

Miguel Ángel Ruiz García

**LA CONDICIÓN HUMANA ASEDIADA:
la hermenéutica sociológica
de Zygmunt Bauman en perspectiva
política y moral**



Universidad
Pontificia
Bolivariana



Miguel Ángel Ruiz García

Profesor Asociado, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia (Distinciones: Academia Integral Meritoria (2006) y Medalla al Mérito Universitario (2012); Doctor en Filosofía *Summa Cum Laude* (UPB, 2016); Magíster en Filosofía (Tesis Meritoria, UdeA, 2000); Licenciado en Filosofía y Letras (Mención de honor al Trabajo de Grado, UPB, 1992), Investigador del Grupo PROCIRCAS. Autor de los libros *La metafísica en Kant, ¿un proyecto ético político?* (UPB, 1998); *Ethos de la formación universitaria y otros ensayos hermenéuticos* (UN-UPB, 2006); *Filosofía del diálogo. Dimensión ética y política del arte de la conversación* (UN, 2008); Co-editor de los libros: *Escenarios de reflexión. Las ciencias sociales y humanas a debate* (UN, 2006); *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas* (UN, 2008).

Miguel Ángel Ruiz García

LA CONDICIÓN HUMANA ASEDIADA:

la hermenéutica sociológica
de Zygmunt Bauman en perspectiva
política y moral

301
B347Zr

Ruiz García, Miguel Ángel, autor
La condición humana asediada: la hermenéutica sociológica de Zygmunt Bauman en perspectiva política y moral / Miguel Ángel Ruiz García -- Medellín: UPB, 2018.
198 páginas: 17 x 24 cm (Colección Humanitas)
ISBN: 978-958-764-603-0

Hermenéutica filosófica -- 2. Ética social -- 3. Bauman, Zygmunt, 1925 - , Crítica e interpretación -- I. Título -- (Serie)

CO- MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Miguel Ángel Ruiz García
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

La condición humana asediada: la hermenéutica sociológica de Zygmunt Bauman en perspectiva política y moral

ISBN: 978-958-764-603-0

Primera edición, 2018

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Corrección de Estilo: Santiago Gallego

Diagramación: María Isabel Arango Franco

Foto Portada: Freepik

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019

E-mail: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín-Colombia

Radicado: 1676-21-02-18

Prohibida la reproducción total o parcial en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Agradecimientos

La Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, me concedió una comisión especial de cuatro años para la realización de los estudios de doctorado en filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana, uno de cuyos productos es la investigación que aquí presento. Ha sido un privilegio disponer de tiempo para dedicarme exclusivamente a reflexionar sobre la condición humana en el marco social y cultural de las dinámicas del consumo. El interés personal que dio origen a esta investigación es inseparable del compromiso moral con el presente, el cual considero una forma de contribuir a su comprensión.

Desde el punto de vista intelectual, un trabajo de esta naturaleza no puede emprenderse y realizarse en solitario. La conversación académica con la profesora Lucila García impidió que me deslizara hacia el monólogo. El material que aquí presento expresa las variadas formas del amistoso diálogo que ella hizo posible a través de la lectura crítica y de sus oportunas observaciones.

Tan esencial como el apoyo institucional y la interlocución académica, el tiempo de la investigación supone y requiere el equilibrio que ofrece el semillero afectivo de la vida familiar. Claudia, Geraldinne y Josué me ofrecieron, día a día, la atmósfera propicia para mantener vivo el compromiso de escribir. La escritura de cada página se alternaba con la amorosa compañía de cada uno de ellos.

Contenido

Presentación.....	8
Introducción.....	12
Parte I. La pregunta por la condición humana en la hermenéutica sociológica de Zygmunt Bauman	26
1. Dos breves recuerdos del concepto de “condición humana”: Hannah Arendt y Norbert Elias.....	30
2. Nueva edición del concepto de “condición humana”	34
3. Horizonte moral de la mediación sociológica.....	37
4. La sociología de Bauman: ¿éxito editorial?, ¿efecto publicitario?.....	42
5. Marco sociológico para pensar la condición humana: sociedad de consumidores y modernidad líquida	45
6. La hermenéutica sociológica como conversación con la experiencia humana...	50
7. La captación de la fluidez y la creación de la metáfora “modernidad líquida” ..	55
Parte II. La condición humana en el contexto de la vida urbana contemporánea	70
8. Fenomenología de la vida urbana	70
9. Las ciudades como vertederos de residuos humanos en el contexto del síndrome consumista.....	77
9.1 La producción urbana de individuos superfluos.....	81
9.2 Vínculos humanos residuales y fetichismo de la subjetividad	93
10. La ciudad como campo de batalla: desprecio y humillación en la sociedad de consumidores	103
10.1 Reconocimiento, respeto y solidaridad en perspectiva sociológica.....	112
10.2 Desprecio y reconocimiento en el contexto de la sociedad de consumidores.....	125
11. La ciudad como laboratorio de la vida moral y de la acción política.....	141
11.1 El consumismo como plantilla del nuevo arte de la vida.....	149
11.2 El arte de vivir con otros como mediación moral y política	158

11.3 La metáfora del puente: dimensión moral	162
11.4 La metáfora del puente: dimensión política.....	169

Conclusión. El ágora, puente que comunica las orillas del río de la vida	182
Bibliografía.....	189

Presentación

Las reflexiones que se ofrecen en las siguientes páginas se han organizado en dos continentes. El primero enmarca la pregunta por la condición humana en los escritos de Zygmunt Bauman; el segundo elabora una reflexión sobre la condición humana en el contexto urbano contemporáneo. Desde el punto de vista argumentativo o procedimental, cada uno de estos dos agrupamientos está diseñado de la manera que se expone a continuación.

El primer continente articula tres núcleos de reflexión. El primero de ellos (capítulos 1 y 2) muestra la singularidad del concepto de “condición humana” en Bauman respecto a las reflexiones que tanto Hannah Arendt como Norbert Elias realizaron en los célebres escritos *La condición humana* (1958) y *Humana conditio* (1985), respectivamente. El propósito de este análisis comparativo es incardinar la preocupación de Bauman en el marco de una tradición de debate sobre los factores sociales que condicionan y posibilitan el actuar humano. Uno de los hallazgos de esta exploración fue la idea de que la sociología de Bauman renueva la antigua preocupación por los asuntos humanos al situarlos en el marco de las dinámicas sociales y los fenómenos culturales contemporáneos. El segundo núcleo temático (capítulos 4 y 6) estudia la dimensión hermenéutica de la sociología de Bauman, así como su filiación a la tradición de las ciencias sociales y humanas. En este marco se ofrece una caracterización del trabajo investigativo de Bauman en términos de *hermenéutica sociológica*, es decir, como conversación con la experiencia humana. El tercer núcleo (capítulos 3, 5 y 7) se ocupa de resaltar la dimensión moral del análisis de la sociedad (en contraposición a la neutralidad valorativa que predominó –y aún predomina– en algunos sectores académicos de las ciencias sociales). Por “dimensión moral” entiendo el compromiso del pensador social respecto a patologías sociales que causan sufrimiento en la vida de las personas. Forma

parte de este núcleo el diseño de un marco conceptual para el análisis, la interpretación y la valoración de las dinámicas sociales y de los fenómenos culturales contemporáneos: “sociedad de consumidores” y “vida líquida” son los conceptos que se proponen como marcos hermenéuticos para entender las relaciones entre el individuo y la sociedad en la época actual. De ambos se ha realizado un estudio genealógico para identificar su proceso de formación conceptual.

El segundo continente delinea una analítica de la condición humana en el contexto de la vida urbana contemporánea (capítulo 8). La vida de las ciudades es un campo fenomenológico para escenificar la pregunta por la “condición humana asediada”, en términos de una descripción de los modos humanos de vivir, actuar y pensar en la sociedad de consumidores. Las realidades de la vida urbana son manifestaciones de los estrechos vínculos entre lo local y lo global. En los diversos ámbitos urbanos que configuran la sociabilidad humana se localiza, concreta, escenifica, despliega o practica el moderno estilo de vida orientado y dirigido por la cultura del consumo.

Para ilustrar la compleja trama de lo que significa vivir con otros en ciudades cada vez más dirigidas u orientadas por el mercado de consumo, he aprovechado el símil de las “ciudades como vertederos”, “campos de batalla” y “laboratorios”. Estas tres metáforas cumplen dos funciones analíticas: por un lado, revelar los dispositivos de adaptación y dirección del comportamiento humano, y por otro, visibilizar los daños que dichas dinámicas de sociabilidad producen en términos individuales y colectivos. La “ciudad como vertedero” (capítulo 9) es una reflexión sobre las ciudades como fábricas de residuos humanos; la “ciudad como campo de batalla” (capítulo 10) se ocupa de estudiar los conflictos, las tensiones, las luchas de reconocimientos y el deterioro de los vínculos humanos que desata el síndrome consumista; y la “ciudad como laboratorio” sugiere las potenciales formas del arte de vivir con otros en la ciudad (capítulo 11). Se trata de una reflexión sobre los vínculos humanos en la perspectiva política y moral del reconocimiento, el respeto y la solidaridad. En este punto he encontrado necesario salvar del olvido y actualizar una de las invenciones más poderosas de Occidente, a saber: la del ágora, entendida como un espacio abierto de flujos entre los intereses privados y los públicos, entre lo individual y lo colectivo, en el que cooperativamente podrían diseñarse y practicarse estrategias

de vida compartida que impidan que las dinámicas del consumo y los imperativos del mercado sean los que consuman nuestra humanidad común.

