

La ambivalencia y la moralidad dentro de una propuesta de política para la sociedad posmoderna: una introducción al pensamiento de Zygmunt Bauman

Nicolay Vargas García

Departamento de Antropología

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: nicolayvargas@yahoo.com

Vargas García Nicolay. 2009. "La ambivalencia y la moralidad dentro de una propuesta de política para la sociedad posmoderna: una introducción al pensamiento de Zygmunt Bauman". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23 N.º 40, pp. 352-371.

Texto recibido: 14/08/09; aprobación final: 22/10/09.

Resumen. A partir de la obra del filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman se caracteriza la modernidad, la posmodernidad o modernidad tardía y, con ellas, la sociedad donde se viven estas experiencias. Las nociones de ambivalencia y moralidad presentes en este autor dan sentido a su propuesta política para una sociedad posmoderna, inconsciente de los efectos del capitalismo, e inserta en un mundo globalizado que no entiende de ciudadanos sino de consumidores.

Palabras clave: ambivalencia, moralidad, responsabilidad, sociabilidad.

The ambivalence and the morality within a political proposal for the postmodern society: an introduction to the thinking of Zygmunt Bauman

Abstract. Based on the work of the philosopher and sociologist Zygmunt Bauman, the article characterizes modernity, postmodernity or late modernity, and, only with these, the society that lives these experiences. The notions of ambivalence and morality present in this author give meaning to his political proposal for a postmodern society, unconscious to the effects of capitalism, and inserted in a globalized world that does not understand citizens rather consumers.

Keywords: ambivalence, morality, responsibility, sociability.

Introducción¹

La cuestión que intento desarrollar en este artículo se puede formular de la siguiente manera: frente a una modelo social en proceso de globalización ¿cuál es la labor que cumple la política para favorecer la vida en sociedad? Para desarrollarla será necesario caracterizar la sociedad que considero se está globalizando, el origen de los dispositivos que se fomentan en sus actuales procesos políticos, y luego indicar algunos puntos a partir de los cuales se justificaría un nuevo planteamiento de esta labor; advierto que no se trata de una exposición de estos puntos a manera de fundamentos, como se hace desde la óptica metafísica y moderna, sino de apreciarlos como herramientas que diseccionan y contribuyen a tener una versión distinta y enriquecedora de lo social y lo político.

Para responder a la pregunta planteada haré alusión a las corrientes posmodernas del siglo xx en las que se asume como imposible un objetivo central del proyecto moderno: reemplazar el poder ejercido por el soberano sobre sus súbditos para asegurar la obediencia, ejercicio al que se ha denominado política, por el acatamiento voluntario a un código ético de carácter universal con el cual se garantizaría la convivencia y la libertad. Así, en la tesis que formulo en este ensayo, las cuales se apoyan en la lectura de la obra del filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman, sostengo que la perspectiva posmoderna considera necesario “evacuar” el efecto que ha generado en la vida política de las distintas sociedades, la creencia en el universalismo ético; en consecuencia, es preciso retornarle los atributos políticos a cada uno de los miembros de la sociedad fomentando rasgos que han sido invisibilizados por la modernidad. Me refiero a rasgos como la permanente ambivalencia en que vivimos y que podemos evidenciar en las distintas y dinámicas visiones del mundo, o como la natural tendencia humana a asociarse con otros de nuestra especie y hacerse responsable de ellos.

Considero que estos rasgos se encontraban expuestos embrionariamente en las tesis evolucionistas del siglo xix al advertir que el objetivo de la sociedad no era el de la perfección humana o el de la libertad civil por medio de la vida colectiva, como lo pretende el proyecto moderno, sino el de la vida, simple y llana. No obstante, la distinción entre evolucionistas y posmodernos se encuentra en que, para los segundos, el hombre no solo vive *con* el hombre, sino *para* el hombre. La particular importancia de ese “para” radica en que la perspectiva posmoderna no concibe la sociedad como el resultado de un contrato social en el que se plantea la igualdad ante un poder soberano al que se le concederá el papel de *juez*, sino como aquella que se presenta cuando un *tercero* “objetifica” el *grupo moral* formado por un *yo*

1 Este artículo es constitutivo del trabajo de grado en la Maestría en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y producto de la investigación *Una interpretación de la noción de política en Zygmunt Bauman* financiada por La Corporación Universitaria Remington.

que se hace *responsable* de un *otro* (Bauman, 2004: 128-129). Es decir, mientras los contractualistas: Rousseau (2000), Kant (1989), Hobbes (2000, 2003) confirieron al *tercero* el papel de *juez* frente a hombres iguales, los posmodernos lo conciben como un *político* frente a hombres diferentes. Es, por tanto, ante los variados temores y las distintas dificultades que emergen de la vida en general, y de la vida en sociedad en particular, y no con el objeto de mantener el poder, que el hombre debe hacer uso de la política.

Paso entonces a considerar la obra de Zygmunt Bauman, tan estudioso y crítico de la modernidad y la posmodernidad, para ampliar el argumento de esta tesis pasando luego a esbozar su propuesta de política. Valga antes aclarar que, aunque mucho se habla de este autor, son pocos los estudios que se han realizado de su obra o parte de ella.² Uno de ellos es el profesor de sociología australiano Peter Beilharz quien considera que Bauman proporciona a sus lectores un conocimiento “resbaloso, tan difícil como poderoso, enigmático y provocativo” (Beilharz, 2001: 1). No estoy del todo de acuerdo con esta sentencia, ese carácter enigmático en la obra de Bauman obedece en gran parte a que, como todo autor que intenta realizar una nueva propuesta, Bauman requiere un lexicón particular. Precisamente, intento en buena parte de este artículo ofrecer un aporte sobre nociones centrales en la propuesta de política baumaniana, como lo son modernidad, posmodernidad, ambivalencia, y moralidad. Para estos efectos concentro mi atención en libros como *La cultura como praxis* (1971), *La hermenéutica y las ciencias sociales* (1978), *Legisladores e intérpretes* (1987), *Libertad* (1988), *Modernidad y ambivalencia* (1991), *Ética posmoderna* (1993), *Globalización. Consecuencias humanas* (1998), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (1998), *En busca de la política* (1999), y *Modernidad líquida* (1999).

Modernidad-posmodernidad

Para definir la modernidad Bauman se apoya en la relación de alianza que se presentó entre los intelectuales y los legisladores desde mediados del siglo XVIII, cuyo objetivo era formular los criterios que deberían seguir los nacientes estados para contar con súbditos obedientes y, sobre todo, predecibles (Bauman, 1989; 1997; 2002a y b; 2004). Mientras los legisladores vieron la urgente necesidad de crear mecanismos administrativos y de control que se acomodaran a las condiciones de una sociedad económicamente burguesa, acostumbrada a la existencia de un poder superior que, en virtud de su posesión de la verdad, guiara, evaluara y juzgara sus acciones, firme

2 Cuatro revistas dedican números especiales a este autor: *Dossier: Theory, Culture & Society*, febrero de 1998, Vol. 15; *Thesis Eleven*, agosto 2002, Vol. 70; *Acta sociológica*, mayo-agosto de 2002, N.º 35; *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, 2005, N.º 206; y dos libros se han publicado en su honor: *The Bauman reader* (2001) y *Culture, modernity and revolution: essays in honour of Zygmunt Bauman* (1996).

creyente de la existencia de una unidad intersubjetiva superior a cada uno de los individuos y temerosa de su vecino, en pocas palabras, una sociedad necesitada de orden, los intelectuales vieron una oportunidad de desplegar sus conocimientos a una causa que no solo los sacaría del hermetismo tipo alquímico, sino que los ubicaría en un lugar privilegiado de la jerarquía social,³ incluso llegaron a postular la idea de ser ellos quienes, al final de cuentas, legítimamente, debían ostentar el poder de legislar gracias a que habían logrado subordinar las pasiones a la razón. El producto más reconocido de la práctica de este postulado se conoce como el déspota ilustrado: aquel que demuestra que su lugar en la sociedad no puede ser ocupado por nadie más que él, por ser quien posee tanto las virtudes como los conocimientos que exigen estar en el poder (Bauman, 2002a: 58-59).

