</sup>

Para Bauman el modo de humanizar el mundo es a través de una revitalización de la imaginación sociológica y del compromiso de los sociólogos con las prácticas políticas. Por eso invita a poner en práctica la imaginación sociológica en busca de la política porque sólo a través de ella como posibilidad real de la convivencia interpersonal y a través de un diálogo mutuamente respetuoso como el que implica es posible establecer un puente entre lo propio de la globalización y los problemas de la modernidad líquida. Así la política sería un modo de llenar los espacios vacíos en los flujos globales con las voces de hombres y mujeres concretos con necesidades también concretas. Ahí es donde surge como necesidad que todos los hombres y mujeres cuenten con los recursos que les permitan participar en el diálogo. Para eso deben ser llevados más allá del sentido común y emancipados de la humillación que genera el sufrimiento social. Consecuentemente, en Bauman, la política es el incentivo de la justicia.<sup>533</sup>

Bauman llega sociológicamente a la política, pero no para explicarla sociológicamente, sino para buscar en ella un espacio regulativo sobre las tendencias predominantes en los procesos de cambio de lo social en la modernidad líquida. En este sentido, ideas como república, democracia, *ecclesia*, y en el modo en que aparecen, no tienen la finalidad de ser una caracterización y explicación de su condición actual, sino que operan como frenos y valores, a partir de los cuales se pueden resistir algunas tendencias disolventes de la modernidad.

Compartimos la hipótesis de que así como Bauman ve en la búsqueda de comunidad el producto de una sociedad cada vez más individualizada, y, entonces la comunidad es una especie de anhelo de seguridad en un mundo inhóspito, del mismo modo las ideas de república y de democracia que él utiliza cumplen la función de una idea regulativa y de una búsqueda de anclaje en una condición de la sociedad en creciente fluidez.<sup>534</sup>

El abordaje de Bauman no ha considerarse como una descripción y caracterización de las nuevas formas de lo público o de la política en general en nuestra época ni como una explicación sociológica de las prácticas en los espacios políticos contemporáneos, sino que debe leerse como un entramado sintético del debilitamiento de la política, a partir de la globalización e individuación y, a nivel más macro, la modernidad líquida.

Dado que individuación y globalización son tendencias que no desarrollan la autonomía individual, Bauman busca en la política un espacio que haga posible contrarrestar, un poco, los resultados de la modernidad que producen mayor inseguridad. Es por eso que cuando Bauman

<sup>532</sup> URREIZTIETA VALLES, "La sociología interpretativa", 464-465

<sup>533</sup> Cf. TESTER, *The social thought of Zygmunt Bauman*, 181-182

<sup>534</sup> Cf. L. T. MEALLA, "La búsqueda de la política", *Anthropos* 206 (2005) 210-219, 216

habla de república, no se está refiriendo a situaciones o realidades existentes, sino a un modelo político que deberíamos tratar de instituir en algún espacio. Podemos decir que su búsqueda de la política es la búsqueda de la libertad y de la solidaridad, valores que junto a la diferencia deberían ser la guía de la comunidad política.<sup>535</sup>

---

<sup>535</sup> Cf. *Ibid.*, 218- 219

## CAPÍTULO IV: DE LA SOCIEDAD AL INDIVIDUALISMO

### *IV.1.- De legislar a interpretar*

Para Bauman la categoría del intelectual es un elemento estructural dentro de la configuración societal, definido no por cualidades intrínsecas, sino por el lugar que ocupa en el sistema de dependencias que representa dicha configuración, y por el papel que cumple en su reproducción y desarrollo. Así, el significado sociológico de la categoría sólo puede obtenerse a través del estudio de la configuración como una totalidad; y puesto que el hecho de que la categoría de los intelectuales aparezca efectivamente como un elemento estructural de una configuración es a su vez crucial para la comprensión de la configuración en cuestión, los análisis de la categoría intelectual y de las configuraciones en las que ésta aparece están inseparablemente unidos en un círculo hermenéutico.<sup>536</sup>

#### *IV.1.1.- Los intelectuales modernos*

En la modernidad el papel de los intelectuales aparece vinculado con el modelo de un conocimiento de orden universal, dando lugar a una determinada configuración del poder.

“Las prácticas (o intenciones) coercitivas de los legisladores para lograr la uniformidad proporcionaron el «sustento epistemológico» sobre el que los filósofos construirían sus modelos universales de naturaleza humana, y el que los filósofos lograran «naturalizar» el artificio cultural (o más bien administrativo) de los legisladores ayudó a representar el modelo legalmente construido del sujeto-estado como la personificación y el epítome del destino humano.”<sup>537</sup>

---

<sup>536</sup> Cf. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, 32

<sup>537</sup> BAUMAN, *Ética posmoderna*, 15

Dado que el papel de un experto o de un especialista sólo puede surgir en condiciones en que una asimetría permanente de poder apunta a modelar o modificar la conducta humana, para Bauman ese papel fue una consecuencia del impetuoso cambio de frente de poder social asociado con el nacimiento de la modernidad. Fue un resultado de la nueva comprensión de que la conducta humana que permite el mantenimiento del orden social deseado no podía dejarse librada a la discrecionalidad individual. La institucionalización de la vigilancia asimétrica proporcionó una estructura arquetípica en la cual esa concepción de los seres humanos podía reelaborarse como acción práctica, y por lo tanto probarse y fortalecerse. Esta práctica, por un lado reprodujo las imperfecciones del individuo y por el otro fijó en el extremo del espectro del poder el papel del especialista en elevar a los seres humanos al nivel de perfección requerida por el orden social. De este modo la educación se convirtió en un componente inerradicable del poder porque sus poseedores debían saber ahora qué era el bien común, nuevo modo de llamar al orden social, y qué conducta humana se adaptaba mejor a él. Lo que debían saber era cómo inducir esa conducta y cómo asegurar su permanencia, eso suponía que debían adueñarse de cierto conocimiento que otras personas no poseían. Por un lado el poder necesita el conocimiento y, por el otro, el conocimiento presta legitimidad y eficacia al poder: la posesión de conocimiento es poder.<sup>538</sup>

“Los gobernantes y filósofos modernos fueron primero, y ante todo, *legisladores*, encontraron caos, lo domaron y reemplazaron por el orden. Los órdenes que ellos desearon introducir fueron artificiales por definición y como tales descansaron sobre los designios mentados por leyes, afirmadas en el solo apego a la razón y por lo mismo deslegitimadoras de sus oponentes. Las ambiciones planificadoras de los gobernantes y los filósofos modernos fueron recíprocamente significadas y, para bien o para mal, quedaron condenadas a permanecer juntas, ya fuera en el amor o en la guerra.”<sup>539</sup>

#### IV.1.1.1.- Poder y verdad

Por lo señalado, para Bauman la idea de verdad pertenece a la retórica del poder. Sólo tiene sentido en un contexto de oposición, en una situación de desacuerdo, cuando por cualquier motivo es importante para algunos o para todos los adversarios demostrar o insinuar que la otra parte es la que no tiene razón. Siempre que hay una disputa entre la veracidad o falsedad de ciertas creencias se da simultáneamente la discusión sobre el derecho de algunos a hablar con la autoridad que otros deberían obedecer; la disputa se refiere al establecimiento o reafirmación de las relaciones de superioridad e inferioridad. De este modo la teoría de la verdad hace referencia al establecimiento de la superioridad sistemática y, por consiguiente, constante y segura, de cierto tipo de creencias, sobre la base de que se las ha alcanzado a través de un cierto

<sup>538</sup> Cf. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, 73-74

<sup>539</sup> BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 47

procedimiento en el que se puede confiar, o del que son garantes el tipo de personas de quienes se puede esperar que lo sigan.<sup>540</sup>

Bauman considera que en la modernidad líquida el papel de los intelectuales ha dejado de ser el de establecer en las disputas de opiniones cuál es la correcta. Ha dejado de identificarse al trabajo intelectual con la metáfora del papel de “legislador”, que consiste en hacer afirmaciones de autoridad que arbitran en controversias de opiniones y escogen las que, a partir de ahí, pasan a ser correctas y vinculantes. Esa autoridad para arbitrar, propia de la modernidad, se legitimaba por un conocimiento objetivo y, por eso, superior, al cual los intelectuales tienen un mejor acceso que los no intelectuales de la sociedad. Lo que hace mejor a ese acceso es el conocimiento de las reglas procedimentales que aseguran la conquista de la verdad, la consecución de un juicio moral válido y la selección de un gusto artístico apropiado. Dichas reglas procedimentales al igual que los productos de su aplicación tienen una validez universal. Esto hace que su empleo por parte de las profesiones intelectuales (científicos, filósofos, morales, estetas) las convierta en propietarias colectivas del conocimiento que es fundamental para el mantenimiento y perfeccionamiento del orden social. Lo que hace posible esto es que los “intelectuales propiamente dichos” asuman el ser los responsables de la formulación de reglas procedimentales y del control de su correcta aplicación. Tanto ellos como el conocimiento que producen, no están limitados por tradiciones localizadas y comunales, sino que son extraterritoriales, por lo que tienen el derecho y el deber de convalidar (o invalidar) las creencias que pueden sostener los diversos sectores de la sociedad.<sup>541</sup>

#### *IV.1.2.- Los intelectuales en tiempos de liquidez*

Hoy el juicio más autorizado compete al mecanismo del mercado que es el principal formador de opinión y verificador de valores ocupando el lugar de los intelectuales.<sup>542</sup>

En el contexto de la cultura consumista dado que en el mercado no hay un único centro de poder y tampoco ninguna aspiración a crearlo, no queda lugar para el intelectual como legislador. No hay un sitio desde el cual pueden emitirse pronunciamientos de autoridad y no hay ningún recurso de poder concentrado y lo bastante exclusivo para actuar como palanca de una masiva campaña proselitista. Es por esto que los intelectuales (como cualquier otra persona) no tienen

<sup>540</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 144

<sup>541</sup> Cf. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, 13-14

<sup>542</sup> Cf. *Ibid.*, 177-178

control sobre las fuerzas del mercado ni pueden tener ninguna expectativa realista de obtenerlo.<sup>543</sup>

A diferencia de aquella concepción de los intelectuales como legisladores, en la modernidad líquida la mejor forma de caracterizar la estrategia del trabajo intelectual es usar la metáfora del papel de “intérprete”. Lejos de un rol con pretensión de universalidad como en la modernidad, hoy el papel de los intelectuales consiste en traducir enunciados hechos dentro de una tradición propia de una comunidad para que puedan entenderse en el sistema de conocimiento basado en otra tradición. Ya no se trata de la selección del mejor orden social, sino que se busca facilitar la comunicación ente participantes autónomos. Con el fin de impedir la distorsión del significado en el proceso de la comunicación se promueve la necesidad de conocer el otro sistema de conocimiento desde el cual debe hacerse la traducción y se intenta mantener el delicado equilibrio entre las dos tradiciones dialogantes, necesario para que el mensaje no sufra distorsiones. Esta estrategia no implica la eliminación de la moderna; al contrario, no se la puede concebir sin la continuidad de esta última. Aún cuando se produce el abandono de las ambiciones universalistas de la propia tradición de los intelectuales, éstos las mantienen con respecto a aquélla: legislan sobre las reglas procedimentales que les permitan arbitrar en las controversias de opinión y hacer afirmaciones que se pretenden vinculantes. La nueva dificultad consiste en definir los límites de esa comunidad para que sirva como territorio para tales prácticas legislativas.<sup>544</sup>

“El humor pesimista y defensivo de los intelectuales (...) resulta entendible cuando se consideran las dificultades con que se topan aquéllos cada vez que intentan cumplir su papel tradicional, a saber, el papel para el que, con el advenimiento de la época moderna, los habían preparado —y para el que prepararon a sí mismos—. El mundo contemporáneo se adapta mal a los intelectuales como legisladores; lo que ante nuestra conciencia se presenta como la crisis de la civilización o el fracaso de cierto proyecto histórico, es una crisis genuina de un papel específico, y la experiencia correspondiente de la superficialidad colectiva de la categoría que se había especializado en desempeñarlo.

Un aspecto de esta crisis es la ausencia de ámbitos desde los cuales puedan hacerse declaraciones de autoridad del tipo que implica la función de legisladores intelectuales. Las limitaciones externas del poder europeo (u occidental) son sólo una parte de la historia. Otra, que presuntamente tiene consecuencias aún mayores, proviene de la creciente independencia de los poderes societales, dentro de las mismas sociedades occidentales, con respecto a los servicios que los intelectuales podían, ambicionaban y esperaban brindar.”<sup>545</sup>

Esto no es sorprendente cuando está puesto en evidencia que la promesa moderna de que el mundo racionalmente administrado, alta y crecientemente productivo y basado en la ciencia generaría finalmente patrones de organización social aptos para ser universalizados, aún espera

---

<sup>543</sup> Cf. *Ibid.*, 236-237

<sup>544</sup> Cf. *Ibid.*, 14-15

<sup>545</sup> *Ibid.*, 174-175

ser cumplida: ninguno de los patrones producidos hasta ahora en el mundo moderno tiene probabilidades de responder a las expectativas nacidas de la práctica intelectual.<sup>546</sup>

Al vincular el papel de los intelectuales con la idea de la interpretación se da por supuesto que la autoridad constituyente del significado reside en el autor o en el texto y que su tarea se reduce a leer en voz alta el significado. El buen intérprete es el que lo lee apropiadamente, y es necesario que haya alguien que responda por las reglas que guiaron la lectura y valide la interpretación. Pero lo que diferencia fundamentalmente la estrategia de la interpretación de la legislación es que abandona abiertamente, o considera irrelevante, el supuesto de la universalidad de la verdad, el juicio o el gusto; así se niega a diferenciar entre comunidades; acepta los derechos de propiedad de esas comunidades y los considera el único fundamento que pueden necesitar los significados que produce cada una. Lo que queda por hacer a los intelectuales es interpretar dichos significados para beneficio de quienes no pertenecen a la comunidad que los genera.<sup>547</sup>

En un contexto de liquidez no hay un punto elevado por encima de la experiencia vital, desde el cual es posible contemplarla y ordenarla, de modo tal que algunos de los significados sean considerados reales y otros erróneos o ilusorios. Hoy todos los significados son sugerencias, invitaciones permanentes al análisis y a la discusión, a la interpretación y a la reinterpretación; ninguno aspira a permanecer definitivamente, y ninguno es definitivo una vez creado.<sup>548</sup>

“(...) la palabra «verdad» corresponde en el uso que hacemos de ella a una cierta actitud que adoptamos, pero ante todo deseamos o esperamos que otros adopten, respecto a lo que se dice o cree, más que a una relación en entre lo que se dice y cierta realidad no verbal”.<sup>549</sup>

Ya no hay un orden social que alcanzar, los intelectuales no buscan corregir los errores del hombre o la mujer comunes sino que su foco de atención son los errores de sus colegas y la manifiesta urgencia por repararlos. En la actualidad ya no se discute sobre la única y verdadera teoría de la verdad, sino sobre la verdadera, y por lo tanto única y sola, teoría de las verdades; y dada la posibilidad de que creencias diferentes puedan no sólo considerarse simultáneamente ciertas sino ser de hecho simultáneamente ciertas, la teoría de las verdades que ahora compone el centro de atención de los filósofos parece perder buena parte de su función polémica respecto al rango del conocimiento no filosófico.<sup>550</sup>

No obstante esta constatación cuando debe plantear su postura Bauman dice

<sup>546</sup> Cf. *Ibid.*, 176-177

<sup>547</sup> Cf. *Ibid.*, 276-277

<sup>548</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 135

<sup>549</sup> *Ibid.*, 143

<sup>550</sup> Cf. *Ibid.*, 148

“Usted me pregunta acerca del rol de los intelectuales hoy. Para mí consiste en un retorno a lo social en foco del interés público, haciendo de éste el centro del discurso público. Dado que la condición humana adquiere crecientemente dimensiones planetarias, lo social ha escapado del marco institucional del territorio del Estado-Nación donde la modernidad sólida lo había instalado. En este proceso, escapó al entendimiento y perdió materialidad y se evadió del control de las capacidades del ahora, desnudándola de algunos toques de su poder. El efecto de esto es la individualidad, separando pensamiento y praxis de hábitat social.”<sup>551</sup>

#### IV. 2.- Teoría crítica y sociedad de individuos

“El precepto de Adorno según el cual la tarea del pensamiento crítico «no consiste en la conservación del pasado, sino en la redención de las esperanzas del pasado» no ha perdido un ápice de su relevancia. Pero, precisamente porque hoy sigue siendo igual de actual a pesar de lo radicalmente que han cambiado las circunstancias, el pensamiento crítico está también obligado a un replanteamiento continuo para mantenerse a la altura de su misión.”<sup>552</sup>

Es una opinión corriente que la sociedad contemporánea es poco hospitalaria con la crítica. Para Bauman esa opinión parece perder de vista la naturaleza del cambio actual no reconociendo que la sociedad contemporánea ha dado al “ser hospitalario con la crítica” un sentido totalmente nuevo en cuanto ha encontrado el modo de acomodar el pensamiento y la acción críticos permaneciendo a la vez inmune a sus efectos, emergiendo así intacta e incólume ante las pruebas y los exámenes a los que se ve sometida por aquella.<sup>553</sup>

La modernidad que era, por un lado, objeto y, por el otro, el marco cognitivo de la teoría crítica clásica era notablemente distinta de nuestra sociedad moderna líquida: “pesada”, “sólida”; “condensada”; finalmente, “sistémica”. La modernidad pesada/sólida/condensada/sistémica de la era de la “teoría crítica” estaba marcada por una fuerte tendencia al totalitarismo. La modernidad es una enemiga acérrima de la contingencia, la variedad, la ambigüedad, lo aleatorio y la idiosincrasia, anomalías que se decidió a combatir, sabiendo que la autonomía y la libertad individual serían las principales bajas de esa lucha.<sup>554</sup>

Hoy, como desde comienzos de la modernidad, la tarea impuesta a los humanos es la de autoconstituir su vida individual y tejer redes de vínculos con otros individuos autoconstituidos, así como ocuparse del mantenimiento de esas redes. Eso nunca fue cuestionado por los teóricos críticos, de lo que sí dudaban era de la sinceridad de los intereses por los que los individuos humanos eran liberados para cumplir con aquella tarea. La teoría crítica acusaba de falsedad e ineficiencia a los responsables de generar las condiciones necesarias para la autoafirmación en la medida que había demasiadas restricciones a la libertad de elección, y existía esa tendencia

<sup>551</sup> TESTER y JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity*, 96-97

<sup>552</sup> BAUMAN, *Miedo líquido*, 226

<sup>553</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 29

<sup>554</sup> Cf. *Ibid.*, 30-31

totalitaria que amenazaba con abolir de plano la libertad, remplazando, por la fuerza o solapadamente, la libertad de elección por una homogeneidad insulsa.<sup>555</sup>

Para Bauman la tarea de la teoría crítica ha dado un giro. Su papel era defender la autonomía individual ante el avance del poder público, en cuanto se veía sometida totalmente al dominio del Estado y sus numerosos ámbitos burocráticos o sus réplicas a menor escala. En la modernidad líquida su tarea es defender el campo de lo público o mejor dicho buscar el restablecimiento del espacio público vaciado por la deserción de los ciudadanos interesados y el escape del poder real del territorio donde permanecen las instituciones democráticas.<sup>556</sup>

Desde siempre la “sociedad” ha mantenido una relación ambigua con la autonomía individual: si bien era su enemiga a la vez era su *conditio sine qua non*. Sin embargo la combinación de riesgo y oportunidad a la que está condenada ha cambiado radicalmente en el curso de la historia moderna. Si bien aún existen razones para mirar con atención su proceder, la sociedad es hoy una condición necesaria, primaria y fundamental para que el individuo pueda mantener la lucha por transformar su *status de jure* en genuina autonomía y capacidad de autoafirmación. Éste es el dilema al que se enfrenta actualmente la tarea de la teoría crítica y, de manera más general, la crítica social. Ambas ponen su esfuerzo en unir aquello que ha separado la combinación de la individualización formal y el divorcio entre el poder y la política, en rediseñar y repoblar un lugar de encuentro, debate y negociación entre el individuo y el bien común, público y privado. Por eso para Bauman el único objetivo de la teoría crítica que es la emancipación humana, si hoy significa algo, esto es poder reconectar la realidad del individuo *de jure* y el posible individuo *de facto*.<sup>557</sup>

Para Bauman el pensamiento crítico, en fidelidad a su misión, debe sacar a la luz los obstáculos que entorpecen el camino hacia la emancipación. Hoy los principales obstáculos que deben ser examinados están vinculados con las crecientes dificultades que hay para traducir los problemas privados a problemáticas públicas, para tratarlos bajo la forma de intereses públicos de modo tal que se puedan recolectivizar las utopías privatizadas de la “política de vida” y vuelvan a ser visiones de una “sociedad buena” y de una “sociedad justa”. Dado que la política pública ha cedido sus funciones específicas a la política de vida, los problemas de los individuos *de jure* para convertirse en individuos *de facto* no son ni aditivos ni acumulativos, y la esfera pública pasa a ser el escenario donde se confiesan y exhiben las preocupaciones privadas.<sup>558</sup>

---

<sup>555</sup> Cf. Ibid., 55

<sup>556</sup> Cf. BAUMAN, *The individualized society*, 107

<sup>557</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 46

<sup>558</sup> Cf. Ibid., 57

Para Bauman la teoría crítica como género de teorización parte de dos premisas: las cosas no son necesariamente lo que parecen ser y el mundo puede ser diferente de lo que es. Esto hace de la teoría crítica un tipo de teorización que intenta explicar explícitamente lo que el modo de ser cultural asume implícitamente. Si se acepta la cultura como la característica fundacional del modo de ser humano entonces una teoría que quiera ser fiel y adecuada a su objeto de estudio no puede ser sino crítica.<sup>559</sup>

La teoría crítica, estrictamente hablando, no es una teoría sociológica alternativa sino un modo de teorizar. No se constituye en oposición a algún otro cuerpo de afirmaciones teóricas, que puede recibir el nombre colectivo de teoría tradicional, normal, o simplemente no-crítica. Su tarea es llevar la teoría al centro del análisis, rechazando aceptar su autoridad sin antes exigir que los fundamentos de tal autoridad estén develados y, eventualmente, ponerlos en cuestión. Es por eso que la teoría crítica no es una teoría en el sentido ordinario, sino una teoría de la fundamentación y la validación de la teoría misma.<sup>560</sup>

Este modo de teorizar tiene como corolario la necesidad de ampliar el ámbito de la sociología hacia áreas normalmente cedidas al estudio filosófico. La práctica de la teoría crítica nos conduce a concluir que la pregunta por la verdad plantea la cuestión del fundamento de la verdad. Bauman entiende que la epistemología ha de ser resociologizada, puesto que el problema de la verdad es en definitiva la cuestión sociológica de las condiciones históricas a partir de las cuales se fundan las creencias normativas. La teoría crítica no es una sociología alternativa, sólo será internamente coherente si genera una ampliación del proyecto sociológico.<sup>561</sup>

### *IV.3.- De lo social a lo individual*

#### *IV.3.1.- Yo o nosotros*

Como las creencias, los valores y los estilos han sido “privatizados” –descontextualizados o “desarraigados”–, y los sitios que se ofrecen para un “rearraigo” no son de carácter permanente, las identidades se vuelven frágiles, temporarias, despojadas de toda defensa salvo la habilidad y la determinación que puedan tener los agentes para la tarea de mantenerlas íntegras. La volatilidad de las identidades, por así decirlo, es el desafío que deben enfrentar los residentes de la modernidad líquida. Como afirma Alain Touraine, el estado actual de la sociedad marca “el fin

<sup>559</sup> Cf. BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 52

<sup>560</sup> Cf. BAUMAN y BEILHARZ, *The Bauman reader*, 138

<sup>561</sup> Cf. *Ibid.*, 162

de la definición del ser humano como ser social, determinado por su lugar dentro de una sociedad que condiciona su conducta o sus acciones”, hoy la defensa que puedan oponer los actores sociales para proteger su “especificidad cultural y psicológica” sólo puede basarse en “la conciencia de que el principio de su combinación únicamente puede hallarse en el individuo, ya no en las instituciones sociales o en los principios universales.”<sup>562</sup>

“Nuestros sueños y anhelos son muchas veces desgarradores porque responden a dos necesidades que es absolutamente imposible satisfacer al mismo tiempo, y bastante difícil satisfacer por separado. Se trata de las necesidades de *pertenencia* y de *individualidad*. La primera nos impulsa a crear lazos fuertes y seguros con otras personas. Expresamos esta necesidad cada vez que pensamos en la solidaridad o en la idea de comunidad o hablamos de esas cosas. La segunda necesidad nos lleva hacia la privacidad, un estado en el que somos inmunes a las presiones, estamos libres de exigencias y hacemos lo que creemos que hay que hacer; en el que, en una palabra, «somos nosotros mismos». Ambas necesidades son poderosas y urgentes, y mientras menos se las satisface más aumenta su presión. Por otra parte, mientras más nos acercamos a la satisfacción de una de las necesidades, más dolorosamente sentimos la privación de la otra. Descubrimos entonces que la comunidad sin privacidad se parece más a la opresión que a la pertenencia. Y que la privacidad sin comunidad se parece más a la soledad que al «ser uno mismo».”<sup>563</sup>

Prácticamente nadie está dispuesto a aceptar una imagen de sí mismo como un confuso amotinamiento de roles, más allá de la pluralidad de nuestros “mí”, el “yo” es uno solo, o al menos idealmente tendría que llegar a ser sólo uno. La falta de unidad en el mundo “exterior”, es suplida por la capacidad de cohesión de nuestro yo.<sup>564</sup>

“La identidad *personal* confiere significado al «yo». La identidad *social* garantiza ese significado y, además, permite hablar del «nosotros», en el que se puede albergar, descansar a salvo e, incluso, sacudirse sus ansiedades un «yo» que, de otra manera resultaría precario e inseguro.”<sup>565</sup>

La constitución de ese “nosotros” a partir de la inclusión, aceptación y confirmación de sus miembros ofrece una seguridad reconfortante frente al afuera habitado por “ellos”. Sólo es posible obtener seguridad confiando en que ese “nosotros” tiene el poder para aceptar y la fuerza para proteger a los que ya ha aceptado. Es por eso que una identidad es percibida como segura cuando los poderes que la certifican parecen prevalecer sobre “ellos”.<sup>566</sup>

#### IV.3.2.- *Tener vincula y aísla*

Todo lo que necesitamos para satisfacer nuestras necesidades nos pone en cierta relación con otras personas. Tener acceso a los bienes en cuestión, ya porque nos permiten usarlos, ya porque

<sup>562</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 189

<sup>563</sup> BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 107-108

<sup>564</sup> Cf. *Ibid.*, 99

<sup>565</sup> BAUMAN, *La cultura como praxis*, 54

<sup>566</sup> Cf. *Ibid.*, 54

los poseemos, es algo que involucra a otras personas y sus actos.<sup>567</sup> En este sentido Bauman sostiene que la propiedad no es nunca una cualidad privada, sino que es siempre un asunto social, en cuanto expresa una especial relación entre un objeto y su dueño y al mismo tiempo expresa una especial relación entre el dueño y las otras personas. Poseer una cosa significa negar a otros el acceso a ella. Ahora bien, la propiedad establece una dependencia mutua, y por consiguiente una íntima relación entre yo y los otros; no obstante lo cual es más lo que divide que lo que conecta. El hecho mismo de la propiedad separa ya que establece una diferencia entre las personas y suele hacer asimétricas las relaciones puesto que aquellos a los que se les ha negado el acceso al objeto de propiedad deben someterse a las condiciones impuestas por el propietario, cada vez que necesiten o deseen usarlo.<sup>568</sup>

La atención a los infortunios humanos se ha privatizado y las herramientas y prácticas de la atención se han desmoronado. La incertidumbre actual es una poderosa fuerza individualizadora. Divide en lugar de unir y entonces la idea del interés común se torna confusa y se vuelve finalmente incomprensible. Miedos, ansiedades, reclamos se deben sufrir en soledad. No se unen ni se acumulan en una causa común. Esto priva a la solidaridad de su estatus tradicional de táctica racional y genera una estrategia de vida muy distinta de la que condujo al establecimiento de una clase trabajadora que defendía sus derechos y a la gestación de organizaciones militantes en su favor.<sup>569</sup>

“Muchos de nosotros simplemente carecemos de los recursos que demanda la autoafirmación, la autodefinición y la autodeterminación. Y, por sí esta limitación no fuese suficiente, existe una razón todavía más poderosa para que la postulada individualidad de hecho y derecho penda de un hilo por lo que respecta a muchos de nosotros (tal vez respecto a la mayoría de nosotros): las raíces de todo aquello que nos molesta o que se cruza en nuestro camino hacia una vida digna y moralmente satisfactoria se hundan más allá del alcance de cualquier acción individual. Estas raíces han sido plantadas y cultivadas socialmente y sólo se puede desenterrarlas y eliminar su toxicidad *colectivamente*. Pero, una vez en marcha, la individualización se propulsa y se acelera a sí misma. Uno de sus logros más destacado es el minado de la posibilidad misma de *actuar socialmente*, de cuestionar primero la sociedad y, después, continuar esa crítica con la correspondiente práctica social compartida.”<sup>570</sup>

Como no se presta atención a las condiciones de la vida en común no se da la posibilidad de renegociar el marco que hace que la vida individual sea líquida, un mundo donde alcanzar la felicidad se ha vuelto una imposibilidad, lo que sólo da más fuerza a un estilo de vida egocéntrico.<sup>571</sup>

<sup>567</sup> Cf. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 128

<sup>568</sup> Cf. *Ibid.*, 128-129

<sup>569</sup> Cf. BAUMAN, *The individualized society*, 24

<sup>570</sup> BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 145

<sup>571</sup> Cf. BAUMAN, *Vida líquida*, 22

La individualidad es una tarea contradictoria y contraproducente, imposible de realizar. Es una tarea que la propia sociedad de individuos fija para sus miembros, pero como tarea individual, que ha de ser llevada a cabo individualmente con la conciencia de su irrealizabilidad.<sup>572</sup>