Entiendo la sociología desde diversas perspectivas, no sólo atañe a los valores sino que también es una descripción de hechos. La sociología por naturaleza tiene que ver con las relaciones humanas y con el hecho de que los seres humanos viven en sociedad. Dado este objeto de estudio no puede ser otra cosa que ética, además porque trata de lo que considero que es el aspecto básico de la ética: la relación entre un yo y un tú. Mi relación con el otro y mi responsabilidad respecto al otro. La sociología tiene que ver con lo que implica el hecho de que el yo se encuentra rodeado de otros, y por ello el mensaje que transmite a sus receptores tiene un significado ético. La sociología tiene que decidir cuál es la alteridad de la que se quiere ocupar. Durante la modernidad sólida la sociología se ocupó de los jefes, de los individuos con autoridad, de modo que proporcionaba la información para dirigir a la gente, para conseguir que fuera más obediente y disciplinada. Esto era una elección ética. Hoy se ha dado un cambio en el énfasis y la sociología trata de individuos preocupados sobre todo por lo que Giddens describió como “política de vida”, es decir, tienen que controlar por sus propios medios las relaciones sociales. En este caso la sociología tiene la posibilidad de servir a la causa de la libertad humana, es lo contrario del otro tipo de sociología. En ambos casos se da una elección ética, y yo me inclino más por la segunda opción. Cualquier descripción de la sociedad hecha por sociólogos es ética, la idea de que la sociología está libre de valores es errónea (Bauman, 2008c: 61-62).

Introducción

Este libro propone una reflexión sobre las condiciones sociológicas en las que actualmente los individuos realizamos nuestras trayectorias de vida. En consonancia con las formas institucionales de la práctica filosófica, dicha reflexión se despliega mediante la estrategia textual de la construcción conceptual dialógica. El eje articulador del diálogo en torno a la condición humana asediada es la obra escrita del filósofo y sociólogo polaco Zygmunt Bauman, recientemente fallecido (9 de enero de 2017), quien animó el debate y renovó, durante casi seis décadas, la tradición crítica de las ciencias sociales y humanas.

En el escenario de la filosofía social reciente intervienen voces de las más diversas tendencias y tradiciones de investigación, todas ellas sensibles al malestar que causa vivir en una época de incertidumbre y riesgo socialmente fabricados. La complejidad de las realidades actuales, tanto como la constelación de factores que conforman las maneras humanas de vivir y de actuar, son un llamado de atención a los enfoques analíticos monodisciplinarios o *monologales* frente a los cuales se abre paso la cooperación dialógica, el arte de tender puentes, la disposición para la comprensión mutua de las condiciones públicas de nuestra existencia compartida. La palabra de Bauman participa en el simposio en torno a la condición humana en las sociedades contemporáneas, razón por la cual en el mensaje que transmite resuenan otras voces a las cuales conviene prestar atención. En este sentido, he considerado necesario ponderar la interpretación que Bauman elaboró de las sociedades contemporáneas contrastándola y complementándola con las contribuciones que han realizado otros pensadores de la sociedad y la condición humana (Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Martha Nussbaum, Robert Castel, Richard Sennett y Axel Honneth, entre otros). Sin embargo, no se trata de un estudio monográfico de los escritos de estos analistas; antes bien, el interés fundamental es explorar y comprender

algunos de los factores que, en las actuales condiciones del capitalismo de mercado orientado por el consumo, han transformado los hábitos, las costumbres, las creencias y los modos de relacionamiento de las personas en los distintos ámbitos o esferas de la vida social.

El elemento en el cual confluyen las reflexiones que componen este libro está condensado en el uso metafórico del término “asediada”, mediante el cual se esboza un diagnóstico de las patologías sociales contemporáneas (injusticias sociales, inseguridad, pérdida de libertad, distorsión de los genuinos vínculos entre las personas, etc.), tanto como el estudio de sus raíces sociales y las respectivas repercusiones humanas (miedo, incertidumbre, precariedad, en suma, “sufrimiento de indeterminación”). En los escritos de Zygmunt Bauman y en los de los otros filósofos sociales citados se encuentran pautas inspiradoras de lo que aún es posible emprender para torcer la dirección que han adoptado los asuntos humanos. A este respecto se ha sugerido la metáfora del puente para simbolizar la potencial articulación entre la preocupación por uno mismo y la preocupación por los otros. Construir puentes –en lugar de muros o alambradas– es una apremiante labor tanto de los individuos como de las agencias políticas institucionales. Los materiales requeridos para la reparación o fabricación de dichos puentes son el respeto, las variadas formas de reconocimiento (afectivo, social, jurídico), la solidaridad y la compasión activa. La estrategia o el mecanismo para construirlos es la política como acción conjunta (Arendt) o la política como la capacidad de decidir qué cosas deben hacerse (Bauman).

Tanto el diagnóstico de los factores sociológicos que asedian a la condición humana, como las estrategias imaginadas para afrontarlos (la política y la moral) confluyen en una analítica de la vida urbana contemporánea, para lo cual he incorporado e implementado el uso de otras tres metáforas: la ciudad como vertedero, como campo de batalla y como laboratorio. La primera centra la atención en la ciudad como fábrica de residuos humanos (precarización); la segunda considera la ciudad como espacio social de producción de conflictos, tensiones y batallas de reconocimiento; la última concibe la ciudad como laboratorio, taller o semillero donde se ensayan, se ponen a prueba o se experimentan formas del arte de vivir con otros en medio de las diferencias.

No sobra recordar que en el concepto de “condición humana” resuena la voz de la pensadora Hannah Arendt, autora del concepto y

responsable de habernos persuadido de la necesidad de pensar filosóficamente las condiciones históricas y sociales de la acción humana. Tampoco es redundante recordar que, en diálogo con la tradición filosófica, ella se aplicó intensamente a la búsqueda de criterios que permitieran comprender la patente negatividad que traslucían los fenómenos de destrucción masiva (el Holocausto), así como a imaginar estrategias para contrarrestar el omnívoro poder de la gestión burocrática de los asuntos humanos en el experimento del gobierno totalitario. La consecuencia más fatal de dicha gestión era –según la implacable mirada crítica de Arendt– convertir en superfluos a los seres humanos, esto es, inhabilitarlos para ejercitar el “juicio reflexionante” de cara al acontecer y disuadirlos del interés de reunirse para negociar conjuntamente –mediante el discurso– las condiciones de su libertad –que es la base para emprender el milagro de dar inicio a algo nuevo en el mundo–. El libro *La condición humana* (1958) fue una respuesta filosófica estimulante que instilaba sensibilidad moral respecto a los temores y las experiencias de la época. Arendt alertó a sus contemporáneos sobre los riesgos y las incertidumbres socialmente fabricados que amenazaban la capacidad de los seres humanos para actuar, pero en medio de los “tiempos de oscuridad” también arrojó un haz de luz para imaginar alternativas esperanzadoras realizables en el acontecer de la historia: el ejercicio del juicio y la acción conjunta eran, en la imaginación filosófica de Arendt, antorchas en medio de las sombras políticamente fabricadas.

Aunque se trata de un mensaje que no ha perdido brillo y consistencia, advertí que la vigencia semántica y pragmática del concepto de “condición humana” requiere la mediación hermenéutica para situarlo en el horizonte histórico de las experiencias que nos son propias. La distancia que nos separa de los planteamientos que realizó la pensadora judía no es solo temporal –pues la realidad de la historia, que es como decir las instituciones sociales en que vivimos y nos comunicamos unos con otros, ha variado ostensiblemente desde entonces–, razón por la cual consideré apremiante emprender la tarea de exhumar del olvido (o, al menos, intentar salvar de la amnesia colectiva y restituir la validez semántica y pragmática) al sexagenario concepto.

Aquí conviene hacer una aclaración formal: el título para esta reflexión ha tomado en préstamo la innovación conceptual que Hannah Arendt acreditó en el libro *La condición humana*; sin embargo, los con-

tenidos que despliega no apuntan al estudio exegético de sus escritos en el sentido de la hermenéutica textual de reconstruir punto por punto sus argumentos. Esto puede observarse en la incorporación en el título de un matiz que lo diferencia de su predecesor: la condición humana “asediada” sugiere una nueva edición del planteamiento que realizó Arendt, al mismo tiempo que una declaración hermenéuticamente motivada por la experiencia que a todos nos es común. En este sentido, el símil “asediada” simboliza el intento de anclar la pregunta por la condición humana en el suelo sociológico de las dinámicas contemporáneas.

En la prolífica producción escrita de Zygmunt Bauman encontré una poderosa guía para dilucidar el sentido de la metáfora sugerida. La elección de su obra como campo de estudio y diálogo está respaldada en la agudeza analítica de este pensador para interrogar y remover el modo de funcionamiento de las sociedades en la actual fase de la historia humana; en el talento fenomenológico para detectar, registrar, describir y narrar rasgos de la experiencia humana manifestados global y localmente; en el empeño por diseñar marcos hermenéuticos (cognitivos y valorativos) para acompañar y hacer comprensible el flujo del acontecer –la creación de la metáfora “vida líquida” o el concepto de “sociedad de consumidores” son testimonio de ello–; en la sensibilidad moral para percibir la vulnerabilidad, incertidumbre e inseguridad existencial en que nos hallamos los seres humanos; así como en la solidaridad intelectual para averiguar las raíces de las patologías sociales y la valentía para dismantelar las mentiras que ocultan o edulcoran la creciente precarización de las condiciones de vida de los individuos.

La inmersión en el corpus que este analista de la condición humana construyó en el curso de las seis últimas décadas ha significado una experiencia de diálogo en torno a la metamorfosis de la vida social y cultural. Si se tiene en cuenta que son nuestras maneras de estar en el mundo y de hacer mundo (es decir, nuestras plurales formas de vivir con otros) las que aceleradamente han cambiado en el curso de este corto periodo de tiempo, quizá entonces lo menos decisivo sea enfrascarse en el estudio de los variados y, a veces, inconmensurables intentos de etiquetar dichos cambios, lo cual tendría su atractivo epistemológico si solo se tratara de un debate público entre la clase instruida y bien informada.