En efecto, el papel de los intelectuales en la alianza era el de crear un modelo social al que se pudiera aplicar un régimen uniforme de normas: un *código ético universal*. Para ello pusieron en práctica “la unidad de la verdad, los valores morales y el juicio estético” (Bauman, 1997: 9) y desempeñaron la doble tarea de interpretar y ordenar la sociedad, ubicándose en una posición que se caracterizó por ofrecer una panorámica tanto de la acción social como de los motivos que la generan. Este grado de ubicuidad solo les fue posible gracias a los conocimientos aportados por la Historia y a un ejercicio de introspección con el cual se fundamenta y autolegitima la tarea de los filósofos y al que denominaron antropología. Convencidos de su objetividad y de tener estrecho vínculo con la nueva verdad universal que les otorgaba esa privilegiada ubicación en el mundo, los intelectuales iniciaron una producción de metarrelatos en los que se formulaba, a manera de conclusiones, la realidad única y el método con el cual se llegaba a ella o, por lo menos, la metodología que demostraba su inexpugnable verdad. Esta cosmovisión y sus correspondientes correlatos les valieron un espacio al interior de las comunidades de poder al que no dudaron incorporarse. La alianza entre el poder y el conocimiento y su posterior divorcio, articula dos acontecimientos que, considera Bauman, proporcionan tipos de experiencia y visiones del mundo en las sociedades en que se implanta. Al primero se le conoce como modernidad y al segundo como posmodernidad (Bauman, 1997).

Desde la óptica de un moderno, legislador intelectual, la posmodernidad es vista como un periodo de decadencia en el que se abortan los grandes proyectos de la humanidad y se da paso a la desesperanza y la distopía; se pierde el horizonte común y se advierten solo pequeñas islas habitadas por naufragos sin objetivos ni cómo cumplirlos, si los hubiere. Esto explica por qué algunos autores encuentran en el proyecto moderno todo un terreno en que se evidencia la superioridad que el hombre se otorga al sublimar el deseo de poder. La posmodernidad, en cambio, se ve a sí misma como un periodo en que se aplica modernidad a la modernidad, es decir que se duda de los

3 Por tratarse de un orden social artificial, sus autores, los intelectuales, podían elegir en cuál o cuáles posiciones deseaban desarrollar sus actividades.

objetivos que esta se trazara y se evalúan las consecuencias de estos objetivos. El que los intelectuales funjan como conciencia interpretativa y crítica de los torrentes modernizantes los hace, en efecto, posmodernos. (Bauman, 1997).

La crítica de Bauman a la supuesta emancipación fruto de la crítica de los posmodernos es que con ella no se superan las categorías con las cuales la modernidad ha definido el mundo. En particular se refiere a que la de *pluralidad*, tan privilegiada entre los posmodernos, se encuentra implícita dentro de la dicotomía, central para los modernos, orden/caos, donde caos es sinónimo de naturaleza, es decir, aquello donde el hombre no ha impuesto un orden cultural, o mejor, donde no hay más que “silencio del ser humano” (Bauman, 2005: 25), y ordenar es el objetivo de la razón. En otras palabras, para los modernos, aceptar la pluralidad es aceptar una especie de caos social al que se debe implantar un orden, labor que asumieron los intelectuales dedicados a la búsqueda de un código ético universal, como lo hacía la física al buscar las leyes de la naturaleza. Pero hay más de esta crítica.

Si aceptáramos que la pluralidad emancipa del proyecto moderno, las tareas que los posmodernos se plantearon frente a ella resultaron ser típicamente modernas: por un lado, servir como traductores, tipo Hermes, entre el poder y el lenguaje local, en otras palabras, abordarla e introducirla en un orden; por otro, se buscó en la pluralidad la ruptura con respecto a la tradición moderna. A aquellos que dedicaron sus esfuerzos a la realización de la primera tarea Bauman los llama *intérpretes*, algo así como modernos-posmodernos; su labor explica por qué la hermenéutica resultó ser el último prurito por hacer de la verdad el foco de la humanidad, y por qué el historicismo, su mejor aliado, cuyo objetivo es despojarse de las esencias y cultivar solo las verdades históricas, terminó siendo la respuesta moderna-posmoderna al problema de la verdad en medio de la pluralidad. El caso por antonomasia de quienes se dedicaron a la segunda tarea es el del artista, pues en busca de sus propios referentes —o de ninguno en particular— se encuentra en permanente innovación, o por lo menos, lejos del juicio de la tradición estética. No es, entonces, una casualidad que sea el sector estético de los intelectuales al que debemos la sensación de entrar en la era posmoderna, incluso, el factor que resalta Bauman como determinante para que la clase legisladora se divorciara de los intelectuales, fue desgaste de legitimidad debida a la pérdida de autoridad en el juicio, en particular el estético (Bauman, 1997).

Pero si el aislamiento del sector estético de los intelectuales es observado por Bauman como un primer paso para el arribo a la modernidad tardía o posmodernidad, la circunstancia decisiva para dar por terminado el proyecto moderno queda clara en sus apreciaciones sobre el holocausto judío. Bauman (1989, 2005) articula el holocausto a la modernidad por medio de la ideología, término que en este pensador significa la conformación de un mundo contrafáctico, es decir, la asunción del mundo de las ideas como mundo real. En el mundo de las ideas propuesto por el pensamiento moderno son los ideales de perfección y control los que orientan el

decurso de lo esperado. La tarea de configurar una ideología moderna se dejó a los intelectuales, pero la de llevar este mundo a la experiencia práctica fue asumida por administradores sociales. Por lo anterior Bauman sostiene que la labor del Estado moderno se metaforiza con la labor del jardinero: limpiar y podar el jardín de toda maleza y yerba que impida el sano crecimiento del ornamento principal. La escuela, precisamente, era para los filósofos de la modernidad el lugar de corrección de desviaciones propias del pueblo como “el librepensamiento, materialismo, fatalismo, ateísmo, fanatismo y superstición”, más que el de disciplinamiento social. El ideal social terminó configurándose en torno a una raza destinada a corregir las desviaciones que se estaban asentando en el mundo-jardín. Esta tendencia solo se hizo posible en medio de la cultura moderna y como resultado de ella, no como una malversación del proyecto moderno, como lo intentaron sostener algunos teóricos del holocausto. La adopción de la ingeniería social como práctica para despojar la sociedad de los desórdenes heredados de la naturaleza solo es posible en un pensamiento moderno inspirado en ser guardia de la verdad y la pureza, libre, en el pensar de Bauman, de todo rasgo de ambigüedad y ambivalencia⁴ (Bauman, 2005: 46, 71-75).