#### IV.3.3.- La comunidad como postulado

Dado que necesitan ser defendidas para sobrevivir, y necesitan de sus propios miembros para garantizar su supervivencia mediante las elecciones individuales y la responsabilidad individual de esa supervivencia, todas las comunidades son una postulación, un proyecto y no una realidad, algo que viene después y no antes de la elección individual. Ésa, según Bauman, es la paradoja interna del comunitarismo. Para cumplir el proyecto comunitario, hay que apelar a las mismas opciones individuales cuya posibilidad ha sido negada. No se puede ser un comunitarista sin admitir, al menos una vez, la libertad de elección individual que la comunidad niega.<sup>573</sup>

“En términos sociológicos, el comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada «licuefacción» de la vida moderna, una reacción ante su consecuencia más irritante y dolorosa: el desequilibrio, cada vez más profundo, entre la libertad individual y la seguridad. Los suministros de provisiones de seguridad se reducen rápidamente, mientras que el volumen de las responsabilidades individuales (asignado aunque no ejercido en la práctica) crece en una escala sin precedentes para las generaciones posguerra. El aspecto más notable del acto de desaparición de las antiguas seguridades es la nueva fragilidad de los vínculos humanos. El carácter quebradizo y transitorio de los vínculos puede ser el precio inevitable que debemos pagar por el *derecho* individual de perseguir objetivos individuales, pero al mismo tiempo es un formidable obstáculo para perseguir esos objetivos *efectivamente*... y para reunir el coraje necesario para hacerlo. Ésta también es una paradoja... profundamente arraigada en la naturaleza de la vida durante el período de la modernidad líquida. No es la primera vez que las situaciones paradójicas provocan respuestas paradójicas. A la luz de la naturaleza paradójica de la «individualización» líquida/moderna, la naturaleza contradictoria de la respuesta comunitaria no resulta sorprendente: la primera es una explicación adecuada de la segunda, mientras la segunda es un efecto lógico de la primera.”<sup>574</sup>

Quienes buscan una comunidad con la esperanza de encontrar la seguridad a largo plazo y poder así librarse de la carga de tener que hacer elecciones siempre nuevas y siempre arriesgadas, quedarán desilusionados. La comunidad realmente existente se sentirá como una fortaleza asediada que es continuamente bombardeada por enemigos externos cuando no es desgarrada por la discordia interna.<sup>575</sup>

En el debate entre comunitarismo y liberalismo Bauman no asume una postura definida a favor de ninguno. Parte de la constatación de que la contradicción entre ellos es real, y ningún ejercicio filosófico puede eliminarla. Ambos no son sino proyecciones parciales de sueños nacidos de la verdadera contradicción inherente a la problemática de los individuos autónomos. La vida del

<sup>572</sup> Cf. *Ibid.*, 31

<sup>573</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 180

<sup>574</sup> *Ibid.*, 181

<sup>575</sup> Cf. BAUMAN, *Comunidad*, 21

individuo autónomo exige que se acepte la libertad junto con los riesgos que comporta. Intentar no disminuir la libertad en nombre de una condición libre de riesgos es la mejor opción para los individuos que pretenden tener una vida digna y dotada de sentido.<sup>576</sup>

#### *IV.4.- Las consecuencias in(acceptables)evitables de la modernidad líquida*

La experiencia contemporánea es una experiencia de soledad. La estrategia de vida que condujo a la organización militante y defensora de los trabajadores, no se corresponde en nada con la pérdida de la condición de táctica racional sufrida por la resistencia solidaria.<sup>577</sup>

Aún cuando la modernidad se identifique con la idea de emancipación, ésta ha sido desde el principio y permanecerá siempre como un privilegio de algunos a costa de otros; un fenómeno que sólo puede sostenerse en el tiempo, si hay un intercambio desigual con otros sectores de la sociedad global. Lo que se denomina “crecimiento económico” representa el hambre insaciable de la industria por tener utilidades cada vez mayores, que sólo se traducen en exigencias de nuevas fuentes de energía que se consumirán en el siguiente ciclo.<sup>578</sup>

“Disto de ser claro si el consumismo puede existir, a escala mundial, como otra cosa que un privilegio. Se puede sostener que el privilegio de hoy es la pauta general del mañana; se puede afirmar con igual fuerza que la solución del consumo para los problemas sistémicos de algunas sociedades está vinculada de manera más que contingente con la explotación de los recursos de otras sociedades. Cualquiera que sea el argumento que se imponga, el consumismo sigue siendo hasta ahora un privilegio y, como tal, objeto de envidia y desafío potencial.”<sup>579</sup>

La desigualdad en las zonas privilegiadas se sustenta en un clima de opinión que desprecia las “utopías igualitarias”, cree que a los pobres y miserables hay que enseñarles a que se “ayuden a sí mismos”, que considera que el “Estado benefactor” es un fracaso y que cualquier redistribución del ingreso manejada por la sociedad es contraproducente, que proclama que las masas hambrientas y desempleadas son un precio aceptable por la libertad. Todo es señal inequívoca de que está a punto de romperse otra barrera ética; o más bien, que la pretensión de respetarla debe eliminarse en cuanto las “sociedades avanzadas”, que encuentran cada vez más difícil sostener el “progreso”, ven peligrar sus privilegios.<sup>580</sup>

Que hoy la desigualdad se vea acentuada no es un efecto secundario accidental de algunas acciones que hayamos realizado temerariamente y sin necesidad, ni es producto de un mal

<sup>576</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 242

<sup>577</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 158

<sup>578</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 243

<sup>579</sup> BAUMAN, *Libertad*, 233

<sup>580</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 244

funcionamiento de un sistema que, en esencia, es bueno. Es un efecto inseparable de una determinada concepción de la felicidad humana y de la comodidad y de la estrategia que es impuesta por dicha concepción. Tanto la concepción como la estrategia sólo pueden ser consideradas como privilegios, con ninguna posibilidad de hacerse extensivas más allá del reducido círculo que las detenta, de hecho, para ampliarse a toda la humanidad, se precisarían los recursos de, al menos, dos planetas más.<sup>581</sup>

Como signo de la desigualdad que impera se alienta a viajar para obtener beneficio, a la vez que se condena a quienes viajan para sobrevivir: el mundo globalizado es un sitio agradable y hospitalario para los turistas, pero es hostil e inhóspito para los vagabundos.<sup>582</sup> “La aclamada «globalización» está estructurada para satisfacer los sueños y deseos de los turistas. Su efecto secundario –un efecto *colateral*, pero inevitable– es la transformación de muchos más en vagabundos.”<sup>583</sup>

En todos los ámbitos de las que se consideran sociedades desarrolladas hay daños colaterales causados por el avance del consumismo como estilo de vida. Pero se destaca la existencia de una nueva categoría de población en el esquema de las divisiones sociales, que puede considerarse víctima colectiva del daño colateral múltiple del consumismo, la categoría definida como “*infracalse*”.<sup>584</sup>

“La «*infracalse*» evoca la imagen de un conglomerado de personas que han sido declaradas fuera de los límites en relación con *todas* las clases y con la propia *jerarquía de clases*, con pocas posibilidades y ninguna necesidad de readmisión: gente sin papel asignado, que no aportan nada a la vida de los demás y, en principio, sin posibilidad de redención.”<sup>585</sup>

A diferencia de la experiencia del trabajo donde la cooperación permite que esfuerzos aislados y dispares se transformen en esfuerzos productivos, en el caso del consumo, la cooperación no sólo es innecesaria, sino que es absolutamente superflua. Todo aquello que es consumido es consumido individualmente, el otro no sólo es innecesario sino que puede transformarse en un obstáculo.<sup>586</sup>

No es de extrañar la pérdida de sentido de solidaridad con el otro, particularmente con el necesitado, en una sociedad regida por el consumo, en la medida que éste “(...) es una actividad esencialmente individual, de una sola persona; a la larga, siempre solitaria.”<sup>587</sup>

<sup>581</sup> Cf. BAUMAN, *Miedo líquido*, 99

<sup>582</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad líquida*, 108

<sup>583</sup> BAUMAN, *La globalización*, 122

<sup>584</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 165

<sup>585</sup> *Ibid.*, 166

<sup>586</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 175

<sup>587</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 53

La experiencia de la soledad del hombre moderno encerrado en sí como principio de realidad se ha transformado en la sociedad moderna líquida en una existencia desentendida de los demás, especialmente de los que pueden constituir una amenaza para su bienestar. "No solidarizarse con el otro sino evitarlo, separarse de él: tal es la gran estrategia de supervivencia en la megápolis moderna. Tampoco es cuestión de amar u odiar al prójimo, sino de mantenerlo a distancia: así se anula el dilema y se vuelve innecesario elegir entre el amor y el odio."<sup>588</sup>

#### *IV.5.- La pobreza como exigencia de una respuesta ética*

##### *IV.5.1.- Del egoísmo a la responsabilidad*

En un contexto dominado por la tecnología la presencia del otro en el campo de la acción se vuelve un desafío que consiste en dominarlo, reducirlo a la condición de factor manipulable y calculable de una actividad intencionada. Dentro de esta perspectiva, la relevancia del otro se reduce a su incidencia sobre la probabilidad de que el actor consiga su objetivo, es decir que el otro importa sólo porque puede disminuir la probabilidad de que la consecución del objetivo dado se alcance con eficiencia. Esto supone una situación en la que el otro deja de ser importante. El obrar humano está, por lo tanto, sometido a una evaluación técnica, no moral. Las opciones que se plantean en la relación con el otro se dividen en eficaces e ineficaces, eficientes e ineficientes y ya no en correctas o equivocadas, buenas o malas.<sup>589</sup>

Todo el tiempo ocupado en ganar más dinero para comprar las cosas que parecen indispensables para ser felices, va en contra de tener el tiempo que demandan la empatía mutua y las intensas y dolorosas negociaciones propias de la convivencia humana a lo que se suma la necesidad de resolver los desacuerdos y malentendidos.<sup>590</sup>

En la sociedad de consumo ser responsable sólo significa asumir una responsabilidad hacia uno mismo, por lo tanto las elecciones responsables son aquellas que sirven bien a los intereses del individuo que actúa y, al mismo tiempo, anulan la necesidad de comprometerse.<sup>591</sup>

Mientras que la acción orientada hacia la ganancia favorece el egoísmo<sup>592</sup> y la rudeza en el trato con los otros vistos como competidores en potencia, la acción moral, por el contrario, requiere

<sup>588</sup> BAUMAN, *La globalización*, 66

<sup>589</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 211

<sup>590</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 164

<sup>591</sup> Cf. BAUMAN, *Mundo consumo*, 80

<sup>592</sup> Un análisis a este respecto puede verse en L. CRIVELLI, "Cuando el homo oeconomicus se convierte en reciprocans", en: BRUNI, LUIGI; S. ZAMAGNI, *Persona y comunión*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2003, 29-56

solidaridad, ayuda desinteresada, disposición para asistir al necesitado, sin pedir ni esperar remuneración alguna. Cuando una acción es motivada por la ganancia mis necesidades constituyen mi única preocupación, en cambio en una acción de motivación moral las necesidades de los otros son el criterio básico de la elección. El egoísmo y el deber moral apuntan en direcciones opuestas.<sup>593</sup>

“La autopreservación y el deber moral se oponen mutuamente. Ninguno de los dos puede pretender ser «más natural» que el otro, concordar más con la predisposición íntima de la naturaleza humana. Si uno se impone al otro y se convierte en un motivo dominante de la acción humana, la causa de desequilibrio puede rastrearse hasta el contexto de interacción socialmente determinado. Los motivos egoístas y los morales se imponen según las circunstancias sobre las cuales las personas que se guían por ellos tienen sólo un control limitado. Sin embargo, se ha observado que el poder de las circunstancias nunca es absoluto y la elección entre los dos motivos contradictorios sigue estando abierta aun en las condiciones más externas. La responsabilidad moral de la persona humana, o la renuncia a ella, no puede ser explicada vinculándola con presiones o poderes externos.”<sup>594</sup>

Como los fenómenos morales son esencialmente no racionales no se ajustan al esquema de “los medios justifican el fin” y escapan a cualquier explicación en términos de utilidad o servicio que puedan proporcionar o se pretenda que proporcionen al sujeto moral, al grupo o a la causa. Al no ser regulares, repetitivos, monótonos y predecibles no pueden representarse como una guía de reglas.<sup>595</sup>

“La actitud moral engendra una relación esencialmente *desigual*; esta desigualdad, no equidad, este «no pedir reciprocidad», este desinterés en la mutualidad, la indiferencia al «equilibrio» de ganancias o recompensas; en síntesis, este carácter orgánicamente «desequilibrado» y por ende no reversible de la relación «yo frente al otro» es lo que hace de este encuentro un acontecimiento moral.”<sup>596</sup>

En este sentido ser una persona moral significa que yo soy guardián de mi hermano más allá de cómo considere él sus deberes fraternales y de lo que los otros hermanos, reales o putativos, hagan o dejen de hacer. Sólo podré ser un guardián adecuado si actúo como si yo fuera el único obligado.<sup>597</sup>

“«Por sí mismo» (si hubiese un estado semejante), el Otro es débil, y es precisamente esa debilidad lo que hace que lo coloque como Rostro de un acto moral: soy plena y verdaderamente *para* el Otro, ya que soy yo quien le otorga el derecho de ordenarme, de darle fuerza al débil, de hacer que el silencio hable, que el no ser se convierta en ser, al ofrecerle el derecho de ordenarme. «Yo soy para el otro» significa que me doy al Otro en calidad de rehén. Yo asumo la responsabilidad del Otro, pero no en el sentido en que uno firma un contrato y asume las obligaciones en él estipuladas. Soy quien toma la responsabilidad. Y puedo tomarla o rechazarla, pero como persona moral la asumo como si no fuera yo quien la asume, como si la responsabilidad no pudiera ser tomada o rechazada, como si hubiera estado ahí «desde ya» y «desde

<sup>593</sup> Cf. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 133

<sup>594</sup> Ibid., 142

<sup>595</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 18

<sup>596</sup> Ibid., 59

<sup>597</sup> Cf. Ibid., 62

siempre», como si fuera mía sin que la hubiera tomado. Mi responsabilidad, que abarca simultáneamente al Otro en tanto Rostro, y a mí como ser moral, es *incondicional*.<sup>598</sup>

Un acto moral no está al servicio de ningún interés más allá de sí mismo, por eso Logstrup insiste en que, en los actos morales, cualquier motivo ulterior queda descartado. Ésta es una razón crucial por la que la exigencia ética, que emana del mero hecho de estar vivo y compartir el planeta con otros seres vivos, es y debe seguir siendo silenciosa. En la moralidad no hay obligación: los actos morales son intrínsecamente opciones libres, por lo que obedecer la exigencia ética significa guiarse únicamente por el bien del otro.<sup>599</sup>

#### *IV.5.2.- La distancia como obstáculo*

En el planteo de Bauman la responsabilidad es el modo existencial del sujeto humano, o sea que, la moralidad es la estructura primaria de la relación intersubjetiva en su forma más primigenia, siempre que no la afecte ningún factor no moral, como el interés, el cálculo de beneficios, la búsqueda racional de soluciones óptimas o la coacción. La sustancia de la moralidad es un deber hacia el otro que precede a todo interés, es por eso que las raíces de la moralidad son mucho más profundas que las convenciones sociales, como las estructuras de dominación o la cultura. La moralidad no es un producto de la sociedad sino algo que ésta manipula. Inversamente, el comportamiento inmoral no puede ser el resultado del mal funcionamiento societal. Por eso nuestro autor sostiene que lo que debe investigarse de la administración social de la intersubjetividad es la incidencia del comportamiento inmoral y no la del moral.<sup>600</sup>

“Evidentemente, las inhibiciones morales no funcionan a distancia. Están inextricablemente vinculadas a la cercanía humana. Por el contrario, cometer actos inmorales se hace más fácil con cada centímetro más de distancia social. Si Mommsen tiene razón cuando singulariza como «dimensión antropológica» de la experiencia del Holocausto «El peligro inherente en la actual sociedad industrial de un proceso mediante el que nos acostumbramos a la indiferencia moral con respecto a las acciones que no están relacionadas de forma inmediata con la propia esfera de la experiencia», entonces debemos buscar ese peligro en la capacidad de nuestra sociedad industrial de aumentar la distancia entre los seres humanos hasta un punto en el que las responsabilidades y las inhibiciones morales desaparezcan.»<sup>601</sup>

La distancia con el otro hace posible el desentenderse de él, evita el tener que responder a su demanda. Esto se hace particularmente evidente en la situación de los pobres. La posibilidad de encubrir la realidad que no nos deja tranquilos con nuestro solo bienestar, que nos exige una respuesta, aunque sea la indiferencia misma, surge de la confluencia de varios factores. Cuando

<sup>598</sup> Ibid., 86-87

<sup>599</sup> Cf. BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 128

<sup>600</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 214-215

<sup>601</sup> Ibid., 224

los medios transmiten una noticia vinculada con el hambre en el mundo, que probablemente sea la única noticia que puede sacarnos de la indiferencia habitual, en general se matiza con el dato por demás elocuente de que en esos mismos lugares donde las personas mueren de hambre y por enfermedades infecciosas que podrían prevenirse, van emergiendo economías en creciente desarrollo. Además el guión y la edición de la noticia reducen el problema de la pobreza exclusivamente al hambre cuidándose mucho de vincular la pobreza con la desaparición de los puestos y lugares de trabajo, que son las causas globales de la pobreza local, en la que los espectadores nos vemos seriamente comprometidos.<sup>602</sup>

La ecuación “pobreza=hambre” permite ocultar otros numerosos y complejos aspectos de la pobreza: condiciones de vida y vivienda deplorables, enfermedades fácilmente evitables, analfabetismo, violencia, destrucción de las familias, debilitamiento de los vínculos sociales, ausencia de expectativas de futuro y de productividad, etc. Si bien se muestra a la gente con su hambre; a través de la pantalla jamás será posible ver una herramienta de trabajo, ni un terreno cultivable, ni una cabeza de ganado. Esto permite ocultar la existencia de conexión alguna entre las promesas huecas de la ética del trabajo, en un mundo que ya no necesita más trabajadores, y el sufrimiento de estas personas, mostradas como vía de escape para impulsos morales contenidos. La ética del trabajo sale indemne, en condiciones de volver a ser aplicada para expulsar a los pobres del refugio que buscan en el Estado benefactor.<sup>603</sup>

Es innegable que la lectura de Bauman sobre la realidad de los países desarrollados con respecto a los pobres es de una crudeza sorprendente:

“Cuando se trata de nuestra responsabilidad colectiva (la de nosotros, los países ricos) por la miseria crónica de los pobres del planeta, aparece el cálculo económico y las reglas del libre mercado, la eficiencia y la productividad reemplazan a los preceptos morales. Donde habla la economía, que la ética calle.”<sup>604</sup>

En el mundo líquido las noticias sobre la pobreza y otras desgracias humanas son un reporte colorido entre las muchas imágenes de las diversas maneras en que la gente elige o está condenada a vivir. Para la mentalidad moderna la sociedad era un proyecto inconcluso que debían terminar los administradores, y, por tanto, la pobreza era una abominación. En cambio para quienes detestan las visiones globales esa pobreza no es sino un elemento más en la variedad infinita de la existencia. Hoy se puede convivir con la visión cotidiana del hambre, la falta de hogar, vidas sin futuro ni dignidad sin perder la alegría.<sup>605</sup>

<sup>602</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 98-99

<sup>603</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 123

<sup>604</sup> *Ibid.*, 124

<sup>605</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 339

Cuando la destrucción por guerras, el hambre, las enfermedades, los asesinatos son objeto del espectáculo ofrecido por los medios, además de descargar los sentimientos morales acumulados, se apoya y refuerza la indiferencia ética cotidiana en otro sentido. El efecto a largo plazo es que la parte desarrollada del mundo se fortalece en su falta de compromiso, puesto que esa información que viene de fuera es una amenaza para ellos. La amenaza se concreta cuando el mundo desarrollado se encuentra ante la posibilidad de una migración masiva de pobres y hambrientos. El mundo racional y consciente de la ética debido precisamente a su innegable racionalidad y rectitud ética no puede evitar acongojarse; es difícil negarles a los pobres y hambrientos el derecho a querer ir a los lugares donde los alimentos abundan, sin sentirse culpable. Además es virtualmente imposible presentar argumentos racionales convincentes acerca de que la migración sería una decisión irracional. El desafío es muy significativo: para mantener el propio bienestar se requiere negarle al prójimo el derecho a la libertad de movimiento que se exalta como el logro máximo del mundo globalizado, la garantía de su prosperidad creciente.<sup>606</sup>

#### *IV.5.3.- Los pobres son una molestia*

Así como “En la guerra contra el «tradicionalismo» de los pobres anteriores a la época industrial, los enemigos declarados de la ética del trabajo eran, ostensiblemente, la modestia de las necesidades de esos hombres y la mediocridad de sus deseos.”<sup>607</sup> Podemos decir que los enemigos de la globalización son las expectativas de que sus beneficios alcancen a todos. Si la posibilidad de vivir la libertad pregonada por la posmodernidad a través de la globalización encierra la paradoja de dejar la mayoría de los habitantes del planeta encerrados en la imposibilidad de construir trayectorias vitales significativas podemos cuestionarnos seriamente el sentido que damos a la palabra “libertad”.

La realidad es imponente: nuestro planeta está sólo parcialmente ocupado por comunidades de refinados consumidores, mientras sigue habiendo vastos territorios con trabajadores sumisos cuyas necesidades de consumo no es necesario estimular. Para éstos las terribles exigencias de la lucha por la vida son suficientes. Para ellos no es necesario inventar deseos siempre nuevos que reclamen satisfacción; menos aún pagar sueldos elevados para que esos deseos se conviertan en necesidades universales.<sup>608</sup>

---

<sup>606</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 100-102.

<sup>607</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 26

<sup>608</sup> Cf. *Ibid.*, 85

Hoy la pobreza, como estadio de lento cumplimiento de una condena difícilmente explicable para la mayor parte de la población humana, cuenta con la globalización de la información como un medio para encubrir las causas de fondo, que como dijimos, son globales, para responsabilizar al ámbito local de su falta de integración a los mentados beneficios que brotan de pertenecer a la aldea global. No se globaliza la riqueza ni la pobreza, la información se encarga de mantener claramente delimitados los territorios y de garantizar que aquello que han alcanzado globalmente los países más desarrollados se aproveche localmente, intentando frenar por todos los medios una avanzada de los pobres sobre sus fronteras. Hoy no son los asilos los que asustan a los pobres con el fin de incentivarlos a ingresar a las fábricas; son las deportaciones, las muertes por desnutrición en el desierto en medio de un viaje a un país donde la abundancia de bienes promete compartir algo con ellos, las que intentan desalentar sus expectativas de migrar.

Es un hecho que la situación de la mayor parte de la población actual, sea donde sea que viva, no sólo es comparativamente mala, sino que experimenta además un deterioro acelerado. En estas condiciones, cabría esperar que surgiera un sentimiento generalizado de injusticia, que se tradujera en un movimiento de protesta, si no en una rebelión abierta contra el sistema. Dado que eso no ocurre la eficacia de las estrategias combinadas de exclusión, criminalización y brutalización de los estratos potencialmente problemáticos queda más que demostrada.<sup>609</sup>

“Al convertirse en criminales –reales o posibles–, los pobres dejan de ser un problema ético y nos liberan de aquella responsabilidad. Ya no hay obligación de defenderlos contra la crueldad de su destino; nos encontramos, en cambio, ante el imperativo de defender el derecho y la vida de las personas decentes contra los ataques que se están tramando en callejones, guetos y zonas marginadas.”<sup>610</sup>

El problema de la justicia no puede ni tan siquiera plantearse a menos que haya un régimen democrático de tolerancia vigente que garantice en su constitución y en su práctica política el derecho a conservar la propia identidad y unicidad sin correr el riesgo de verse perseguido. Aún cuando la tolerancia es una condición necesaria de toda justicia; no es condición suficiente. La democracia no fomenta la transformación de la tolerancia en reconocimiento de la propia responsabilidad en la generación de la miseria y de los sufrimientos de otras personas y menos aún en la mitigación y, en último término, la eliminación de aquellos como deber propio. Por el contrario los regimenes democráticos, en general, traducen la tolerancia en insensibilidad e indiferencia.<sup>611</sup>

<sup>609</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 80

<sup>610</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 120

<sup>611</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 81

“(...) una «sociedad justa» es una sociedad que siempre piensa que no es *suficiente*, que cuestiona la suficiencia de todo nivel de justicia alcanzado y que considera que la justicia siempre está al menos un paso más adelante. Sobre todo, es una sociedad que reacciona irritada ante cualquier caso de *injusticia* y se pone inmediatamente en marcha para corregirlo.”<sup>612</sup>

Considerar a las víctimas de la globalización de los mercados financieros y de bienes como una amenaza para la seguridad en lugar de como a personas que necesitan ayuda y que merecen una compensación por los daños que se les causan es más fácil, en la medida que pone fin a las consideraciones éticas y hace posible la desviación de fondos que podrían usarse para estrechar las diferencias hacia la industria bélica aumentando los beneficios de los accionistas y así disminuye el desempleo en los países ricos y aumenta su sensación de bienestar.<sup>613</sup>

A partir de esta constatación Bauman entiende que la misión de Europa en el mundo ha cambiado de sentido

“(...) nunca antes este planeta, que millones de europeos ricos y privilegiados comparten con miles de millones de pobres y desfavorecidos, ha necesitado de una Europa aventurera como ahora: una Europa que mire más allá de sus fronteras, crítica con su propia estrechez de miras y con su autorreferencialidad, una Europa que luche por salir de su confinamiento territorial, con un impulso para trascender su condición y por esto mismo la del resto del planeta; una Europa *con una misión mundial que llevar a cabo*.”<sup>614</sup>

#### *IV.6.- Ser pobre equivale a ser anormal*

Como el desempleo constituía una anormalidad hoy ser pobre también significa estar excluido de lo que se considera una vida normal; es el signo más evidente de “no estar a la altura de los demás”.

“Los pobres que carecen de un ingreso aceptable, que no tienen tarjetas de crédito ni la perspectiva de mejorar su situación, quedan al margen. En consecuencia, la norma que violan los pobres de hoy, la norma cuyo quebrantamiento los hace «anormales», es la que obliga a estar capacitado para consumir, no la que impone tener un empleo.”<sup>615</sup>

Ser pobre significa estar al margen de lo esperado, de lo debido, casi de lo propiamente humano. No son anormales porque carecen de un empleo: son anormales porque no tienen capacidad de consumo. La norma ha cambiado aunque probablemente los pobres seguirán siendo siempre los mismos. En el fondo difícilmente el que tiene a su alcance el “dictado de la norma” la dicte en contra de su propia posición.

<sup>612</sup> BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 91

<sup>613</sup> Cf. BAUMAN, *Europa*, 49

<sup>614</sup> *Ibid.*, 55

<sup>615</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 139-140

Un modo de mantener la conciencia tranquila frente a la realidad de la desigualdad puesta de manifiesto por los pobres se basa en el argumento de la libertad: en un país donde la gente elige libremente es sencillo concluir que al no hacer lo necesario, lo debido, se está eligiendo otra cosa; en el caso de la pobreza, un “comportamiento antisocial”. Pertenecer a la clase marginada es, también, un ejercicio de la libertad.<sup>616</sup>

“Las normas que regulan el proceso de bienestar se basan en la suposición de que el beneficiario de la ayuda es un ciudadano fracasado, alguien que evidentemente no puede ejercer su propia libertad, alguien imprudente y poco previsor, alguien en quien no se puede confiar para el control de sus propias acciones. Puestas en operación, tales reglas cumplen lo que suponen: sistemáticamente privan a los beneficiarios de la ayuda de iniciativa, los desentrenan en el arte de la elección libre, los fuerzan a mantenerse pasivos y socialmente inútiles. Los beneficiarios del bienestar pueden ser presentados entonces al público como una amenaza y una obligación, como «parásitos» que se alimentan del cuerpo sano de aquellos que contribuyen a la riqueza social.”<sup>617</sup>

Quienes no alcanzan el nivel de consumo mínimo además de vivir en la pobreza, están condenados a la exclusión social y como miembros de una sociedad que exige que sus integrantes participen en el juego consumista son indeseables precisamente porque, al igual que los acomodados y los ricos, están expuestos a la seducción del consumismo; pero, a diferencia de éstos no tienen ninguna posibilidad de afrontar con éxito esa seducción.<sup>618</sup>

La miseria de los excluidos, que en otro tiempo era considerada una desgracia provocada colectivamente y que, por ello, exigía ser solucionada por medios colectivos, hoy sólo puede ser redefinida como un delito individual. Uno de los argumentos para sostener la condena de los pobres sigue siendo su publicitada resistencia a la ética del trabajo, al igual que su rechazo a participar del trabajo duro tal como lo hace la mayoría honorable. Estos son motivos suficientes para provocar el enojo y la condena de la opinión pública. Pero, si a esa concepción de los pobres inactivos se adicionan noticias alarmantes sobre creciente inseguridad, delitos contra la vida y propiedad de la población honorable, se pasa de la condena al temor. La desobediencia a la ética del trabajo ya no sólo es moralmente condenable sino que además se convierte en un acto que aterroriza. Los pobres se convierten en criminales reales o posibles, y dejan de ser un problema ético liberándonos de la responsabilidad de reconocerlos como necesitados de nuestra ayuda. No tenemos obligación de defenderlos contra la crueldad de su destino; sí nos encontramos ante el imperativo de defender el derecho y la vida de las personas decentes contra los ataques que pueden estarse hurdiendo en las zonas marginales.<sup>619</sup>

---

<sup>616</sup> Cf. *Ibid.*, 110

<sup>617</sup> BAUMAN, *Libertad*, 173-174

<sup>618</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 187

<sup>619</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 116-120

“(...) la desgracia de los excluidos, antes considerada una plaga *de origen colectivo* que había que enfrentar y *curar colectivamente*, debe reinterpretarse como prueba de un pecado o delito cometido *individualmente*. Las *clases* peligrosas (por potencialmente rebeldes) se redefinen como grupos de *individuos* peligrosos (por potencialmente criminales).”<sup>620</sup>

Los pobres generan en cada sociedad una respuesta ambivalente. Esta actitud es una mezcla incómoda de temor y repulsión, por un lado; y misericordia y compasión, por el otro.