La latente tentación de sobrevalorar la obra de Zygmunt Bauman –como suele ocurrir cuando se decide auscultar las contribuciones de

un pensador— ha representado un desafío. Creo no haber ahorrado esfuerzos para controlar dicha tentación. Mi formación filosófica en la hermenéutica dialógica me alertó permanentemente del peligro de hacer del retrato intelectual de Bauman un fetiche, como parece estar ocurriendo con la industria editorial que ha logrado concitar el interés de la opinión pública lectora mediante estrategias que calcan las plantillas comerciales de las retóricas publicitarias del mercado de bienes de consumo. Así, en las secciones de los periódicos o en las separatas dedicadas a la cultura y el entretenimiento habitualmente se emplean los calificativos de “celebridad” o “estrella” para referirse o para promover la primicia de que Bauman escribió un nuevo libro o que uno de sus anteriores trabajos ha sido traducido o reeditado, o para producir una especie de efecto sofisticado catapultando su prestigio intelectual cuando la presencia del venerable sociólogo colmaba de oyentes una sala de eventos académicos. No deja de ser un fenómeno sociológico significativo el hecho de que el anuncio de su presencia (en foros académicos, entrevistas en la televisión o su reciente participación en la película *En el mismo barco*) estuviera acompañada de la atractiva etiqueta comercial “celebridad” o “estrella intelectual”, lo cual despierta curiosidad, seguramente por las expectativas (“avidez de novedades”, habría dicho Heidegger) y la inclinación, convertida en hábito, de estar en el lugar donde están los famosos o de consumir lo que ellos producen.

Se ha vuelto recurrente el uso traslaticio del lenguaje del *marketing* para destacar la importancia de un intelectual, concitar la atención pública e incrementar la venta de sus libros o la entrada a eventos donde es anunciado como conferencista central. Lo mismo está ocurriendo, por citar algunos casos ejemplares, con Gilles Lipovestky, Byung-Chul Han o Thomas Piketty (sociólogo, filósofo y economista, respectivamente), de quienes también se dice que son “celebridades” o “estrellas”, de suerte que estas etiquetas prevalecen respecto a la adscripción hermenéutica de sus trayectorias intelectuales y a los mensajes que comunican.

En este estudio me interesé por moderar el cliché de la fama en lo relativo al reconocimiento internacional que se hace al filósofo y sociólogo polaco Zygmunt Bauman, ateniéndome fundamentalmente al diálogo con sus escritos. Valga señalar que los atributos de celebridad o estrella (popularizados hace menos de una década) se basan exclusivamente en el impacto que han generado los libros dedicados a reflexionar

sobre diversos rasgos de la vida líquida y que tiene su correlato en la función creadora de públicos por parte del *marketing* en la sociedad de consumidores. Pero la obra de Bauman apunta a algo más, de manera que reducirlo a ser el padre de la metáfora “modernidad líquida” no solo sería menoscabar el potencial crítico que desplegó en sus escritos durante más de medio siglo, sino también hacer abstracción de las condiciones sociohistóricas que los han hecho posibles.

Habría que investigar a fondo los factores sociológicos y culturales que sitúan a un estudioso del comportamiento humano en el pódium de la fama académica. Incluso conviene ponderar si la “fama” es, en el caso de las personalidades académicas, un atributo susceptible de ser injertado como prueba de la validez y eficacia del mensaje que comunican sus escritos. También habrá que indemnizar la deuda relacionada con el desplazamiento cultural de la obra narrativa de un escritor en beneficio del número de libros vendidos, de la masiva presencia de asistentes a una sala de conferencias, del número de entrevistas en televisión y de la cantidad de resultados en un buscador (356.000 resultados sobre Bauman arroja Google en 0.51 segundos). En cuanto a los criterios que han contribuido a posicionar el nombre de Bauman en el mapa intelectual contemporáneo, es preciso tener en cuenta el creciente interés por sus escritos en revistas especializadas y estudios monográficos, así como el considerable número de premios y reconocimientos que le han otorgado diversas instituciones científicas. Bauman no fue ajeno al interés que despertaba su obra entre los lectores de las más diversas tendencias investigativas; tampoco fue ajeno al “impacto comercial” que suscitaban escritos dedicados a narrar y reflexionar aspectos de la experiencia en las actuales sociedades; en igual medida, no despreció ni manifestó remilgo ante el hecho de que la sociología se hubiera convertido en “otro producto del mercado”, pues veía en ello un fenómeno positivo que se correspondía con la vocación originaria del sociólogo; así lo hizo saber en el libro de conversaciones *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo* en respuesta a la pregunta por la acreditación de la sociología como “otro producto del mercado”:

Sí, la sociología es, tal como dicen, “otro producto del mercado” —y los sociólogos poco pueden hacer frente a eso, salvo sacar las conclusiones lógicas de este hecho o aceptar de manera perpetua su propia margina-

lidad e irrelevancia— [...]; elegir la última opción lleva, en mi opinión, a traicionar la vocación originaria del sociólogo [...]. Por tanto, sí: al igual que otros mercados de bienes, la sociología necesita “crear clientes” para los servicios que ofrece; en esta sociedad de consumidores, la regla es que la oferta es la que espera que cree la demanda y la que está obligada a ello, y no al revés (2014b: 148-149).

No obstante estas observaciones, es oportuno recordar la diferencia entre el “impacto” (en el sentido de “golpe emocional producido por un acontecimiento o una noticia desconcertantes”) y el “efecto” (en el sentido hermenéutico de la “eficacia histórica”). Dado que se trata de un intelectual recientemente fallecido (9 de enero de 2017), aún es prematuro predecir el efecto duradero de la obra de Bauman; será la distancia en el tiempo la que cribe y decida sobre la indudable notoriedad que lo distinguió en las dos últimas décadas de actividad intelectual, la cual no deja de ser un fenómeno digno de atención, si tenemos en cuenta su naturaleza académica. Asimismo, es difícil desconocer que los mismos factores que respaldan el reconocimiento internacional de Bauman también han sido empleados por sectores académicos especializados para dudar y minimizar sus contribuciones. En esta perspectiva, sugiero algunas pautas para ulteriores investigaciones sobre estos asuntos, no reducibles a la figura intelectual de Bauman. Se trata de la pregunta por las condiciones sociológicas y culturales de posibilidad de éxito de una obra, tanto como de la pregunta hermenéutica por su pertinencia y eficacia histórica. En el primer capítulo se delinea esta cuestión, con lo cual se insinúa una estrategia metodológica que quizá pueda servir de complemento a las clásicas hermenéuticas que centran su atención en la interna articulación semántica y filológica del texto escrito (o del conjunto de textos de un autor), así como aquellas que lo refieren exclusivamente a su propia tradición epistemológica.

Varias razones permiten considerar como hermenéutica la analítica de la vida social que Bauman practicó. La más evidente es el reconocimiento que el autor realizó de su trabajo en términos de “hermenéutica sociológica”. En su opinión, la hermenéutica no es un método del que se puedan extraer reglas, principios formales o instrumentos para el análisis de la vida social; a punto de cumplir los noventa años, reflexionó sobre el significado del trabajo que había realizado durante seis décadas así:

Llamo *hermenéutica sociológica* al tipo de sociología que practico. Consiste en interpretar las decisiones humanas como las manifestaciones de unas estrategias elaboradas para responder a los desafíos del marco social en el que nos encontramos [...]. La sociología debe abandonar sus ambiciones de elaborar “predicciones científicas” [...]. Con *hermenéutica sociológica* no me refiero a una variante especial de la actividad sociológica, o a un estilo idiosincrático de practicarla, ni tampoco a una escuela sociológica específica. La sociología hermenéutica asume el postulado de que el esfuerzo por comprender las realidades humanas debe realizarse con herramientas sociológicas [...]. El postulado de la hermenéutica sociológica exige que, cuando investiguemos el sentido de los pensamientos y los actos humanos, tengamos en cuenta las condiciones sociales en las que viven las personas cuyos pensamientos o actos pretendemos comprender o explicar. En otras palabras, la hermenéutica de la conducta humana es, en primer lugar, una operación sociológica, antes que semántica o filológica (2014b: 67-69).

Cabe agregar que la hermenéutica sociológica pertenece a la tradición de las humanidades, lo que equivale a decir que es una conversación con la experiencia humana y con el sentido común. Cada uno de los escritos de Bauman es testimonio histórico de este diálogo o mediación con el presente. En cuanto diálogo con la experiencia vital, en ellos se encuentran tanto las voces de “los dirigidos” (primero los obreros, luego los consumidores), como la de “los directores”, pero no es una sociología académica entrenada para la razón empresarial o institucional. También es un diálogo con otras voces académicas del pasado (los clásicos de la sociología y la filosofía) y del presente (filósofos, economistas, psicoanalistas, antropólogos, etc.). El desarrollo hermenéutico de la sociología de Bauman es una expansión del fenómeno universal de la hermenéutica filosófica, cuya fundamentación y acreditación ha sido mérito de Hans-Georg Gadamer, aunque, como es sabido, esta se sedimentó en la hermenéutica de la vida fáctica que Martín Heidegger trazó en los comienzos de su actividad docente a principios del siglo xx. No es una redundancia ni un juego de palabras afirmar que la analítica de la vida social practicada por Bauman es una realización sociológica de la hermenéutica filosófica.

La reflexión que propongo está orientada por objetivos filosóficos y por una estrategia analítica que se inscribe en la filosofía, a saber, el

proceso de formación de los conceptos. Como ya indiqué, en el concepto formal de “condición humana asediada” se expresa dicho objetivo general, respecto al cual los escritos de Bauman constituyen el despliegue argumentativo o, dicho de manera más convencional, la estrategia metodológica, aunque he preferido hablar de “vía de acceso” para evitar el lenguaje de la epistemología positivista.