Ambivalencia

La anulación de la ambivalencia es, precisamente, el objetivo de la cultura y la sociedad, desafortunadamente el pago de los miembros en el proceso de reducción de la ambivalencia es la pérdida de autonomía. La recuperación de la autonomía se logra a costa de aumento de la vulnerabilidad, por eso Bauman acompaña a Paul Ricoeur cuando afirma que “la autonomía es un rasgo del ser frágil, vulnerable”. Apropiarse de la cultura significa apropiarse de una forma de ver el mundo, es decir, de clasificar y ordenar los elementos que lo componen. Para Bauman el estudio de los principios de ordenación de la cultura presupone la existencia en el hombre de un mecanismo de ordenación al que llama “función-signo”, el cual consiste en otorgarle al signo un efecto estructurante en la mente humana. Este efecto es posible gracias a que el signo contiene pautas de identidad y diferencia que se obtienen de la función que cumple aquello que se quiere significar: “Todo significado presupone la existencia de una relación; es en el nivel de la estructura donde debemos buscar unidades de significado elementales, no en el nivel de los elementos” (Bauman, 2002a: 210). Así, el orden que impone el signo debe situarse entre el caos del mundo y el caos de la mente humana. La praxis humana es la constante elaboración y reelaboración de este proceso de significar. La ambivalencia es la pugna entre el significado y el significante, y

4 La anulación de la ambivalencia viene con la tendencia positivista que considera que el conocimiento verdadero es el conocimiento científico. Los modernos adoptaron esta posición y la hicieron extensiva a la sociedad moderna.

tiene su origen en la naturaleza dual de las operaciones del género humano: las que vienen con la socialización y las que emergen de la praxis humana.

Es la realización de la praxis humana la expresión más adecuada para exponer la idea de emancipación presente en los escritos de Bauman. En su opinión, tanto la sociedad como la naturaleza estimulan el ejercicio de la praxis humana. La ambivalencia no es un estado de imperfección causado por la incoherencia ni la incompletud del ser; tampoco un estado dañino que se debe corregir con imposiciones desde la educación ni obligaciones morales. Es más bien la condición humana por excelencia. Sin la tendencia a la ambivalencia se pierde el motor generador de lo verdaderamente humano: la creación. La praxis humana adquiere sentido en la vida social porque en ella se encuentra el nicho adecuado creado por el hombre mismo para trascender su condición biológica.

Al aplicar de esta manera su noción de ambivalencia Bauman esperaba superar la versión de los filósofos sociales que consideraron la sociedad como superior al hombre en su individualidad. Su ataque se dirige constantemente a la tesis de Émile Durkheim según la cual el hombre se encuentra determinado por la sociedad debido a que reconoce en ella un ser superior que ejerce presión sobre su conciencia. Para Durkheim la explicación de la vida social se debe buscar en la naturaleza de los hechos sociales mismos, no en el individuo; de este último nos dice que es condición necesaria pero no suficiente, solo hace posible la sociedad (véase por ejemplo Durkheim, 1993: 243-248). La crítica a esta postura, que expone Bauman de manera similar tanto en *La cultura como praxis* (1971) como en *Modernidad Líquida* (2000), es clave a la hora de interpretar sus esfuerzos por la emancipación porque de lo que se trata su obra, por lo menos en lo que respecta a la política, es de retornar lo social al alcance de lo individual, o en un lenguaje más frecuente y de moda, lo público al servicio de lo privado. Veámosla.

Durkheim, nos recuerda Bauman, tenía una deuda intelectual con Rousseau y Pascal respecto a la escisión del ser humano en bestial-egoísta, que representa la mitad que desprecia la solidaridad social para ir en busca de su beneficio, y celestial-altruista, que refiere la mitad que acoge la sociedad y hasta se sacrifica por ella: “Durkheim era particularmente deudor de la estrategia teórica de Rousseau para reconciliar ambas mitades a través de una idea de moralidad alcanzable mediante la aplicación de la voluntad común que constituía la comunidad políticamente organizada” (Bauman, 2002a: 206). Pero, a diferencia de Rousseau, Durkheim sostenía que tal reconciliación era más el fruto de la coacción social que de la voluntad, en otras palabras, que el individuo es formado a imagen de la sociedad al diluir su conciencia en la conciencia colectiva. La molestia de Bauman no es solo por la formulación teórica sino por el positivismo o “gala casi empírica” que Durkheim imprimió en su obra a la parte *celestial y altruista*.⁵

5 Véase la postura crítica que en este sentido plantea Helena Bejar (2005) en su artículo “Ambivalencia y dualismo”, en *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*. Madrid, pp. 116-125.

Es esa mezcla entre realidad y superioridad de los hechos sociales que recae sobre los miembros de la sociedad la que intenta revertir Bauman al recordarnos que la praxis social requiere unas condiciones mínimas para hacer realmente posible y viable la vida en sociedad y que solo se encuentran en los individuos, una de ellas se refiere a la sociabilidad con significación moral: la moralidad.

Bauman acepta el positivismo durkheimniano —y el positivismo en general— pero antes hace una salvedad: el problema con el “positivismo es *crear* que la ciencia tiene la única verdad digna de ser escuchada” (Bauman, 2002a: 322, 327). El que se haya convertido en el método válido para difundir la confianza en la ciencia es más un índice del poder que les fue otorgado a los intelectuales por parte de los legisladores que una muestra de su capacidad de acercamiento a la verdad, por eso el descenso de esta corriente a comienzos del siglo xx fue al mismo tiempo un proceso de desenmascaramiento del deseo de poder de los intelectuales y que se hizo manifiesto ante su divorcio de los legisladores; por tanto, hoy es posible afirmar que mientras los primeros pretendieron sostener que quien tiene la verdad tiene el poder, o por lo menos debería tenerlo, para los segundos siempre ha sido claro que quien tiene el poder tiene la verdad. Así las cosas, en la concepción baumaniana, si la sociedad ha de ser constantemente estudiada no es bajo un único método ni para ser controlada, sino desde distintas ópticas y para ser comprendida. El objetivo de esta tarea es el de acercar la verdad negociada en la cotidianidad con la verdad producida en el contexto ideal proporcionado por la razón (a este problema le dedica todo un libro: Bauman, 2007), pues en definitiva el Espíritu, o *Geist*, o *conciencia colectiva*, o *cultura*, no es la suma de conciencias individuales, y el *significado* no es la opinión de la mayoría de la población (Bauman, 2002a).

Moralidad y sociabilidad

En Bauman el uso del concepto de sociabilidad tiene dos momentos: el primero se constituye en una crítica a Durkheim quien enfatiza el carácter espontáneo de la sociabilidad y la opone a la socialización a la que entiende como un inevitable artificio (Bauman, 2002a); en un segundo momento la entiende como producto de un episodio efímero que obedece más a un fenómeno estético que a uno ético, sin embargo, al atribuirle a la sociabilidad una significación moral, Bauman encuentra la moralidad (Bauman, 2004). Paso ahora a exponer detalladamente estos dos momentos.