“Posiblemente la inutilidad de la infraclassa brinde un enorme servicio a una sociedad en la que no hay carrera o profesión que puedan garantizar su propia utilidad a largo plazo y por lo tanto tampoco su futuro valor de mercado; la peligrosidad, por su parte brinda un servicio de la misma envergadura, en una sociedad inundada de angustias demasiado numerosas como para saber a ciencia cierta a qué hay que temer y qué hay que hacer para disipar el miedo.”<sup>621</sup>

El temor y la repulsión hacen posible que los pobres sean tratados con la dureza necesaria para garantizar la defensa del orden; la misericordia y la compasión permiten destacar el lamentable destino de quienes caen por debajo del estándar establecido, y sirven para empalidecer o hacer parecer insignificantes las penurias padecidas por quienes se esfuerzan en cumplir con las normas, se vuelven un ejemplo de lo que no se debe hacer para no llegar a vivir como ellos. De este modo, oblicuo e indirecto, los pobres, a pesar de todo, han cumplido una función útil en la defensa y la reproducción del orden social y en el esfuerzo por preservar la obediencia de la norma.<sup>622</sup>

#### *IV.7.- De seres humanos a residuos*

##### *IV.7.1.- La inevitabilidad de los residuos*

La producción de seres humanos residuales es una consecuencia inevitable de la modernización y una compañía inseparable de la modernidad. Éste es un ineludible efecto secundario de la construcción del orden (cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de “fuera de lugar”, “no aptas” o “indeseables”) y del progreso económico. Éste es incapaz de proceder sin degradar y devaluar los modos de ganarse la vida que antaño eran efectivos y, por consiguiente, no puede sino privar de su sustento a quienes ejercen dichas ocupaciones.<sup>623</sup>

<sup>620</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 178

<sup>621</sup> *Ibid.*, 169

<sup>622</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 134

<sup>623</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 16

Los pobres son los no deseados, los innecesarios, los abandonados. Su lugar debe estar fuera de nuestra vista. En particular fuera de las calles y de los demás espacios públicos que usamos nosotros, los “felices habitantes del mundo del consumo”. Esta ironía no deja de ser una expresión de la triste realidad de nuestra era. La propagación global de la forma de vida moderna ha generado la movilización de una cantidad ingente, y en constante aumento, de seres humanos que se ven despojados de lo que hasta ahora eran sus modos y medios de supervivencia, tanto en el sentido biológico como sociocultural.<sup>624</sup> Bauman designa con la expresión “residuos humanos” a estos miembros de la humanidad que sobran, que están de más en cuanto sus posibilidades no alcanzan los estándares de la vida contemporánea, asumida como una modernidad líquida. “Los «problemas de los residuos [humanos] y la eliminación de residuos [humanos]» pesan mucho y para siempre en la líquida, moderna y consumista cultura de la individualización.”<sup>625</sup>

Siguiendo a Mary Douglas podemos afirmar que ningún objeto es residuo esencialmente. Es decir, la pertenencia a dicha categoría no viene dada por sus cualidades intrínsecas. Ningún objeto puede llegar a ser residuo en virtud de su lógica interna. Asignarle a los objetos y, particularmente en este caso, a los seres humanos el carácter de residuos es atribuirles determinadas cualidades que poco o nada importa que estén relacionadas con su naturaleza.<sup>626</sup> De no ser así no sería pensable aplicar esta expresión a seres humanos. En un momento histórico que no deja de elevar las banderas de los derechos humanos como condición de posibilidad de la convivencia civil no podría entenderse que haya “residuos humanos” si esto no respondiera a la posibilidad que tienen quienes detentan el poder a nivel social de definir cuáles son las condiciones de pertenencia que permiten distinguir entre ciudadanos y “residuos humanos”.

#### *IV.7.2.- La irresponsabilidad ante los residuos*

“No siendo sino una actividad suplementaria del progreso económico, la producción de residuos humanos tiene todo el aire de un asunto impersonal y puramente técnico. Los actores principales del drama son las exigencias de los «términos del intercambio», las «demandas del mercado», las «presiones de la competencia» la «productividad» o la «eficiencia», todos ellos encubriendo o negando explícitamente cualquier conexión con las intenciones, la voluntad, las decisiones y las acciones de humanos reales con nombres y apellidos.”<sup>627</sup>

Quienes hoy resultan víctimas de los diseños de construcción del orden vigente, no son objetos legítimos de ataque, exentos de la protección de la ley por mandato del soberano. En esto se

---

<sup>624</sup> Cf. Ibid., 17

<sup>625</sup> Ibid., 18

<sup>626</sup> Citada por Ibid., 37

<sup>627</sup> Ibid., 58

haría tan contradictoria la actitud con los principios que se intentan afirmar que sería imposible sostener racionalmente este orden de cosas. Es por eso que quizá se opte por considerar que la producción de “residuos humanos” es un efecto secundario de un proceso cuyos principales objetivos lo justifican. De lo que se trata más bien es de “víctimas colaterales” del progreso económico, imprevistas y no deseadas, pero –aunque resulte vergonzoso decirlo así– necesarias. Como ocurre con toda categoría económica, hablar de “residuos humanos” permite hacer referencia a una actividad suplementaria del progreso económico, transformándola en un asunto impersonal y puramente técnico. Lo fundamental viene dado por las exigencias del intercambio, las demandas del mercado, las cuestiones de competencia, la productividad y la eficiencia. A través de estos conceptos se encubre o directamente se niega explícitamente cualquier vinculación entre la producción de “residuos humanos” y las intenciones, la voluntad, las decisiones y las acciones de personas concretas, es decir de seres humanos reales con nombres y apellidos.<sup>628</sup>

Cuando dejamos de hablar de personas en ambos polos de esta relación (los que toman las decisiones que generan “residuos humanos” y los considerados así) empezamos a perder la conciencia de que lo que hay comprometido en ello son vidas, tan valiosas como la nuestra. Así es como las crecientes aglomeraciones de “seres humanos residuales” se transforman en un problema técnico, que exige políticas segregacionistas más estrictas y medidas de seguridad extraordinarias. Si la dificultad es técnica la respuesta también lo será, cayendo en la peligrosa situación de poner otros valores por encima de la vida humana o, lo que es igualmente grave, considerar que algunas vidas son más dignas de ser vividas que otras. A la hora de brindar un argumento racional, perdida la conexión con la realidad vital de las personas involucradas, se enfrentará el problema de los “residuos humanos” “(...) so pena de que se ponga en peligro la «salud de la sociedad», el «funcionamiento normal» del sistema social.”<sup>629</sup>

En el marco globalizado de la cultura posmoderna no hay autoridad a la que los “residuos humanos” puedan resistirse o demandar, contra la que puedan presentar cargos o de la que puedan recibir compensación alguna por el daño de que son objeto. Son los residuos de la actual destrucción creadora del orden legal, político y ético global; éste debe prevalecer por encima de aquellos.

El contexto de la sociedad de consumidores plantea una separación clara a través del mecanismo del mercado. En él tiene lugar un proceso de selección y separación entre los “condenados” y los

---

<sup>628</sup> Cf. *Ibid.*, 57-58

<sup>629</sup> *Ibid.*, 113

“salvados”, los de adentro y los de afuera, los incluidos y los excluidos o, más precisamente, los consumidores hechos y derechos y los consumidores fallados.<sup>630</sup>

Así queda configurado el mapa social: en un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, sirviéndose de la multiplicidad de ofertas de alcance global que existen; mientras que en el otro extremo se encuentran aquéllos a los que se ha privado de acceder a la elección de identidad, los que carecen de voz y voto para decidir sus preferencias y que terminan cargando con identidades que otros les imponen y obligan a acatar. Si bien se resienten de dichas identidades no les está permitido despojarse de ellas. Son identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan.<sup>631</sup>

“El significado de «identidad de clase inferior» es *ausencia de identidad*; la desfiguración hasta la anulación de la individualidad, de la «cara», ese objeto de deber ético y cuidado moral. A usted se le arroja fuera del espacio social donde se buscan, eligen, construyen, evalúan, confirman o refutan las identidades.”<sup>632</sup>

Esto explica que el egoísmo filosófico, fundamento de un orden social construido sobre la base de la maximización del beneficio personal, pueda seguir argumentando a favor de nuestra sociedad consumista, básicamente egoísta. A partir de los siglos XVII y XVIII cuando el principio “sólo puedo ganar perjudicándote” empezó a dominar las relaciones culturales, sociales y, particularmente, las económicas, se fue anulando gradualmente la creencia cristiana en la necesidad de la caridad y en los impulsos del altruismo.<sup>633</sup> Esto abrió paso a un modo de convivir centrado en el individuo, donde los demás quedan ubicados, en términos de mercado, como competidores y por tanto como amenazas en la búsqueda del propio beneficio.

Evidentemente si tenemos que asumir la responsabilidad de que otros se vean privados de todo aquello por lo cual gastamos nuestra vida, aquello por lo cual estamos uno y otro día en la carrera por ser considerados dignos de vivir, no es algo con lo que se pueda vivir tranquilo, mucho menos feliz. Pero ¿quién podrá detener la “mano invisible” que todo lo ordena para el bien (¿?) de los que están dispuestos a intercambiar en el mercado? Si no hay personas detrás de las decisiones, desaparecen los que deberían responder por ello, consiguientemente no nos queda más que aceptar que las cosas son así y no se discuten, mucho menos, se cambian.

<sup>630</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 93

<sup>631</sup> Cf. BAUMAN, *Identidad*, 85-86

<sup>632</sup> *Ibid.*, 89

<sup>633</sup> Cf. R. SENNETT, *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1998, 290

#### IV.8.- *Ética en un contexto consumista multicultural*

##### IV.8.1.- *El desafío de lo plural*

Para Bauman el relativismo es una versión actual del escepticismo como marco mental que refleja un mundo donde ninguna versión de la verdad, de la bondad o de la belleza tiene un respaldo que le permita afirmar de manera creíble algún tipo de superioridad sobre las versiones alternativas.<sup>634</sup>

La modernidad líquida desafía los discursos filosóficos consagrados a las cuestiones de la verdad, la certidumbre y el relativismo, y los que se ocupan de los principios de la organización societal. Estos discursos aportaban legitimación a realidades ya estructuradas por jerarquías de poder existentes; sin embargo, esas jerarquías hoy no están intactas. ¿Cómo pueden aducirse elementos a favor o en contra de una forma de vida, a favor o en contra de una versión de la verdad, cuando uno siente que hay poderes detrás de las formas plurales de vida y las versiones plurales de la verdad que no sería posible interiorizar y por lo tanto someterlas con el argumento de su inferioridad? Esto hace que la búsqueda de la certeza y los criterios universales de perfección y la “vida buena” se vuelvan poco más que un esfuerzo vano.<sup>635</sup>

“La cultura puede pasar muy bien por naturaleza, sin preguntas, siempre que no se ponga en evidencia la artificialidad, el carácter convencional de las normas que propaga (el hecho de que estas normas podrían ser diferentes de lo que son). Y es improbable que la artificialidad se revele si todos los individuos próximos han sido sometidos al mismo tipo de formación cultural; si todos han internalizado su lealtad hacia las mismas normas y valores y siguen manifestando esa lealtad, aun inconscientemente, en su conducta cotidiana. En otras palabras, la cultura luce y actúa como naturaleza, siempre que no se vean ni conozcan convenciones alternativas. Pero en el mundo en que vivimos eso casi nunca sucede; lo habitual es precisamente lo contrario. Prácticamente todos nosotros sabemos que hay muchas formas de vida diferentes. Miramos a nuestro alrededor y vemos gente que viste, habla, se comporta de una manera diferente a la nuestra, y evidentemente (o así lo suponemos) se rige por normas distintas que las nuestras. Por lo tanto, tenemos plena conciencia de que toda forma de vida es, en última instancia, una cuestión de elección. Hay más de una manera de ser humano.”<sup>636</sup>

Bauman define el pluralismo cultural como la coexistencia de varios modelos culturales sin claras líneas divisorias que separen sus campos de influencia, situación que demanda una actitud de tolerancia mutua, que se expresa a través del mutuo reconocimiento de la validez y los méritos de la otra parte, algo que, lamentablemente, no abunda ni mucho menos.<sup>637</sup>

Cuando no hay una intención de dominio, la presencia de parámetros mutuamente excluyentes no ofende el deseo de congruencia lógica ni desencadena una reacción negativa. Hablando

<sup>634</sup> Cf. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, 123

<sup>635</sup> Cf. *Ibid.*, 200

<sup>636</sup> BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 158

<sup>637</sup> Cf. *Ibid.*, 160

idealmente, en el mundo plural y pluralista de la sociedad moderna líquida, no hay evidencia de principios consensuados que puedan volver no permisible alguna forma de vida. Dado que la diferencia ya no es una opresión ni un problema que demanda acción y resolución, la coexistencia pacífica de formas de vida diversas se vuelve posible como algo más que el mero equilibrio temporal entre poderes hostiles.<sup>638</sup>

#### IV.8.1.1.- La necesidad de intérpretes

La convivencia entre iguales plantea un serio desafío a la hora de mantener un diálogo con alguien distinto de lo que estamos habituados a tratar.

“Cuanto más tiempo permanecen las personas en un medio uniforme –en compañía de otros «como ellos», con los que se puede «socializar» de modo superficial y trivial, sin exponerse a malentendidos y sin tener que bregar con la molesta necesidad de traducir entre distintos universos de sentido– más probabilidades hay de que «desaprendan» el arte de negociar significados compartidos y un *modus convivendi* agradable. Puesto que han olvidado o descuidado la adquisición de las habilidades necesarias para vivir una vida grata en medio de la diferencia, no es de extrañar que quienes buscan y practican la terapia de la fuga vean con horror creciente la perspectiva de toparse cara a cara con los foráneos.”<sup>639</sup>

Como el pluralismo es una realidad innegable y un consenso a escala mundial sobre cosmovisiones y valores sólidamente fundados en sus respectivas tradiciones culturales se vuelve casi imposible, la comunicación a través de las tradiciones se convierte en el gran problema de nuestro tiempo. Este problema parece que llegó para quedarse y como exige con urgencia especialistas en traducción entre tradiciones culturales, éstos ocupan un lugar central entre los expertos que demanda la vida contemporánea líquida. Lo que se requiere es la capacidad de dialogar con la gente en vez de combatirla; entenderla en vez de descartarla o aniquilarla; fortalecer la tradición propia con la experiencia de otras, en vez de cerrarla al tráfico de ideas. Para Bauman en este contexto el arte de la conversación civilizada es algo que el mundo pluralista sólo puede ignorar a su propio riesgo.<sup>640</sup>

#### IV.8.1.2.- Pluralismo no es igualdad

Cuando se vive en un contexto de homogeneidad es casi imposible adquirir las cualidades de carácter y las destrezas necesarias para afrontar las diferencias con los demás y las situaciones de incertidumbre. Esto hace que temer al otro, por la mera razón de que es otro, puede que extraño y

<sup>638</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 140

<sup>639</sup> BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 126

<sup>640</sup> Cf. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, 203-204

distinto, pero ante todo desconocido y, por tanto, difícil de comprender, imposible de desentrañar totalmente, se vuelva una reacción lógica.<sup>641</sup>

Bauman entiende que no todos los valores y preceptos culturales son iguales por el simple hecho de que todos han sido elegidos en algún lugar y en alguna etapa histórica. Para él, decir que algunas soluciones culturales son “más iguales que otras”, no supone un juicio de superioridad sino reconocer que, a diferencia de otras culturas, aquéllas están dispuestas a considerar su propia historicidad y contingencia y, consecuentemente, la posibilidad de comparación en condiciones de igualdad. Por eso una cultura sólo puede considerarse superior en la medida que está preparada para contemplar seriamente alternativas culturales, dialogar y enriquecerse con ellas. Así la superioridad de tales soluciones culturales reside precisamente en no considerar segura su propia superioridad sustantiva sino en reconocerse como presencias contingentes, y que en cuanto tales necesitan justificarse en términos sustantivos como en términos de valor ético.<sup>642</sup>

De hecho existen otras culturas y debemos convivir con ellas. Es razonable suponer que aquéllas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo período, casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y respeto, aun cuando haya mucho por rechazar y aborrecer. Sólo la arrogancia puede llevarnos a descartar a priori esta posibilidad, aceptarla nos exige asumir nuestra limitada participación en la historia de la humanidad, abrirnos al estudio cultural comparativo que puede desplazar nuestros horizontes hacia la fusión resultante: admitir que estamos muy lejos del horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas puede evidenciarse.

#### *IV.8.2.- Moral y liquidez*

Los seres humanos no podemos dejar de imaginar cómo hacer que las cosas sean diferentes de lo que son en el momento presente. No podemos conformarnos con lo que hay, porque no podemos captar realmente eso que hay sin tratar de ir más allá. Formulamos a esa realidad preguntas incómodas que exigen una explicación. Tenemos la esperanza de que las cosas cambien y decidimos cambiarlas. Y creemos que tiene sentido alcanzar un juicio sobre la realidad que vivimos porque tiene el poder de cambiarnos para bien a nosotros y al mundo que nos rodea.<sup>643</sup>

<sup>641</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 64

<sup>642</sup> Cf. BAUMAN, *La cultura como praxis*, 90

<sup>643</sup> Cf. BAUMAN, *Vida líquida*, 198-199

“(...) la perspectiva posmoderna sobre los fenómenos morales *no revela el relativismo* de la moralidad. Tampoco debe abogar por el «no puede hacerse nada» frente a una variedad en apariencia irreductible de códigos éticos, ni recomendarlo. Más bien sería lo contrario.”<sup>644</sup>

La comprensión posmoderna de la condición del yo moral difícilmente facilitará la vida moral, lo más a lo que puede aspirar es a hacerla un poco más moral.<sup>645</sup>

“(...) echamos de menos lo que antes resentíamos: una autoridad más fuerte que nosotros, en la que podamos confiar o que debamos obedecer, que avale la conveniencia de nuestras elecciones y así, por lo menos, comparta algo de nuestra «excesiva» responsabilidad. Sin esta autoridad, podemos sentirnos solos, abandonados, desvalidos.”<sup>646</sup>

En un contexto de pluralidad la elección moral no radica entre seguir o romper las reglas, porque no hay un solo grupo de reglas que obedecer. Hoy la elección tiene el desafío de decidir entre diferentes grupos de reglas y diferentes autoridades que las avalan.<sup>647</sup>

La actual es una época marcada por una fuerte ambigüedad moral: a la vez que nos ofrece una libertad de elección nunca antes vista nos lanza a un estado de incertidumbre inusitadamente agobiante.<sup>648</sup>

“La ética –un código moral que desea ser *el código* moral, el único grupo de preceptos coherentes que debería obedecer cualquier persona moral– considera que la pluralidad de caminos e ideales es un reto, y que la ambivalencia de juicios morales es una situación patológica que debe rectificarse.”<sup>649</sup>

#### IV.8.2.1.- Moral en la era tecnológica

“Ya no parece posible concebir un punto de referencia intelectual o moral desde el cual valorar, evaluar o criticar los derroteros de la tecnología, salvo para evaluar las posibilidades que la misma tecnología ha creado. La razón de los medios triunfa e impera cuando los fines acaban diluyéndose en las arenas movedizas de la solución de los problemas. El camino hacia la omnipotencia técnica quedó despejado cuando se retiraron los últimos restos de sentido.”<sup>650</sup>

Hoy es innegable que la tecnología se ha convertido en un sistema cerrado, para el cual el resto del mundo no es más que una fuente de materia prima, o el basurero para los desechos, y define las desgracias como efectos de su propia insuficiencia, y los “problemas” resultantes, como una exigencia de más tecnología. Dado que sólo la tecnología puede “mejorar” la tecnología, caemos

<sup>644</sup> BAUMAN, *Ética posmoderna*, 21

<sup>645</sup> Cf. *Ibid.*, 22

<sup>646</sup> *Ibid.*, 27

<sup>647</sup> Cf. *Ibid.*, 28

<sup>648</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>649</sup> *Ibid.*, 29

<sup>650</sup> BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 254-255

en un círculo vicioso: el único problema que generan los avances tecnológicos es que son verdaderamente irresolubles.<sup>651</sup>

En el mundo de la tecnología no importa lo que uno pueda hacer, siempre y cuando pueda hacerlo. El destino del progreso moderno no es hacer algo que pueda especificarse de antemano, sino incrementar la capacidad de hacer lo que sea que podamos querer que se haga. De este modo la respuesta tecnológica es, no sólo, la declaración de independencia de los medios respecto de los fines; sino que, en última instancia, implica la soberanía de los medios sobre los fines.<sup>652</sup>

Está instalada la idea de que la emancipación y la libertad implican el derecho a reducir al Otro a la condición de objeto en cuanto sea útil para la propia satisfacción. La sociedad que no ofrece ninguna resistencia al dominio ilimitado de la tecnología ha borrado el rostro humano del Otro, dando lugar a la adiaforización de la sociabilidad humana. Además de esto el fortuito y errático desarrollo del potencial tecnológico y de sus usos que, como ha quedado de manifiesto en Japón con la energía nuclear, puede conducir fácilmente a una situación de acumulación crítica donde el mundo está tecnológicamente creado pero ya no puede controlarse tecnológicamente. De este modo la tecnología moderna alcanzaría entonces su desenlace lógico: establecerá su propia imposibilidad. Lo que puede evitar esto es una nueva ética, una ética de la distancia y de las consecuencias distantes, una ética que pueda asumir la extensión espacial y temporal de los efectos de la acción tecnológica. Esta ética es seguramente la necesidad lógica de nuestro tiempo lo que no implica que estemos cerca de alcanzarla. Es aquí donde Bauman anima a sus colegas sociólogos y estudiosos de las realidades sociales y políticas, a asumir la responsabilidad de alertar a los demás acerca de la distancia que hay entre lo necesario y lo real, entre la relevancia de los límites morales para la supervivencia y el mundo que elige vivir.<sup>653</sup>

#### IV.8.2.2.- La responsabilidad moral

“El derrumbe de las «grandes narrativas» (como denominó Lyotard) –la disipación de la confianza en cortes de apelación supraindividuales y supracomunales– ha sido visto por muchos observadores con temor, como una invitación a una situación de «vale todo», como a la permisividad universal, y por tanto, al fallecimiento de todo orden moral y por ende social.”<sup>654</sup>

Vivimos una época histórica donde se ha deslegitimado la idea de autosacrificio; ya no se considera valioso hacer un esfuerzo por alcanzar ideales ni defender valores morales. En el

---

<sup>651</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 212

<sup>652</sup> Cf. *Ibid.*, 214-215

<sup>653</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 254-255

<sup>654</sup> BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 331

mismo sentido los políticos han acabado con las utopías y los idealistas se han convertido en pragmáticos. Esto, para Bauman, nos ha llevado a vivir en la era del individualismo más puro y donde prima la búsqueda de la buena vida, limitada solamente por la exigencia de tolerancia que, en este contexto, sólo puede expresarse como indiferencia.<sup>655</sup>

“Los conceptos de responsabilidad y opción responsable, que antes residían en el campo semántico del deber ético de preocuparse por las necesidades del otro, ahora han pasado o se han desviado al reino de la realización personal y al cálculo de los riesgos de la persona; se han puesto al servicio de preocupaciones centripetas y autorreferenciales. En el proceso, «el otro», como desencadenante, objetivo y patrón de una responsabilidad aceptada, asumida y sobre la que se actúa, ha desaparecido de la vista, apartado o eclipsado por el propio ego del actor. La «responsabilidad» significa ahora, en primer y último lugar, *responsabilidad ante uno mismo* («tú te lo mereces», «te lo debes a ti mismo»), como tienden a repetir hoy los categóricos comerciantes de «alivio de responsabilidad»), mientras que las «opciones responsables», en primer y último lugar, son aquellos pasos que servirán los intereses y satisfarán los deseos del actor, y evitarán la necesidad de transgredir descartando al mismo tiempo el sacrificio.»<sup>656</sup>

En un mundo dominado por el mecanismo de mercado el valor del dinero, aún cuando no sea la mejor norma imaginable, es la mejor que hay para distinguir un acto correcto de otro incorrecto, es el modo más eficiente de circunscribir los límites externos del deber moral. El individualismo que sustenta este modo de vida supone que si cada uno se ocupa adecuadamente de sus propios intereses, la mano invisible cuidará de los intereses que todos compartimos. Si la mano invisible está siempre funcionando, los agentes morales podemos vivir sin preocuparnos de nuestra responsabilidad moral.<sup>657</sup>

En ausencia de reglas, mi compromiso moral es mucho más difícil, ya que no puedo quedarme tranquilo siguiendo fielmente las normas que me son impuestas. En tanto persona moral, me encuentro solo, aun cuando como persona social siempre esté con los otros.<sup>658</sup>

Aunque asumamos que somos guardianes de nuestros hermanos, qué significa esto está lejos de poder aclararse. Claridad y no ambigüedad sólo pueden existir como ideal de un mundo donde la acción procedimental es la norma. Para el mundo ético, sin embargo, ambivalencia e incertidumbre son lo habitual y no pueden ser erradicadas sin destruir la sustancia moral de la responsabilidad, que constituye el fundamento de ese mundo.<sup>659</sup>

“La ambivalencia yace en el corazón de la moralidad: soy libre en tanto permanezca como rehén. Soy yo en la medida en que soy para el Otro. Pero una vez que esta ambivalencia se oculta tras letras de un documento o se pierde de vista, el egoísmo puede oponerse al altruismo, el interés propio al bien común, el yo moral a la norma ética socialmente avalada.”<sup>660</sup>

<sup>655</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 9

<sup>656</sup> BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 130

<sup>657</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 208

<sup>658</sup> Cf. *Ibid.*, 72

<sup>659</sup> Cf. BAUMAN, *The individualized society*, 80

<sup>660</sup> BAUMAN, *Ética posmoderna*, 91

En la concepción de Bauman el cambio de época ha significado no tanto una modificación en los contenidos de la moral cuanto en el modo de enfrentar sus desafíos:

“Sugiero que la novedad del enfoque postmoderno de la ética consiste, ante todo, no en hacer a un lado las preocupaciones morales modernas características, sino en rechazar las formas modernas típicas de abordar los problemas morales; esto es, responder a los retos morales con normas coercitivas en la práctica política, así como la búsqueda filosófica de absolutos, universales y sustentos de la teoría.”<sup>661</sup>

La responsabilidad es moral en la medida en que es totalmente desinteresada e incondicional y en la medida en que la considero mía y sólo mía; razón por la cual no es negociable ni puede ser transferida a otro ser humano.