El primer requisito en la labor de comprender textos, obras, fenómenos, experiencias o la palabra que nos llega de otro ser humano en la comunicación consiste en tomar conciencia de la situación en la que se encuentran tanto el intérprete como la realidad que se intenta comprender. Con el principio de la “historia efectual” o “eficacia de la historia”, Hans-Georg Gadamer reconoció la influencia de la historia en el intérprete y la necesidad de que este se asegure un punto de vista para el correcto planteamiento de las preguntas (cfr. *Verdad y método*, caps. 9.4 y 11). El principio hermenéutico de la “historia efectual” está compuesto por dos conceptos, a saber: la “situación” y el “horizonte”, de cuya tensión dialéctica surge la “fusión de horizontes” o, lo que es igual, la comprensión. Dada la utilidad metodológica de estos conceptos, conviene recordar la interna relación de ambos:

El concepto de *situación* se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella. Uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero [...]. Al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto [...]. Tener horizonte significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean [...]. Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación (Gadamer, 1993: 372-375).

La primera parte del presente libro ilustra la situación que configura la pregunta por la condición humana; en ella ofrezco unas consideraciones sobre la génesis, los objetivos filosóficos y el compromiso existencial o moral que subyace en esta reflexión, dedicada a explorar un camino para la comprensión de la condición humana en el presente, ahora en esta fase del capitalismo, sobre la que no escasean intentos de caracterización en las más diversas tendencias analíticas. Este primer momento ofrece una constelación de razones relacionadas con la elección de la obra escrita de un sociólogo para reflexionar filosóficamente sobre nuestro presente; en tal sentido, no es un análisis epistemológico de sus escritos.

Aunque en el conjunto de la tradición sociológica es reconocible el lugar que ocupa Bauman, en el de la institución filosófica es borrosa su identidad y dudosa su pertinencia. Al elegir la obra de este analista de la condición humana, es necesario comenzar legitimando el valor filosófico de sus contribuciones sociológicas. La primera parte exhibe argumentos relativos a la pertinencia filosófica del tema (la condición humana asediada), de la vía de acceso (el enfoque de la historia social de los conceptos) y del horizonte (la perspectiva moral). En función de estos tres aspectos, se imbrican las cuestiones de contenido con las estrategias metodológicas. En resumen, la primera parte es una reflexión formal sobre los conceptos fundamentales, las estrategias analíticas y la pertinencia pragmática (social/política/moral) de la reflexión sobre la condición humana. La segunda parte configura, como ya indiqué, el núcleo filosófico de este libro.

Un primer aspecto que es preciso resaltar se refiere al papel filosófico de las metáforas para pensar la vida social y la experiencia humana. Con la formulación embrionaria de la metáfora “modernidad líquida” en 1999, la narrativa sociológica de Bauman se aplicó en los años siguientes a comprender las concreciones fenomenológicas de la vida urbana contemporánea; al menos 27 libros se ocupan de ello, al mismo tiempo que en ellos se va afinando la metáfora gemela de “sociedad de consumidores”. Ambas metáforas son especies de canteras por las que se revela el prolífico talento narrativo de Bauman, el cual está subordinado al acelerado flujo del acontecer vital que ellas intentan articular. La elección de la ciudad como ámbito desde el cual pensar la condición humana asediada se ofrece como una estrategia hermenéutica que le hace

justicia tanto a la sociología de Bauman como a las realidades humanas que interroga. La caracterización de la vida urbana contemporánea ha sido condensada en la siguiente triada: las ciudades como vertederos, como campos de batalla y como laboratorios; tres metáforas que pretenden escenificar el marco sociológico en el que vivimos y narramos nuestras vidas.

Amparado en estas metáforas, me propuse tipificar la más variadas experiencias y vínculos humanos que las dinámicas contemporáneas de la sociedad hacen posible. Intenté diseñar un marco hermenéutico-fenomenológico de la vida urbana que hiciera comprensible el cúmulo de factores que influyen en la praxis de la vida, es decir, en los hábitos, las creencias y las formas de sociabilidad cotidiana. En esta dirección, la segunda parte despliega una estrategia crítica y valorativa respecto a los estilos de vida del moderno mundo líquido consumista, así como de las creencias y representaciones sociales que lo acompañan. Sin embargo, dicha descripción fenomenológica no se limita a cartografiar los fenómenos de la moderna vida líquida y la configuración de los estilos de vida en la sociedad de consumidores. En contravía de las imágenes del confort que publicitan las retóricas del consumo, consideré necesario auscultar las raíces sociales de las actuales formas de incertidumbre, precarización, sufrimiento, humillación y menosprecio que las dinámicas globales del mercado de bienes de consumo están produciendo.

En este sentido, las metáforas de la “ciudad vertedero”, “campo de batalla” y “laboratorio” han sido empleadas en beneficio de la identificación de las patologías sociales del capitalismo de mercado orientado al consumo, no para verificar lo que la experiencia diaria manifiesta, sino más bien para imaginar alternativas que permitan contrarrestarlas. De este modo, el énfasis que he puesto en las evidencias antropológicas de la precarización (los desechos humanos, las relaciones residuales, los parias, los vagabundos, los extranjeros, los desplazados, los refugiados o los consumidores imperfectos) se corresponde con el interés de auscultar las fuentes de los actuales malestares sociales y, de manera particular, las estrategias que los individuos diseñamos para afrontarlos, casi todas ellas adquiridas en las tiendas/farmacias del consumo o en los cuarteles del placer y los palacios de la distracción. Las concreciones antropológicas de la precarización simbolizan las consecuencias negativas del globalizado mundo del consumo o, como lo dice Bauman, personifi-

can la fragilidad del bienestar tanto como la inseguridad existencial que también experimentan los “individuos por exceso” o turistas. Aunque Bauman no es el único que se ha empeñado en dismantelar las raíces de las patologías sociales, su distinguible voz en medio de las diversas tendencias investigativas recientes está sustentada en la sensibilidad política y moral que traslucen sus reflexiones. El arribo a esta dimensión de la sociología de Bauman ha sido el hallazgo más notable registrado en esta investigación, razón por la cual conviene hacer las siguientes observaciones.

En el contexto de las tendencias investigativas de las ciencias humanas y sociales en el último siglo, la sociología de Bauman se distingue por la acuñación de un nuevo vocabulario para comprender y explicar el marco social de la conducta humana en perspectiva política y moral. El carácter inédito y singular de esta dimensión estriba en la perspicacia para detectar injusticias socialmente fabricadas que se traducen en formas de sufrimiento humano individualmente experimentadas. En esta dirección, la fenomenología del desprecio y la humillación, junto al cúmulo de experiencias desatado por la incertidumbre que una persona puede vivir en el curso de su trayectoria biográfica, constituye el sedimento moral de las consiguientes demandas de reconocimiento, respeto y solidaridad social. Esta declaración normativa extraída de la fenomenología de la vida fáctica enfrenta varios desafíos: de un lado, la comercialización de las inclinaciones morales humanas, y, de otro, la “adiaforización” de la responsabilidad o sedación moral, es decir, la endémica ceguera e indolencia moral tanto como la inhabilitación de la capacidad de actuar para afrontar colectivamente los riesgos compartidos. Lejos de admitir el veredicto del destino, pero consciente de que la humanidad entera navega en el mismo barco, la tarea de imaginar y diseñar soluciones realizables es un compromiso apremiante. En este sentido, la obra de Bauman es un antídoto tanto frente al conformismo como al pesimismo. El símil de la ciudad laboratorio ofrece señales que no deberíamos despreciar ni desperdiciar.

Las reflexiones finales acogen estas señales, que han quedado dibujadas en la exploración de los contenidos semánticos y pragmáticos de otra metáfora: la “restauración del puente que une las dos orillas del río de la vida”, a saber, “la sincronización o la búsqueda de equilibrio entre el interés por uno mismo y la preocupación o responsabilidad por

los otros”. En este punto, creo haber satisfecho la promesa hecha en el título de estudiar la condición humana asediada desde una perspectiva moral, con lo cual he sugerido reanudar el diálogo de la sociología con las tradiciones morales que la filosofía práctica ha cultivado en el curso de su historicidad. En el símil de la ciudad laboratorio queda insinuado el horizonte político y moral de lo que estamos llamados a emprender conjuntamente, independiente de nuestras singularidades y de la posición que ocupemos en la sociedad. En cierto sentido, dicho símil se aproxima a la “teoría de la acción” (Arendt) y a la “fenomenología del hombre capaz” que Paul Ricoeur (2006: 121-143) se esmeró por fundamentar de manera filosófica.

No obstante la singularidad de sus contribuciones, Bauman no ha sido un pensador solitario. Su preocupación por restaurar los puentes entre la ética y la política es compartida por otros filósofos-sociólogos en la actualidad: Richard Sennett, Martha Nussbaum, Axel Honneth, Paul Ricoeur y Robert Castel, con los cuales dialoga en sus textos. Incluso es preciso resaltar que son estos pensadores de la condición humana quienes han aportado a la construcción de una conciencia pública en relación con las alternativas políticas y morales para enfrentar los desafíos que la modernidad líquida plantea. En los sucesivos argumentos que he desarrollado en este estudio me he esmerado por hacer audible la polifonía de voces que concurren en torno a las realidades sociales que nos preocupan. La magnitud y complejidad de las preocupaciones actuales exige una disposición para el diálogo. El socrático arte de la conversación, médium de la experiencia humana y que Hans-Georg Gadamer recordó hace siete décadas, se ha vuelto indispensable. La vocación sociológica de Bauman se incardina *en* y se corresponde *con* esta exigencia. Así lo confiesa en el siguiente pasaje:

El tipo de diálogo en el que estoy pensando es un arte difícil. Implica que las partes dialogantes se comprometan a clarificar *conjuntamente* los problemas, más que ganar en la argumentación e imponer su punto de vista; a multiplicar las voces, antes que reducir su número; a ampliar el rango de posibles opciones, antes que despreciar y excluir todas las alternativas; y, por consiguiente, a buscar juntos un entendimiento, en vez de aspirar a rechazar los puntos de vista alternativos; y, en último término, a estar movido por el deseo de mantener abierto el diálogo,

antes que por el deseo de *ponerle fin*. Dominar este arte lleva mucho tiempo, aunque menos que dedicarse a su práctica. También se necesita tener humildad, abandonar los privilegios del experto infalible y correr el riesgo de tener que reconocer su error (2014b: 118, 119).