Durkheim anotaba que “aún no se ha comprobado, en absoluto, que la tendencia a la sociabilidad haya sido un instinto heredado de las especies humanas desde el principio. Es mucho más natural considerarlo un producto de la vida social.” En otras palabras, es un hecho social, lo cual no solo indica superioridad sino incluso oposición al individuo; es en virtud de esa oposición que el sujeto inhibe su tendencia a la socialización y se acoge al modelo preestablecido por el grupo para realizar el proceso de interiorización de los elementos que constituyen la sociedad, es decir, se socializa.

Todo acto de inhibición por parte del sujeto es entonces la expresión psíquica de la coacción social. Por tanto, la existencia de las sociedades no se debe explicar, según Durkheim, por la natural tendencia a la sociabilidad sino por un principio de asociación, pues, “el grupo piensa, obra y siente de una manera completamente diferente a la de sus miembros, si estuvieran aislados” (Durkheim, 1993: 250-251).

Para Bauman, Durkheim resulta ser uno de esos teóricos sociales que registran los hechos sin modificarlos, por eso anotaba que si el Estado-nacional se constituye en el objeto de estudio por excelencia de los sociólogos todo esfuerzo teórico conducente a su desconstrucción o revaluación habrá de considerarse, si es que es considerado, científicamente fútil: “Mientras la integración moral continúe siendo la principal preocupación y el principal organizador temático de la sociología, el Estado-Nación deberá ser la encarnación empírica de la ‘sociedad’ en su forma más elevada, al tiempo que cualquier concepto referido a entidades supranacionales permanecerá ‘científicamente’ vacío” (Bauman, 2002a: 206-207).

Precisamente, la sociabilidad es uno de esos conceptos vacíos a los que la sociología ha sido tradicionalmente esquiva. Para un sociólogo la sociedad es más el resultado de un artificio de la razón que un acto espontáneo, por eso, al tiempo que otorgan a la razón un lugar preponderante dentro de la realización de la sociedad, se ven obligados a demostrar que todo fenómeno social se encuentre justificado y explicado por la razón. Para superar este obstáculo Bauman se apoya en Marx:

Opuesto nuevamente a Durkheim, para el cual todo lo humano es posible siempre que tenga una procedencia social, Marx veía la sociedad como un factor mediador entre las cualidades humanas universales y la condición empírica del humano individual. Se puede demostrar que todo el resto de diferencias significativas dentro de la sociología contemporánea entre la minoría marxiana y la mayoría inspirada en Durkheim está inexorablemente predeterminado por este influyente desacuerdo (Bauman, 2002a: 261).

En busca de un concepto que recuperara el espacio que Durkheim había concedido a la socialización, Bauman acude a la sociabilidad. Para despojarla de ese carácter espontáneo y estético que hace que el producto de la sociabilidad sea la efervescencia y el placer de estar con otros por un periodo efímero, requirió dotarla de un compromiso: la responsabilidad por el otro. El que nos encontremos alejados de este compromiso es, según Bauman, consecuencia de vivir en medio de una sociedad que fomenta y justifica la heteronomía por medio de discursos políticos orientados a generar el miedo al otro. El *miedo político* tiene como principal objetivo justificar la existencia de las jerarquías sociales. La pregunta es, si los miembros de la sociedad son autónomos ¿a qué mecanismo debemos confiar la convivencia con los otros? Bauman se apoya en Lévinas para realizar una propuesta: la moralidad.

La moralidad sería, en términos modernos, un fundamento, pero vista desde la posmodernidad no sería un fundamento permanente e ineludible, sino uno opcional y alternativo. No es un fundamento en el sentido moderno de la palabra, pues la decisión

de adoptarla queda en manos del individuo, cosa que es poco frecuente en una sociedad heterónoma donde, más que elegir, se aprende a elegir, pues en un fundamento ontológico —universal—, como lo plantea la modernidad, el todo siempre precede a la parte; antes del ser no puede haber sino otro ser. Lo único que puede explicar en qué sentido se habla de fundamento en la moralidad en términos posmodernos es la responsabilidad que asume el yo sobre el otro. No se trata de una responsabilidad producto de un acuerdo previo y establecido entre las partes y cuyo cumplimiento es el correlato de una fuente normativa, de lo que se trata es de un acto voluntario y en cierta medida espontáneo en el cual el acatamiento de órdenes es una estrategia de renovación y actualización del vínculo no una evidencia de jerarquización de la relación. Incluso, al asumir esta responsabilidad, se deben realizar acciones tendientes a mejorar el estado del otro aunque estas no hayan sido solicitadas; los patrones de acción no son fijos porque no dependen de situaciones tipificadas, todo lo contrario, son siempre distintos, eso explica por qué no puede estabilizarse un fundamento.

Asumir responsabilidad como si ya estuviera ahí es un *acto de creación* del espacio moral que no puede ser trazado en ningún otro lugar ni de otra manera. Esta responsabilidad —asumida como si ya estuviera ahí— es el único fundamento posible para la moralidad. Un fundamento débil, cabe admitir, pero es el único con que se cuenta: lo tomas o lo dejas (Bauman, 2004: 88, la cursiva es mía).

Por tanto, la moralidad es la precondition para la realización de la praxis social, es un rasgo universal que favorece la vida en sociedad, es una cualidad disponible para que todo hombre potencialice sus particularidades y fragüe su autonomía. Pero el objetivo central de la moralidad es el de evidenciar la diferencia. La diferencia estatuye la heterogeneización social y pone de manifiesto que la otredad no es para ser alcanzada hasta ser borrada; la otredad es el mejor medio de contraste para la realización del *yo*; vivir en medio de ella, no es solamente aceptar que existe y que está ahí, se debe dar sentido a su existencia en la mía y viceversa.

Reconocer en la sociabilidad una significación moral no solo nos emancipa de las fuerzas coercitivas de la norma y el poder de la fuerza que la sustenta, es también una invitación a “despertar”, a descubrirse antes que ser descubierto, a desengañarnos. Asumir la responsabilidad es dejar de estar *con* el otro a *ser para* el otro, es en este *ser para* que el *yo* puede ser yo y el *otro* puede ser otro distinto a mí. La oportunidad de *ser para* es también la de ser yo: *yo soy para*. Aceptar las diferencias y aportar para fortalecerlas, es distinto a estudiar las diferencias para transformarlas o asimilarlas —como lo hace un organismo cuando extrae materia de su entorno y la transforma en energía aprovechable para sí. Pero, aclara Bauman: “Si podemos despertar y desengañarnos, también podemos quedarnos dormidos y engañarnos. La incertidumbre mece la cuna de la moralidad, la fragilidad la acompaña durante toda su vida. La moral no es una necesidad, es una oportunidad que puede aprovecharse, aunque también puede, y con igual facilidad, perderse” (Bauman, 2004: 90).

En el pensamiento levinasiano el *otro* no es una persona, es un *rostro*. Un rostro se encuentra detrás de muchas máscaras (que en griego significa personas). Las personas actúan de acuerdo con su posición en la obra social, incluso son intercambiables con otras. En cambio “el rostro no es una fuerza —piensa Lévinas—, sino una autoridad, y muchas veces la autoridad se da sin la fuerza” (Lévinas en Bauman, 2004: 90). Con la formulación del rostro, Lévinas intenta superar la connotación de fuerza impuesta por la perspectiva ontológica en el otro como *ser* moral, o mejor, como ser receptáculo de la moral. El otro, en tanto rostro, se encuentra indefenso, sin máscaras que lo cubran y lo protejan. Es ante este panorama que la responsabilidad hace que la convivialidad derive en un *ser para*. La oposición que se pueda generar es una forma de resistencia que no se origina en la fuerza sino en la responsabilidad que asume el yo frente a la desnudez del rostro: el rostro aclara Lévinas “es el que me resiste por su oposición, no el que está opuesto a mí por su resistencia” (Bauman, 2004: 86).