“La responsabilidad moral es la más personal e inalienable de las posesiones humanas, y el máspreciado de los derechos humanos. No puede ser arrancada, compartida, cedida, empeñada ni depositada en custodia. La responsabilidad moral es incondicional e infinita, y se manifiesta en la constante angustia de no manifestarse lo suficiente. La responsabilidad moral no busca reafirmación para su derecho de ser ni excusas para no ser. Existe antes que cualquier reafirmación o prueba, y después de cualquier excusa o absolución.”<sup>662</sup>

Bauman sostiene que la proximidad moral está hecha precisamente de esta clase de responsabilidad, pero como en las condiciones del “anonimato universal” en que vivimos la proximidad física ha sido despojada de su aspecto moral, las personas pueden vivir y actuar en estrecha proximidad y afectar las condiciones de vida y el bienestar de los demás sin experimentar proximidad moral y, por ende, sin tomar conciencia de la significación moral de sus actos. De este modo pueden abstenerse de realizar acciones que la responsabilidad moral les habría impulsado a realizar; y llevar a cabo otras que la responsabilidad moral les habría impedido perpetrar. Esto hace que todos, porque todos formamos parte del “anonimato universal”, nos veamos privados de esa protección que sólo la proximidad moral puede ofrecer.<sup>663</sup>

Siguiendo a Levinas Bauman asume el supuesto de que la responsabilidad moral, *ser para* el Otro antes que *estar con* el Otro, es la primera realidad del ser, es decir que constituye un punto de partida más que un producto de la sociedad. Es así que no tiene un “fundamento”, causa o factor determinante, en virtud de lo cual su existencia no puede ser manipulada. En materia de moralidad, en la medida que ésta precede el surgimiento del contexto social donde los términos para las justificaciones y excusas aparecen y tienen sentido, no hay posibilidad de buscar un fundamento.<sup>664</sup> “La *Práctica* moral puede tener solamente fundamentos *imprácticos*. Para ser lo

<sup>661</sup> Ibid., 10

<sup>662</sup> Ibid., 284-285

<sup>663</sup> Cf. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 72

<sup>664</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 20-21

que es –práctica moral– debe imponerse normas inalcanzables. Y nunca podrá apaciguarse con la seguridad, propia o de otros, de que la norma se ha alcanzado.”<sup>665</sup>

Bauman entiende que en materia moral los argumentos racionales no nos ayudarán; no hay una buena razón que justifique por qué debemos ser guardianes de nuestros hermanos, por qué debemos ser morales. No hay nada de razonable en asumir la responsabilidad, el cuidado y la moralidad. La moralidad tiene soporte en sí misma: es mejor cuidar que mirar hacia otro lado, es mejor ser solidario con los que sufren que ser indiferente y es mejor ser moral que no serlo, aún cuando eso no genere ninguna ganancia.<sup>666</sup>

Nuestro modo de vivir es un desafío a los filósofos que no conciben una moral sin fundamentos, en cuanto demostramos cada día que podemos vivir en este mundo más allá de que podamos o no definir cuáles son sus principios rectores y cuáles son los “fundamentos” sin los cuales supuestamente nunca podremos hacer el bien y amar a los demás.<sup>667</sup>

“Las únicas personas capaces de afrontar su responsabilidad son aquellas que han dominado el difícil arte de actuar en circunstancias de ambivalencia e incertidumbre, nacidas de la diferencia y la variedad. Las personas moralmente maduras son seres humanos que aprenden a «desear lo desconocido, a sentirse incompletos sin una cierta anarquía en sus vidas», que saben «amar la ‘alteridad’ a su alrededor».”<sup>668</sup>

Bauman considera que es la moralidad personal la que hace posible la negociación ética y el consenso, y no a la inversa. Es obvio que la moralidad personal no garantiza el éxito de dichas negociaciones; es más, puede hacerlas más difíciles. Es de esperar que todo acuerdo al que se llegue sea inconcluso, temporal y no de aceptación universal. No obstante dado que tenemos asumido que así es cómo están las cosas no osamos buscar lo contrario sino a riesgo de poner en juego nuestra humanidad.<sup>669</sup>

#### IV.8.2.3.- El reconocimiento como justicia social

Se reconoce muchas veces que si los problemas éticos de la sociedad contemporánea pueden resolverse es por medios políticos y si bien la relación entre moralidad y política siempre está presente como tema de los debates filosóficos y públicos lo que varía es dónde se pone el foco. En tiempos de liquidez lo que se somete al escrutinio público y se discute acaloradamente es la moralidad de los políticos. Lo que parece importar es cómo se conducen las personas públicas en su vida y no lo que hacen en su condición de tales: nos preocupa más su moralidad personal que

<sup>665</sup> Ibid., 95

<sup>666</sup> Cf. BAUMAN, *The individualized society*, 82

<sup>667</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 41

<sup>668</sup> BAUMAN, *La globalización*, 63-64

<sup>669</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 43

la ética que impulsan o dejen de impulsar. Sin negar el valor que tiene que el público se interese por la pureza moral de quienes ocupan cargos públicos, Bauman entiende que al enfocar toda la atención en la integridad moral de los políticos dejamos que el deterioro moral del universo que administran siga sin ser cuestionado.<sup>670</sup>

No teniendo un programa ni una visión de qué sea una sociedad buena, ni un modelo de justicia social, es decir, un modelo de política moral o políticas éticamente orientadas excepto la lucha contra los políticos que usan sus poderes para solicitar sobornos o favores sexuales ha sido, en una llamativa inversión de los valores, proclamada por las élites intelectuales; insistiendo que la equidad, la justicia, el bien público, la buena sociedad o la ciudadanía efectiva son todavía conceptos y tareas que sólo pueden ser abordados a riesgo de quedar en ridículo o generar indignación.<sup>671</sup>

Bauman sostiene que la cuestión del reconocimiento debe plantearse en el marco de la justicia social, y no en el contexto de la autorrealización, donde prefiere situarla, por ejemplo, Charles Taylor<sup>672</sup> siguiendo la tendencia culturalista actualmente dominante. Aquella opción puede ayudar a eliminar de las reivindicaciones de reconocimiento el sectarismo y sus consecuencias: separación física o social, ruptura de la comunicación, hostilidades que se autoperpetúan. Mientras que las demandas de redistribución hechas en nombre de la igualdad son vehículos de integración, las reivindicaciones de reconocimiento reducidas a la pura distinción cultural sólo promueven la división, la separación y, finalmente, generan una ruptura del diálogo.<sup>673</sup>

“A medida que crece el multilingüismo y la diversidad cultural del entorno urbano de la era de la globalización –que, con el paso del tiempo, tiene más probabilidades de intensificarse que de atenuarse–, las tensiones derivadas de la molesta/perturbadora/irritante extrañeza de la situación seguramente seguirán favoreciendo los impulsos segregacionistas.”<sup>674</sup>

Si hoy la idea de la sociedad buena mantiene un significado es el de una sociedad que se ocupa de que todos sus miembros tengan una oportunidad, suprimiendo los numerosos impedimentos a la obtención de esa oportunidad. Es evidente que estos impedimentos no pueden suprimirse de inmediato así que la única estrategia disponible para alcanzar el postulado de una sociedad justa es la de eliminar los impedimentos a la distribución igualitaria de oportunidades en cuanto son puestos a la luz gracias a la articulación de sucesivas reivindicaciones de reconocimiento. Si bien no todas las diferencias tienen el mismo valor, y algunas formas de vida y de convivencia son

<sup>670</sup> Cf. *Ibid.*, 279

<sup>671</sup> Cf. BAUMAN, *The individualized society*, 194

<sup>672</sup> A fin de ahondar a este respecto véase C. TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, traducido por UTRILLA, JUAN, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 y C. TAYLOR, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, traducido por UTRILLA DE NEIRA, MÓNICA, México, Fondo de Cultura Económica, 2001

<sup>673</sup> Cf. BAUMAN, *Comunidad*, 93

<sup>674</sup> BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 124

superiores éticamente a otras, el único modo de discernir cuáles son, es dándoles las mismas oportunidades a todas para defender y probar su causa.<sup>675</sup>

“La nueva indiferencia respecto a la diferencia se teoriza como reconocimiento del «pluralismo cultural»: la política informada y apoyada por esa teoría es el «multiculturalismo». Aparentemente, el multiculturalismo está guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la atención al derecho de las comunidades a la autoafirmación y el reconocimiento público de sus identidades elegidas (o heredadas). Sin embargo, actúa como una fuerza esencialmente conservadora: su efecto es una refundición de desigualdades, que difícilmente obtendrán aprobación pública, como «diferencias culturales»: algo a cultivar y a obedecer. La fealdad moral de la privación se reencarna milagrosamente como la belleza estética de la variación cultural. Lo que se ha perdido de vista a lo largo del proceso es que la demanda de reconocimiento es impotente a no ser que la sostenga la praxis de la redistribución, y que la afirmación comunal de la distintividad cultural aporta poco consuelo a aquellos cuyas elecciones toman otros, por cortesía de la división crecientemente desigual de recursos.»<sup>676</sup>

Bauman entiende que la universalidad de la humanidad es el horizonte al que tiene que orientarse toda política de reconocimiento para tener sentido. Esa universalidad no se opone al pluralismo de las formas de vida humana; pero el signo de la humanidad auténticamente universal es su capacidad para asumir el pluralismo y hacer que sirva a la causa de la humanidad, esto es, permitir y alentar una discusión continuada sobre la concepción compartida de lo bueno. Esto sólo es posible si se cumplen las condiciones de la vida republicana.<sup>677</sup>

“Si ha de existir una comunidad en un mundo de individuos, sólo puede ser (y tiene que ser) una comunidad entrelazada a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda a y se responsabilice de la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de posibilidades para ejercer ese derecho.»<sup>678</sup>

#### IV.8.2.4.- La solidaridad como opción

La lógica de la responsabilidad planetaria se propone afrontar los problemas generados a escala global de manera directa, en su propio nivel. Para lo cual parte de la suposición de que la única manera de hallar soluciones duraderas y realmente eficaces a los problemas de ámbito mundial es mediante la renegociación y la reforma del tejido de interdependencias e interacciones globales.<sup>679</sup>

Habitamos un planeta que es una propiedad común, donde nadie tiene “derecho” a ocupar su espacio más que cualquier otro miembro de la especie humana. Cuando asumamos esa realidad no habrá otra opción que vivir juntos y ayudarnos mutuamente.<sup>680</sup>

<sup>675</sup> Cf. BAUMAN, *Comunidad*, 95

<sup>676</sup> *Ibid.*, 127

<sup>677</sup> Cf. *Ibid.*, 164-165

<sup>678</sup> *Ibid.*, 175

<sup>679</sup> Cf. BAUMAN, *Vida líquida*, 201

<sup>680</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad sitiada*, 24

En vista de esa dependencia mutua, la solidaridad de los destinos evidentemente no depende de nuestra voluntad, lo que sí podemos es decidir si nuestro destino común acabará en la mutua destrucción o en la solidaridad de propósitos y acciones. Por encima de cualquier diferencia todos deseamos vivir con dignidad, sin miedo a que nos humillen, y buscando que se nos permita alcanzar la felicidad. En esto Bauman ve un terreno común lo suficientemente firme y amplio para comenzar a construir la solidaridad de acción y concepción.<sup>681</sup>

“Que haya otros que estén en desacuerdo con nosotros (que no tomen en cuenta lo que hacemos sino lo que no hacemos, que crean que sería provechoso para la unidad humana basarse en valores diferentes de aquellos que nosotros consideramos superiores, y, por sobre todas las cosas, que dudan de que tengamos acceso directo a la verdad absoluta y por lo tanto sepamos exactamente dónde debe terminar la discusión incluso antes de que empiece) *no es* un escollo en el camino hacia la comunidad humana. Lo que *sí es* un escollo es nuestra convicción de que nuestras opiniones *son* la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad y sobre todo la única que existe, y nuestra creencia de que las verdades de los demás, si son diferentes a las nuestras, son «meras opiniones».”<sup>682</sup>

Generar un marco social en el que convivan la variedad de formas de vida humana de manera pacífica, cooperativa y mutuamente beneficiosa es un asunto vital, tanto para los que ahora pasan necesidades como para los que están sobrados de recursos. Para encontrar el modo de vivir juntos en un planeta transformado en una densa estructura de interdependencias, ésta es la única alternativa viable. La seguridad y el bienestar de una parte del mundo no se pueden conseguir ni mucho menos garantizar si el derecho a una vida segura y digna no se extiende a todos.<sup>683</sup>

La negación de reconocimiento, el rechazo de respeto y la amenaza de exclusión son las fórmulas más usadas comúnmente para explicar y justificar los agravios que los individuos pueden sentir en la sociedad moderna líquida. La humillación no es un fenómeno específico del estadio presente de la historia de la sociedad moderna sino que es tan antiguo como la sociabilidad y la unión humana. Sin embargo, en la sociedad individualizada de consumidores, las definiciones y explicaciones más comunes del dolor y el agravio insultante están pasando de ser características de grupo o relacionadas con la categoría a ser referentes personales. A lo que se suma que el sufrimiento individual, más que atribuirse a la injusticia o a un mal funcionamiento del todo social, lo que llevaría a buscar soluciones en la reforma de la sociedad, tiende cada vez más a considerarse como el resultado de una ofensa personal y un ataque contra la dignidad y la autoestima que exige una respuesta o una venganza personal.<sup>684</sup>

Tenemos necesidad de la solidaridad que radica en el hecho de estar juntos, de ayudarnos y cuidarnos mutuamente. Somos seres humanos no por estar ante la presencia física de otros seres

---

<sup>681</sup> Cf. *Ibid.*, 27

<sup>682</sup> BAUMAN, *Amor líquido*, 195

<sup>683</sup> Cf. BAUMAN, *Europa*, 65

<sup>684</sup> Cf. BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 111-112

humanos sino en la medida en que estamos en compañía de seres humanos. Si bien la liquidez de este mundo que compartimos nos impide alcanzar la comunidad, la mera existencia del concepto nos impulsa a intentar alcanzarla. Si esa idea no existiera no podríamos afirmar que la falta de solidaridad es un error.<sup>685</sup>

#### *IV.9.- Revisando*

##### *IV.9.1.- Cómo hacer pie sobre un líquido*

Los varones y mujeres que se autoconstituyen a través de las políticas de vida de la modernidad líquida son individuales e individualizados porque tienen que constituirse a sí mismos en sus propias vidas, certezas, esperanzas y ambiciones. De este modo avanzan sin ningún soporte externo que pueda asegurar estar disponible mañana. Esta autoconstitución nunca se detiene y los individuos nunca pueden encontrar un espacio donde descansar porque no existen tales espacios.<sup>686</sup> Por eso

“(...) tal vez más que hablar de identidades vale mejor hablar de *identificación* para dar cuenta de su carácter inacabado, incompleto o inconcluso en permanente construcción y siempre abierto; su vigencia debe asumirse no como un residuo de la primera modernidad, ni como defecto que se arrastra venido de las eternas interrogantes sobre el sentido del hombre, sino como compañero natural de la globalización (...)”<sup>687</sup>

En tiempos de liquidez los espacios de identificación socio-cultural a los que los individuos pueden tener acceso y en los cuales pueden desear establecerse, se van disolviendo y difícilmente pueden adecuarse a objetivos que se consideren “proyectos de vida”. La transitoriedad es el signo permanente de la vida líquida con sus estados de inseguridad, incertidumbre y riesgos asociados y en tales condiciones no existe perspectiva alguna de reincrustación final y definitiva.<sup>688</sup>

“Las narraciones sobre nosotros mismos, con las cuales hemos entendido el concepto de identidad, estarían compuestas de episodios (es decir, un acontecimiento cerrado en sí mismo) fragmentados e inconexos, los cuales compartimos de forma coyuntural y sin ningún tipo de compromisos con otros componentes de nuestra sociedad.”<sup>689</sup>

<sup>685</sup> Cf. BAUMAN, *Múltiples culturas*, 55

<sup>686</sup> Cf. TESTER, *The social thought of Zygmunt Bauman*, 176

<sup>687</sup> GONZÁLEZ, "Bauman, identidad y comunidad", 185

<sup>688</sup> Cf. *Ibid.*, 183-184

<sup>689</sup> SAAVEDRA, "Adquirir la identidad", 8

Hoy la identidad no se construye, la propuesta es comprarla como se compran los demás objetos. El componente de referencia colectiva de la identidad se reduce a una estética del consumo, hasta desaparecer en la diferenciación infinita del sistema de los objetos donde estamos obligados a elegir. Junto con la caída de los metarrelatos y el dominio de los episodios inconexos, se intenta que lo vivido previamente desaparezca de la memoria. Mientras se da la personalización de los objetos se produce la cosificación de las personas. Por eso algunos sostienen que habría que discutir si el término identidad es aplicable realmente más allá de la inercia de su uso, para describir la experiencia de "si-mismo" y de un "nosotros" en nuestra sociedad líquida.<sup>690</sup>

Para Elliott como Bauman considera a la vida líquida el modo dominante de constituir la identidad, tiende a descuidar otros modos de autoconstitución. Las formas líquidas de experiencia e identidad son indudablemente características de amplias áreas de la vida cultural contemporánea, particularmente a través del mundo de intercambio de imágenes en los medios y las nuevas tecnologías. Por otro lado, la vida social contemporánea permite el desarrollo de varias identidades cosmopolitas críticas, muchas de las cuales pueden trascender las rígidas determinaciones de la identidad, la clase, el género, la raza, asociado con el capitalismo industrial. El análisis de identidad y subjetividad, aun aceptando los principales parámetros del desarrollo de Bauman de las transformaciones institucionales claves asociadas con la modernidad líquida, para Elliott es mejor conceptualizado a través de un enfoque psico-sócial. Este enfoque implica atender a la vida privada, la psicología, las emociones, la memoria y los deseos; a la vez que supone atender a los cambios sociales tales como la globalización, el neoliberalismo, los procesos de exclusión social, etc. Mientras que el análisis de Bauman es detallado en estos últimos temas, su conceptualización de los primeros es cuestionable.<sup>691</sup>

Carleheden no está de acuerdo con Bauman y su concepción de que la sociedad está disolviéndose. Toma como ejemplo la individualización de la sociedad y el hecho de que en la modernidad líquida la comunidad económica creció en tamaño e intensidad y cuestiona que Bauman no se pregunte, a diferencia de la sociología clásica, qué requisitos sociales son necesarios para que tal expansión tenga lugar. Para aquél el dinero como medio de comunicación y la economía de mercado se basan en normas sociales tales como el derecho de propiedad y la buena fe en los contratos. La legitimidad de estas normas puede atribuirse a la ideología neoliberal, que es una expresión de cierto dominio y generalmente transmite ideas de cómo

---

<sup>690</sup> Cf. *Ibid.*, 12

<sup>691</sup> Cf. ELLIOTT, "The theory of liquid modernity", 58-59

debemos actuar en la sociedad contemporánea. Lo que, en otras palabras, significa que la sociedad no ha sido disuelta.<sup>692</sup>

No nos parece que, como sostiene González, en Bauman haya pesimismo respecto al devenir de las sociedades líquidas, que la suya sea una profecía según la cual el individualismo nos lleva por derroteros desastrosos. En realidad el empuje modernizador con sus consecuencias sociales, humanas y de todo orden, que tiene en el proceso de individualización uno de sus signos históricos, genera secuelas en la interacción social y la convivencia humana que no necesitamos anticipar porque convivimos con ellas. Sí creemos que las nuevas formas de convivencia e interacción demandan de los centros de pensamiento y los espacios de intervención profesional mayores esfuerzos que permitan estructurar discursos integradores del pluralismo propio de esta época. Sin duda ya no es posible pensar y actuar en términos de nostalgias por formas sociales que han desaparecido o están en vías de hacerlo.<sup>693</sup>

#### *IV.9.2.- Ser el centro o convivir*

En el contexto actual se pone el acento en la emergencia del sujeto y un estilo de vida social que no está precedido por modelos y fórmulas heredadas sino que centra la trayectoria vital en la capacidad de elección y decisión, en la posibilidad de hacer preguntas y razonamientos, de exigir la palabra.<sup>694</sup>

“Hay, para Bauman, un proceso sin vueltas, que está fundado en la individualización que nace con la misma modernidad y, tanto en la modernidad sólida como en la modernidad líquida, tiene un carácter de fatalidad y no de elección. La Edad Moderna es fatalmente fundada en ese proceso de individualización, no hay alternativas.”<sup>695</sup>

En un momento histórico marcado por el consumo como patrón de conducta el egoísmo se vuelve un obstáculo para pensar en lo social como algo más allá de sí mismo y del propio círculo íntimo de relaciones.

“El individuo y sus intereses son el centro de la sociedad: cada persona siente que él y sus allegados son el centro de la sociedad, el núcleo de la sociedad. A partir de esta convicción general y la voluntad de satisfacción inmediata los deseos de determinados placeres –construidos y favorecidos por la acción tecnoeconómica– son infinitos y cada uno entiende que él, sus deseos y la satisfacción de sus deseos constituye la clave de la sociedad.”<sup>696</sup>

<sup>692</sup> Cf. CARLEHEDEN, "Bauman on Politics-Stillborn Democracy", 189

<sup>693</sup> Cf. GONZÁLEZ, "Bauman, identidad y comunidad", 197

<sup>694</sup> Cf. PALACIO VALENCIA, "Cambios y transformaciones en las familias colombianas. Un escenario entre lo sólido y lo líquido" (paper presentado), 2

<sup>695</sup> DE REZENDE, "A globalização e os desafios", 15

<sup>696</sup> CAROSIO, "El género del consumo", 151

Así es cómo el consumo pasa a ser un nuevo universal que determina a las sociedades y en cuanto tal es un modo de relación no sólo con los objetos, sino con la colectividad y el mundo, un modo de actividad sistemática y de respuesta global en el cual se funda el sistema sociocultural. El consumo no es un lugar de libertad, sino de dependencia de los deseos generados por la norma de consumo, fomentada por la publicidad.<sup>697</sup>

Si bien por un lado el mensaje de la sociedad de consumo busca generar deseo, por el otro genera frustración para la mayoría que queda excluida de vivir según sus criterios. Es probable que muchas decisiones de emigración tengan su origen en el objetivo, a veces inconsciente de escapar de la permanente sensación de frustración que tienen los pobres frente al espectáculo del consumo de quienes tienen los medios suficientes para vivir a la altura de las circunstancias.<sup>698</sup>

Como vivimos en una sociedad crecientemente individualizada, donde ser competitivo, y no solidario y responsable, es considerado clave para el éxito, la felicidad de larga duración, fruto de un cultivo cuidadoso y paciente, concebible sólo en un entorno predecible y en el que se respeten las normas, tiende a ser reemplazada por una concepción de la felicidad como momentos, como encuentros breves.<sup>699</sup>

En la búsqueda de mayor seguridad convertir a los otros, a los que no consideramos uno de nosotros, en sospechosos *a priori* es el modo más ineficiente de plantear la convivencia humana. La presencia de otros aún cuando puede suponer un riesgo, significa también una gran oportunidad de aprender el arte de la convivencia mutuamente beneficiosa. Creemos con Bauman que tratar al otro como nos tratamos a nosotros mismos, con sus particularidades, pero reconociendo que todos pertenecemos a la misma especie humana, con los mismos sueños y con las mismas necesidades vitales es la posibilidad de una convivencia auténticamente humana.<sup>700</sup>

“(…) el mundo real a diferencia de uno imaginario siempre será imperfecto porque está guiado por la contingencia de los eventos que implican las elecciones humanas. La ambivalencia es una creación moderna. Pero el problema de la imaginación moderna sólida es desviarse sobre la contingencia y considerarla como una voluntad de orden más que aceptar su ambivalencia.”<sup>701</sup>

La tensión entre la voluntad de orden y los extraños no puede eliminarse de una vez para siempre. Considerando el sufrimiento que esa voluntad de orden ha causado a los extraños en la historia es evidente que haríamos mejor construyendo nuestras vidas con los extraños no como un problema sino como una oportunidad de ganar en humanidad. Poniendo su atención en lo

<sup>697</sup> Cf. *Ibid.*, 154-155

<sup>698</sup> Cf. *Ibid.*, 167

<sup>699</sup> Cf. LIBEDINSKY, "Zygmunt Bauman: el imperio del individuo"

<sup>700</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>701</sup> T. BLACKSHAW, *Zygmunt Bauman*, London - New York, Routledge, 2005, 44

atípico y lo no familiar más que en lo típico y en lo familiar, el trabajo de Bauman deja claro que no somos más humanos eliminando la ambivalencia y a la vez impulsa a sus lectores a cumplir un papel activo contra la injusticia social y el sufrimiento humano. Su modo de plantear la relación con el extraño es, para algunos autores, una de las principales contribuciones de Bauman a la sociología del extraño dado que su trabajo presta atención a la cuestión de un modo nuevo. De acuerdo con él nuestra relación con los extraños no se basa principalmente en convenciones sociales sino en nuestro deber moral, en la esencial responsabilidad humana por el otro. Esta responsabilidad no será planteada por normas sociales y valores ni puede ser reducida meramente a una relación social.<sup>702</sup>

Al dedicarse al problema de la individualización creciente en el mundo hoy, Bauman ofrece algunos elementos para comprender las dificultades que surgen cuando se intenta planear acciones políticas comprometidas con proyectos orientados a una transformación social del mundo. La percepción de esos obstáculos es el primer paso a dar para modificar las condiciones de exclusión y desigualdad que tienden a profundizarse con el proceso de globalización y con el proceso de individualización en marcha.<sup>703</sup>

“(...) el más grande desafío como respuesta a la sociedad individualizada, a la pérdida de interés por el debate de las políticas que nos interesan a todos, a la banalización y colonización privada de los espacios públicos, al malestar cultural que se está entretejiendo en nuestras vidas, es la reconstrucción del poder social, del sentido de lo colectivo y de la fuerza transformadora de una sociedad de ciudadanos-actores, que enfrente las fuerzas ideologizadoras que intentan disminuirla, desarticularla, fragmentarla, debilitarla.”<sup>704</sup>

Creemos con Bauman que la convivencia pacífica de la humanidad no es una cuestión de posibilidad o imposibilidad, sino de vida o muerte. La única alternativa para vivir juntos es morir juntos. Aunque nos tome mucho tiempo que asimilemos esa verdad en nuestras mentes y más tiempo aún que prevalezca sobre la búsqueda de ganancias en el corto plazo, si se trata del bien de la supervivencia de la humanidad, ninguna tarea es demasiado complicada, algunas veces debe intentarse incluso lo imposible.<sup>705</sup>

#### *IV.9.3.- El reconocimiento: de la cultura a la justicia social*

“Si hay un sociólogo contemporáneo preocupado por el significado de lo comunitario en un mundo donde los vínculos humanos son cada vez más frágiles, fugaces y líquidos, es precisamente Zygmunt Bauman. Desde luego, no es extraña esta postura en un pensador que a lo largo de su obra y trayectoria intelectual ha

<sup>702</sup> Cf. N. MÅNSSON, "Bauman on Strangers-Unwanted Peculiarities", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 155-171, 168

<sup>703</sup> Cf. DE REZENDE, "A globalização e os desafios", 34

<sup>704</sup> URREIZTIETA VALLES, "La sociología interpretativa", 466

<sup>705</sup> Cf. C. DIWAN, "Consumir más es el camino a la inclusión" *La Nación*, 5 de noviembre 2008

asumido el proyecto de una sociología interesada en «la condición humana» y en las manifestaciones ambivalentes que cobra esa condición frente a la modernidad.»<sup>706</sup>

No obstante eso el trabajo de Bauman no puede considerarse el de un comunitarista. Aún cuando la crítica del comunitarismo al liberalismo sea por momentos sugestiva al poner en evidencia los estragos de una modernidad que ha blindado al sujeto tras sus derechos individuales, manteniéndolo ajeno y neutral frente a las desigualdades y conflictos sociales, en el fondo no puede ofrecer solución afortunada a la tensión genética de la modernidad, generada en distintos sectores de la sociedad entre la defensa de valores y compromisos comunitarios y el derecho y la capacidad individual de elección del modo de vida individual.<sup>707</sup>

Consideramos acertada la percepción de Bauman de que la lucha por el derecho al reconocimiento se ha situado en el contexto de la “autorrealización” de los grupos, y no en el marco amplio de la justicia social que es donde debería darse la confrontación para que esas demandas de reconocimiento, necesarias y urgentes, se materialicen como demandas con posibilidades de mantenerse en el tiempo. Cuando las demandas de reconocimiento se sitúan sólo en la distinción cultural promueven la división y proclaman la exclusión. Por su parte plantear el derecho al reconocimiento como una cuestión de justicia social no significa que toda diferencia o todo valor es digno de respetarse o cultivarse, sino que todos tienen el mismo derecho a perseguir el reconocimiento en condiciones justas de igualdad de oportunidades.<sup>708</sup>

En los textos de Bauman se muestra que la desvinculación de las reivindicaciones de reconocimiento de su contenido redistributivo está orientada a que el miedo y la incertidumbre de la vida líquida se desvíen del ámbito político. De este modo se produce una despolitización de la lucha por la redistribución avalada por algunos expertos dentro de la versión culturalista del derecho al reconocimiento que no tienen miedo de ceder terreno en la lucha por una vida vivida con dignidad.<sup>709</sup>

Bauman entiende que al querer resolver el asunto de la tensión entre seguridad y libertad con razonamientos filosóficos, las doctrinas de lo global-cosmopolita y las tendencias comunitaristas, no lo muestran como producto de un genuino conflicto social sino que han terminado por situar el debate del derecho al reconocimiento, por vía de la autonomía del individuo o de la diferencia comunal, por fuera del derecho a la redistribución. Así, si la modernidad sólida se caracterizó por creer que era posible la existencia de un sistema económico y político que generara una

---

<sup>706</sup> J. JARAMILLO MARÍN, "Las metáforas de lo comunitario. A propósito de una lectura crítica sobre el sentido de lo comunitario en la óptica de Zygmunt Bauman", *Reflexión Política* 9-18 Diciembre (2007) 20-31, 21

<sup>707</sup> Cf. *Ibid.*, 26-27

<sup>708</sup> Cf. *Ibid.*, 27

<sup>709</sup> Cf. *Ibid.*, 27-28

“sociedad justa”, la modernidad líquida se caracteriza por un modelo que abandona sistemática y gradualmente la idea de un sistema socialmente justo.<sup>710</sup>

#### IV.9.4.- *El desafío de una ética desde la sociología*

La cuestión “¿Quién me necesita?” ha sufrido un cambio radical en el mundo moderno líquido, dando lugar a un sistema que irradia indiferencia en términos de resultados de esfuerzo humano, en la organización de la falta de confianza, donde no hay razón para ser necesitado. Esto se logra a través de la reestructuración de instituciones donde la gente es tratada como algo prescindible, con lo que disminuye obvia y brutalmente la sensación de importar como persona, de ser necesario para los demás.<sup>711</sup>

Beilharz entiende que el cambio de Bauman hacia Levinas es necesario y a la vez parcial. Necesario porque Bauman ha insistido en la centralidad de la ética para la sociología y ha demostrado su falencia a ese respecto, de modo que su diagnóstico crítico demanda un fuerte remedio, algo que Levinas ofrece cuando afirma que la ética es previa a la ontología. Para él siempre estamos con otros, y si bien los sociólogos desde Marx hasta Durkheim pueden estar de acuerdo no parecen haber comprendido suficientemente o no han profundizado sus observaciones dirigiendo su atención hacia lo grupal para dar cuenta de lo que hay entre tú y yo. Cuando según Levinas es allí donde surge la responsabilidad, no a nivel social sino en el ámbito donde me encuentro con mi prójimo.<sup>712</sup>

Esta opción ha sido blanco de muchas críticas:

“No es posible sostener que la moralidad es una construcción social y al mismo tiempo que su única fuente está en el campo presocial del encuentro de dos. Considerando esta incompatibilidad debemos concluir que Bauman falla en alcanzar una teoría sociológica de la moralidad. Formula una concepción presocial de la misma sin considerar otra forma de comportamiento ético en el ámbito social. Siendo éste el caso Bauman queda a mitad de camino en la formulación de una alternativa genuina a las teorías sociológicas de la moralidad existente. Así él está plantado en su moral presocial, que ocasionalmente puede darse en el ámbito social, pero no se compromete en la elaboración de una teoría moral de índole genuinamente sociológica.”<sup>713</sup>

Junge sostiene que como el encuentro moral de dos es presocial, la propuesta Bauman no llega a ser una teoría sociológica de la modernidad y, en consecuencia, demanda ser completada. Como ha observado Crone, ésta sería una crítica seria si Bauman aspirara proponer una alternativa a las

<sup>710</sup> Cf. *Ibid.*, 29

<sup>711</sup> Cf. SENNETT, *La corrosión del carácter*, 153

<sup>712</sup> Cf. BEILHARZ, *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity*, 103

<sup>713</sup> M. CRONE, "Bauman on Ethics-Intimate Ethics for a Global World?", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 59-74, 67-68

teorías sociológicas de la moralidad, porque si él rechaza las teorías sociológicas de la moralidad tradicionales y al mismo tiempo no da una alternativa, está dejando a la sociología en un dilema moral. Pero como creemos que su teoría moral sólo intenta ser un correctivo o complemento de las teorías existentes, su teoría moral no necesita tal ampliación, dado que las concepciones tradicionales en materia ética mantienen su valor fuera del campo presocial de la moralidad constituido por el encuentro de dos.<sup>714</sup>

Bauman hace el intento de pasar de la micro a la macro ética a través de la justicia. Así queda de lado la cuestión de fondo que es cómo vincular la micro sociología del rostro con el ámbito macro social de la política. Debemos reconocer que el vínculo entre el ámbito presocial de la moralidad y el ámbito político y social de la justicia es un problema no resuelto en el trabajo de Bauman. Esto puede ser uno de los motivos por los que su teoría moral ha quedado en los márgenes de la investigación sociológica. Se puede decir que el planteo de justicia de Bauman aún siendo filosóficamente relevante para la sociología tiene implicancias poco claras. Si bien la obra de Bauman constantemente oscila entre la filosofía y la sociología él es considerado un sociólogo y no un filósofo y en ese sentido es válida esa crítica porque la cuestión es cómo la discusión filosófica sobre la justicia puede ser fructífera para el análisis sociológico.<sup>715</sup> No obstante eso no nos parece que en este tema la preocupación de Bauman sea más de índole sociológica que filosófica. Antes bien con su estilo de pensar libremente se permite hacer un planteo sobre los fundamentos de lo que entiende como una sociedad más humana, aún a riesgo de que sus afirmaciones no puedan ser contrastadas por medios empíricos. Así el sociólogo abre un espacio donde el filósofo puede desplegar sus posibilidades de repensar el hoy de cara al futuro.