Parte I. La pregunta por la condición humana en la hermenéutica sociológica de Zygmunt Bauman

El centro de atención de las siguientes reflexiones es la obra del sociólogo polaco Zygmunt Bauman (1925-2017), cuya influyente labor intelectual fue reconocida con el Premio Europeo Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales por su libro *Modernidad y Holocausto* (1989), el Premio Theodoro W. Adorno (1998) y el Premio Príncipe de Asturias (en la categoría de comunicación y humanidades, 2010) por su prolífica labor creando “instrumentos conceptuales singularmente valiosos para entender el cambiante y acelerado mundo en el que vivimos” (*El País*, España. 27 de marzo de 2010). A diferencia de lo que ocurre en el mercado de las celebridades, los premios académicos simbolizan la maduración de una obra que ha requerido la distancia en el tiempo para probar su pertinencia y adecuación para ir a las cosas mismas sin dejarse arrastrar por el imperativo de la moda y la novedad. Bauman, una de las voces críticas del presente, es un testigo activo que ha dedicado más de medio siglo a narrar y conceptualizar los fenómenos y las dinámicas de las sociedades contemporáneas.

Se trata, pues, de pensar en compañía de un sociólogo. Bauman siempre habló como sociólogo, pero no creía que la sociología fuera la única voz que contribuyera a comprender lo que nos ocurre:

Los sociólogos no conformamos más que una de las muchas voces que pugnan por captar la atención humana, una voz que no resulta particularmente fuerte y, en cualquier caso, no lo suficiente como para elevarse y hacerse audible por encima de la cacofonía imperante, ni lo suficiente, aún menos, para sofocar las presiones silenciosas del ajetreo cotidiano, que tan a menudo confieren credibilidad a mensajes más bien puestos (2002: 209-210).

En medio de la polifonía de voces que conforma hoy el universo de las ciencias sociales y humanas, la palabra de Bauman es ejemplar en varios sentidos: por su tacto para la recepción de las preocupaciones humanas que hoy nos son comunes, por su disposición para acoger el llamamiento de otras voces y dialogar con ellas sobre el presente y por su explícita voluntad de establecer puentes entre la experiencia que todos compartimos y las formalizaciones teóricas que de dichas experiencias han realizado analistas de distintos campos disciplinares de las ciencias sociales y humanas. De este talante dialógico ha surgido una forma singular de hacer sociología que está atenta al mundo de la vida y, al mismo tiempo, que es sensible a los debates académicos. Por eso no sorprende que las voces de antropólogos, sociólogos, artistas, novelistas y poetas, arquitectos, filósofos, estudiosos de la cultura, economistas, periodistas y publicistas hayan sido acogidas con la misma delicadeza narrativa que las voces de individuos que han sido formados por los canales culturales que a diario estructuran y alimentan a las significaciones imaginarias de la sociedad, esto es, al sentido común cuya concreción son los hábitos, los ritos y las creencias sociales.

¿A qué marco cognitivo o conceptual puede restringirse una analítica de la condición humana? Dado que el concepto mismo de “condición humana” contiene una generalidad en la que concurren las más diversas tendencias disciplinares de las ciencias humanas o sociales, es necesario mostrar su importancia pública. La teoría social de Bauman contiene sobradas razones para suscitar un interés académico y público: la adscripción epistemológica de sus reflexiones tiene un significado filosófico, no solo por el diseño creativo de un marco de interpretación de la condición humana, sino también porque dicho marco introduce patrones normativos desde los cuales es posible pensar los condicionamientos y las posibilidades de nuestras maneras humanas de estar en el mundo. Entre otras, esta es una de las características que singulariza el trabajo de Bauman respecto de otros análisis sociológicos que también hoy forman parte del debate académico, como los de Michel Maffesoli o Gilles Lipovetsky, pero que lo hace afín a otras voces intelectuales con las cuales se ha mantenido en diálogo: Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, Mary Douglas, Cornelius Castoriadis, Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Ulrich Beck, Anthony Giddens, Richard Sennett, Axel Honneth y Martha Nussbaum, entre otros.

Otra razón del interés en esta obra consiste en que no solo se atiene a la tarea de describir los comportamientos, las interacciones, los ritos, los hábitos, los imaginarios y las creencias de los individuos en sus respectivos espacios sociales, sino que su disciplina reflexiva es un constante camino hacia el concepto. La experiencia humana que nos es común es elevada a la dimensión especulativa del concepto. La energía especulativa de esta obra se reconoce en la creación de nuevos conceptos que han suscitado las más diversas reacciones y apropiaciones, pero sobre todo que han abierto el pensamiento a la necesidad de un diálogo con la tradición (sociológica y filosófica) que no se limita a una disputa disciplinar, sino que se orienta a la negociación de lo que significa vivir en sociedad. Entre otros, “cooperativa” o “sociedad de consumidores”, “modernidad sólida”, “modernidad líquida”, “sociedad individualizada”, “políticas de vida”, “adiaforización ética”, “ciudad vertedero”, “ciudad como campo de batalla” o “ciudad como laboratorio” son conceptos-metáforas diseñados para acompañar intelectivamente el flujo de la experiencia y permitir que los habitantes de ese mundo se beneficien de dicha comprensión.

Además de lo inédito de estos conceptos, interesa el papel que estos desempeñan como nuevos marcos cognitivos. Como siempre ha ocurrido con las grandes obras del pensamiento, la acuñación de nuevos conceptos, más allá del esmero individual y de las presiones innovadoras en el orden institucional, se asienta en las cambiantes condiciones de la experiencia; son estas las que tornan inadecuados e insuficientes los acreditados horizontes de comprensión para captar los cambios y para apreciar lo que en la discontinuidad de los cambios permanece. Son las formas de composición de la praxis en cada etapa de la evolución humana las que exigen nuevos experimentos y nuevas expresiones narrativas, ya sean conceptos o figuraciones narrativas como las metáforas. Estos conceptos basculan siempre entre la crítica a los conceptos heredados y la instauración de unos nuevos que propenden por hacer reflexiva la experiencia y ensayar caminos de comprensión. En un forcejeo con los tecnicismos de la sociología clásica, Bauman se vale del potencial especulativo ya existente en la lengua vernácula —que es el lugar de la experiencia compartida y el habla que nos es común— para narrar, hacer inteligible e interrogar las circunstancias en las que se despliegan las biografías de los individuos, pero también para explorar vías que permitan

hacerle frente a aquellas situaciones que condicionan la capacidad de acción.

Como enseñó Wittgenstein, los conceptos tienen sus límites, que se corresponden con los límites mismos que surcan al lenguaje humano en su función denotativa. Entonces, a los pensadores los sobrecoge la necesidad crear metáforas —o mitos, como en el caso de los pensadores antiguos—, cuya plasticidad impide que la solidez de los conceptos haga invisible aquello que contienen, a saber, la experiencia humana susceptible de ser dicha. La metáfora está allí forcejeando con el concepto para promover y extender nuestra comprensión; la metáfora no oblitera al entendimiento, sino que lo activa, esto es, dinamiza la labor de los conceptos con los que pensamos discursivamente los contenidos de la experiencia. La obra de Bauman es rica en metáforas, algunas tomadas de los usos y las costumbres que nos son familiares: “cultura casino”, “instalación”, “cultura del desecho”, “el mundo como se ve en la TV”, “farmacias para consumidores”, “iglesia de consumidores”, “campo de batalla”; otras son tomadas de la sabiduría literaria y el arte: “ciudades invisibles”, “ciudades vertederos”, “guardabosques”, “jardineros”, “cazadores”, “hombre modular”, “la vida como obra de arte”; otras metáforas, en cambio, han emergido de la cooperación dialógica de la imaginación sociológica con el flujo del acontecer: “modernidad sólida”, “modernidad líquida”, “cooperativa de consumidores”, “sociedad de consumidores”, “residuos humanos”, “turistas/vagabundos”, etc.

Hace cinco décadas que Hans-Georg Gadamer acreditó la tesis de que el arte de comprender es una dimensión natural de la existencia humana que, mediante la labor del concepto, hace inteligible lo que nos ocurre por encima de nuestro querer y hacer (1993: 10). Los experimentos conceptuales que realizó Bauman pertenecen a este antiguo arte de pensar que hoy se reconoce con el nombre de “hermenéutica”. El suelo en el que se sedimentan los conceptos y las metáforas del pensamiento social de Bauman son las experiencias que todos compartimos, así como las preguntas e incertidumbres originadas en las actuales dinámicas culturales de la sociedad de mercado y de consumo.

1. Dos breves recuerdos del concepto de “condición humana”: Hannah Arendt y Norbert Elias

La riqueza de un concepto se mide por la posibilidad de estimular el pensamiento. Hay conceptos del pasado que es necesario traer del exilio para actualizarlos y rehabilitarlos, pues con ellos adquirimos perspectivas que quizá no obtendríamos por nuestros propios medios. A falta de un concepto más adecuado, el de “condición humana” es un recurso analítico para un diálogo con la obra de Bauman. La elección de este concepto obedece a la necesidad de encontrar una orientación que permita extraer de la prolífica producción de este nonagenario pensador criterios, estrategias analíticas y perspectivas teóricas que ayuden a entender las dinámicas de la vida social contemporánea en beneficio de potenciales modos de acción.