Al “grupo moral de dos”, Bauman agrega ahora un tercero: “la mirada exterior” que “objetifica” al grupo moral, por ende, lo convierte en una unidad, una *cosa* que puede describirse tal como es, manipularse, compararse con cosas parecidas a ella, y valorada, evaluada y normada (Bauman, 2004: 129, 128). El tercero se caracteriza por su *distancia* al grupo moral, por eso no podemos hablar de una “tríada”. El tercero es quien estima al grupo moral como algo “mayor a la suma de sus partes” —frase típica durkheimniana contra la cual Bauman concentra toda su crítica porque precisamente contiene la idea de superioridad de la sociedad frente al individuo al punto de negar el humano origen y objetivo de la vida social. Para Bauman, Agnes Heller tiene la descripción precisa de este escenario:

Es así como los personajes se convierten en actores por su propio derecho. Cobran existencia, viven de manera independiente de sus creadores [...] Me guste o no, debo *confiar* en las máscaras, pues no hay otro camino. La confianza es el camino para vivir con la ansiedad, no la forma de eliminarla. [...] Sociedad es el nombre del depósito donde se guardan [las normas han sido creadas para evitar la traición a la confianza depositada] y donde se pueden obtener (Heller en Bauman, 2004: 132-133).

Para Bauman los criterios de interés del tercero, crean la norma y hacen intercambiables a los *yoes*, en otras palabras, gracias a ellos se acepta la permanencia de la máscara y la movilidad del Rostro, y, aunque no niega que la objetividad es la respuesta razonable ante la presencia del grupo moral de dos, lo que no admite es que el producto de tal raciocinio destrone, anestesia o, peor aún, niegue la moralidad como facultad necesaria y suficiente para la convivialidad. Es el efecto del tercero, orientado por una razón a la que se ha extraído la pasión, el que sustituye la irracionalidad del yo moral por criterios de interés, no obstante, sociedad es, por así decirlo, producto de la moralidad, es la pérdida de autonomía la que nos ha dado la sensación de que es al contrario.

El muro que oculta la moralidad es la socialización, es decir, la relación social producto de la heteronomía. Se trata de un artificio que se apoya en las normas sociales y la cortesía para hacer viable la vida en sociedad. La cortesía es un mecanismo con el cual la socialización desinhibe la proximidad, o sea el desenvolvimiento espontáneo que emerge con la sola presencia de otro. A la socialización se le han sumado otros elementos que hacen de ella algo cotidiano al punto de parecer natural. Se trata de espacios artificiales donde el encuentro entre personas termina por ser un *desencuentro*: los espacios urbanos no tienen como objetivo la permanencia sino el paso; su diseño corresponde a la necesidad moderna de vivir entre extraños. El hecho de responder a tal principio para su diseño los convierte en espacios cognitivos:

Si el espacio cognitivo pudiera proyectarse sobre el mapa de la ciudad o sobre el de un país o incluso del mundo moderno, tendría la forma de un archipiélago, más que de un círculo o una figura compacta y continua. Para cada residente del mundo moderno el espacio social está salpicado sobre una gran zona de vacío en forma de manchas de conocimiento, grandes y pequeñas: oasis de significado y relevancia entre un desierto uniforme. [...] El problema de la sociedad moderna no es cómo eliminar a los extraños, sino cómo vivir en su constante compañía; esto es, en condiciones de insuficiencia cognitiva, indeterminación e incertidumbre (Bauman, 2004: 180-181).

El blanco de la ofensiva de la moralidad es según Bauman, la sociedad producto de la socialización: la sociedad moderna.

La propuesta de política en Bauman

Hoy día nos encontramos ante el fenómeno de la globalización, donde los poderes locales, ya sean del Estado o de la comunidad, pierden cada día mayor injerencia en las decisiones sobre los recursos, tanto humanos como naturales, de su territorio. De esta forma, la esfera política se ha venido aislando paulatinamente de la esfera del poder pues, al perder el control económico, las decisiones del Estado quedan sin sustento para su realización, lo que se traduce en pérdida de su capacidad vinculante y, en últimas, en pérdida de la soberanía. El asenso del poder económico representado en el capital financiero y el descenso del poder político que representa el Estado, son la principal característica de aquello que podemos llamar la condición posmoderna: “Debido a la difusión ilimitada e irrefrenable de las normas de libre comercio y, sobre todo, al movimiento sin trabas del capital y las finanzas, la ‘economía’ se libera progresivamente de todo control político; en verdad, el significado principal del término ‘economía’ es el área de lo no político” (Bauman, 2008a: 90).

¿En qué se distrae la sociedad posmoderna mientras se desvanecen los espacios políticos? ¿Qué ha alentado a la sociedad posmoderna a justificar el poder económico? La respuesta tiene doble cara. Por un lado, la tecnología, que al desbordarse en la producción de artefactos para facilitar la vida del hombre, le incrementa los medios

sin incrementarles los fines. Me explico, la tecnología proporciona libertad a manera de exceso de medios dándonos así la sensación de nuevos inicios, pero el mundo producido por la tecnología es un mundo plástico, dócil y vulnerable, donde no se han medido las consecuencias de esa supuesta expresión de progreso. A ello hace referencia Bauman cuando cita a la sociedad de riesgo de Ulrich Beck, aquella donde se considera necesario corregir las imperfecciones pasadas bajo la idea de que ello significa más progreso (Bauman, 2004: 221, 229). La advertencia que se encuentra en el fondo de esta formulación de progreso es que al dejar exclusivamente a los expertos la labor de crítica para renovar medios, no se les ha trazado ni un fin ni un límite para frenar el efecto de propagación de la técnica que florece a partir de esa crítica, solo se les pide más progreso.

Por otro lado el capitalismo, que encontró un nicho con las condiciones adecuadas para incrementar el deseo de acumulación en los individuos sin que estos tomen en consideración las consecuencias de tal deseo. Al igual que en la idea de progreso de la ciencia y la tecnología, no se puede hallar el fin último de la acumulación de capital, solo se pide al mercado ofrecer siempre más. No parece haber tiempo para preguntarse por el origen ni las consecuencias de tal acumulación, a lo sumo, “el interrogante sobre el cual medita la actualidad es si uno debe consumir para vivir o vive para consumir” (Bauman, 2008a: 107). Luego de encendida la máquina deseante⁶ no hay mecanismo de autodestrucción, o, como prefiere Bauman citando a Taylor y a Saarinen, “El deseo no desea satisfacción. Al contrario, el deseo desea deseo” (Taylor y Saarinen en Bauman, 2008a: 110). Posiblemente libertad y acumulación sean la mezcla ideal para combustionar en el motor de una sociedad que vive bajo la condición posmoderna.