Compartimos la mirada de Bauman: si queremos mejorar el mundo no sólo debemos asumir el hecho de que la miseria humana existe a causa de la inequidad económica, política y social sino que también debemos asumir que existe porque la mayoría de los seres humanos somos reacios a reconocer los muchos y diversos modos de ambivalencia implícitos en la modernidad incluida la ambivalencia de nuestras propias vidas y de las ideologías con las que están sostenidas. Por eso puede entenderse que la buena vida de muchos, que no dejan de ser pocos, se apoye en la casi apenas supervivencia de la mayoría. No puede sorprender que aquellos opten por cerrar sus ojos y más que gustosos sigan apoyando su bienestar en la vida de otros. En esto está el principal aporte de Bauman: poner en evidencia que la ambivalencia es una reacción de la modernidad y que nuestra vida hoy está gobernada más que nunca por la contingencia de los hechos.<sup>716</sup>

---

<sup>714</sup> Cf. *Ibid.*, 67

<sup>715</sup> Cf. *Ibid.*, 71

<sup>716</sup> Cf. BLACKSHAW, *Zygmunt Bauman*, X

Se cuestiona que Bauman no ha desarrollado explícitamente una teoría conductista o utilitarista, sino que parece suponer que la gente de la modernidad líquida en general puede ser reducida al mecanismo estímulo-respuesta. Siendo así es imposible explicar el sufrimiento que Bauman piensa que esto ocasiona y, en consecuencia, no hay fundamentos para una crítica social y una acción social. Otra cuestión que se plantea en torno a ese supuesto conductista es la dificultad para vincularlo con la ética de la proximidad que Bauman elabora en conexión con Levinas. Según Carleheden Bauman parece sostener que los seres humanos actúan de acuerdo con principios conductistas y a la vez son influenciados por la demanda moral del rostro desnudo. No deja de ser evidente que ambas antropologías difícilmente pueden ser verdaderas simultáneamente, en consecuencia Bauman parece contradecirse a sí mismo.<sup>717</sup> En este aspecto nos permitimos disentir, no consideramos que Bauman plantee una concepción de la condición humana definida por el mecanismo estímulo-respuesta, antes bien su crítica al consumismo se apoya en la convicción de que lo propio del ser humano no se pone de manifiesto en un modo de vida guiado por el deseo inalcanzable de una satisfacción total. Si bien en su diagnóstico Bauman describe la condición humana líquida como reducida a la búsqueda de sí a través del consumo esto que se ve está ocultando su verdad: ser por y para otros, en definitiva ser morales. Consideramos que la intención de nuestro autor es poner en evidencia que vivimos de un modo y podemos hacerlo de otro, no sólo mejor sino más humano.

Puede que la concepción de moralidad de Bauman tenga un ámbito empírico muy limitado en la posmodernidad. No hay signos de que esta moralidad deje una marca histórica, que llegue a tener una significación empírica sustancial. Lo cierto es que Bauman nunca sostuvo que la posmodernidad sería testigo de un florecimiento de la responsabilidad moral, y aunque Crone sostiene que si una teoría sociológica quiere alcanzar un lugar destacado debe intentar captar los procesos sociológicos actuales<sup>718</sup> creemos que nuestro autor se mantiene fiel a su búsqueda no sólo de mostrar lo que ocurre sino de buscar los fundamentos de una vida más humana, más digna de ser vivida. En este sentido sus planteos morales aún condenados al olvido no dejan de tener valor en términos de humanidad. Si sólo nos conformamos con lo presente nos perdemos la mayor posibilidad humana: tener la esperanza de un mañana mejor.

#### *IV.9.5.- Una teoría crítica o criticable*

<sup>717</sup> Cf. CARLEHEDEN, "Bauman on Politics-Stillborn Democracy", 188

<sup>718</sup> Cf. CRONE, "Bauman on Ethics", 68

Para algunos que se acercan al trabajo de Bauman la cuestión a dilucidar es si esta nueva teoría crítica puede soportar la misma pauta que aplica a la cultura de su tiempo; si no está condenada a ser licuada y, por lo tanto, a ser transitoria, fugaz.<sup>719</sup>

Los intelectuales han dejado de ofrecer algún tipo de imaginación utópica y, en cambio, intentan simplemente naturalizar su propia desconexión con el sufrimiento de las víctimas de la sociedad. Se puede argumentar que esta situación proviene de la insipidez de las opiniones consideradas hoy como pensamiento crítico y social significativo. Es probable que como sostiene Tester en el presente los intelectuales han dejado de ser una vanguardia por la simple razón de que no están interesados en conducir a nadie a ningún lado.<sup>720</sup>

Bauman a partir de su trayectoria vital puede releer el marxismo ortodoxo como una teoría moderna sistemática y totalizante basada en un materialismo dialéctico determinista que llevó a sus principales proponentes a creer que podían explicar y unificar todo a través de él. Hacia los años 80 Bauman reconoció que no sólo se diferenció de las apariencias del marxismo ortodoxo sino que lo abandonó porque era la única manera de llevar adelante sus propias ideas. Estar ubicado le permitió comenzar a plantear el rol de los sociólogos como intérpretes más que como legisladores.<sup>721</sup>

Bauman puede ser considerado ambivalente acerca de la utopía, una ambivalencia igualmente reflejada en la molestia de la cultura académica al abordar esta cuestión. Moylan captó esta tensión interna y comenzó a aplicar la noción de utopía crítica cuyo interés fundamental es asumir la conciencia de las limitaciones de la tradición utópica. De este modo los textos que manifiestan esa concepción de la utopía la rechazan en su pretensión de constituir una receta pero la preservan como un sueño. Consideramos que la utopía crítica es una caracterización adecuada del trabajo de Bauman en la medida que es simultáneamente crítico y sostiene ciertos aspectos de utopismo.<sup>722</sup>

Bauman puede ser criticado por no presentar una utopía tangible y por representar la modernidad líquida contemporánea como una distopía sin proponer una contraimagen de la sociedad deseable. Como sugiere Kumar, utopía y distopía están inextricablemente vinculadas y necesariamente en una influencia y estimulación mutua. Éste parece ser el caso de los escritos de Bauman que abrazando la utopía, quizás inadvertidamente, se adentra en el terreno de la distopía. Así su descripción negativa de la sociedad contemporánea muchas veces es presentada más

---

<sup>719</sup> Cf. LYNCH, "La insoportable levedad de todo",

<sup>720</sup> Cf. TESTER, *The social thought of Zygmunt Bauman*, 78

<sup>721</sup> Cf. BLACKSHAW, *Zygmunt Bauman*, 34

<sup>722</sup> Cf. M. H. JACOBSEN, "Bauman on Utopia-Welcome to the Hunting Zone", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 209-230, 225

como una deliberada exageración que como una reflexión, como una caricatura más que como un reflejo de lo real.<sup>723</sup>

“Mientras trabaja por enmarcar el sufrimiento humano para la atención sociológica no parece analizar las formas en las que la economía moral de nuestra responsabilidad por el sufrimiento humano de otros se moldea y modifica según las lentes cambiantes de la cultura. No nos provee ninguna defensa política o moral frente a las formas particulares de representación cultural a través de las cuales intenta representar los lazos de aflicción humana. En este aspecto considero que mientras que Bauman nos brinda con un estilo idiosincrático de escritura sobre la injusticia social en el mundo el problema de encontrar una explicación moral/racional suficiente para las fuerzas negativas del sufrimiento no parece impactar en su modo de pensamiento. Mientras que escribe sobre el sufrimiento humano él no parece estar pensando desde el sufrimiento.”<sup>724</sup>

Para Arendt la dificultad de asignar un sentido moral suficiente al sufrimiento humano es una oportunidad para el aprendizaje y el desarrollo del pensamiento político. Su esperanza es que donde los lectores encuentran la aporía terminal del sufrimiento humano haya una posibilidad de que ellos se sientan impulsados a actuar contra los sistemas de vida inhumanos.

Se plantea la posibilidad de que el estilo de escritura de Bauman no pueda alcanzar esta ambición. Mientras describe la cuestión del hombre en la cultura de la modernidad líquida como una forma de patología social, no reflexiona sobre la influencia que esa realidad tiene como una parte necesaria de su propio discurso al diagnosticarlo. No parece estar atento al riesgo intelectual y al peligro moral que implica su método. Desde esta perspectiva Bauman no estaría reflexivamente orientado hacia la capacidad del lenguaje de la teoría social de abolir nuestra proximidad moral hacia los otros. De cara al sufrimiento humano esto puede ser considerado un error serio. Pensar sufriendo es comenzar en el punto donde nos aventuramos a atender a este hecho y dejar que guíe nuestro acercamiento a la ética y a la política, lo que no se da en el modo de pensar y de escribir de Bauman.<sup>725</sup> A este respecto consideramos que Bauman no hace más que lo que es posible en tiempos de liquidez: expresar un punto de vista cuya validez se mida en términos de dar voz a quienes no la tienen.

“Para aquellos que carecen de los recursos para resolver sus problemas, aquellos que son culpables individualmente por ser individuos, quienes no pueden enfrentar los problemas individuales a causa de sus errores que sólo pueden ser considerados individuales, la sociología puede avanzar mostrando que sus problemas personales son asuntos públicos. Sin embargo la sociología puede hacer esto sólo si se mantiene crítica y no cae en la trampa de la mera reflexión postmoderna.”<sup>726</sup>

<sup>723</sup> Cf. M. H. JACOBSEN, "Solid modernity, liquid utopia-liquid modernity, solid utopia: ubiquitous utopianism as a trademark of the work of Zygmunt Bauman", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 217-240, 236

<sup>724</sup> WILKINSON, "On Bauman's sociology of suffering", 253

<sup>725</sup> Cf. *Ibid.*, 242-243

<sup>726</sup> TESTER, *The social thought of Zygmunt Bauman*, 154-155

Si no asume explícitamente las limitaciones de este modo de escritura no es por falta de conciencia sino porque está convencido de estar poniendo su trabajo al servicio de la humanidad, especialmente de los más débiles, sin pretensión de ser infalible.

“(…) él reconoce que la fundamental lección del marxismo para la sociología es que siempre debemos ser concientes de que toda posición es inevitablemente ideológica, los sociólogos, como cualquier otro no son inmunes frente al desarrollo de sus propias ideologías.

El modo alternativo de la sociología de Bauman sugiere que si nosotros queremos argumentar convincentemente nuestro modo de entender el mundo, debemos reconocer que no podemos recurrir a criterios fundantes para justificar que nuestra cosmovisión es mejor que la de otros, todo lo que podemos hacer simplemente es tratar de describir nuestra sociología de modo que sea convincente. En franco contraste con el marxismo Bauman no ve el mundo como una batalla entre buenos (marxistas) y malos (capitalistas) tal como una guerra frente a la ambivalencia; buenos y malos pueden estar en cualquier lado. Por lo tanto la elección para la sociología no está en tomar posición sino entre la responsabilidad o la huida.”<sup>727</sup>

Aunque por momentos el análisis de Bauman nos puede pesar, eso no supone quedarse ahí, lo que Bauman nos deja es una tarea y una lección: estudiar la sociedad que emerge de manera desordenada de una condición humana globalizada, privatizada e individualizada y cuestionando su razón y moralidad, y reconocer que los procesos son producto de las decisiones humanas y no hay nada determinado e inevitable.<sup>728</sup>

“Para Bauman, como aparece en todo su trabajo, la sensibilidad de Weber hacia la exclusión supera el interés marxista convencional por la figura del proletario y su explotación. Bauman ha comprendido que hay un hecho peor que la explotación, y es no ser explotado, sino en cambio ser excluido económica y sociológicamente. Los excluidos están siempre encabezando la lista de potenciales víctimas.”<sup>729</sup>

Si bien el estilo de escritura sociológica preferido por Bauman se basa en la comprensión de que la experiencia cultural propia de la modernidad que vivimos es ecléctica, pluriforme y fluida, al mismo tiempo, parece presentar a sus lectores una postura definitiva o una perspectiva omniabarcativa. En ese proceso en cada nueva cuestión retoma una y otra vez un mensaje ambiguo sobre la vida moderna: que el mayor peligro que enfrentamos es no reconocer nuestro potencial individual y social para la autodeterminación y el cambio y que fallamos también en atender a nuestra responsabilidad moral en el cuidado de los que sufren. Mientras que por un lado parece abiertamente preocupado por avanzar hacia una forma de sociología que promueve la causa del individuo autónomo, por el otro, trabaja insistentemente por enfatizar que debemos oponernos moralmente a las condiciones sociales que dan lugar al sufrimiento humano.<sup>730</sup> No nos parece que exista tal ambigüedad, antes bien lo que Bauman hace es promover la causa de un

<sup>727</sup> BLACKSHAW, *Zygmunt Bauman*, 80

<sup>728</sup> Cf. WISNIEWSKI, "Zygmunt Bauman: un pesimista insólito"

<sup>729</sup> BEILHARZ, *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity*, 14

<sup>730</sup> Cf. WILKINSON, "On Bauman's sociology of suffering", 244

individuo autónomo que reconoce que su existencia como ser social no consiste en vivir con otros sino en ser para otros.

Según Wilkinson la manera de escribir de Bauman parece desarrollarse sobre la concepción de que ahí donde los seres humanos pueden cambiar el mundo el rol del sociólogo es ofrecer un mandato moral que deje claros los principios fundamentales de la identificación social y el compromiso ético. Con este modo de escritura sociológica Bauman tiende a presentar los hechos brutos del sufrimiento humano sin interesarse por detallar la calidad de vida de los que viven bajo condiciones de extrema pobreza y privación social sino que, según el mismo comentarista, concentra la mayor parte de sus esfuerzos en desarrollar caricaturas sociológicas de los ganadores y los perdedores en el juego de la moral moderna. Cuando se afirma que no está tan preocupado por comunicar los puntos de vista de los que llama vagabundos e infraclasses de la modernidad como de establecer tales identificaciones como parte de una gran narrativa en el sentido moral de nuestros tiempos<sup>731</sup>, no se hace justicia con sus escritos. No se trata de meras caricaturas con un fin moralizante, son categorías que sin dejar de ser abstractas tienen un carácter descriptivo que hace posible pensar en nuestra contemporaneidad abriendo posibilidades de vida alternativas al libre juego del mercado.

“En su defensa se puede decir que el enfoque de Bauman tiene la posibilidad de cumplir un importante rol en la traducción de los problemas personales de la gente en asuntos públicos. Si es el caso que la mayoría de aquellos que viven en los sectores más privilegiados de la sociedad son también fácilmente capaces de ignorar o negar el sufrimiento humano entonces uno puede argumentar que el estilo sociológico de Bauman está bien orientado por el propósito de alertarnos sobre los vínculos humanos que nos mueven a cuidar del otro en la opción moral de llevar adelante ese impulso.”<sup>732</sup>

La teoría crítica, en Bauman, es crítica con el mundo que se cierra a las posibilidades humanas, y pone su empeño en abrir otros mundos donde se muestra que las cosas no tienen que ser como parecen ser por naturaleza cuando en realidad son culturales. En consecuencia recuperar los procesos de estos mundos permite pensar que hay una alternativa.<sup>733</sup>

Para Bauman la posmodernidad ha mostrado que la convivencia humana es posible, y es tarea de la sociología asegurar que esta posibilidad no se vea frustrada por las formas de escape que la misma posmodernidad genera. Por eso el trabajo de la sociología, como ha sido siempre, es hacer posible el diálogo en la humanidad a través de la interpretación y traducción de experiencias, promoviendo la convivencia que la posmodernidad por un lado muestra y por el otro esconde. Nuestra época necesita un tipo particular: la sociología crítica.

---

<sup>731</sup> Cf. *Ibid.*, 250-251

<sup>732</sup> *Ibid.*, 251

<sup>733</sup> Cf. TESTER, *The social thought of Zygmunt Bauman*, 21

“Esto significa que la postmodernidad no necesita una sociología postmoderna que se eleve sobre incentivos utópicos o sobre la posibilidad de la dignidad humana que demanda ser recuperada del olvido a que la condenaron la ambivalencia y el consumismo. Tal sociología postmoderna sería idéntica a la condición postmoderna, un reflejo de ella y, por tanto, una renuncia a la posibilidad de que el mundo pueda abrirse a la novedad.”<sup>734</sup>

El principal desafío para todos los críticos sociales sigue siendo el imperativo kantiano: piensa por ti mismo. El desafío intelectual es llevado por Bauman al punto de ser éticamente consistentes a la vez que nos esforzamos por ser curiosos o abiertos al mundo. Bauman propiamente no puede tener seguidores en la medida que su mandato es que cada uno siga su propio camino. Si bien sabemos que él está en algo, a la vez el desafío parece simplemente una tarea demasiado grande en un mundo donde se pregunta muy poco.<sup>735</sup>

---

<sup>734</sup> Ibid., 155

<sup>735</sup> Cf. BEILHARZ, *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity*, 33

## CONCLUSIÓN

### *A.- Poder, trabajo y sociedad según Bauman*

El trabajo se ha divorciado del grandioso diseño de la misión común y universal de la humanidad y del diseño de la vocación de vida. Al verse despojado de su perspectiva escatológica y separado de sus raíces metafísicas, el trabajo ha perdido la centralidad que tuvo asignada en la escala de valores predominante en la modernidad con el auge del capitalismo. El trabajo ya no es una categoría capaz de establecer definiciones del yo, identidades y proyectos de vida. Ya no puede ser pensado como fundamento ético de la sociedad, ni como eje ético de la vida individual. El lugar del trabajo parece haber sido asumido por el consumo. En términos generales para países como el nuestro el cambio no resulta muy significativo en cuanto la experiencia de frustración por el desempleo no ha cambiado sino que a ella se ha sumado una mayor frustración: ser desempleado priva de obtener los ingresos suficientes como para acceder a ese mundo configurado por la capacidad de consumir.

En nuestros días, no se da la confluencia moderna entre el valor intrínseco del trabajo y la demanda de fuerza laboral de la industria propia de la modernidad. El obrero, o el que aspira a serlo, ha quedado aprisionado ante las exigencias de una sociedad de consumo sin las herramientas necesarias para responder. Lo que es más serio, no sólo le faltan herramientas para ubicarse frente a las demandas sociales, sino que ha perdido la posibilidad de construir su identidad en torno al valor trabajo en cuanto éste ha dejado de ser sólido; ya no es en sí sino que es para otro, es sólo un medio para obtener la riqueza que haga accesible ese espacio de libertad –aparente– que llamamos consumo. Los consumidores insatisfechos, en la sociedad de consumidores, no pueden estar tan seguros como lo estaban los desempleados modernos. La única certeza con que cuentan es que, habiendo sido expulsados del único espacio social valioso, el consumo, ya no se los necesita.

La categoría social constituida por la infraclase con su *no identidad* cumple una doble función: con el argumento de la libertad libera de responsabilidad a quienes no pertenecen a ella (“si somos libres de elegir el estilo de vida consumista, no asumirlo sólo es achacable a quien deja de hacerlo”) y, a la vez, los alecciona mostrándoles la desagradable consecuencia de no vivir “como está mandado”.

La posibilidad de ser sujeto en nuestra modernidad líquida está mediada por la posibilidad de ser objeto de consumo, deseable, vendible. En el afán de tal conquista el cuerpo aparece soportando la carga no sólo del esfuerzo que requiere el sostener la propia vida desde lo biológico sino también la que proviene de la exigencia de exhibirse lo suficientemente joven y bello como para no ser eliminado de la “carrera” de la existencia.

El ser atado al consumir no puede sino girar viciosamente pasando del desear a la satisfacción instantánea sin la posibilidad de detenerse a disfrutar de nada, la multiplicidad de sensaciones desconocidas y aparentemente indispensables para ser felices no nos dejan tiempo como para interrogarnos sobre el sentido de vivir así. Probablemente esto nos esté defendiendo de tener que ver una realidad más dura aún: tan ocupados en nuestra individualidad que busca ser reconocida, valorada, aceptada, hemos perdido el contacto auténtico con aquéllos en quienes se supone descansa ese poder de reconocernos, valorarnos, aceptarnos: los demás. Sin la posibilidad de asumir lo doloroso de nuestra condición difícilmente se rompa el círculo, anhelamos hacer de estas reflexiones una apertura a la pregunta, aunque poco vendibles, no han sido plasmadas para el consumo, de lo contrario bien les valdría la condición de “residuos”.

Si hoy los gobiernos no pueden prometer honestamente a sus ciudadanos una existencia segura ni un futuro mínimamente cierto y descargan al menos una parte de la ansiedad acumulada demostrando su fuerza y determinación por combatir a los “buscadores de empleo” y otros transgresores que pretenden alcanzar los beneficios que sólo los ciudadanos, capacitados para el consumo y legitimadores de este orden de cosas se merecen, será tiempo de desvelar esta hipocresía, primero en nosotros y en nuestras opciones, y después en nuestros contextos sociales.<sup>736</sup>

Cuando se plantean soluciones como el ingreso básico universal, es cierto que

“En vez de dedicarse a apaciguar las divisiones y a impedir que los conflictos entren en erupción, la política podría llegar a convertirse incluso en la sementera de la solidaridad. Y finalmente, pero no menos importante, tras haber liberado a sus ciudadanos de la incertidumbre que rodea a sus actividades de subsistencia, la política los dejaría en libertad para ocuparse de sus derechos y obligaciones republicanas.”<sup>737</sup>

<sup>736</sup> Cf. BAUMAN, *En busca de la política*, 203-204

<sup>737</sup> *Ibid.*, 193

pero si esta posibilidad no descansa en una concepción del valor de toda vida humana, de su particular dignidad, de la justa aspiración de todo ser humano a desarrollar su vida plenamente, no habremos sino cambiado el modo de distribuir la riqueza manteniendo el riesgo de que la injusticia, la falta de solidaridad, el egoísmo de los propios intereses, prevalezcan una vez más.

Tal vez un principio de cambio venga dado por la decisión de hablar con honestidad sobre la realidad que vemos y vivimos. Si hasta hoy nos hemos permitido hablar de: “fomento del libre comercio” para encubrir el despojo hecho a algunas naciones de sus recursos en beneficio de otras; “reducción de personal” o “racionalización” para ocultar el robo a familias y comunidades enteras de sus medios de vida, quizá sea hora de comenzar a llamar a las cosas por su nombre. Si estas acciones nunca han aparecido en la tipificación penal quizá sea tiempo de comenzar a pensar para fundamentar y reclamar el cambio que necesitamos.<sup>738</sup>

Es verdad que la licuefacción social avanza en todos los ámbitos y donde antes había lazos sólidos y tranquilizadores ahora abunda la incertidumbre sobre el futuro, la desconfiguración de normas y la inestabilidad del comportamiento. Como afirma Alonso Bauman ha reconstruido en sus estudios sobre el consumo el paso final del largo recorrido de las formas de constitución del vínculo social. Si la modernidad convirtió la comunidad –como comunidad emocional y de solidaridad mecánica– en sociedad –como asociación de interés y solidaridad orgánica–, la modernidad líquida está convirtiendo a la sociedad en sociedad de los individuos, en una yuxtaposición de deseos y biografías fragilizadas, mas cohesionadas por la indiferencia que por la identidad.<sup>739</sup>

### *B.- Es posible pensar lo social en tiempos de liquidez*

La habilidad de hacer proyecciones a futuro es *conditio sine qua non* de todo pensamiento transformativo y de todo esfuerzo por reexaminar y reformar el estado actual de las cosas. Viendo nuestra realidad no dejamos de constatar que las proyecciones a futuro “brillan por su ausencia”, lo que estaría respondiendo al hecho de que difícilmente dichas proyecciones aparezcan en personas que no tiene el control de su presente.

Indudablemente el énfasis sobre los aspectos oscuros de la modernidad es de gran importancia para iluminar el dominio histórico del optimismo iluminista sobre el progreso social y su pérdida de autocrítica. Pero si la crítica de la ciencia social no quiere ver su trabajo marcado por la insignificancia debe buscar, a través del estudio de aspectos alternativos como el desarrollo de

<sup>738</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 160

<sup>739</sup> Cf. ALONSO, "Cultura y desigualdad", 51

La individualidad es una tarea contradictoria y contraproducente, imposible de realizar. Es una tarea que la propia sociedad de individuos fija para sus miembros, pero como tarea individual, que ha de ser llevada a cabo individualmente con la conciencia de su irrealizabilidad.<sup>572</sup>

#### IV.3.3.- *La comunidad como postulado*

Dado que necesitan ser defendidas para sobrevivir, y necesitan de sus propios miembros para garantizar su supervivencia mediante las elecciones individuales y la responsabilidad individual de esa supervivencia, todas las comunidades son una postulación, un proyecto y no una realidad, algo que viene después y no antes de la elección individual. Ésa, según Bauman, es la paradoja interna del comunitarismo. Para cumplir el proyecto comunitario, hay que apelar a las mismas opciones individuales cuya posibilidad ha sido negada. No se puede ser un comunitarista sin admitir, al menos una vez, la libertad de elección individual que la comunidad niega.<sup>573</sup>

“En términos sociológicos, el comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada «licuefacción» de la vida moderna, una reacción ante su consecuencia más irritante y dolorosa: el desequilibrio, cada vez más profundo, entre la libertad individual y la seguridad. Los suministros de provisiones de seguridad se reducen rápidamente, mientras que el volumen de las responsabilidades individuales (asignado aunque no ejercido en la práctica) crece en una escala sin precedentes para las generaciones posguerra. El aspecto más notable del acto de desaparición de las antiguas seguridades es la nueva fragilidad de los vínculos humanos. El carácter quebradizo y transitorio de los vínculos puede ser el precio inevitable que debemos pagar por el *derecho* individual de perseguir objetivos individuales, pero al mismo tiempo es un formidable obstáculo para perseguir esos objetivos *efectivamente*... y para reunir el coraje necesario para hacerlo. Ésta también es una paradoja... profundamente arraigada en la naturaleza de la vida durante el período de la modernidad líquida. No es la primera vez que las situaciones paradójicas provocan respuestas paradójicas. A la luz de la naturaleza paradójica de la «individualización» líquido/moderna, la naturaleza contradictoria de la respuesta comunitaria no resulta sorprendente: la primera es una explicación adecuada de la segunda, mientras la segunda es un efecto lógico de la primera.”<sup>574</sup>

Quienes buscan una comunidad con la esperanza de encontrar la seguridad a largo plazo y poder así librarse de la carga de tener que hacer elecciones siempre nuevas y siempre arriesgadas, quedarán desilusionados. La comunidad realmente existente se sentirá como una fortaleza asediada que es continuamente bombardeada por enemigos externos cuando no es desgarrada por la discordia interna.<sup>575</sup>

En el debate entre comunitarismo y liberalismo Bauman no asume una postura definida a favor de ninguno. Parte de la constatación de que la contradicción entre ellos es real, y ningún ejercicio filosófico puede eliminarla. Ambos no son sino proyecciones parciales de sueños nacidos de la verdadera contradicción inherente a la problemática de los individuos autónomos. La vida del

<sup>572</sup> Cf. *Ibid.*, 31

<sup>573</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 180

<sup>574</sup> *Ibid.*, 181

<sup>575</sup> Cf. BAUMAN, *Comunidad*, 21

individuo autónomo exige que se acepte la libertad junto con los riesgos que comporta. Intentar no disminuir la libertad en nombre de una condición libre de riesgos es la mejor opción para los individuos que pretenden tener una vida digna y dotada de sentido.<sup>576</sup>

#### *IV.4. - Las consecuencias in(acceptables)evitables de la modernidad líquida*

La experiencia contemporánea es una experiencia de soledad. La estrategia de vida que condujo a la organización militante y defensora de los trabajadores, no se corresponde en nada con la pérdida de la condición de táctica racional sufrida por la resistencia solidaria.<sup>577</sup>

Aún cuando la modernidad se identifique con la idea de emancipación, ésta ha sido desde el principio y permanecerá siempre como un privilegio de algunos a costa de otros; un fenómeno que sólo puede sostenerse en el tiempo, si hay un intercambio desigual con otros sectores de la sociedad global. Lo que se denomina “crecimiento económico” representa el hambre insaciable de la industria por tener utilidades cada vez mayores, que sólo se traducen en exigencias de nuevas fuentes de energía que se consumirán en el siguiente ciclo.<sup>578</sup>

“Disto de ser claro si el consumismo puede existir, a escala mundial, como otra cosa que un privilegio. Se puede sostener que el privilegio de hoy es la pauta general del mañana; se puede afirmar con igual fuerza que la solución del consumo para los problemas sistémicos de algunas sociedades está vinculada de manera más que contingente con la explotación de los recursos de otras sociedades. Cualquiera que sea el argumento que se imponga, el consumismo sigue siendo hasta ahora un privilegio y, como tal, objeto de envidia y desafío potencial.”<sup>579</sup>

La desigualdad en las zonas privilegiadas se sustenta en un clima de opinión que desprecia las “utopías igualitarias”, cree que a los pobres y miserables hay que enseñarles a que se “ayuden a sí mismos”, que considera que el “Estado benefactor” es un fracaso y que cualquier redistribución del ingreso manejada por la sociedad es contraproducente, que proclama que las masas hambrientas y desempleadas son un precio aceptable por la libertad. Todo es señal inequívoca de que está a punto de romperse otra barrera ética; o más bien, que la pretensión de respetarla debe eliminarse en cuanto las “sociedades avanzadas”, que encuentran cada vez más difícil sostener el “progreso”, ven peligrar sus privilegios.<sup>580</sup>