El concepto de “condición humana” se hizo familiar a través de los conocidos estudios de Hannah Arendt (1958) y Norbert Elias (1985), aunque ya en 1933 André Malraux había titulado *La condition humaine* a la novela que lo haría famoso. La adopción de esta expresión obedece al interés de ofrecer un punto de vista hermenéutico que sirva de clave de lectura de la vasta producción escrita de este eminente sociólogo polaco y, al mismo tiempo, a la necesidad de una mediación conceptual que sea sensible a actuales preocupaciones humanas. El asunto que guía estas páginas es, pues, la condición humana; sin embargo, no se pretende hacer una teoría formal de esta expresión que compita con la de los escritores mencionados. Como podrá apreciarse en cada una de las estaciones que componen el recorrido de este libro, será necesario que paso a paso nos aproximemos a las concreciones sociológicas y a las manifestaciones histórico-fenomenológicas de la condición humana, pues se trata de un concepto que difiere, tanto a nivel semántico como pragmático, de su predecesor moderno “la naturaleza humana”. Luego de ensayar varios títulos, el que mayor libertad ofrece para afrontar el cúmulo de preocupaciones que configuran la obra de Bauman es el de “condición humana asediada”. Estamos ante la presencia de un concepto socialmente dinámico y filosóficamente abierto a nuevas significaciones, razón por la cual es imposible formalizarlo como si se tratara de una esencia atemporal desvinculada de las circunstancias históricas

o abstraída del acontecer social. Para evitar hipostasiar el concepto y objetivarlo como si se tratara de una sustancia o esencia, se ha preferido auscultar su significación a partir de la tematización de los procesos de individualización; al fin y al cabo, es el individuo en sus concreciones sociales –vale decir, en su trayectoria biográfica, en sus experiencias de la vida con otros, situado en el marco de una constelación de símbolos y creencias– el que aporta las primeras significaciones de lo que es su propia existencia y sus valoraciones respecto a lo que le ocurre y lo que hace. El trasfondo de este intento de comprensión rebasa la legítima necesidad de meditar sobre los textos; también es un requerimiento espiritual y moral que acoge algunas preocupaciones a las que somos sensibles en este momento de nuestra evolución. También en la obra de estos distinguidos intelectuales (Arendt y Elias) era explícita la idea de que la condición humana estaba “acosada” por fuerzas inéditas en la historia de la civilización. En el caso de Arendt, por el totalitarismo; en el de Elias, por las consecuencias del ingenio humano en el diseño de armas de destrucción de alcance planetario, cuya manifestación era la tensión ideológica entre los dos sistemas de control del mundo: el comunismo y el capitalismo.

El clásico estudio *La condición humana* realizado por Arendt tenía como propósito filosófico la elaboración de una teoría de la acción que sirviera de orientación humana en los asuntos del mundo en el contexto del fenómeno histórico del totalitarismo. Arendt tenía en mente la experiencia de inhabilitación del juicio reflexionante –que Immanuel Kant había descubierto en la *Crítica de la facultad de juzgar*– en una sociedad altamente burocratizada por la forma de gestión de los asuntos humanos en el capitalismo de producción. Con el desarrollo moderno de las técnicas de producción, tanto la labor como el trabajo adquieren mayor importancia social y cultural en la constitución de las identidades y la autorrealización humana respecto a la capacidad de actuar, en el sentido de la praxis mediada lingüísticamente, de la cual Arendt denunció las inmediatas amenazas que podrían causar su anulación. No obstante la relevancia del trabajo en el mundo moderno, Arendt advertía también que con el desarrollo de sofisticados y eficientes instrumentos de producción “nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor” (1993: 17). Otro de los

fenómenos que inquietaba a Arendt era la institucionalizada pérdida del espacio público, es decir, ese ámbito en el que la pluralidad de los seres humanos aparecen unos ante otros y se manifiestan para deliberar sobre asuntos de interés común; la desaparición de la esfera pública conlleva la impotencia y la destrucción –o al menos la neutralización e insignificancia– de las formas colectivas de solidaridad y participación política. De un lado, la capacidad de reunirse y aparecer en el espacio público queda limitada ante la necesidad de laborar y trabajar para el mantenimiento de la vida; de otro, la libertad para el hablar y actuar conjuntos, es decir, para discutir y negociar los bienes comunes públicos, pierde significación ante la presión de la autoconservación y ante la burocratización de la acción. Arendt entendió ambos fenómenos como una pérdida de libertad y un desafío para la *vita activa*.

En el pensamiento de Hannah Arendt, la comprensión de la condición humana tiene como base la distinción conceptual entre “labor”, “trabajo” y “acción”, que designan tres actividades fundamentales que corresponden a una de las condiciones básicas bajo las cuales el ser humano habita el mundo: “estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad” (p. 22). La reflexión sobre la existencia humana en las modernas sociedades europeas le exigió a Arendt partir de esta trilogía para buscar las raíces históricas de la pérdida de la capacidad de acción. Asimismo, Arendt se enfrentó a la despolitización de la acción o al debilitamiento del espacio público, lugar de residencia de la acción política, ocasionada por la organización burocrática, cuyas consecuencias más inmediatas fueron el predominio de los instrumentos de destrucción, la impersonalidad de las decisiones y el intento de anular la pluralidad humana.

Ante el inminente peligro de la destrucción de la pluralidad humana y, especialmente, el “entre” o el “mundo”, ese espacio de aparición mediante el discurso y la acción de los que son diversos y plurales, Arendt construyó un concepto de lo político en el que “libertad” y “juicio” constituyen las condiciones de la acción. No solo en el libro *La condición humana*, sino también en sus escritos de filosofía política y moral (1997, 2003, 2007, 2008), el objetivo filosófico que persiguió en sus reflexiones fue la fundamentación de un sentido de la acción que impidiera que la burocracia –el gobierno de nadie– volviera superfluo

a los individuos y los incapacitara para la participación colectiva en la construcción de los asuntos humanos. En este contexto, el concepto de “condición humana” explica la situación del hombre moderno y, especialmente, indica que tal situación no es el resultado de un devenir ciego de la historia, sino que es producto de la decisión y el diseño humano en las instituciones modernas. En el prólogo a *La condición humana*, Arendt hace patente su motivación y su objetivo:

Lo que les propongo es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias. Evidentemente, es una materia digna de meditación, y la falta de meditación –la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de “verdades” que se han convertido en triviales y vacías– me parece una de las sobresalientes características de nuestro tiempo. Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos (1993: 18).

También Norbert Elias acometió la tarea de cristalizar las preocupaciones de la época bajo el signo de un análisis de la *Humana conditio*. Con ocasión de la celebración de los cuarenta años de la paz (1985) experimentada por sus paisanos alemanes, se dirigió a los intelectuales europeos para hacer un balance de los peligros inminentes que para la humanidad implicaba la tensión ideológica y militar entre los dos Estados más poderosos del mundo: Rusia y Estados Unidos. Paradójicamente, la atmósfera de esta celebración estaba constituida, de un lado, por el miedo ante el recuerdo vivo de los asesinatos selectivos y categoriales (el Holocausto), y de otro, por la conciencia del latente poder destructor de la inteligencia humana. La ambivalencia de este temple de ánimo en medio de la conmemoración de cuarenta años de paz llevó a este pensador a considerar las consecuencias que para la continuidad de la vida humana en la tierra tendría una guerra planetaria entre estos dos Estados militares.

Sin dejarse impresionar por los rumores y los miedos públicos que tal peligro suscitó entre sus contemporáneos, Elias se propuso la modesta tarea de realizar unas consideraciones en torno a la evolución de la humanidad y proponer caminos razonables que no solo mitigaran los miedos, sino que también hicieran aflorar sus raíces. Esta mirada

filosófica al conjunto de la evolución humana le permitió distinguir entre aquellos temores que acosaban a la humanidad a causa de su desconocimiento de la naturaleza de aquellos otros temores que serían fabricados por la voluntad humana y por la manera como se administran los asuntos humanos. Se trata de problemas mundiales fabricados políticamente. Para Elías, “esta condición humana, la reiteración de las guerras, parece tan inevitable hoy en día como lo ha sido durante toda la evolución de la humanidad [...], la guerra aparece como el eterno destino del ser humano” (2002: 91-92). No solo la constatación de este ingrediente propio de la evolución de la condición humana fue el que le interesó a Elías. Su objetivo político y moral fue también un llamado de atención al desarme militar, pero sobre todo al desarme ideológico:

El peligro estriba única y exclusivamente en la actitud de los seres humanos hacia sus semejantes. Si fuera posible eliminar la hostilidad y la desconfianza de los dos grupos de estados, y en particular de sus clases dirigentes, el peligro disminuiría [...]. No digo que este cambio de actitud, y en especial un cambio de actitud simultáneo a ambos lados del muro sea realizable. Sólo hago un diagnóstico. Sólo digo que el peligro de una guerra nuclear no es inevitable, que las generaciones futuras no están necesariamente condenadas a vivir en peligro constante de una guerra devastadora (2002: 164-165).

2. Nueva edición del concepto de “condición humana”

Estos comentarios propedéuticos a los estudios de Arendt y Elías solo pretenden indicar que la pregunta por la condición humana no es nueva. El presente estudio acoge esta pregunta, pero la sitúa en un horizonte de experiencias y fenómenos distintos. Ya no se trata del totalitarismo como lo experimentó la generación a la que perteneció Arendt ni tampoco de la inminencia de la guerra planetaria en el sentido específico que desafiaba a la inteligencia de Elías y sus contemporáneos. Tres años después de haber sido publicado el escrito de Elías, los muros que simbolizaban las tensiones fue derribado y una confianza momentánea en

una humanidad pacífica se expresó en un júbilo planetario. En medio de la euforia de la celebración, pocos se percataron del inicio de unas nuevas dinámicas que también constituirían nuevos retos no solo para quienes se esforzaban por hacer inteligible el presente, sino también para la conciencia general de la sociedad.