Ahora bien, ni el embate tecnológico ni el mercado reconocen las fronteras del Estado, por eso su papel se ha reducido a mantener sus fronteras cerradas para los vagabundos y abiertas para los turistas, las dos caras de la sociedad posmoderna.⁷ Para Bauman, son vagabundos quienes se encuentran confinados a su territorio por la falta de dinero, y turistas quienes se desplazan por el mundo como si las fronteras hubieran desaparecido. El fenómeno que involucra esta clase de sujetos, de acuerdo con la categoría que Bauman importa de Roland Robertson es la *glocalización*, que podemos definir como una doble presión para quienes se encuentran al interior de las fronteras: la del mercado, de carácter global, que ofrece mayor número de productos y estimula la libertad de elección; y la del Estado, local, que no admite

6 Tomo esta metáfora del ejercicio psicoanalítico realizado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en su *Antiedipo. Esquizofrenia y capitalismo* (Deleuze y Guattari, 1985: 47-54).

7 La metáfora de vagabundos y turistas la ensayó originalmente en *Intimations of postmodernity* como “nomadismo posmoderno”, pero le pareció insuficiente debido al carácter estructurador que tiene el nomadismo, por eso en *Postmodern ethics* la modifica por vagabundos y turistas. Finalmente la profundiza en *La globalización. Consecuencias humanas*.

la salida de quienes no pasan la prueba y se quedan en consumidores defectuosos, turistas pobres, vagabundos. Así, “[el] desafío es sobrecogedor: se trata de negarle al prójimo el derecho a la libertad de movimiento que se exalta como el logro máximo del mundo globalizado” (Bauman, 2008a: 102). El verdadero turista no tiene límites, su territorio es el mundo y su moneda es plástica, no obedece a ningún tipo de poder y no adquiere responsabilidades sobre los lugareños. En otras palabras no posee una ética para regular sus deseos, ellos fluyen y superan cualquier resquicio de remordimiento.

El evidente divorcio entre las esferas de poder político y económico al interior del Estado deja huérfanos y convierte en vagabundos a gran número de individuos deseosos de hacer parte de la ola globalizante. Las acciones de los representantes de esta población no tienen ya un blanco fijo al cual dirigir su ataque, pues, “desde que las fronteras se volvieron porosas, [aunque en un solo sentido] las soberanías se han vuelto nominales; el poder anónimo y su posición vacía” (Claus Offe citado por Bauman, 2008a: 92). Nos encontramos entonces frente a un poder financiero de carácter global ante el cual la actividad reguladora del Estado no ejerce ningún efecto. La razón para este hecho se encuentra en que, gracias a las tecnologías de la comunicación, las restricciones territoriales, otrora constrictoras del ejercicio del poder, han sido superadas por el mero transporte de la información. Como dice Bauman, “gracias a la nueva ‘incorporeidad’ del poder sobre todo en su forma financiera, sus dueños se vuelven extraterritoriales” (Bauman, 2008a: 29).

Ante todo este panorama Bauman propone la recuperación de la labor política del Estado en la sociedad realizando dos pasos simultáneamente: uno con el que se garantice que todo ciudadano pueda participar de la vida política, y otro con el que se (re)establezcan los espacios de articulación entre la vida privada y la pública. Para ello debemos contar con espacios que en otro momento fueron propuestos para articular la vida privada con la pública. Primero veamos a qué se debe la desconexión y luego cómo lograr la reintegración y, más precisamente, para qué.

El hecho de que existan tantas comunidades dedicadas a canalizar los esfuerzos individuales para solventar problemas personales es, para Bauman, una consecuencia de la privatización de la seguridad. En un comienzo la seguridad ofrecida por el Estado provenía de un pacto en el que se comprometía con sus súbditos a cuidarlos de los poderes extraterrenales, a cambio de obediencia a los poderes terrenales. A esta forma de institucionalización del miedo Bauman lo llama miedo político, una vulnerabilidad artificial inducida en los súbditos por los legisladores. Con todo, el pacto no fue cumplido y, poco a poco, el Estado perdió credibilidad y el miedo fabricado se transformó en “innumerables terrores individuales incluidos dentro de los rubros de inseguridad, incertidumbre y desprotección que evidencian la fuerza inhumana del destino fabricado por el hombre [...] El gran miedo, dividido en pequeñas unidades y privatizado, [es] lo que ha sido llamado libertad individual” (Bauman, 2002b: 72).

A la pérdida de credibilidad por falta de garantías a la seguridad se suman otros factores que promueven la desconexión entre el individuo y el Estado. Por ejemplo, no existe en la actualidad ni una autoridad ni una agenda política donde se elaboren colectivamente *opciones de selección* que impongan límites en el mercado a la libertad individual, esto se ha dejado en manos de mercado mismo y en el mercado la agenda no es racional ni irracional, no responde a los preceptos de la razón ni los combate, simplemente *es*, en una palabra, el mercado se encuentra *desregulado*; tampoco existe un lenguaje común para codificar las elecciones y favorecer la agenda, de hecho, las consideraciones a la hora de elegir no surgen de la deliberación. Bauman enumera tres: asumir el mundo como potencialmente un depósito de objetos de consumo; buscar satisfacciones; y, satisfacer los deseos. Es así como el naciente poder global divide en categorías la población: nuevos pobres o pobres posmodernos, o sea consumidores defectuosos; población *políticamente* adiafórica, es decir, fuera de la incumbencia de las autoridades políticas; y consumidores. Solo las dos primeras se encuentran bajo el control directo del Estado hasta tanto no pasen a la selecta tercera categoría (Bauman, 2002b: 83-85).

Las opciones de selección son importantes en la autonomía política porque se supone que son resultado de un abanico de posibilidades en el que los sujetos políticos han intervenido, sin embargo Bauman encuentra que la autonomía ha sido intervenida sistemáticamente por el Estado por medio de la educación. En efecto, para que el Estado moderno se tomara la atribución de decidir sobre sus súbditos tuvo que hacer de sus ciudadanos ya no electores sino agentes, en otras palabras, lo público era el sujeto actuante y lo privado el objeto de la acción. La educación sirvió como instrumento para este fin, su función era la de incorporar en los individuos un código de elección que anulara la ambivalencia y los condujera a la certidumbre, por tanto la certidumbre solo puede ser fruto de la heteronomía, por eso Bauman sostiene que “el reino de la autonomía empieza donde termina el reino de la certidumbre”, o en palabras más punzantes, “la incertidumbre sin límites [...] es una condición permanente de la razón autónoma” (Bauman, 2002b: 95). La propuesta de Bauman para recuperar la conciencia de autonomía social, o sea, constituirse en una sociedad *para sí (für sich)*, es la de restituir el espacio de comunicación entre la *Ecclesia* y el *oikos*, es decir, el *agora*. La *Ecclesia* es el lugar de la política donde se toman las decisiones públicas que afectan la vida privada; el *oikos* es la representación de la esfera privada; el *agora* es el espacio donde los problemas privados se traducen en públicos. Todo ello constituye una *res-pública* (cosa pública) (Bauman, 2002b: 96).