Que hoy la desigualdad se vea acentuada no es un efecto secundario accidental de algunas acciones que hayamos realizado temerariamente y sin necesidad, ni es producto de un mal

<sup>576</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 242

<sup>577</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, 158

<sup>578</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 243

<sup>579</sup> BAUMAN, *Libertad*, 233

<sup>580</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 244

funcionamiento de un sistema que, en esencia, es bueno. Es un efecto inseparable de una determinada concepción de la felicidad humana y de la comodidad y de la estrategia que es impuesta por dicha concepción. Tanto la concepción como la estrategia sólo pueden ser consideradas como privilegios, con ninguna posibilidad de hacerse extensivas más allá del reducido círculo que las detenta, de hecho, para ampliarse a toda la humanidad, se precisarían los recursos de, al menos, dos planetas más.<sup>581</sup>

Como signo de la desigualdad que impera se alienta a viajar para obtener beneficio, a la vez que se condena a quienes viajan para sobrevivir: el mundo globalizado es un sitio agradable y hospitalario para los turistas, pero es hostil e inhóspito para los vagabundos.<sup>582</sup> “La aclamada «globalización» está estructurada para satisfacer los sueños y deseos de los turistas. Su efecto secundario –un efecto *colateral*, pero inevitable– es la transformación de muchos más en vagabundos.”<sup>583</sup>

En todos los ámbitos de las que se consideran sociedades desarrolladas hay daños colaterales causados por el avance del consumismo como estilo de vida. Pero se destaca la existencia de una nueva categoría de población en el esquema de las divisiones sociales, que puede considerarse víctima colectiva del daño colateral múltiple del consumismo, la categoría definida como “*infraclase*”.<sup>584</sup>

“La «*infraclase*» evoca la imagen de un conglomerado de personas que han sido declaradas fuera de los límites en relación con *todas* las clases y con la propia *jerarquía de clases*, con pocas posibilidades y ninguna necesidad de readmisión: gente sin papel asignado, que no aportan nada a la vida de los demás y, en principio, sin posibilidad de redención.”<sup>585</sup>

A diferencia de la experiencia del trabajo donde la cooperación permite que esfuerzos aislados y dispares se transformen en esfuerzos productivos, en el caso del consumo, la cooperación no sólo es innecesaria, sino que es absolutamente superflua. Todo aquello que es consumido es consumido individualmente, el otro no sólo es innecesario sino que puede transformarse en un obstáculo.<sup>586</sup>

No es de extrañar la pérdida de sentido de solidaridad con el otro, particularmente con el necesitado, en una sociedad regida por el consumo, en la medida que éste “(...) es una actividad esencialmente individual, de una sola persona; a la larga, siempre solitaria.”<sup>587</sup>

<sup>581</sup> Cf. BAUMAN, *Miedo líquido*, 99

<sup>582</sup> Cf. BAUMAN, *La sociedad líquida*, 108

<sup>583</sup> BAUMAN, *La globalización*, 122

<sup>584</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 165

<sup>585</sup> *Ibid.*, 166

<sup>586</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad líquida*, 175

<sup>587</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 53

La experiencia de la soledad del hombre moderno encerrado en sí como principio de realidad se ha transformado en la sociedad moderna líquida en una existencia desentendida de los demás, especialmente de los que pueden constituir una amenaza para su bienestar. "No solidarizarse con el otro sino evitarlo, separarse de él: tal es la gran estrategia de supervivencia en la megápolis moderna. Tampoco es cuestión de amar u odiar al prójimo, sino de mantenerlo a distancia: así se anula el dilema y se vuelve innecesario elegir entre el amor y el odio."<sup>588</sup>

#### *IV.5.- La pobreza como exigencia de una respuesta ética*

##### *IV.5.1.- Del egoísmo a la responsabilidad*

En un contexto dominado por la tecnología la presencia del otro en el campo de la acción se vuelve un desafío que consiste en dominarlo, reducirlo a la condición de factor manipulable y calculable de una actividad intencionada. Dentro de esta perspectiva, la relevancia del otro se reduce a su incidencia sobre la probabilidad de que el actor consiga su objetivo, es decir que el otro importa sólo porque puede disminuir la probabilidad de que la consecución del objetivo dado se alcance con eficiencia. Esto supone una situación en la que el otro deja de ser importante. El obrar humano está, por lo tanto, sometido a una evaluación técnica, no moral. Las opciones que se plantean en la relación con el otro se dividen en eficaces e ineficaces, eficientes e ineficientes y ya no en correctas o equivocadas, buenas o malas.<sup>589</sup>

Todo el tiempo ocupado en ganar más dinero para comprar las cosas que parecen indispensables para ser felices, va en contra de tener el tiempo que demandan la empatía mutua y las intensas y dolorosas negociaciones propias de la convivencia humana a lo que se suma la necesidad de resolver los desacuerdos y malentendidos.<sup>590</sup>

En la sociedad de consumo ser responsable sólo significa asumir una responsabilidad hacia uno mismo, por lo tanto las elecciones responsables son aquellas que sirven bien a los intereses del individuo que actúa y, al mismo tiempo, anulan la necesidad de comprometerse.<sup>591</sup>

Mientras que la acción orientada hacia la ganancia favorece el egoísmo<sup>592</sup> y la rudeza en el trato con los otros vistos como competidores en potencia, la acción moral, por el contrario, requiere

<sup>588</sup> BAUMAN, *La globalización*, 66

<sup>589</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 211

<sup>590</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 164

<sup>591</sup> Cf. BAUMAN, *Mundo consumo*, 80

<sup>592</sup> Un análisis a este respecto puede verse en L. CRIVELLI, "Cuando el homo oeconomicus se convierte en reciprocans", en: BRUNI, LUIGI; S. ZAMAGNI, *Persona y comunión*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2003, 29-56

solidaridad, ayuda desinteresada, disposición para asistir al necesitado, sin pedir ni esperar remuneración alguna. Cuando una acción es motivada por la ganancia mis necesidades constituyen mi única preocupación, en cambio en una acción de motivación moral las necesidades de los otros son el criterio básico de la elección. El egoísmo y el deber moral apuntan en direcciones opuestas.<sup>593</sup>

“La autopreservación y el deber moral se oponen mutuamente. Ninguno de los dos puede pretender ser «más natural» que el otro, concordar más con la predisposición íntima de la naturaleza humana. Si uno se impone al otro y se convierte en un motivo dominante de la acción humana, la causa de desequilibrio puede rastrearse hasta el contexto de interacción socialmente determinado. Los motivos egoístas y los morales se imponen según las circunstancias sobre las cuales las personas que se guían por ellos tienen sólo un control limitado. Sin embargo, se ha observado que el poder de las circunstancias nunca es absoluto y la elección entre los dos motivos contradictorios sigue estando abierta aun en las condiciones más externas. La responsabilidad moral de la persona humana, o la renuncia a ella, no puede ser explicada vinculándola con presiones o poderes externos.”<sup>594</sup>

Como los fenómenos morales son esencialmente no racionales no se ajustan al esquema de “los medios justifican el fin” y escapan a cualquier explicación en términos de utilidad o servicio que puedan proporcionar o se pretenda que proporcionen al sujeto moral, al grupo o a la causa. Al no ser regulares, repetitivos, monótonos y predecibles no pueden representarse como una guía de reglas.<sup>595</sup>

“La actitud moral engendra una relación esencialmente *desigual*, esta desigualdad, no equidad, este «no pedir reciprocidad», este desinterés en la mutualidad, la indiferencia al «equilibrio» de ganancias o recompensas; en síntesis, este carácter orgánicamente «desequilibrado» y por ende no reversible de la relación «yo frente al otro» es lo que hace de este encuentro un acontecimiento moral.”<sup>596</sup>

En este sentido ser una persona moral significa que yo soy guardián de mi hermano más allá de cómo considere él sus deberes fraternales y de lo que los otros hermanos, reales o putativos, hagan o dejen de hacer. Sólo podré ser un guardián adecuado si actúo como si yo fuera el único obligado.<sup>597</sup>

“«Por sí mismo» (si hubiese un estado semejante), el Otro es débil, y es precisamente esa debilidad lo que hace que lo coloque como Rostro de un acto moral: soy plena y verdaderamente *para* el Otro, ya que soy yo quien le otorga el derecho de ordenarme, de darle fuerza al débil, de hacer que el silencio hable, que el no ser se convierta en ser, al ofrecerle el derecho de ordenarme. «Yo soy para el otro» significa que me doy al Otro en calidad de rehén. Yo asumo la responsabilidad del Otro, pero no en el sentido en que uno firma un contrato y asume las obligaciones en él estipuladas. Soy quien toma la responsabilidad. Y puedo tomarla o rechazarla, pero como persona moral la asumo como si no fuera yo quien la asume, como si la responsabilidad no pudiera ser tomada o rechazada, como si hubiera estado ahí «desde ya» y «desde

<sup>593</sup> Cf. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 133

<sup>594</sup> *Ibid.*, 142

<sup>595</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 18

<sup>596</sup> *Ibid.*, 59

<sup>597</sup> Cf. *Ibid.*, 62

siempre», como si fuera mía sin que la hubiera tomado. Mi responsabilidad, que abarca simultáneamente al Otro en tanto Rostro, y a mí como ser moral, es *incondicional*.<sup>598</sup>

Un acto moral no está al servicio de ningún interés más allá de sí mismo, por eso Logstrup insiste en que, en los actos morales, cualquier motivo ulterior queda descartado. Ésta es una razón crucial por la que la exigencia ética, que emana del mero hecho de estar vivo y compartir el planeta con otros seres vivos, es y debe seguir siendo silenciosa. En la moralidad no hay obligación: los actos morales son intrínsecamente opciones libres, por lo que obedecer la exigencia ética significa guiarse únicamente por el bien del otro.<sup>599</sup>

#### IV.5.2.- *La distancia como obstáculo*

En el planteo de Bauman la responsabilidad es el modo existencial del sujeto humano, o sea que, la moralidad es la estructura primaria de la relación intersubjetiva en su forma más primigenia, siempre que no la afecte ningún factor no moral, como el interés, el cálculo de beneficios, la búsqueda racional de soluciones óptimas o la coacción. La sustancia de la moralidad es un deber hacia el otro que precede a todo interés, es por eso que las raíces de la moralidad son mucho más profundas que las convenciones sociales, como las estructuras de dominación o la cultura. La moralidad no es un producto de la sociedad sino algo que ésta manipula. Inversamente, el comportamiento inmoral no puede ser el resultado del mal funcionamiento societal. Por eso nuestro autor sostiene que lo que debe investigarse de la administración social de la intersubjetividad es la incidencia del comportamiento inmoral y no la del moral.<sup>600</sup>

“Evidentemente, las inhibiciones morales no funcionan a distancia. Están inextricablemente vinculadas a la cercanía humana. Por el contrario, cometer actos inmorales se hace más fácil con cada centímetro más de distancia social. Si Mommsen tiene razón cuando singulariza como «dimensión antropológica» de la experiencia del Holocausto «El peligro inherente en la actual sociedad industrial de un proceso mediante el que nos acostumbramos a la indiferencia moral con respecto a las acciones que no están relacionadas de forma inmediata con la propia esfera de la experiencia», entonces debemos buscar ese peligro en la capacidad de nuestra sociedad industrial de aumentar la distancia entre los seres humanos hasta un punto en el que las responsabilidades y las inhibiciones morales desaparezcan.”<sup>601</sup>

La distancia con el otro hace posible el desentenderse de él, evita el tener que responder a su demanda. Esto se hace particularmente evidente en la situación de los pobres. La posibilidad de encubrir la realidad que no nos deja tranquilos con nuestro solo bienestar, que nos exige una respuesta, aunque sea la indiferencia misma, surge de la confluencia de varios factores. Cuando

<sup>598</sup> Ibid., 86-87

<sup>599</sup> Cf. BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 128

<sup>600</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 214-215

<sup>601</sup> Ibid., 224

los medios transmiten una noticia vinculada con el hambre en el mundo, que probablemente sea la única noticia que puede sacarnos de la indiferencia habitual, en general se matiza con el dato por demás elocuente de que en esos mismos lugares donde las personas mueren de hambre y por enfermedades infecciosas que podrían prevenirse, van emergiendo economías en creciente desarrollo. Además el guión y la edición de la noticia reducen el problema de la pobreza exclusivamente al hambre cuidándose mucho de vincular la pobreza con la desaparición de los puestos y lugares de trabajo, que son las causas globales de la pobreza local, en la que los espectadores nos vemos seriamente comprometidos.<sup>602</sup>

La ecuación “pobreza=hambre” permite ocultar otros numerosos y complejos aspectos de la pobreza: condiciones de vida y vivienda deplorables, enfermedades fácilmente evitables, analfabetismo, violencia, destrucción de las familias, debilitamiento de los vínculos sociales, ausencia de expectativas de futuro y de productividad, etc. Si bien se muestra a la gente con su hambre; a través de la pantalla jamás será posible ver una herramienta de trabajo, ni un terreno cultivable, ni una cabeza de ganado. Esto permite ocultar la existencia de conexión alguna entre las promesas huecas de la ética del trabajo, en un mundo que ya no necesita más trabajadores, y el sufrimiento de estas personas, mostradas como vía de escape para impulsos morales contenidos. La ética del trabajo sale indemne, en condiciones de volver a ser aplicada para expulsar a los pobres del refugio que buscan en el Estado benefactor.<sup>603</sup>

Es innegable que la lectura de Bauman sobre la realidad de los países desarrollados con respecto a los pobres es de una crudeza sorprendente:

“Cuando se trata de nuestra responsabilidad colectiva (la de nosotros, los países ricos) por la miseria crónica de los pobres del planeta, aparece el cálculo económico y las reglas del libre mercado, la eficiencia y la productividad reemplazan a los preceptos morales. Donde habla la economía, que la ética calle.”<sup>604</sup>

En el mundo líquido las noticias sobre la pobreza y otras desgracias humanas son un reporte colorido entre las muchas imágenes de las diversas maneras en que la gente elige o está condenada a vivir. Para la mentalidad moderna la sociedad era un proyecto inconcluso que debían terminar los administradores, y, por tanto, la pobreza era una abominación. En cambio para quienes detestan las visiones globales esa pobreza no es sino un elemento más en la variedad infinita de la existencia. Hoy se puede convivir con la visión cotidiana del hambre, la falta de hogar, vidas sin futuro ni dignidad sin perder la alegría.<sup>605</sup>

<sup>602</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 98-99

<sup>603</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 123

<sup>604</sup> *Ibid.*, 124

<sup>605</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 339

Cuando la destrucción por guerras, el hambre, las enfermedades, los asesinatos son objeto del espectáculo ofrecido por los medios, además de descargar los sentimientos morales acumulados, se apoya y refuerza la indiferencia ética cotidiana en otro sentido. El efecto a largo plazo es que la parte desarrollada del mundo se fortalece en su falta de compromiso, puesto que esa información que viene de fuera es una amenaza para ellos. La amenaza se concreta cuando el mundo desarrollado se encuentra ante la posibilidad de una migración masiva de pobres y hambrientos. El mundo racional y consciente de la ética debido precisamente a su innegable racionalidad y rectitud ética no puede evitar acongojarse; es difícil negarles a los pobres y hambrientos el derecho a querer ir a los lugares donde los alimentos abundan, sin sentirse culpable. Además es virtualmente imposible presentar argumentos racionales convincentes acerca de que la migración sería una decisión irracional. El desafío es muy significativo: para mantener el propio bienestar se requiere negarle al prójimo el derecho a la libertad de movimiento que se exalta como el logro máximo del mundo globalizado, la garantía de su prosperidad creciente.<sup>606</sup>

#### *IV.5.3.- Los pobres son una molestia*

Así como “En la guerra contra el «tradicionalismo» de los pobres anteriores a la época industrial, los enemigos declarados de la ética del trabajo eran, ostensiblemente, la modestia de las necesidades de esos hombres y la mediocridad de sus deseos.”<sup>607</sup> Podemos decir que los enemigos de la globalización son las expectativas de que sus beneficios alcancen a todos. Si la posibilidad de vivir la libertad pregona por la posmodernidad a través de la globalización encierra la paradoja de dejar la mayoría de los habitantes del planeta encerrados en la imposibilidad de construir trayectorias vitales significativas podemos cuestionarnos seriamente el sentido que damos a la palabra “libertad”.

La realidad es imponente: nuestro planeta está sólo parcialmente ocupado por comunidades de refinados consumidores, mientras sigue habiendo vastos territorios con trabajadores sumisos cuyas necesidades de consumo no es necesario estimular. Para éstos las terribles exigencias de la lucha por la vida son suficientes. Para ellos no es necesario inventar deseos siempre nuevos que reclamen satisfacción; menos aún pagar sueldos elevados para que esos deseos se conviertan en necesidades universales.<sup>608</sup>

<sup>606</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 100-102.

<sup>607</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 26

<sup>608</sup> Cf. *Ibid.*, 85

Hoy la pobreza, como estadio de lento cumplimiento de una condena difícilmente explicable para la mayor parte de la población humana, cuenta con la globalización de la información como un medio para encubrir las causas de fondo, que como dijimos, son globales, para responsabilizar al ámbito local de su falta de integración a los mentados beneficios que brotan de pertenecer a la aldea global. No se globaliza la riqueza ni la pobreza, la información se encarga de mantener claramente delimitados los territorios y de garantizar que aquello que han alcanzado globalmente los países más desarrollados se aproveche localmente, intentando frenar por todos los medios una avanzada de los pobres sobre sus fronteras. Hoy no son los asilos los que asustan a los pobres con el fin de incentivarlos a ingresar a las fábricas; son las deportaciones, las muertes por desnutrición en el desierto en medio de un viaje a un país donde la abundancia de bienes promete compartir algo con ellos, las que intentan desalentar sus expectativas de migrar.

Es un hecho que la situación de la mayor parte de la población actual, sea donde sea que viva, no sólo es comparativamente mala, sino que experimenta además un deterioro acelerado. En estas condiciones, cabría esperar que surgiera un sentimiento generalizado de injusticia, que se tradujera en un movimiento de protesta, si no en una rebelión abierta contra el sistema. Dado que eso no ocurre la eficacia de las estrategias combinadas de exclusión, criminalización y brutalización de los estratos potencialmente problemáticos queda más que demostrada.<sup>609</sup>

“Al convertirse en criminales –reales o posibles–, los pobres dejan de ser un problema ético y nos liberan de aquella responsabilidad. Ya no hay obligación de defenderlos contra la crueldad de su destino; nos encontramos, en cambio, ante el imperativo de defender el derecho y la vida de las personas decentes contra los ataques que se están tramando en callejones, guetos y zonas marginadas.”<sup>610</sup>

El problema de la justicia no puede ni tan siquiera plantearse a menos que haya un régimen democrático de tolerancia vigente que garantice en su constitución y en su práctica política el derecho a conservar la propia identidad y unicidad sin correr el riesgo de verse perseguido. Aún cuando la tolerancia es una condición necesaria de toda justicia; no es condición suficiente. La democracia no fomenta la transformación de la tolerancia en reconocimiento de la propia responsabilidad en la generación de la miseria y de los sufrimientos de otras personas y menos aún en la mitigación y, en último término, la eliminación de aquellos como deber propio. Por el contrario los regimenes democráticos, en general, traducen la tolerancia en insensibilidad e indiferencia.<sup>611</sup>

<sup>609</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 80

<sup>610</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 120

<sup>611</sup> Cf. BAUMAN, *La posmodernidad*, 81

“(...) una «sociedad justa» es una sociedad que siempre piensa que no es *suficiente*, que cuestiona la suficiencia de todo nivel de justicia alcanzado y que considera que la justicia siempre está al menos un paso más adelante. Sobre todo, es una sociedad que reacciona irritada ante cualquier caso de *injusticia* y se pone inmediatamente en marcha para corregirlo.”<sup>612</sup>

Considerar a las víctimas de la globalización de los mercados financieros y de bienes como una amenaza para la seguridad en lugar de como a personas que necesitan ayuda y que merecen una compensación por los daños que se les causan es más fácil, en la medida que pone fin a las consideraciones éticas y hace posible la desviación de fondos que podrían usarse para estrechar las diferencias hacia la industria bélica aumentando los beneficios de los accionistas y así disminuye el desempleo en los países ricos y aumenta su sensación de bienestar.<sup>613</sup>

A partir de esta constatación Bauman entiende que la misión de Europa en el mundo ha cambiado de sentido

“(...) nunca antes este planeta, que millones de europeos ricos y privilegiados comparten con miles de millones de pobres y desfavorecidos, ha necesitado de una Europa aventurera como ahora: una Europa que mire más allá de sus fronteras, crítica con su propia estrechez de miras y con su autorreferencialidad, una Europa que luche por salir de su confinamiento territorial, con un impulso para trascender su condición y por esto mismo la del resto del planeta; una Europa *con una misión mundial que llevar a cabo*.”<sup>614</sup>

#### *IV.6.- Ser pobre equivale a ser anormal*

Como el desempleo constituía una anormalidad hoy ser pobre también significa estar excluido de lo que se considera una vida normal; es el signo más evidente de “no estar a la altura de los demás”.

“Los pobres que carecen de un ingreso aceptable, que no tienen tarjetas de crédito ni la perspectiva de mejorar su situación, quedan al margen. En consecuencia, la norma que violan los pobres de hoy, la norma cuyo quebrantamiento los hace «anormales», es la que obliga a estar capacitado para consumir, no la que impone tener un empleo.”<sup>615</sup>

Ser pobre significa estar al margen de lo esperado, de lo debido, casi de lo propiamente humano. No son anormales porque carecen de un empleo: son anormales porque no tienen capacidad de consumo. La norma ha cambiado aunque probablemente los pobres seguirán siendo siempre los mismos. En el fondo difícilmente el que tiene a su alcance el “dictado de la norma” la dicte en contra de su propia posición.

<sup>612</sup> BAUMAN y TESTER, *La ambivalencia de la modernidad*, 91

<sup>613</sup> Cf. BAUMAN, *Europa*, 49

<sup>614</sup> *Ibid.*, 55

<sup>615</sup> BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 139-140

Un modo de mantener la conciencia tranquila frente a la realidad de la desigualdad puesta de manifiesto por los pobres se basa en el argumento de la libertad: en un país donde la gente elige libremente es sencillo concluir que al no hacer lo necesario, lo debido, se está eligiendo otra cosa; en el caso de la pobreza, un “comportamiento antisocial”. Pertener a la clase marginada es, también, un ejercicio de la libertad.<sup>616</sup>

“Las normas que regulan el proceso de bienestar se basan en la suposición de que el beneficiario de la ayuda es un ciudadano fracasado, alguien que evidentemente no puede ejercer su propia libertad, alguien imprudente y poco previsor, alguien en quien no se puede confiar para el control de sus propias acciones. Puestas en operación, tales reglas cumplen lo que suponen: sistemáticamente privan a los beneficiarios de la ayuda de iniciativa, los desentrenan en el arte de la elección libre, los fuerzan a mantenerse pasivos y socialmente inútiles. Los beneficiarios del bienestar pueden ser presentados entonces al público como una amenaza y una obligación, como «parásitos» que se alimentan del cuerpo sano de aquellos que contribuyen a la riqueza social.”<sup>617</sup>

Quienes no alcanzan el nivel de consumo mínimo además de vivir en la pobreza, están condenados a la exclusión social y como miembros de una sociedad que exige que sus integrantes participen en el juego consumista son indeseables precisamente porque, al igual que los acomodados y los ricos, están expuestos a la seducción del consumismo; pero, a diferencia de éstos no tienen ninguna posibilidad de afrontar con éxito esa seducción.<sup>618</sup>

La miseria de los excluidos, que en otro tiempo era considerada una desgracia provocada colectivamente y que, por ello, exigía ser solucionada por medios colectivos, hoy sólo puede ser redefinida como un delito individual. Uno de los argumentos para sostener la condena de los pobres sigue siendo su publicitada resistencia a la ética del trabajo, al igual que su rechazo a participar del trabajo duro tal como lo hace la mayoría honorable. Estos son motivos suficientes para provocar el enojo y la condena de la opinión pública. Pero, si a esa concepción de los pobres inactivos se adicionan noticias alarmantes sobre creciente inseguridad, delitos contra la vida y propiedad de la población honorable, se pasa de la condena al temor. La desobediencia a la ética del trabajo ya no sólo es moralmente condenable sino que además se convierte en un acto que aterroriza. Los pobres se convierten en criminales reales o posibles, y dejan de ser un problema ético liberándonos de la responsabilidad de reconocerlos como necesitados de nuestra ayuda. No tenemos obligación de defenderlos contra la crueldad de su destino; sí nos encontramos ante el imperativo de defender el derecho y la vida de las personas decentes contra los ataques que pueden estarse hurdiendo en las zonas marginales.<sup>619</sup>

---

<sup>616</sup> Cf. *Ibid.*, 110

<sup>617</sup> BAUMAN, *Libertad*, 173-174

<sup>618</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 187

<sup>619</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 116-120

“(...) la desgracia de los excluidos, antes considerada una plaga *de origen colectivo* que había que enfrentar y *curar colectivamente*, debe reinterpretarse como prueba de un pecado o delito cometido *individualmente*. Las *clases* peligrosas (por potencialmente rebeldes) se redefinen como grupos de *individuos* peligrosos (por potencialmente criminales).”<sup>620</sup>

Los pobres generan en cada sociedad una respuesta ambivalente. Esta actitud es una mezcla incómoda de temor y repulsión, por un lado; y misericordia y compasión, por el otro.

“Posiblemente la inutilidad de la infraclassa brinde un enorme servicio a una sociedad en la que no hay carrera o profesión que puedan garantizar su propia utilidad a largo plazo y por lo tanto tampoco su futuro valor de mercado; la peligrosidad, por su parte brinda un servicio de la misma envergadura, en una sociedad inundada de angustias demasiado numerosas como para saber a ciencia cierta a qué hay que temer y qué hay que hacer para disipar el miedo.”<sup>621</sup>

El temor y la repulsión hacen posible que los pobres sean tratados con la dureza necesaria para garantizar la defensa del orden; la misericordia y la compasión permiten destacar el lamentable destino de quienes caen por debajo del estándar establecido, y sirven para empalidecer o hacer parecer insignificantes las penurias padecidas por quienes se esfuerzan en cumplir con las normas, se vuelven un ejemplo de lo que no se debe hacer para no llegar a vivir como ellos. De este modo, oblicuo e indirecto, los pobres, a pesar de todo, han cumplido una función útil en la defensa y la reproducción del orden social y en el esfuerzo por preservar la obediencia de la norma.<sup>622</sup>

#### *IV.7.- De seres humanos a residuos*

##### *IV.7.1.- La inevitabilidad de los residuos*

La producción de seres humanos residuales es una consecuencia inevitable de la modernización y una compañía inseparable de la modernidad. Éste es un ineludible efecto secundario de la construcción del orden (cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de “fuera de lugar”, “no aptas” o “indeseables”) y del progreso económico. Éste es incapaz de proceder sin degradar y devaluar los modos de ganarse la vida que antaño eran efectivos y, por consiguiente, no puede sino privar de su sustento a quienes ejercen dichas ocupaciones.<sup>623</sup>

<sup>620</sup> BAUMAN, *Vida de consumo*, 178

<sup>621</sup> *Ibid.*, 169

<sup>622</sup> Cf. BAUMAN, *Trabajo, consumismo*, 134

<sup>623</sup> Cf. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas*, 16

Los pobres son los no deseados, los innecesarios, los abandonados. Su lugar debe estar fuera de nuestra vista. En particular fuera de las calles y de los demás espacios públicos que usamos nosotros, los “felices habitantes del mundo del consumo”. Esta ironía no deja de ser una expresión de la triste realidad de nuestra era. La propagación global de la forma de vida moderna ha generado la movilización de una cantidad ingente, y en constante aumento, de seres humanos que se ven despojados de lo que hasta ahora eran sus modos y medios de supervivencia, tanto en el sentido biológico como sociocultural.<sup>624</sup> Bauman designa con la expresión “residuos humanos” a estos miembros de la humanidad que sobran, que están de más en cuanto sus posibilidades no alcanzan los estándares de la vida contemporánea, asumida como una modernidad líquida. “Los «problemas de los residuos [humanos] y la eliminación de residuos [humanos]» pesan mucho y para siempre en la líquida, moderna y consumista cultura de la individualización.”<sup>625</sup>

Siguiendo a Mary Douglas podemos afirmar que ningún objeto es residuo esencialmente. Es decir, la pertenencia a dicha categoría no viene dada por sus cualidades intrínsecas. Ningún objeto puede llegar a ser residuo en virtud de su lógica interna. Asignarle a los objetos y, particularmente en este caso, a los seres humanos el carácter de residuos es atribuirles determinadas cualidades que poco o nada importa que estén relacionadas con su naturaleza.<sup>626</sup> De no ser así no sería pensable aplicar esta expresión a seres humanos. En un momento histórico que no deja de elevar las banderas de los derechos humanos como condición de posibilidad de la convivencia civil no podría entenderse que haya “residuos humanos” si esto no respondiera a la posibilidad que tienen quienes detentan el poder a nivel social de definir cuáles son las condiciones de pertenencia que permiten distinguir entre ciudadanos y “residuos humanos”.