En lugar de la guerra masiva o la violencia colectiva, preocupan hoy el terrorismo, la situación de los inmigrantes, la variedad de formas de la violencia en las ciudades, la violencia intrafamiliar e interpersonal, la precarización laboral, además de las desgracias que cada individuo tiene que afrontar a diario sin la ayuda de las clásicas instituciones sociales y sin las solidaridades básicas que el Estado de bienestar ofrecía. En términos generales, la “gran transformación” del capitalismo en las últimas tres décadas (Castel, 2010), caracterizada como un paso de la sociedad de productores a la sociedad de consumidores, ha afectado en diversos niveles y grados la composición y el funcionamiento de los ámbitos sociales en los que los individuos desarrollamos nuestras biografías y que requieren analizarse.

Con la mirada puesta en los escombros de la demolición del Muro de Berlín, diversos analistas aprovecharon la situación para hablar del comienzo de una nueva época, utilizando varios términos para su bautismo y descripción: “disolución de los grandes relatos”, “globalización”, “posmodernidad”, “tardomodernidad”, “segunda modernidad”, “hipermodernidad”... nombres que apuntaban a cuestionar el tipo de racionalidad que había gobernado a las sociedades modernas y a postular pautas para la comprensión de los nuevos fenómenos y dinámicas sociales.

En el contexto de esta situación tiene lugar la oferta conceptual que hace Zygmunt Bauman, quien atentamente estuvo observando estos cambios y advirtió sus consecuencias humanas, individuales y colectivas. Para Bauman, nuevos fenómenos acosan la condición humana y alertan al pensamiento para que emprenda nuevas tareas, esta vez con la conciencia de la provisionalidad de las respuestas. En el interés de entrar en diálogo con los escritos de este sociólogo se sugiere una adjetivación: “condición humana asediada”, la cual, lejos de ser una afirmación, pretende preguntar por las condiciones de posibilidad –en el doble sentido de condicionamientos y alternativas– de la acción humana, al mismo tiempo individuales y colectivas. El adjetivo “asediada” determina el contexto cultural y social en que dicha reflexión sobre el obrar humano

tiene lugar; un contexto sociológico que difiere del totalitarismo y de la guerra fría en que se habían enfrascado dos grupos de naciones. Como indicación inicial, aunque este hecho puede ser etiquetado de variadas maneras, ninguna etiqueta individualmente considerada dará cuenta de manera acertada del conjunto de fenómenos y experiencias que lo constituyen. En la sabiduría de las palabras hay ya una experiencia y una historia contenida, cuya constelación de sentidos y usos será menester mostrar de modo que aparezca la fuerza especulativa de los conceptos acuñados por Bauman. Entre otros, “modernidad líquida”, “sociedad individualizada”, “sociedad de consumidores”, “políticas de la vida”, “arte de la vida”, “capitalismo de consumo” y “capitalismo de mercado” son conceptos que apuntan al diseño de marcos cognitivos no solo en el sentido de la sistematización teórica de las dinámicas y de los fenómenos de las sociedades contemporáneas, sino fundamentalmente de los marcos ineludibles en los que individual y colectivamente tenemos que realizar nuestras trayectorias biográficas en el presente. El concepto de “condición humana asediada” alude, pues, a estos marcos, tanto como a los horizontes de acción que tenemos que aprender a desarrollar para ejercitar el arte de vivir con otros en un mundo de mutuas dependencias.

Ocuparse de la obra de Bauman para pensar el presente y, a partir de ella, considerar la condición humana como una fortaleza “asediada” no significa defender una interpretación pesimista, catastrófica o apocalíptica. Se trata más bien de poner en consideración criterios orientadores de lo que podemos hacer aquí y ahora, así como determinar quiénes tienen que afrontar los retos que la hora actual plantea. El conocimiento de los problemas es un saber compartido en virtud de la experiencia vivida; respecto a la forma de resolverlos, también tenemos intuiciones, prejuicios e ilusiones; no faltan visiones proféticas que vaticinan lo que podría ocurrir si no cambiamos de dirección; tampoco escasean voces que satanizan el presente y señalan a los culpables; opiniones cómodas suministran la idea de que es mejor permanecer en el fuego que caer en las brasas.

Ha sido un estímulo encontrar que los análisis de Bauman sobre nuestro tiempo no se restringen a hacer un diagnóstico o un inventario de las transformaciones culturales y sociales; de manera insistente, Bauman considera que tales transformaciones y sus efectos o consecuencias humanas son fabricados socialmente. No son obra de fuerzas sobrehu-

manas o de una mano invisible que no podamos conocer y modificar. El credo liberal que dice que “no hay alternativa” disuade y desactiva cualquier intento de hacer visible las raíces de las actuales incertidumbres que todos padecemos. En estas circunstancias, es una exigencia moral no solo dismantelar el funcionamiento del actual “Estado de crisis” (Bauman y Bordoni, 2016) y precisar el tipo de acción que hay que emprender, sino también determinar quiénes y con qué criterios y herramientas lo tenemos que hacer. Antes de determinar la agencia o los agentes y antes de cualquier respuesta, necesitamos rehabilitar el antiguo arte de preguntar. Citando a Cornelius Castoriadis, Bauman considera que “el problema de nuestra civilización es que dejó de interrogarse. Ninguna sociedad que olvida el arte de plantear preguntas o que permite que este arte caiga en desuso puede encontrar respuestas a los problemas que la aquejan, al menos antes de que sea demasiado tarde y las respuestas, aun las correctas, se hayan vuelto irrelevantes” (2002a: 14). En el libro *Conversaciones en torno a la ambivalencia de la modernidad*, Bauman le enfatiza a su interlocutor, Keith Tester, que

no hemos estado aquí antes, luego no sabemos qué podemos esperar de todo esto. La futurología, que siempre ha sido un pasatiempo de dudosa fiabilidad, se ha convertido en más arriesgada que nunca, y las pretensiones de certeza de algunos de sus practicantes, en las más fraudulentas de todos los tiempos. Y vuelvo a repetir con usted: “¿Quién y qué se va a encargar realmente de todo esto?”. Ésa es la pregunta (2002: 173).

3. Horizonte moral de la mediación sociológica

A contracorriente de la tradición sociológica, que para alcanzar la “objetividad” del conocimiento social blindaba el procedimiento analítico de la contaminación de valores e idealizaciones, los análisis de Bauman están motivados por presupuestos normativos y morales extraídos de la experiencia, no de algún fundamento metafísico. A esto hace referencia la “perspectiva moral” incluida en este estudio. La sociología de Bauman no es una teoría moral. Incluso el pluralismo moral que defiende el liberalismo, así como la privatización de la moral promovida por las corrientes posmodernas y por las instituciones del mercado y el consumo,

han sido sometidas a un riguroso escrutinio, especialmente —aunque no de manera exclusiva— en el libro *Ética posmoderna* (2004). La perspectiva moral de la sociología de Bauman no constituye la formalización de una nueva doctrina moral, sino más bien el diseño de preguntas que contribuyan a pensar criterios normativos y pautas indispensables para calibrar y contrarrestar los efectos que sobre las vidas individuales y los vínculos humanos tienen las dinámicas y los fenómenos contemporáneos. Este es otro rasgo singular de la obra de este pensador que lo hace merecedor de una atención filosófica. Esta singularidad estriba en que la herencia de la filosofía práctica (moral y política) es rehabilitada en la perspectiva de nuestras incertidumbres y de nuestra inseguridad existencial socialmente fabricadas. Para Bauman “la incertidumbre es el hogar de la persona moral y el único suelo en el que la moralidad puede germinar y florecer [...]. La persona moral no puede derrotar la ambivalencia, solo aprender a vivir con ella. El arte de la moralidad solo puede ser el arte de vivir con la ambivalencia, y tomar en nuestras propias manos la responsabilidad por la vida y sus consecuencias” (2010: 98, 2004: 207). Este es un arte que no puede practicarse en solitario, pues requiere habilidades sociales, es decir, solo puede hacerse efectivo en la relación con otras personas.

Emprender una reflexión sobre la condición humana asediada en perspectiva moral significa que previamente —y también en el transcurso del análisis— contamos con idealizaciones que sirven de baremo para valorar los fenómenos estudiados. En toda descripción, articulación e interpretación de los fenómenos y de las experiencias humanas intervienen ideas e ideales que sirven de patrones normativos de lo que debe ser la vida individual y la vida social. Las ideas y los ideales no son, en sentido estricto, idiosincrasias, sino el producto de la vida social o de la razón práctica. Conviene recordar la argumentación que Kant realizó en la *Crítica de la razón pura* respecto de la distinción entre idea e ideales, de la cual derivó el concepto de “interés práctico de la razón”. Ante el reconocimiento de los propios límites en sus funciones cognitivas, la razón humana posee la habilidad de formarse ideas de los asuntos humanos. Las ideas sintetizan y esquematizan aquellos rasgos de la experiencia que no podemos conocer de manera objetiva o conceptual pero que constituyen preocupaciones inevitables para nuestra humana racionalidad. Las ideas no tienen su correlato en un fenómeno concreto

particular, no pueden ser presentadas *in concreto* en ninguna experiencia (Kant, 1998: B310-B389). Kant ubicó las ideas en el campo de la razón práctica: libertad de la voluntad, virtud, sabiduría, amistad, bondad y felicidad son ideas que tienen la función de indicarnos hacia dónde debe orientarse la acción. Las ideas son contenedores de las aspiraciones de nuestra racionalidad, son arquetipos que dirigen nuestra mirada; en este sentido, tienen una función reguladora o normativa, son “ideales” a los que intentamos aproximarnos. Los ideales son, para Kant, requisitos de una racionalidad activa tanto en lo práctico como en lo especulativo. El ejemplo que pone Kant ilustra esta función práctica: “El que un hombre jamás actúe de forma adecuada al contenido de la idea de virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico. En efecto, solo por medio de esta idea es posible juzgar sobre el valor moral o [la] falta de valor” (B372).