Bauman, retoma a Castoriadis cuando afirma que: “una sociedad autónoma es una sociedad de individuos autónomos” (Bauman, 2002b: 146), por tanto, la esfera pública de la sociedad debe ser consecuente con la autonomía individual. Esto se logra, por un lado, reconociendo la autonomía de sus miembros por medio del fomento de la moralidad, es decir, anulando el uso de las máscaras. De no ser así seguirán, como dijimos arriba, siendo víctimas de la ansiedad que producen estas

últimas y, como resultado, necesitarán de las normas tendientes a evitar la traición en la confianza que se deposita en los demás. De otro lado, una sociedad *für sich* debe ser consecuente con la condición de incertidumbre y por tanto admitir su constante y perpetua historicidad. La muestra del cumplimiento de este requisito se encuentra en la validez de las instituciones. Si una institución se arroga la validez de sus decisiones ya no por derecho, *de jure*, sino por considerarse a sí misma la llamada a decidir sobre la sociedad, es decir *de facto*, es una institución que propende a la solidificación de la heteronomía. Para Bauman toda sociedad autónoma exige pruebas de validez *de jure* a sus instituciones al vigilar que haya permanente crítica y reflexión sobre los elementos de incertidumbre que surgen de la vida privada, se traducen en el *agora*, y se solucionan en la *Ecclesia*. Así, Bauman es afín a Castoriadis al sostener que la existencia de una esfera pública-privada como lo es el *agora* prueba que una sociedad mantiene comunicación entre ambos campos, el *oikos* y la *Ecclesia*: “la esfera pública-privada [une] ambos extremos y los mantiene unidos”; en pocas palabras, para este pensador la *política genuina* solo puede ser fruto de una reflexión crítica (Bauman, 2002b: 96).

La forma de asegurar la participación ecuaníme de todos los miembros de la sociedad dentro de la esfera pública-privada bajo las condiciones del actual fenómeno de la globalización es una preocupación que Bauman aborda desde la estructura financiera. Se trata de un *ingreso básico* con el cual se garantice la condición mínima para toda elección: el derecho a seguir con vida (Bauman, 2002b: 190). Con este ingreso se superaría la incertidumbre en que viven los hombres y mujeres que hacen parte de la categoría de pobres y que se origina en gran parte en el estado de inseguridad al que se encuentran sometidos en su diaria lucha por la sobrevivencia. Es el poder del mercado el que ha negado la instauración del ingreso mínimo, no su viabilidad, que está más que demostrada.⁸ Por tanto:

El argumento decisivo a favor de la incondicional garantía social de una subsistencia básica [se halla] en su *significación* política: su rol crucial [está en] la restauración del perdido espacio público-privado y [en darle] contenido a ese espacio actualmente vacío. En otras palabras en el hecho de que es condición *sine qua non* para el nacimiento de una ciudadanía y una república plenas, ya que ambas solamente son concebibles en compañía de gente confiada, gente libre de miedo existencial... gente segura. [...] Una vez que el asunto de vida o muerte se resuelve fuera del mercado e independientemente de él, el consumismo se reduce a sus verdaderas proporciones: como una elección de estilo de vida, no como una necesidad existencial. [...] La posibilidad de salirse del juego del consumo puede volverse entonces cada vez menos marginal y dejar de ser la alternativa solo de los descastados por decreto o los vagabundos por elección. Únicamente cuando se aligera el peso del ser o no ser, el juego del consumo, su valor y deseabilidad se convierten en tema de deliberación pública y de elección práctica (Bauman, 2002b: 191, 192, 197).

8 Para ampliar este debate remito al lector a: Beitz, 1979; Miller, 1999; O’Neill, 2000; Pogge, 2005, 2007.

No obstante, en una sociedad autónoma el elemento coercitivo no es la seguridad sino la solidaridad humana y el reconocimiento de las causas comunes, por eso Bauman nos invita a entender a la República como una *fábrica del bien común*. En ella no se llega a una solución definitiva y perpetua, sino que se insta a la elección constante frente a la interminable presencia de que considera una verdadera condición humana: la *crisis*; la *normalidad*, dice Bauman, es más bien un presupuesto teórico ideal con el cual las dimensionamos (Bauman, 2002b: 149-154). En una república donde se institucionaliza esta condición el objeto es buscar soluciones colectivas que pueden dar salida a cada nueva crisis. En palabras de nuestro liberal pensador:

El propósito de la república (si es que la república tiene algún propósito sustancial) no es imponer un modelo preconcebido de “vida buena”, sino permitir que sus ciudadanos discutan libremente los modelos de vida que prefieren y los que lleven a la práctica; la república tiene que ver con la ampliación no con la reducción de las opciones; tiene que ver con el fortalecimiento y no con la limitación de las libertades individuales (Bauman, 2002b: 197).

A manera de conclusión

En el único artículo dedicado a la noción de política en Zygmunt Bauman, Luís Tapias Mealla intenta convencer al lector de que la forma como expone Bauman la noción de política le indica que no tiene como objetivo el de caracterizarla como condición humana sino que es una idea regulativa, es decir que, a la par con otras ideas como *Ecclesia* y democracia, “operan como frenos y valores, a partir de lo cual se puede resistir y desublimar de alguna manera algunas tendencias disolventes de la modernidad”, pues con ella se puede encontrar “anclaje en un tiempo o una condición de la sociedad en creciente fluidez” (Tapias, 2005: 216). Argumenta su posición diciendo que para Bauman existen dos procesos “centrales” durante la fase “líquida” de la modernidad: el de individuación y el de globalización. El primero lo considera como “un rasgo de formas previas a la modernidad”, pero se diferencia de ellas en que se ve acompañado, por un lado, del capitalismo, en tanto tipo de economía moderna, y, por otro, del Estado-nación, en tanto principal forma de política. El proceso de globalización es, para Tapias, el que genera ese “grado de fluidez, sobre todo en el ámbito económico”, donde fluidez o liquidez indican “que la aceleración del tiempo tiende a reducir y eliminar el espacio”. Tapias no explica cómo se puede relacionar globalización con la condición de liquidez, solo insiste en que Bauman anda en busca de una forma de comunidad política que sirva para “contrabalancear el grado de fluidez social” (ibíd.: 211-214), y para evitar decir que Bauman intenta con la idea de política volver al estado de “solidez” que caracteriza la modernidad, habla de *ideas regulativas*. Intento ahora exponer mi posición frente a Luis Tapias. Para ello, por supuesto, recurro al mismo Bauman.

En su acercamiento sociológico a la libertad, Bauman encuentra que esta ha sido más bien un discurso de la *historia* en el que se ha planteado el cambio del concepto

en el plano de las ideas y no en “una amplia gama de pasadas y complejas realidades, [...] esto es, [en] un subconjunto que contenga todos los factores necesarios para dar cuenta de las transformaciones conocidas de fenómeno estudiado” (Bauman, 1991: 52), consecuentemente, los estudios sobre la libertad son un eminente ejemplo de lo que él llama mundo contrafáctico, donde el mundo de las ideas resulta ser el mundo real. Para evitar esta tendencia concentra su estudio en la libertad “experimentada” en el capitalismo. En efecto “libertad individual” es el nombre que se ha dado a un tipo de libertad negativa, —término que no usaba en ese momento—, que se alimentó del ansia de libertad que generó en los ciudadanos la promesa del Estado liberal de derecho. Se trata de una libertad de consumo centralizada en el individuo y cuyo rasgo predominante es el de proporcionarle “los emolumentos materiales donde se busca y encuentra la realización, autonomía y libertad.” Así, el trabajo, como medio para alcanzar la libertad de consumo, indica la perpetuación del sistema capitalista porque el placer ya no es solo gastar sino lograr la “autoconstrucción por medio de la adquisición de distinción y diferencia”. De esta forma, el proceso de emancipación individual encuentra un nicho casi sempiterno en el mercado de consumo, sin embargo, en este proceso, lo que no se detecta es que al fomentarse el monopolio del mercado y separarse la esfera de poder de la esfera política “las compañías monopolizan la definición de la buena vida [...] y las maneras para satisfacerla” (Bauman, 1991: 131-134), de aquí que el espacio de la república sea el llamado para deliberar el ideal de buena vida. La política no es una idea regulativa para el sociólogo, como no lo es la libertad. Pero veamos más.