#### *IV.7.2.- La irresponsabilidad ante los residuos*

“No siendo sino una actividad suplementaria del progreso económico, la producción de residuos humanos tiene todo el aire de un asunto impersonal y puramente técnico. Los actores principales del drama son las exigencias de los «términos del intercambio», las «demandas del mercado», las «presiones de la competencia» la «productividad» o la «eficiencia», todos ellos encubriendo o negando explícitamente cualquier conexión con las intenciones, la voluntad, las decisiones y las acciones de humanos reales con nombres y apellidos.”<sup>627</sup>

Quienes hoy resultan víctimas de los diseños de construcción del orden vigente, no son objetos legítimos de ataque, exentos de la protección de la ley por mandato del soberano. En esto se

---

<sup>624</sup> Cf. *Ibid.*, 17

<sup>625</sup> *Ibid.*, 18

<sup>626</sup> Citada por *Ibid.*, 37

<sup>627</sup> *Ibid.*, 58

haría tan contradictoria la actitud con los principios que se intentan afirmar que sería imposible sostener racionalmente este orden de cosas. Es por eso que quizá se opte por considerar que la producción de “residuos humanos” es un efecto secundario de un proceso cuyos principales objetivos lo justifican. De lo que se trata más bien es de “víctimas colaterales” del progreso económico, imprevistas y no deseadas, pero –aunque resulte vergonzoso decirlo así– necesarias. Como ocurre con toda categoría económica, hablar de “residuos humanos” permite hacer referencia a una actividad suplementaria del progreso económico, transformándola en un asunto impersonal y puramente técnico. Lo fundamental viene dado por las exigencias del intercambio, las demandas del mercado, las cuestiones de competencia, la productividad y la eficiencia. A través de estos conceptos se encubre o directamente se niega explícitamente cualquier vinculación entre la producción de “residuos humanos” y las intenciones, la voluntad, las decisiones y las acciones de personas concretas, es decir de seres humanos reales con nombres y apellidos.<sup>628</sup>

Cuando dejamos de hablar de personas en ambos polos de esta relación (los que toman las decisiones que generan “residuos humanos” y los considerados así) empezamos a perder la conciencia de que lo que hay comprometido en ello son vidas, tan valiosas como la nuestra. Así es como las crecientes aglomeraciones de “seres humanos residuales” se transforman en un problema técnico, que exige políticas segregacionistas más estrictas y medidas de seguridad extraordinarias. Si la dificultad es técnica la respuesta también lo será, cayendo en la peligrosa situación de poner otros valores por encima de la vida humana o, lo que es igualmente grave, considerar que algunas vidas son más dignas de ser vividas que otras. A la hora de brindar un argumento racional, perdida la conexión con la realidad vital de las personas involucradas, se enfrentará el problema de los “residuos humanos” “(...) so pena de que se ponga en peligro la «salud de la sociedad», el «funcionamiento normal» del sistema social.”<sup>629</sup>

En el marco globalizado de la cultura posmoderna no hay autoridad a la que los “residuos humanos” puedan resistirse o demandar, contra la que puedan presentar cargos o de la que puedan recibir compensación alguna por el daño de que son objeto. Son los residuos de la actual destrucción creadora del orden legal, político y ético global; éste debe prevalecer por encima de aquellos.

El contexto de la sociedad de consumidores plantea una separación clara a través del mecanismo del mercado. En él tiene lugar un proceso de selección y separación entre los “condenados” y los

---

<sup>628</sup> Cf. *Ibid.*, 57-58

<sup>629</sup> *Ibid.*, 113

“salvados”, los de adentro y los de afuera, los incluidos y los excluidos o, más precisamente, los consumidores hechos y derechos y los consumidores fallados.<sup>630</sup>

Así queda configurado el mapa social: en un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, sirviéndose de la multiplicidad de ofertas de alcance global que existen; mientras que en el otro extremo se encuentran aquéllos a los que se ha privado de acceder a la elección de identidad, los que carecen de voz y voto para decidir sus preferencias y que terminan cargando con identidades que otros les imponen y obligan a acatar. Si bien se resienten de dichas identidades no les está permitido despojarse de ellas. Son identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan.<sup>631</sup>

“El significado de «identidad de clase inferior» es *ausencia de identidad*; la desfiguración hasta la anulación de la individualidad, de la «cara», ese objeto de deber ético y cuidado moral. A usted se le arroja fuera del espacio social donde se buscan, eligen, construyen, evalúan, confirman o refutan las identidades.”<sup>632</sup>

Esto explica que el egoísmo filosófico, fundamento de un orden social construido sobre la base de la maximización del beneficio personal, pueda seguir argumentando a favor de nuestra sociedad consumista, básicamente egoísta. A partir de los siglos XVII y XVIII cuando el principio “sólo puedo ganar perjudicándote” empezó a dominar las relaciones culturales, sociales y, particularmente, las económicas, se fue anulando gradualmente la creencia cristiana en la necesidad de la caridad y en los impulsos del altruismo.<sup>633</sup> Esto abrió paso a un modo de convivir centrado en el individuo, donde los demás quedan ubicados, en términos de mercado, como competidores y por tanto como amenazas en la búsqueda del propio beneficio.

Evidentemente si tenemos que asumir la responsabilidad de que otros se vean privados de todo aquello por lo cual gastamos nuestra vida, aquello por lo cual estamos uno y otro día en la carrera por ser considerados dignos de vivir, no es algo con lo que se pueda vivir tranquilo, mucho menos feliz. Pero ¿quién podrá detener la “mano invisible” que todo lo ordena para el bien (¿?) de los que están dispuestos a intercambiar en el mercado? Si no hay personas detrás de las decisiones, desaparecen los que deberían responder por ello, consiguientemente no nos queda más que aceptar que las cosas son así y no se discuten, mucho menos, se cambian.

<sup>630</sup> Cf. BAUMAN, *Vida de consumo*, 93

<sup>631</sup> Cf. BAUMAN, *Identidad*, 85-86

<sup>632</sup> *Ibid.*, 89

<sup>633</sup> Cf. R. SENNETT, *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1998, 290

*IV.8.- Ética en un contexto consumista multicultural**IV.8.1.- El desafío de lo plural*

Para Bauman el relativismo es una versión actual del escepticismo como marco mental que refleja un mundo donde ninguna versión de la verdad, de la bondad o de la belleza tiene un respaldo que le permita afirmar de manera creíble algún tipo de superioridad sobre las versiones alternativas.<sup>634</sup>

La modernidad líquida desafía los discursos filosóficos consagrados a las cuestiones de la verdad, la certidumbre y el relativismo, y los que se ocupan de los principios de la organización societal. Estos discursos aportaban legitimación a realidades ya estructuradas por jerarquías de poder existentes; sin embargo, esas jerarquías hoy no están intactas. ¿Cómo pueden aducirse elementos a favor o en contra de una forma de vida, a favor o en contra de una versión de la verdad, cuando uno siente que hay poderes detrás de las formas plurales de vida y las versiones plurales de la verdad que no sería posible interiorizar y por lo tanto someterlas con el argumento de su inferioridad? Esto hace que la búsqueda de la certeza y los criterios universales de perfección y la “vida buena” se vuelvan poco más que un esfuerzo vano.<sup>635</sup>

“La cultura puede pasar muy bien por naturaleza, sin preguntas, siempre que no se ponga en evidencia la artificialidad, el carácter convencional de las normas que propaga (el hecho de que estas normas podrían ser diferentes de lo que son). Y es improbable que la artificialidad se revele si todos los individuos próximos han sido sometidos al mismo tipo de formación cultural; si todos han internalizado su lealtad hacia las mismas normas y valores y siguen manifestando esa lealtad, aun inconscientemente, en su conducta cotidiana. En otras palabras, la cultura luce y actúa como naturaleza, siempre que no se vean ni conozcan convenciones alternativas. Pero en el mundo en que vivimos eso casi nunca sucede; lo habitual es precisamente lo contrario. Prácticamente todos nosotros sabemos que hay muchas formas de vida diferentes. Miramos a nuestro alrededor y vemos gente que viste, habla, se comporta de una manera diferente a la nuestra, y evidentemente (o así lo suponemos) se rige por normas distintas que las nuestras. Por lo tanto, tenemos plena conciencia de que toda forma de vida es, en última instancia, una cuestión de elección. Hay más de una manera de ser humano.”<sup>636</sup>

Bauman define el pluralismo cultural como la coexistencia de varios modelos culturales sin claras líneas divisorias que separen sus campos de influencia, situación que demanda una actitud de tolerancia mutua, que se expresa a través del mutuo reconocimiento de la validez y los méritos de la otra parte, algo que, lamentablemente, no abunda ni mucho menos.<sup>637</sup>

Cuando no hay una intención de dominio, la presencia de parámetros mutuamente excluyentes no ofende el deseo de congruencia lógica ni desencadena una reacción negativa. Hablando

<sup>634</sup> Cf. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, 123

<sup>635</sup> Cf. *Ibid.*, 200

<sup>636</sup> BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 158

<sup>637</sup> Cf. *Ibid.*, 160

idealmente, en el mundo plural y pluralista de la sociedad moderna líquida, no hay evidencia de principios consensuados que puedan volver no permisible alguna forma de vida. Dado que la diferencia ya no es una opresión ni un problema que demanda acción y resolución, la coexistencia pacífica de formas de vida diversas se vuelve posible como algo más que el mero equilibrio temporal entre poderes hostiles.<sup>638</sup>

#### IV.8.1.1.- La necesidad de intérpretes

La convivencia entre iguales plantea un serio desafío a la hora de mantener un diálogo con alguien distinto de lo que estamos habituados a tratar.

“Cuanto más tiempo permanecen las personas en un medio uniforme –en compañía de otros «como ellos», con los que se puede «socializar» de modo superficial y trivial, sin exponerse a malentendidos y sin tener que bregar con la molesta necesidad de traducir entre distintos universos de sentido– más probabilidades hay de que «desaprendan» el arte de negociar significados compartidos y un *modus convivendi* agradable. Puesto que han olvidado o descuidado la adquisición de las habilidades necesarias para vivir una vida grata en medio de la diferencia, no es de extrañar que quienes buscan y practican la terapia de la fuga vean con horror creciente la perspectiva de toparse cara a cara con los foráneos.”<sup>639</sup>

Como el pluralismo es una realidad innegable y un consenso a escala mundial sobre cosmovisiones y valores sólidamente fundados en sus respectivas tradiciones culturales se vuelve casi imposible, la comunicación a través de las tradiciones se convierte en el gran problema de nuestro tiempo. Este problema parece que llegó para quedarse y como exige con urgencia especialistas en traducción entre tradiciones culturales, éstos ocupan un lugar central entre los expertos que demanda la vida contemporánea líquida. Lo que se requiere es la capacidad de dialogar con la gente en vez de combatirla; entenderla en vez de descartarla o aniquilarla; fortalecer la tradición propia con la experiencia de otras, en vez de cerrarla al tráfico de ideas. Para Bauman en este contexto el arte de la conversación civilizada es algo que el mundo pluralista sólo puede ignorar a su propio riesgo.<sup>640</sup>

#### IV.8.1.2.- Pluralismo no es igualdad

Cuando se vive en un contexto de homogeneidad es casi imposible adquirir las cualidades de carácter y las destrezas necesarias para afrontar las diferencias con los demás y las situaciones de incertidumbre. Esto hace que temer al otro, por la mera razón de que es otro, puede que extraño y

<sup>638</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 140

<sup>639</sup> BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 126

<sup>640</sup> Cf. BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, 203-204

distinto, pero ante todo desconocido y, por tanto, difícil de comprender, imposible de desentrañar totalmente, se vuelva una reacción lógica.<sup>641</sup>

Bauman entiende que no todos los valores y preceptos culturales son iguales por el simple hecho de que todos han sido elegidos en algún lugar y en alguna etapa histórica. Para él, decir que algunas soluciones culturales son “más iguales que otras”, no supone un juicio de superioridad sino reconocer que, a diferencia de otras culturas, aquéllas están dispuestas a considerar su propia historicidad y contingencia y, consecuentemente, la posibilidad de comparación en condiciones de igualdad. Por eso una cultura sólo puede considerarse superior en la medida que está preparada para contemplar seriamente alternativas culturales, dialogar y enriquecerse con ellas. Así la superioridad de tales soluciones culturales reside precisamente en no considerar segura su propia superioridad sustantiva sino en reconocerse como presencias contingentes, y que en cuanto tales necesitan justificarse en términos sustantivos como en términos de valor ético.<sup>642</sup>

De hecho existen otras culturas y debemos convivir con ellas. Es razonable suponer que aquéllas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo período, casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y respeto, aun cuando haya mucho por rechazar y aborrecer. Sólo la arrogancia puede llevarnos a descartar a priori esta posibilidad, aceptarla nos exige asumir nuestra limitada participación en la historia de la humanidad, abrirnos al estudio cultural comparativo que puede desplazar nuestros horizontes hacia la fusión resultante: admitir que estamos muy lejos del horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas puede evidenciarse.

#### *IV.8.2.- Moral y liquidez*

Los seres humanos no podemos dejar de imaginar cómo hacer que las cosas sean diferentes de lo que son en el momento presente. No podemos conformarnos con lo que hay, porque no podemos captar realmente eso que hay sin tratar de ir más allá. Formulamos a esa realidad preguntas incómodas que exigen una explicación. Tenemos la esperanza de que las cosas cambien y decidimos cambiarlas. Y creemos que tiene sentido alcanzar un juicio sobre la realidad que vivimos porque tiene el poder de cambiarnos para bien a nosotros y al mundo que nos rodea.<sup>643</sup>

---

<sup>641</sup> Cf. BAUMAN, *La globalización*, 64

<sup>642</sup> Cf. BAUMAN, *La cultura como praxis*, 90

<sup>643</sup> Cf. BAUMAN, *Vida líquida*, 198-199

“(…) la perspectiva posmoderna sobre los fenómenos morales *no revela el relativismo* de la moralidad. Tampoco debe abogar por el «no puede hacerse nada» frente a una variedad en apariencia irreductible de códigos éticos, ni recomendarlo. Más bien sería lo contrario.”<sup>644</sup>

La comprensión posmoderna de la condición del yo moral difícilmente facilitará la vida moral, lo más a lo que puede aspirar es a hacerla un poco más moral.<sup>645</sup>

“(…) echamos de menos lo que antes resentíamos: una autoridad más fuerte que nosotros, en la que podamos confiar o que debamos obedecer, que avale la conveniencia de nuestras elecciones y así, por lo menos, comparta algo de nuestra «excesiva» responsabilidad. Sin esta autoridad, podemos sentirnos solos, abandonados, desvalidos.”<sup>646</sup>

En un contexto de pluralidad la elección moral no radica entre seguir o romper las reglas, porque no hay un solo grupo de reglas que obedecer. Hoy la elección tiene el desafío de decidir entre diferentes grupos de reglas y diferentes autoridades que las avalan.<sup>647</sup>

La actual es una época marcada por una fuerte ambigüedad moral: a la vez que nos ofrece una libertad de elección nunca antes vista nos lanza a un estado de incertidumbre inusitadamente agobiante.<sup>648</sup>

“La ética –un código moral que desea ser *el código* moral, el único grupo de preceptos coherentes que debería obedecer cualquier persona moral– considera que la pluralidad de caminos e ideales es un reto, y que la ambivalencia de juicios morales es una situación patológica que debe rectificarse.”<sup>649</sup>

#### IV.8.2.1.- Moral en la era tecnológica

“Ya no parece posible concebir un punto de referencia intelectual o moral desde el cual valorar, evaluar o criticar los derroteros de la tecnología, salvo para evaluar las posibilidades que la misma tecnología ha creado. La razón de los medios triunfa e impera cuando los fines acaban diluyéndose en las arenas movedizas de la solución de los problemas. El camino hacia la omnipotencia técnica quedó despejado cuando se retiraron los últimos restos de sentido.”<sup>650</sup>

Hoy es innegable que la tecnología se ha convertido en un sistema cerrado, para el cual el resto del mundo no es más que una fuente de materia prima, o el basurero para los desechos, y define las desgracias como efectos de su propia insuficiencia, y los “problemas” resultantes, como una exigencia de más tecnología. Dado que sólo la tecnología puede “mejorar” la tecnología, caemos

<sup>644</sup> BAUMAN, *Ética posmoderna*, 21

<sup>645</sup> Cf. *Ibid.*, 22

<sup>646</sup> *Ibid.*, 27

<sup>647</sup> Cf. *Ibid.*, 28

<sup>648</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>649</sup> *Ibid.*, 29

<sup>650</sup> BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 254-255

en un círculo vicioso: el único problema que generan los avances tecnológicos es que son verdaderamente irresolubles.<sup>651</sup>

En el mundo de la tecnología no importa lo que uno pueda hacer, siempre y cuando pueda hacerlo. El destino del progreso moderno no es hacer algo que pueda especificarse de antemano, sino incrementar la capacidad de hacer lo que sea que podamos querer que se haga. De este modo la respuesta tecnológica es, no sólo, la declaración de independencia de los medios respecto de los fines; sino que, en última instancia, implica la soberanía de los medios sobre los fines.<sup>652</sup>

Está instalada la idea de que la emancipación y la libertad implican el derecho a reducir al Otro a la condición de objeto en cuanto sea útil para la propia satisfacción. La sociedad que no ofrece ninguna resistencia al dominio ilimitado de la tecnología ha borrado el rostro humano del Otro, dando lugar a la adiaforización de la sociabilidad humana. Además de esto el fortuito y errático desarrollo del potencial tecnológico y de sus usos que, como ha quedado de manifiesto en Japón con la energía nuclear, puede conducir fácilmente a una situación de acumulación crítica donde el mundo está tecnológicamente creado pero ya no puede controlarse tecnológicamente. De este modo la tecnología moderna alcanzaría entonces su desenlace lógico: establecerá su propia imposibilidad. Lo que puede evitar esto es una nueva ética, una ética de la distancia y de las consecuencias distantes, una ética que pueda asumir la extensión espacial y temporal de los efectos de la acción tecnológica. Esta ética es seguramente la necesidad lógica de nuestro tiempo lo que no implica que estemos cerca de alcanzarla. Es aquí donde Bauman anima a sus colegas sociólogos y estudiosos de las realidades sociales y políticas, a asumir la responsabilidad de alertar a los demás acerca de la distancia que hay entre lo necesario y lo real, entre la relevancia de los límites morales para la supervivencia y el mundo que elige vivir.<sup>653</sup>

#### IV.8.2.2.- La responsabilidad moral

“El derrumbe de las «grandes narrativas» (como denominó Lyotard) –la disipación de la confianza en cortes de apelación supraindividuales y supracomunales– ha sido visto por muchos observadores con temor, como una invitación a una situación de «vale todo», como a la permisividad universal, y por tanto, al fallecimiento de todo orden moral y por ende social.”<sup>654</sup>

Vivimos una época histórica donde se ha deslegitimado la idea de autosacrificio; ya no se considera valioso hacer un esfuerzo por alcanzar ideales ni defender valores morales. En el

<sup>651</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 212

<sup>652</sup> Cf. *Ibid.*, 214-215

<sup>653</sup> Cf. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, 254-255

<sup>654</sup> BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, 331

mismo sentido los políticos han acabado con las utopías y los idealistas se han convertido en pragmáticos. Esto, para Bauman, nos ha llevado a vivir en la era del individualismo más puro y donde prima la búsqueda de la buena vida, limitada solamente por la exigencia de tolerancia que, en este contexto, sólo puede expresarse como indiferencia.<sup>655</sup>

“Los conceptos de responsabilidad y opción responsable, que antes residían en el campo semántico del deber ético de preocuparse por las necesidades del otro, ahora han pasado o se han desviado al reino de la realización personal y al cálculo de los riesgos de la persona; se han puesto al servicio de preocupaciones centrípetas y autorreferenciales. En el proceso, «el otro», como desencadenante, objetivo y patrón de una responsabilidad aceptada, asumida y sobre la que se actúa, ha desaparecido de la vista, apartado o eclipsado por el propio ego del actor. La «responsabilidad» significa ahora, en primer y último lugar, *responsabilidad ante uno mismo* («tú te lo mereces», «te lo debes a ti mismo»), como tienden a repetir hoy los categóricos comerciantes de «alivio de responsabilidad», mientras que las «opciones responsables», en primer y último lugar, son aquellos pasos que servirán los intereses y satisfarán los deseos del actor, y evitarán la necesidad de transgredir descartando al mismo tiempo el sacrificio.”<sup>656</sup>

En un mundo dominado por el mecanismo de mercado el valor del dinero, aún cuando no sea la mejor norma imaginable, es la mejor que hay para distinguir un acto correcto de otro incorrecto, es el modo más eficiente de circunscribir los límites externos del deber moral. El individualismo que sustenta este modo de vida supone que si cada uno se ocupa adecuadamente de sus propios intereses, la mano invisible cuidará de los intereses que todos compartimos. Si la mano invisible está siempre funcionando, los agentes morales podemos vivir sin preocuparnos de nuestra responsabilidad moral.<sup>657</sup>

En ausencia de reglas, mi compromiso moral es mucho más difícil, ya que no puedo quedarme tranquilo siguiendo fielmente las normas que me son impuestas. En tanto persona moral, me encuentro solo, aun cuando como persona social siempre esté con los otros.<sup>658</sup>

Aunque asumamos que somos guardianes de nuestros hermanos, qué significa esto está lejos de poder aclararse. Claridad y no ambigüedad sólo pueden existir como ideal de un mundo donde la acción procedimental es la norma. Para el mundo ético, sin embargo, ambivalencia e incertidumbre son lo habitual y no pueden ser erradicadas sin destruir la sustancia moral de la responsabilidad, que constituye el fundamento de ese mundo.<sup>659</sup>

“La ambivalencia yace en el corazón de la moralidad: soy libre en tanto permanezca como rehén. Soy yo en la medida en que soy para el Otro. Pero una vez que esta ambivalencia se oculta tras letras de un documento o se pierde de vista, el egoísmo puede oponerse al altruismo, el interés propio al bien común, el yo moral a la norma ética socialmente avalada.”<sup>660</sup>

<sup>655</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 9

<sup>656</sup> BAUMAN, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, 130

<sup>657</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 208

<sup>658</sup> Cf. *Ibid.*, 72

<sup>659</sup> Cf. BAUMAN, *The individualized society*, 80

<sup>660</sup> BAUMAN, *Ética posmoderna*, 91

En la concepción de Bauman el cambio de época ha significado no tanto una modificación en los contenidos de la moral cuanto en el modo de enfrentar sus desafíos:

“Sugiero que la novedad del enfoque postmoderno de la ética consiste, ante todo, no en hacer a un lado las preocupaciones morales modernas características, sino en rechazar las formas modernas típicas de abordar los problemas morales; esto es, responder a los retos morales con normas coercitivas en la práctica política, así como la búsqueda filosófica de absolutos, universales y sustentos de la teoría.”<sup>661</sup>

La responsabilidad es moral en la medida en que es totalmente desinteresada e incondicional y en la medida en que la considero mía y sólo mía; razón por la cual no es negociable ni puede ser transferida a otro ser humano.

“La responsabilidad moral es la más personal e inalienable de las posesiones humanas, y el máspreciado de los derechos humanos. No puede ser arrancada, compartida, cedida, empeñada ni depositada en custodia. La responsabilidad moral es incondicional e infinita, y se manifiesta en la constante angustia de no manifestarse lo suficiente. La responsabilidad moral no busca reafirmación para su derecho de ser ni excusas para no ser. Existe antes que cualquier reafirmación o prueba, y después de cualquier excusa o absolución.”<sup>662</sup>

Bauman sostiene que la proximidad moral está hecha precisamente de esta clase de responsabilidad, pero como en las condiciones del “anonimato universal” en que vivimos la proximidad física ha sido despojada de su aspecto moral, las personas pueden vivir y actuar en estrecha proximidad y afectar las condiciones de vida y el bienestar de los demás sin experimentar proximidad moral y, por ende, sin tomar conciencia de la significación moral de sus actos. De este modo pueden abstenerse de realizar acciones que la responsabilidad moral les habría impulsado a realizar; y llevar a cabo otras que la responsabilidad moral les habría impedido perpetrar. Esto hace que todos, porque todos formamos parte del “anonimato universal”, nos veamos privados de esa protección que sólo la proximidad moral puede ofrecer.<sup>663</sup>

Siguiendo a Levinas Bauman asume el supuesto de que la responsabilidad moral, *ser para* el Otro antes que *estar con* el Otro, es la primera realidad del ser, es decir que constituye un punto de partida más que un producto de la sociedad. Es así que no tiene un “fundamento”, causa o factor determinante, en virtud de lo cual su existencia no puede ser manipulada. En materia de moralidad, en la medida que ésta precede el surgimiento del contexto social donde los términos para las justificaciones y excusas aparecen y tienen sentido, no hay posibilidad de buscar un fundamento.<sup>664</sup> “La *Práctica* moral puede tener solamente fundamentos *imprácticos*. Para ser lo

<sup>661</sup> Ibid., 10

<sup>662</sup> Ibid., 284-285

<sup>663</sup> Cf. BAUMAN, *Pensando sociológicamente*, 72

<sup>664</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 20-21

que es –práctica moral– debe imponerse normas inalcanzables. Y nunca podrá apaciguarse con la seguridad, propia o de otros, de que la norma se ha alcanzado.”<sup>665</sup>

Bauman entiende que en materia moral los argumentos racionales no nos ayudarán; no hay una buena razón que justifique por qué debemos ser guardianes de nuestros hermanos, por qué debemos ser morales. No hay nada de razonable en asumir la responsabilidad, el cuidado y la moralidad. La moralidad tiene soporte en sí misma: es mejor cuidar que mirar hacia otro lado, es mejor ser solidario con los que sufren que ser indiferente y es mejor ser moral que no serlo, aún cuando eso no genere ninguna ganancia.<sup>666</sup>

Nuestro modo de vivir es un desafío a los filósofos que no conciben una moral sin fundamentos, en cuanto demostramos cada día que podemos vivir en este mundo más allá de que podamos o no definir cuáles son sus principios rectores y cuáles son los “fundamentos” sin los cuales supuestamente nunca podremos hacer el bien y amar a los demás.<sup>667</sup>

“Las únicas personas capaces de afrontar su responsabilidad son aquellas que han dominado el difícil arte de actuar en circunstancias de ambivalencia e incertidumbre, nacidas de la diferencia y la variedad. Las personas moralmente maduras son seres humanos que aprenden a «desear lo desconocido, a sentirse incompletos sin una cierta anarquía en sus vidas», que saben «amar la `alteridad` a su alrededor».”<sup>668</sup>

Bauman considera que es la moralidad personal la que hace posible la negociación ética y el consenso, y no a la inversa. Es obvio que la moralidad personal no garantiza el éxito de dichas negociaciones; es más, puede hacerlas más difíciles. Es de esperar que todo acuerdo al que se llegue sea inconcluso, temporal y no de aceptación universal. No obstante dado que tenemos asumido que así es cómo están las cosas no osamos buscar lo contrario sino a riesgo de poner en juego nuestra humanidad.<sup>669</sup>

#### IV.8.2.3.- El reconocimiento como justicia social

Se reconoce muchas veces que si los problemas éticos de la sociedad contemporánea pueden resolverse es por medios políticos y si bien la relación entre moralidad y política siempre está presente como tema de los debates filosóficos y públicos lo que varía es dónde se pone el foco. En tiempos de liquidez lo que se somete al escrutinio público y se discute acaloradamente es la moralidad de los políticos. Lo que parece importar es cómo se conducen las personas públicas en su vida y no lo que hacen en su condición de tales: nos preocupa más su moralidad personal que

<sup>665</sup> Ibid., 95

<sup>666</sup> Cf. BAUMAN, *The individualized society*, 82

<sup>667</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 41

<sup>668</sup> BAUMAN, *La globalización*, 63-64

<sup>669</sup> Cf. BAUMAN, *Ética posmoderna*, 43

la ética que impulsan o dejen de impulsar. Sin negar el valor que tiene que el público se interese por la pureza moral de quienes ocupan cargos públicos, Bauman entiende que al enfocar toda la atención en la integridad moral de los políticos dejamos que el deterioro moral del universo que administran siga sin ser cuestionado.<sup>670</sup>

No teniendo un programa ni una visión de qué sea una sociedad buena, ni un modelo de justicia social, es decir, un modelo de política moral o políticas éticamente orientadas excepto la lucha contra los políticos que usan sus poderes para solicitar sobornos o favores sexuales ha sido, en una llamativa inversión de los valores, proclamada por las élites intelectuales; insistiendo que la equidad, la justicia, el bien público, la buena sociedad o la ciudadanía efectiva son todavía conceptos y tareas que sólo pueden ser abordados a riesgo de quedar en ridículo o generar indignación.<sup>671</sup>

Bauman sostiene que la cuestión del reconocimiento debe plantearse en el marco de la justicia social, y no en el contexto de la autorrealización, donde prefiere situarla, por ejemplo, Charles Taylor<sup>672</sup> siguiendo la tendencia culturalista actualmente dominante. Aquella opción puede ayudar a eliminar de las reivindicaciones de reconocimiento el sectarismo y sus consecuencias: separación física o social, ruptura de la comunicación, hostilidades que se autoperpetúan. Mientras que las demandas de redistribución hechas en nombre de la igualdad son vehículos de integración, las reivindicaciones de reconocimiento reducidas a la pura distinción cultural sólo promueven la división, la separación y, finalmente, generan una ruptura del diálogo.<sup>673</sup>

“A medida que crece el multilingüismo y la diversidad cultural del entorno urbano de la era de la globalización —que, con el paso del tiempo, tiene más probabilidades de intensificarse que de atenuarse—, las tensiones derivadas de la molesta/perturbadora/irritante extrañeza de la situación seguramente seguirán favoreciendo los impulsos segregacionistas.”<sup>674</sup>

Si hoy la idea de la sociedad buena mantiene un significado es el de una sociedad que se ocupa de que todos sus miembros tengan una oportunidad, suprimiendo los numerosos impedimentos a la obtención de esa oportunidad. Es evidente que estos impedimentos no pueden suprimirse de inmediato así que la única estrategia disponible para alcanzar el postulado de una sociedad justa es la de eliminar los impedimentos a la distribución igualitaria de oportunidades en cuanto son puestos a la luz gracias a la articulación de sucesivas reivindicaciones de reconocimiento. Si bien no todas las diferencias tienen el mismo valor, y algunas formas de vida y de convivencia son

<sup>670</sup> Cf. *Ibid.*, 279

<sup>671</sup> Cf. BAUMAN, *The individualized society*, 194

<sup>672</sup> A fin de ahondar a este respecto véase C. TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, traducido por UTRILLA, JUAN, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 y C. TAYLOR, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, traducido por UTRILLA DE NEIRA, MÓNICA, México, Fondo de Cultura Económica, 2001

<sup>673</sup> Cf. BAUMAN, *Comunidad*, 93

<sup>674</sup> BAUMAN, *Tiempos líquidos*, 124

los derechos humanos y el equivalente desarrollo en términos de valor y cambio institucional, un modo de ser oída.<sup>740</sup>

En este sentido puede ser más apropiado leer el análisis de Bauman de la modernidad líquida como una lógica o tendencia, es decir más allá de su realización o no en algunas esferas de la vida, en algunos lugares geográficos o en ciertas clases sociales más que en otras. Como una descripción del cambio en la relación entre capital y trabajo, en el espíritu de la política y el control social y del creciente dominio de la racionalidad consumista en la vida y el pensamiento de los individuos contemporáneos, el análisis de Bauman puede parecer más adecuado si se lo considera una descripción empírica.<sup>741</sup>

Viendo la evolución del trabajo de Bauman se puede pensar que ha devenido en menos riguroso, cuando en realidad lo que pasa es que él excluye de sus libros lo que no le interesa. Esto deja al lector con la sensación de que se pierde el enorme trabajo que está detrás, y aún cuando le da a sus libros la ambivalencia de su sustancial insustancialidad, adoptando este tardío estilo la sociología de Bauman toma una claridad aún más iluminadora.<sup>742</sup>

No creemos que haya problemas potenciales con el modo en que él percibe la condición humana en términos de dualidades, como afirma Davis. Consideramos que la línea que separa un lado del otro en las dualidades que plantea es clara a la hora de distinguir los efectos de un modo líquido de vida como opción social. En ese sentido Bauman considera las dualidades no sólo como tipos culturales sino como tipos ideales que usados heurísticamente hacen posible unir la polaridad por sobre el mundo haciéndolo inteligible.<sup>743</sup>

Tomando la imagen metafórica de turistas y vagabundos se puede percibir la verdad oculta de la sociedad contemporánea donde la movilidad es el principal factor de estratificación, de modo que los que no son capaces de moverse se quedarán atrás. En este sentido vemos que las metáforas humanas le permiten a Bauman mostrar la estratificación entre libertad de elección y la experiencia de estar atado a un espacio local. Esto da por tierra con la presunción de que el individuo autoconsciente y reflexivo puede elegir hacer lo que quiera. Como afirman Jacobsen y Marshman consideramos que el compromiso de Bauman con la causa de los excluidos es tanto ético y político como sociológico, que sus metáforas no son neutrales, descriptivas e inocentes, sino que están cargadas de connotaciones morales y a veces moralizantes. No entender eso implica no percibir su costado moral, su inequívoca indignación frente al modo en que ciertos grupos son tratados en y por la sociedad sin más argumento que "así lo ha querido la mano

---

<sup>740</sup> Cf. CARLEHEDEN, "Bauman on Politics-Stillborn Democracy", 190

<sup>741</sup> Cf. BRANAMAN, "Gender and sexualities", 134-135

<sup>742</sup> Cf. BLACKSHAW, *Zygmunt Bauman*, 62

<sup>743</sup> Cf. DAVIS, "Bauman on Globalisation", 151

invisible que conduce al equilibrio del mercado” y al desequilibrio social. El sentido de las metáforas develan su moralidad intrínseca.<sup>744</sup>

En el uso de las metáforas Bauman sin lugar a duda está ubicado del lado de los débiles y los marginados. En sus textos siempre destaca el potencial humano, las posibilidades ilimitadas que esperan ser descubiertas más allá de los estrechos límites del sentido común y de los acuerdos sociales actuales. El frecuente uso de la oposición metafórica entre dualidades es un modo de expresar la convicción de que debe haber algún modo de vida humana mejor más allá de esos modos contradictorios de ser en el mundo.<sup>745</sup>

Una de las críticas más fuertes contra el trabajo de Bauman cuestiona la adecuación de su diagnóstico sociológico de los tiempos modernos líquidos. Dentro de esta crítica se distinguen dos versiones: una fuerte y otra débil. La versión fuerte se apoya en la duda de que la licuefacción de los vínculos humanos pueda convertirse en un modelo generalizable, que pueda aplicarse al análisis sociológico del cambio global de las instituciones y de las formas de socialidad en las sociedades contemporáneas. En el fondo ésta es una crítica aplicable a la mayoría de las teorías sociales generales, lo que Bauman hace es analizar los fenómenos sociales actuales desde un prisma, la liquidez, y en consecuencia tiende a eliminar cualquier falla que no se conforme a tal perspectiva. Quizás la cuestión más difícil planteada por esta crítica fuerte a la teoría de Bauman de la modernidad líquida sería que no ofrece una visión general adecuada a la complejidad de la modernidad occidental, esto es: aún si la liquidez es una metáfora apta para los procesos sociales gestados por el capitalismo global, ¿cómo puede esa noción ser de ayuda para que los sociólogos puedan repensar el orden global y particularmente las relaciones entre norte y sur, centro y periferia, Primer y Tercer Mundo? ¿Los vínculos humanos realmente se definen en un todo por los impulsos modernos líquidos y las fuerzas sociales de la modernidad líquida? En los términos de la hermenéutica sociológica de Bauman, específicamente su impulso por descubrir, describir y evaluar lo que la gente experimenta hoy en la vida social, la respuesta es afirmativa. Si bien Bauman puntualiza repetidamente que las ansiedades de la modernidad líquida y los riesgos de vivir juntos y separados toman la forma individual predominantemente en las ciudades posmodernas de Occidente, eso no significa que desatienda las duras diferencias sociales del espacio geopolítico. Como sostiene Elliott, Bauman insiste en sus escritos que muchos, desde los marginados y emigrantes en Occidente hasta aquellos que mueren de hambre en el Tercer y Cuarto Mundos quedan fuera de la economía política de la modernidad líquida. Ciertamente se puede criticar que Bauman no está suficientemente atento a las especificidades de

---

<sup>744</sup> Cf. JACOBSEN y MARSHMAN, "Bauman on Metaphors", 27

<sup>745</sup> Cf. *Ibid.*, 35

tales procesos geopolíticos, no obstante esto no quiere decir que su teoría social sea incapaz de dirigirse a tales cuestiones políticas.<sup>746</sup>

En esta línea se abre paso la versión débil de la crítica a la teoría de Bauman. En este caso mientras que el replanteo de la modernidad en términos de liquidez es recibido positivamente, se plantea alguna duda sobre la amplitud social y la contextualización de su teoría social. Aquí la crítica sostiene que, centrando la atención en la liquidez del yo, las relaciones sociales y la vida cotidiana en un mundo globalizado, Bauman tiende a descuidar la significación permanente de las formas de socialidad más estructurales y sólidas.<sup>747</sup>

A partir de nuestro trabajo con respecto a la versión fuerte de la crítica entendemos, como sostiene González, que los discursos sobre la identidad y la comunidad son aplicables en realidades marcadas por la desintegración social y la convivencia de elites globalizadas con capas sociales premodernas, como es el caso de Latinoamérica. Aún cuando muchos científicos sociales suelen despreciarlos alegando que se corresponden con procesos sociales propios de las sociedades de bienestar ajenas a las tradiciones americanas, consideramos que la globalización en su homologación de realidades impone las mismas consecuencias sobre situaciones muy diversas, de tal manera que los problemas de desarraigo, individualización, búsqueda de identidades, desmoronamiento de estructuras sociales, si bien según la realidad del país de que se trate adquieren un matiz propio y demandan una lectura particular, el andamiaje conceptual que ofrece Bauman permanece asequible y pertinente.<sup>748</sup>

En lo que se refiere a la versión débil consideramos que si bien puede que la aplicación de la categoría liquidez sea por momentos excesiva, eso no significa que no pueda ser utilizada como clave de interpretación de la vida social contemporánea aún cuando en muchos ámbitos las formas de socialidad más estructurales propias de la modernidad sólida no hayan perdido su utilidad descriptiva.

Creemos que la sociología en un contexto como el actual es la voz crítica ante una circunstancia global que sólo puede reconducir los males de la globalización abogando por la autonomía como valor al que todos los individuos y culturas deben tender aunque difícilmente se pueda llegar, siempre que se asuma primero que existe una primacía de los demás, en particular de los más débiles, es decir que esa autonomía sólo es propiamente humana cuando se apoya en la justicia. Desde esta perspectiva el quehacer sociológico nos habla de pluralismo, de mutua comprensión, de cuestionamiento de las concepciones ajenas para replantearse las propias, y, en el extremo,

---

<sup>746</sup> Cf. ELLIOTT, "The theory of liquid modernity", 53-54

<sup>747</sup> Cf. Ibid., 54-55

<sup>748</sup> Cf. GONZÁLEZ, "Bauman, identidad y comunidad", 196

nos permite asumir que la condición humana es, por naturaleza, cultura, esto es, hacedora y transgresora de los límites que ella misma promueve.<sup>749</sup>

Siendo una sociología de la modernidad líquida el proyecto de Bauman nunca puede ser un sistema totalizante. Para nuestro autor la sociología al igual que el mundo es contingente, ambivalente e infinitamente variable. Por eso no puede ser considerado un esencialista ni un relativista; para él los sociólogos, como los demás habitantes de la modernidad líquida, viven intentando comprender y por eso mismo no pueden desear instalar una verdad decisiva sobre el mundo con un sentido legislativo. Bauman sabe que es erróneo tener una visión ideal del mundo, su sociología no busca plantear verdades universales, sino que pregunta a sus lectores para que se cuestionen y asuman si algunas cosas son verdad; si a partir de eso puede inspirar algún diálogo crítico, entonces se habrá gestado un espacio para pensar lo social.<sup>750</sup>

---

<sup>749</sup> Cf. C. SÁNCHEZ, "Los legisladores de ayer y los intérpretes de hoy: el sociólogo en nuestros días", *Anthropos* 206 (2005) 90-104, 104

<sup>750</sup> Cf. BLACKSHAW, *Zygmunt Bauman*, 51

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Zygmunt Bauman:

- BAUMAN, ZYGMUNT, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- , *Archipiélago de excepciones*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- , *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, traducido por ALBORÉS, JESÚS, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- , *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, traducido por UDINA, DOLORES, Barcelona, Paidós, 2009.
- , *En busca de la política*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , *Ética posmoderna*, traducido por RUIZ DE LA CONCHA, BERTHA, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- , *Europa. Una aventura inacabada*, traducido por ÁLVAREZ-MAYO, LUIS, Buenos Aires, Losada, 2009.
- , *Identidad*, traducido por SARASOLA, DANIEL, Buenos Aires, Losada, 2005.
- , *La cultura como praxis*, traducido por ROCA ÁLVAREZ, ALBERT, Barcelona, Paidós, 2002.
- , *La Globalización. Consecuencias humanas*, traducido por ZADUNAISKY, DANIEL, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

- , *La hermenéutica y las ciencias sociales*, traducido por MAGNO BOYÉ, VÍCTOR, Barcelona, Ediciones Nueva Visión, 2002.
- , *La posmodernidad y sus descontentos*, traducido por MALO DE MOLINA, MARTA, Madrid, Akal, 2001.
- , *La sociedad sitiada*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- , *Legisladores e Intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, traducido por PONS, HORACIO, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- , *Libertad*, traducido por BONNANO, ANTONIO, Buenos Aires, Losada, 2007.
- , *Miedo líquido*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Barcelona, Paidós, 2007.
- , *Modernidad Líquida*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , *Modernidad y ambivalencia*, traducido por AGUILUZ IBARGÜEN, MAYA; ENRIQUE AGUILUZ IBARGÜEN, Barcelona, Anthropos, 2005.
- , *Modernidad y Holocausto*, traducido por MENDOZA, ANA, Madrid, Ediciones Sequitur, 2006<sup>3ª</sup>.
- , *Múltiples culturas, una sola humanidad*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- , *Mundo consumo: ética del individuo en la aldea global*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- , *Pensando sociológicamente*, traducido por CASTILLO, OFELIA, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1994.

- , *The individualized society*, Cambridge, Polity Press, 2001.
- , *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*, traducido por CORRAL, CARMEN, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2009.
- , *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, traducido por BOSCHIROLI, VICTORIA, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *Vida de consumo*, traducido por ROSEMBERG, MIRTA; JAIME ARRAMBIDE, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- , *Vida líquida*, traducido por SANTOS MOSQUERA, ALBINO, Barcelona, Paidós, 2006.
- , *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, traducido por HERMIDA LAZCANO, PABLO, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- BAUMAN, ZYGMUNT y PETER BEILHARZ, *The Bauman reader*, Oxford, Blackwell, 2001.
- BAUMAN, ZYGMUNT y TIM MAY, *Pensando sociológicamente*, traducido por FIGUEIRA, RICARDO, Barcelona, Ediciones Nueva Visión, 2007<sup>2a</sup>.
- BAUMAN, ZYGMUNT y KEITH TESTER, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, traducido por ROCA ÁLVAREZ, ALBERT, Barcelona, Paidós, 2002.

Bibliografía específica sobre poder, trabajo y sociedad en Zygmunt Bauman:

*Libros:*

- BEILHARZ, PETER, *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity*, London - Thousand Oaks, Calif., Sage, 2000.
- BLACKSHAW, TONY, *Zygmunt Bauman*, London - New York, Routledge, 2005.

ELLIOTT, ANTHONY (ed.), *The contemporary Bauman*, London ; New York, Routledge, 2007.

JACOBSEN, MICHAEL HVIID y POUL PODER (eds.), *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot ; Burlington, VT, Ashgate, 2008.

SMITH, DENNIS, *Zygmunt Bauman. Prophet of postmodernity*, Cambridge, Polity, 2000.

TESTER, KEITH, *The social thought of Zygmunt Bauman*, Basingstoke - New York, Palgrave Macmillan, 2004.

TESTER, KEITH y MICHAEL HVIID JACOBSEN, *Bauman Before Postmodernity: Invitation, Conversations and Annotated Bibliography 1953-1989*, Aalborg, Aalborg University Press, 2006.

#### *Artículos:*

AGUILUZ IBARGÜEN, MAYA, "Del futuro como misterio a la cultura del desperdicio. Pasaje con Zygmunt Bauman", *Anthropos* 206 (2005) 27-30.

———, "Impresiones de la pluralidad: las ventanas de Zygmunt Bauman", *Anthropos* 206 (2005) 52-63.

ALONSO, LUIS ENRIQUE, "Cultura y desigualdad: el concepto de consumismo en Zygmunt Bauman", *Anthropos* 206 (2005) 36-51.

ANTHROPOS, "Editorial", *Anthropos* 206 (2005) 3-26.

BEILHARZ, PETER, "La modernidad de Bauman", *Anthropos* 206 (2005) 72-89.

BRANAMAN, ANN, "Gender and sexualities in liquid modernity", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 117-135

- CAMPAIN, ROBERT, "Bauman on Power-From 'Solid' to 'Light'?", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 193-208
- CARLEHEDEN, MIKAEL, "Bauman on Politics-Stillborn Democracy", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 175-192
- CAROSIO, ALBA, "El género del consumo en la sociedad de consumo", *La ventana* III 27 (2008) 130-169.
- CASTILLO, ARMANDO, "Análisis sociológico y categorías en Zygmunt Bauman", *hojas Universitarias* 58 Abril (2006) 38-47.
- CIARAMELLI, FABIO, "El bumerán de los deseos en la época de la satisfacción inmediata", *Acta Bioethica* VII-2 (2001) 249-257.
- CRONE, MANNI, "Bauman on Ethics-Intimate Ethics for a Global World?", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 59-74
- CUENCA AMIGO, JAIME, *Consumo sin conciencia: Anatomía de la vida zombi* [en línea], <<http://www.consonni.org/ficheros/pdfs/articulos/jaime%20cuenca%20libro%20zombi.doc>>, 2005
- DAVIS, MARK, "Bauman on Globalisation-The Human Consequences of a Liquid World", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 137-153
- DE REZENDE, MARÍA JOSÉ, "A globalização e os desafios da ação política num contexto de concentração de riqueza e de poder: as reflexões de Zygmunt Bauman e as de Celso Furtado", *Estudios Sociales* XV-30 Julio-diciembre (2007) 7-44.

- DIMENSTEIN, MARCELO, ALBERTO SENDEREY y ANDRÉS SPOKOINY, *Entrevista con el Prof. Zygmunt Bauman* [en línea],  
<<http://www.yoktime.com/uploads/escritos/24entrevista%20con%20el%20prof.%20zygmunt%20bauman.pdf>>, 2009
- DIWAN, CECILIA. "Consumir más es el camino a la inclusión." *La Nación*, 5 de noviembre 2008.
- DORR, MARIANO. "Filosofía finamente gasificada." *Página 12*, 21 enero 2007.
- ELLIOTT, ANTHONY, "The theory of liquid modernity: a critique of Bauman's recent sociology", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 46-62
- EREMARIAM, AIDA. "Zygmunt Bauman: "Sí, fui un espía del comunismo"." *Clarín*, 4 de mayo 2007.
- GARCIA PALLARES-BURKE, MARÍA LUCÍA, "Entrevista com Zygmunt Bauman", *Tempo social* 16-1 Junio (2004) 301-325.
- GONZÁLEZ, NOÉ, "Bauman, identidad y comunidad", *Espiral* XIV-40 Septiembre-Diciembre (2007) 179-198.
- JACOBSEN, MICHAEL HVIID, "Bauman on Utopia-Welcome to the Hunting Zone", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 209-230
- , "Solid modernity, liquid utopia-liquid modernity, solid utopia: ubiquitous utopianism as a trademark of the work of Zygmunt Bauman", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 217-240
- JACOBSEN, MICHAEL HVIID y SOPHIA MARSHMAN, "Bauman on Metaphors-A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 19-39

- JARAMILLO MARÍN, JEFFERSON, "Las metáforas de lo comunitario. A propósito de una lectura crítica sobre el sentido de lo comunitario en la óptica de Zygmunt Bauman", *Reflexión Política* 9-18 Diciembre (2007) 20-31.
- JUNGE, MATTHIAS, "Bauman on Ambivalence-Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 41-56
- LANCEROS, PATXI, "Liquidez y contrato. Consideraciones sobre la modernidad líquida", *Anthropos* 206 (2005) 105-115.
- LIBEDINSKY, JUANA. "Zygmunt Bauman: el imperio del individuo." *La Nación*, 26 de diciembre 2004.
- LYNCH, ENRIQUE, "La insoportable levedad de todo" en *Revista Ñ*, 18 de noviembre 2006.
- MÄNSSON, NICLAS, "Bauman on Strangers-Unwanted Peculiarities", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 155-171
- MARCÓN, OSVALDO, "Modernidades: ¿anatema o reconciliación?", *Enfoques XXI-1-2* (2009) 7-19.
- MEALLA, LUIS TAPIA, "La búsqueda de la política", *Anthropos* 206 (2005) 210-219.
- PALACIO VALENCIA, MARÍA, *Cambios y transformaciones en las familias colombianas. Un escenario entre lo sólido y lo líquido*, en: *Seminario Nacional sobre Familia*, Universidad de Cartagena 2008, 1-13.
- PODER, POUL, "Bauman on Freedom-Individual Freedom as the Integration Mechanism of Liquid Society", en: JACOBSEN, MICHAEL HVIID; POUL PODER, *The sociology of Zygmunt Bauman: challenges and critique*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2008, 97-115

- , "Relatively liquid interpersonal relationships in flexible work life", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 136-153
- PRIETO, ANA. "Si cumplimos nuestros deseos, se cae la sociedad de consumo." *Clarín*, 18 de noviembre 2006.
- SAAVEDRA, JAVIER, "Adquirir la identidad en una comunidad de objetos: la identidad social dentro de la sociedad de consumo", *Nómadas* 16 Julio- diciembre (2007).
- SÁNCHEZ, CELSO, "Los legisladores de ayer y los intérpretes de hoy: el sociólogo en nuestros días ", *Anthropos* 206 (2005) 90-104.
- SÁNCHEZ MORENO, JESÚS ÁNGEL, *Otra vez Bauman* [en línea], <[http://web.mac.com/utk1957/iWeb/web\\_utk/LECTURAS\\_files/Boletines1%20Archiepago%20de%20excepciones.doc](http://web.mac.com/utk1957/iWeb/web_utk/LECTURAS_files/Boletines1%20Archiepago%20de%20excepciones.doc)>, 2008
- SANTIAGO, GUSTAVO. "Un sociólogo para multitudes." *La Nación*, 29 de septiembre 2007.
- TESTER, KEITH, "Bauman's irony", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 81-97
- TOTARO, PABLO, "A ambivalencia da ciencia em Zygmunt Bauman", *Ciencias Sociais Unisinos* 42/003 Septiembre - Diciembre (2006) 163-169.
- URREIZTIETA VALLES, MARÍA TERESA, "La sociología interpretativa: Globalización y vida cotidiana", *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 13-3 Julio-septiembre (2004) 457-470.
- URRIZA, MANUEL, *Las visiones sociológicas sobre la "Globalización" de Z. Bauman y de P. Bourdieu. Un comentario del autor*, en: VII Congreso Nacional de Sociología Jurídica, Sociedad Argentina de Sociología Jurídica, La Plata 2006.
- VÁZQUEZ ROCCA, ADOLFO, *Zygmunt Bauman: modernidad líquida y fragilidad humana*, en: *Nómadas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2008.

WALDMAN, GILDA, "Modernidad(es) y figuras sociales: encuentros y desencuentros de un viejo narrador (imaginario) con Zygmunt Bauman", *Anthropos* 206 (2005) 160-167.

WILKINSON, IAIN, "On Bauman's sociology of suffering: Questions for thinking", en: ELLIOTT, ANTHONY, *The contemporary Bauman*, London - New York, Routledge, 2007, 241-256

WISNIEWSKI, MACIEK "Zygmunt Bauman: un pesimista insólito." *Clarín*, 12 de junio 2010.

*Reseñas:*

CASTAÑO, PAOLA, "Reseña de "En busca de la política" de Zygmunt Bauman", *Pensamiento y Cultura* 7 Diciembre (2004) 150-152.

———, "Reseña de "La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones" de Zygmunt Bauman y Keith Tester", *Pensamiento y Cultura* 7 Diciembre (2004) 152-155.

———, "Reseña de "Pensando sociológicamente" de Zygmunt Bauman", *Pensamiento y Cultura* 7 Diciembre (2004) 155-158.

KORSTANJE, MAXIMILIANO, *Vida de consumo en Zygmunt Bauman*, en: *Nómadas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2007.

LARA PULIDO, GABRIELA y GEORGINA COLIN, "Reseña de "Sociedad de consumo y cultura consumista" de Zygmunt Bauman", *Argumentos* 20-55 Septiembre-diciembre (2007) 211-216.

MARQUINA SERNA, CARMEN, "Reseña de "Vidas desperdiciadas" de Zygmunt Bauman", *Espacio abierto* 16-2 Abril-junio (2007) 379-381.

NAJLA, FRANCO, "Reseña de "Medo líquido" de Zygmunt Bauman", *Sociedade e cultura* 11-2 Julio-diciembre (2008) 397-399.

PALOMAR VEREA, CRISTINA, "Reseña de "Identidad" de Zygmunt Bauman", *Espiral* XIII-38 Enero-Abril (2007) 205-214.

SALAZAR PÉREZ, ROBINSON, "Reseña de "La Globalización. Consecuencias humanas" de Zygmunt Bauman", *Espiral* IX-25 Septiembre-Diciembre (2002) 237-241.

URCOLA, MARCOS, "Reseña de "Identidad" de Zygmunt Bauman", *Invenio* 9-16 Junio (2006) 153-154.

Bibliografía de consulta sobre poder, trabajo y sociedad:

*Libros:*

ANTONCICH, RICARDO y LOTHAR ROOS, *Trabajo y capital: nuevo orden económico y social*, Buenos Aires, Paulinas, 1993.

ARENDRT, HANNAH, *De la historia a la acción*, traducido por BIRULÉS, FINA, Buenos Aires, Paidós, 2005<sup>1ª</sup>.

———, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducido por POLJAK ZORZUT, ANA LUISA, Barcelona, Ediciones Península, 2003.

———, *La condición humana*, traducido por GIL NOVALES, RAMÓN, Buenos Aires, Paidós, 2007.

BRUNI, LUIGI (ed.), *Humanizar la economía*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2000.

BRUNI, LUIGI y S. ZAMAGNI (eds.), *Persona y comunión*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2003.

BURAWOY, MICHEL, *El consentimiento en la producción. Los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolístico*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.

- CALVEZ, JEAN-IVES, *Necesidad del trabajo ¿Desaparición o redefinición de un valor?*, traducido por GUDIÑO KIEFFER, EDUARDO, Buenos Aires, Losada, 1999.
- CASTEL, ROBERT, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Barcelona, Paidós, 1997.
- CORIAT, BENJAMIN, *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- DE LA GARZA TOLEDO, ENRIQUE, "Introducción: El papel del concepto de trabajo en la teoría social del sigloXX", *Tratado Latinoamericano de sociología del trabajo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000
- GOLDHAGEN, DANIEL, *Los Verdugos voluntarios de Hitler*, traducido por FIBLA, JORDI, Madrid, Taurus, 1997.
- GONZÁLEZ REQUENA, JESÚS, *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1988.
- GOULDNER, ALVIN, *La dialéctica entre la ideología y la tecnología*, Madrid, Alianza Universidad, 1978.
- KRISTEVA, JULIA, *El genio femenino: 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- MATTELART, ARMAND, *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, Madrid, Fundanesco, 1993.
- MEDÀ, DOMINIQUE, *El trabajo*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- MORIN, EDGAR, *Tierra-Patria*, traducido por FIGUEIRA, RICARDO, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2006<sup>1ª</sup>.
- OFFE, CLAUS, *La sociedad del trabajo*, Madrid, Alianza, 1987.

RECCE, JUAN, *Poder Plástico. El hombre simbólico materialista y la política internacional*, Buenos Aires, IPN Editores, 2010.

RIFKIN, JEREMY, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós, 1986.

SCANNONE, JUAN CARLOS y GERARDO REMOLINA, *Ética y economía*, Buenos Aires, Bonum, 1998.

SENNETT, RICHARD, *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1998.

———, *El declive del hombre público*, traducido por MASSO, GERARDO DI, Barcelona, Anagrama, 2011.

———, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, traducido por NAJMÍAS, DANIEL, Barcelona, Anagrama, 2009<sup>10</sup>.

———, *La cultura del nuevo capitalismo* traducido por GALMARINI, MARCO AURELIO, Barcelona, Anagrama, 2008<sup>3</sup>.

TAYLOR, CHARLES, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, traducido por UTRILLA DE NEIRA, MÓNICA, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

———, *Hegel y la sociedad moderna*, traducido por UTRILLA, JUAN, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

THOMPSON, E., *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979.

#### *Artículos:*

ÁLVAREZ, NORBERTO, "El mito del fin del trabajo. Una revisión crítica a las tesis apocalípticas.", *Asalto a la razón* 2 (2001) 97-105.

- BECK, URLICH, "Teoría de la sociedad del riesgo", en: BERIAIN, JOSETXO, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007<sup>2</sup>, 201-222
- BIDET, JAQUES, "El trabajo marca una época", *Doxa* 11-12 (1994) 4-9.
- BOUFFARTIGUE, PAUL, "¿Fin del trabajo o crisis del trabajo asalariado?", *Revista Sociología del Trabajo* 29 (1997) 91-110.
- CANOVAN, MARGARET, "Hannah Arendt como pensadora conservadora", en: BIRULÉS, FINA, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, 51-75
- CRIVELLI, LUCA, "Cuando el homo oeconomicus se convierte en reciprocans", en: BRUNI, LUTGI; S. ZAMAGNI, *Persona y comunión*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2003, 29-56
- FERRER, CHRISTIAN, *Dolor, técnica, pornografía. Del sufrimiento sin sentido a las ilusiones informático-biotecnológicas*, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata 2004.
- , *Erratas urbanas. Sufrimiento corporal, ilusión técnica y reconstrucción cultural de Buenos Aires*, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata 2006.
- , *La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología*, Logroño, Editorial Pepitas de Calabaza, 2004.
- FREYSSENET, MICHEL, "Los enigmas del trabajo: nuevas pistas para su conceptualización", *Revista de Economía y Sociología del Trabajo* 23-24 Mar-Jun (1994) 63-71.
- FUKUYAMA, FRANCIS, ""El último hombre en una botella"", *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* 4 (2001).

SALLES, VAINA, "El trabajo, el no trabajo. Un ejercicio teórico-analítico preliminar desde la sociología de la cultura.", en: DE LA GARZA TOLEDO, ENRIQUE, *Los retos teóricos de los estudios del trabajo hacia el siglo XXI*, Buenos Aires; Clacso, 1999

SCANNONE, JUAN CARLOS, "Trabajo-Economía. Aporte al tema a partir de la antropología filosófica", *Stromata* 41 (1985) 3-15.

———, "Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia", *Stromata* 41 (1985) 18-31.

SCHMUCLER, HÉCTOR, "La industria de lo humano", *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* 4 (2001) 10-19.

SLOTERDIJK, PETER, "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica", *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* 4 (2001).

Bibliografía general de consulta:

BANKIER, D., *El Holocausto*, Buenos Aires, Distal, 2004.

BUBER, MARTIN, *Yó y Tú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001.

CORTINA, ADELA, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 1998<sup>3ª</sup>.

ENGEL, D., *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos*, traducido por MARENGO, ELENA, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2006.

FINCHELSTEIN, F., *Los alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

GUARDINI, ROMANO, *El fin de la modernidad*, traducido por HERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA, Madrid, PPC, 1996<sup>2ª</sup>.

- HABERMAS, JÜRGEN, "La modernidad un proyecto incompleto", *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985<sup>1</sup>
- LYOTARD, JEAN-FRANCOISE, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, traducido por ANTOLÍN RATO, MARIANO, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- PRIGOGINE, ILYA, *El fin de las certidumbres*, traducido por JACOMET, PIERRE, Madrid, Taurus, 1997.
- PRIGOGINE, ILYA y ISABELLE STENGERS, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, traducido por MARTÍN SANZ, MARÍA, Madrid, Alianza, 1990<sup>2</sup>.
- RORTY, RICHARD, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, traducido por RABOSI, EDUARDO, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducido por FERNÁNDEZ ZULAICA, JESÚS, Madrid, Cátedra, 1995<sup>3</sup>.
- SIMMEL, GEORG, *Problemas Fundamentales de la Filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- VATTIMO, GIANNI, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, traducido por BIXIO, ALBERTO, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- VERNIK, ESTEBAN, *Simmel. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2009.
- WATIER, PATRICK, *Georg Simmel. Sociólogo*, traducido por BERNINI, EMILIO, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2005.