El libro al que hago referencia en el párrafo anterior es publicado por Bauman en 1989, 10 años antes de publicar *En busca de la política*; la conclusión en ese momento se puede resumir diciendo que:

La libertad de consumo fue una compensación por la pérdida de libertad y autonomía del productor. Después de haber sido desalojado de la producción y del autogobierno comunal, el impulso individual hacia la autoafirmación encontró su desembocadura en el juego del mercado [...] Mientras menos libertad exista en las demás esferas de la vida social, más fuerte es la presión popular para una extensión ulterior de la libertad de consumo, sin importar sus costos (Bauman, 1991: 164-165)

Hasta ese momento Bauman sostenía que “No es claro si el consumismo pueda existir a escala mundial como algo distinto a un privilegio” (1991: 163) y no consideraba del todo viable la propuesta de República a la que calificaba de “horizonte utópico” y le dedicaba tan solo las últimas cinco páginas de este pequeño libro. Entonces ¿qué hay de nuevo entre la propuesta de 1989 y la de 1999 que se extiende en su propuesta republicana? A mi juicio tres cosas: Lévinas, Berlin y el ingreso básico. Los usos que hace Bauman de los autores y los conceptos pertinentes se refuerzan con la noción de moralidad que cumplen el papel que otrora, en las teorías contractualistas, tenía el miedo; el tercero no cumple la labor de juez sino

de facilitador de la vida social. ¿Por qué es necesario el facilitador? Al indicarnos que las crisis, incluida la de valores, son una condición normal del hombre, lo hace aclarando que “la percepción de la crisis es la que induce a una teoría de lo ‘normal’ que nos plantea la imagen de normalidad, y no a la inversa”, por tanto, “Estar en crisis es la manera habitual de autoconstitución (Castoriadis) o de *autopoïesis* (Luhman)” (Bauman, 2002b: 150- 152). El que la modernidad nos haya convencido de que la norma es la que rige el ideal de lo normal es precisamente lo que atribuye al tercero el papel del juez y justifica la sociedad-Estado-nacional. Aquello por lo cual la modernidad se arribó al estado de liquidez no fue la globalización económica, sino el que se evidenciaron tantas crisis cuya solución tiende a durar muy poco tiempo, es decir, el que se haya perdido la solidez de las instituciones para solucionar los problemas de la incertidumbre y la ambivalencia cotidiana. Así, mientras en la *crisis de valores moderna* se supone la moralidad como mecanismo de obediencia y no de reflexión ni de responsabilidad, de heteronomía y no de autonomía, en la propuesta de moralidad que retoma Bauman de Lévinas, la “crisis es el hogar natural de la moralidad: solo allí pueden madurar la libertad, la autonomía, la responsabilidad, la capacidad de juicio, todos ellos elementos indispensables del yo moral” (ibíd.: 158). El menospreciar la moralidad tanto como la ambivalencia le hizo decir a Tapias algo tan contundente como falso: que en el trabajo de Bauman hubo “falta de espacio de comunicación o transición en un sentido intelectual entre esta idea de república, [...] que es un régimen de libertad y autonomía, y las interpretaciones precedentes sobre la globalización y la individualización, por un lado, y los espacios políticos para su realización, por el otro” (Tapias, 2005: 219).

En cuanto a Berlin se debe anotar que Bauman no lo tiene dentro de la bibliografía de *Libertad*, lo cual es muy significativo porque el libro parece inspirado en uno de los tres conceptos de libertad propuestos por Berlin, pero aparece ya en *En busca de la política*, donde hace uso de la noción de *libertad negativa* para condensar la idea de la supuesta emancipación individual en la sociedad posmoderna o de consumo. Finalmente, el ingreso básico es la prueba de que el consumismo pasó el estatus de ser un privilegio a convertirse en un patrón general, por eso en su propuesta de política en forma de República cumple un papel prácticamente indispensable (véase Bauman, 1991).

Expuesto lo anterior reitero mi desacuerdo con Tapias en cuanto a su tesis de que la política en Bauman cumple la función de idea regulativa. Por supuesto que la emancipación es una preocupación permanente en Bauman, de ahí la importancia de que la moralidad le desembarazara de la heteronomía fomentada por la sociedad de origen contractualista, pero eso no quiere decir que el individuo posmoderno anhele la política para, como dice Tapias, “equilibrarse” durante la era del consumismo. Se trata de, en caso que el individuo quiera recuperar las libertades cedidas para obtener la libertad de consumo, tener una figura y un espacio donde la pérdida de la autonomía no sea el pago por ellas; la figura es la del ciudadano y

el espacio es el de la política. Es que para Bauman, y esta sí es una idea regulativa, “la tarea de la sociología es ocuparse de que las elecciones [de cualquier individuo] sean realmente libres, y que sigan siéndolo, cada vez más, por todo el tiempo que dure la humanidad” (Bauman, 2008b: 226).

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt (1991). *Libertad*. Nueva Imagen, México.
- _____ (1989). *Modernidad y holocausto*. Sequitur, Toledo.
- _____ (1997). *Legisladores e intérpretes*. Universidad Nacional de Quilmas, Argentina.
- _____ (2002a). *La cultura como praxis*. Paidós, Barcelona.
- _____ (2002b). *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos, Barcelona.
- _____ (2004). *Ética posmoderna*. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.
- _____ (2007). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2008a). *La globalización. Consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2008b). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2008c). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona.
- Beilharz, Peter (2001). *The Bauman reader*. Blackwell, Oxford, Boston.
- Beitz, Charles (1979). “International distributive justice”. En: *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press, Princeton, pp. 127-161.
- Bejar, Helena (2005). “Ambivalencia y dualismo”. En: *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. Anthropos, Madrid, pp. 116-125.
- Durkheim, Émile (1993). “Reglas para la explicación de los hechos sociales”. En *Antropología. Lecturas*. McGraw-Hill, España, pp. 242-262.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *Antiedipo. Esquizofrenia y capitalismo*. Paidós, Barcelona.
- Hobbes, Thomas ([1642] 2000). *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Alianza, Madrid.
- _____ ([1651] 2003). *Leviatán*. Losada, Buenos Aires.
- Kant, Emmanuel ([1797] 1989). *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, España.
- Miller, David (1999). “Justice and global inequality”. En: Hurrell, Andrew y Woods, Ngaire (eds.). *Inequality globalization and world politics*. Oxford University Press, Oxford, pp. 186-210.
- O’Neill, Onora (2000). “Transnational economic justice”. En: *Bounds of justice*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 115-142.
- Pogge, Thomas (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Paidós, Barcelona.
- _____ (2007). “Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales”. En: Cortés Rodas, Francisco y Giusti, Miguel (eds.). *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 27-75.
- Rousseau, Jean-Jacques ([1762] 2000). *El contrato social*. Jorge A. Mestas, España.
- Tapias Mealla, Luis (2005). “La búsqueda de la política”. En: *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, N.º 206, Madrid, pp. 210-219.