En la literatura sociológica y en el lenguaje de la filosofía social se suelen denominar “ideologías” a las ideas compartidas por una colectividad, así como “utopías” a los ideales que por obra de la misma vida social representan horizontes de la acción. Es una lástima que tanto el concepto de “ideología” como el de “utopía” hayan caído en desuso —seguramente por el debilitamiento de los marcos cognitivos en el que nacieron—, aunque no lo que estos vocablos querían indicar. Ideas e ideales son el producto tanto de nuestra imaginación como de las tradiciones de vida que nos constituyen y de las negociaciones diarias en nuestro trato cotidiano. La filosofía siempre ha tenido entre sus tareas cribar —a veces fundamentar— estas idealizaciones, mostrar su origen, su función o uso en la vida práctica. En el antiguo mundo griego, la conversación en el ágora era la práctica mediante la cual las creencias e idealizaciones se negociaban; en las modernas sociedades europeas, el modelo de la argumentación metódica y de discusión racional fue el dispositivo empleado por los intelectuales, es decir, por la inteligencia cultivada, que decidía cuál de dichas idealizaciones era la más conveniente para el resto de los mortales.

En este diálogo con los textos de Bauman, que es como decir con las preocupaciones del presente, también partimos de perspectivas normativas que en el plano individual y colectivo compartimos. En una sociedad “individualizada” como la nuestra, todos deseamos llevar una vida buena; todos anhelamos una vida lograda, es decir, que nuestras

trayectorias biográficas se correspondan con lo que consideramos que es “vivir bien”. Como lo han manifestado diversos estudiosos (Taylor, 1994; Honneth, 1997, 2010), el ideal de autorrealización es una de las conquistas más sobresalientes de las sociedades modernas, desde la cual evaluamos tanto nuestras elecciones como la relación con nuestros pares sociales. La sociedad de individuos pone trabas a la concreción de estas idealizaciones. Hemos aprendido, del mercado de consumo y de los canales publicitarios que lo promueven y alimentan, la idea de que los bienes de la vida son el resultado de la pericia, la sagacidad, las capacidades y los recursos individuales. Esta es una imagen inédita de la vida buena y de la autorrealización que es conveniente poner en discusión.

Hoy en día enfrentamos la paradoja/tensión/ambivalencia entre los anhelos individuales y las condiciones sociales de realización. A diario y por distintos medios se nos envía el mensaje de que debemos construir nuestros caminos de la vida con los propios recursos individuales, pero las condiciones sociales para cumplir dicho imperativo obstruyen y desalientan también día a día su ejecución. Como es de conocimiento común entre los estudiosos de la filosofía, el concepto de vida buena fue una de las creaciones del diálogo en el ágora griega que tenía, aunque restringido a la aristocracia, un sentido ético y político. La condición de la vida buena era la polis de ciudadanos libres. También sabemos que el concepto de autorrealización y de autonomía individual es un descubrimiento, una invención o una contribución social y filosófica de las modernas sociedades europeas. Estos dos conceptos han entrado, desde finales del siglo pasado, en una tensión e incluso en una especie de dialéctica negativa donde la afirmación de uno implica la exclusión del otro. La traducción filosófica de esta tensión es, en las dos últimas décadas, el debate entre comunitaristas y liberales; su traducción sociopolítica fue el debate en el período de posguerra entre las ideologías comunista y capitalista, tal como queda documentado, entre otros, en los escritos de Norbert Elias o Cornelius Castoriadis.

Dado que vivimos en condiciones de incertidumbre, ambivalencia, inseguridad y desprotección endémicas, los significados de los conceptos de vida buena y autorrealización requieren ser nuevamente negociados. Así, la perspectiva moral del presente estudio es un intento por responder a un llamado que hace Bauman: “no llegaremos muy lejos sin hacer que regresen del exilio ideas como las de bien público, la sociedad

buena, la equidad, la justicia, esas ideas que no tienen sentido si no se las cultiva colectivamente” (2002a: 16). El camino de actualización –que no debe reducirse a una elaboración lógica o técnica de conceptos– de estas ideas es la praxis tanto individual como colectiva. Este camino requiere el diseño o la restauración –en el caso de que hayan existido– de puentes entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público, pues, como dice Bauman, la autorrealización y la vida buena solo pueden ser el producto del trabajo colectivo, solo pueden ser conseguidas y garantizadas colectivamente.

Entre los candidatos que ofrecen materiales –es decir, marcos cognitivos acreditados– para el diseño de estos puentes están, además de Bauman, Axel Honneth (teoría del reconocimiento), Martha Nussbaum (enfoque de las capacidades), Richard Sennett (respeto) y Cornelius Castoriadis, para quien “la reinstauración de los valores y de significaciones solo puede ser obra de las colectividades, no puede ser obra de un individuo” (2006: 311, cfr. 19-28). Autonomía individual y autonomía social se escoltan mutuamente. El nexo filosófico de los aportes que hacen estos pensadores se encuentra en que no parten de un concepto puro de “razón práctica” o de un concepto desvinculado de “autorrealización” o de “vida buena”, sino que, mirando de cerca las experiencias negativas de insatisfacción, frustración, sufrimiento, exclusión, desprecio, ultraje o agravio que padecen los individuos, entienden tales experiencias como reclamos morales cuyo potencial político y jurídico necesita ser canalizado mediante la praxis solidaria colectiva a fin de que puedan contrarrestarse las raíces sociales que obstaculizan la autorrealización, la vida buena, la dignidad y el respeto.

El empleo de la metáfora del puente –en lugar de los muros o las fronteras, predominantes en los actuales conflictos sociales– implica admitir que su diseño requiere, como en las obras de ingeniería, arquitectura o en las instalaciones artísticas, la acción concertada entre los más diversos especialistas. En los estudios sobre la acción que han realizado los pensadores citados se encuentran alternativas para dibujar los contornos del necesitado vínculo entre la moral y la política. En este sentido, no suscribimos ni nos apropiamos o inclinamos por una teoría moral o política preestablecida, lo cual no significa defender el relativismo moral del “todo vale”. Solo algunas de aquellas reflexiones sobre la vida moral que permitan el diseño de puentes entre lo individual y lo

colectivo serán puestas en diálogo en esta reflexión sobre la condición humana asediada.

En una época “posparadigmática” como la nuestra, que libra una constante batalla a muerte contra todo tipo de paradigmas (Bauman, 2013: 18) existen dos razones que impiden seguir un único paradigma moral. En primer lugar, las presiones que se ciernen sobre la praxis impiden que *una* doctrina moral prediseñada pueda ayudar a resolver las cambiantes encrucijadas morales. No han sido propiamente los filósofos quienes han determinado el curso de la vida moral de los individuos y de las sociedades. En el sentido académico, no es la filosofía ni ninguna especialidad de las ciencias sociales y humanas la proveedora de la moralidad para la vida social. En segundo lugar y dado que en la vida práctica ya existen, como lo advirtió Kant, intuiciones morales o una moral popular, una de las modestas tareas apremiantes que tenemos los individuos consiste en disponernos al diálogo, abrir un espacio entre el *oikos* (la esfera privada o individual) y el *ágora* (el mercado-lugar de encuentro o esfera público-privada). Este espacio es la *ekklesia* (la asamblea, la esfera pública), y en él pueden tener lugar la conversación-negociación en torno a lo que significa vivir con otros.

4. La sociología de Bauman: ¿éxito editorial?, ¿efecto publicitario?

El 9 de enero de 2017, a los 92 años, falleció Zygmunt Bauman. Dos días después, Joaquín Estefanía, columnista del diario madrileño *El País*, notificó el abrumador número de tuits y comentarios en las redes sociales sobre la muerte del pensador polaco, hecho que lo llevó a preguntarse: ¿Por qué se hizo viral la muerte del pensador Zygmunt Bauman? La improvisada respuesta que ofreció el autor de la pregunta obedece a la misma lógica de los productos creados para el consumo.

Mucho antes de este fenómeno viral, los anuncios que publicitaban algún nuevo libro de Bauman o que promocionaban algún evento académico donde participaba como conferenciante central ponían en primer plano la paternidad de la metáfora de la liquidez con la que Bauman nombraba una nueva fase de la vida en las sociedades modernas;

incluso Wikipedia, la enciclopedia global de la *doxa* académica contemporánea, así lo presenta aún: “Bauman es conocido por acuñar el término y desarrollar el concepto de la ‘modernidad líquida’”. En el año 2000 apareció por primera vez la expresión como parte del libro que lleva el mismo título; desde entonces Bauman publicó una treintena de libros en los que fue expandiendo la metáfora a los más diversos fenómenos contemporáneos: la vida, el amor, el miedo, la educación, el tiempo, el arte, la cultura, la moral, la política, el consumo, la vigilancia informática y los extranjeros. Antes de emitir un juicio sobre la pertinencia de esta metáfora o sobre su adecuación como instrumento analítico, es inocultable el hecho de que se trata de una figuración que ha ganado rápidamente popularidad tanto entre la clase instruida del mundo académico como entre el público general medianamente interesado en novedades editoriales. Es una metáfora que atrae y repele, pegajosa para unos, incómoda y exagerada para otros; solo hay que ingresar a la plataforma Google para apreciar el crecimiento acelerado del interés por este pensador, del que hay que reconocer su permanente disposición para conversar con los más diversos interlocutores, aspecto que contribuyó a incrementar su popularidad como analista del presente.

El impacto mediático, el éxito comercial de algunos de sus libros (*Amor líquido*, *Vida de consumo* o *Mundo consumo*) o el “efecto moda” que ha suscitado tanto la metáfora como la personalidad de su creador es un fenómeno positivo difícil de calcular, aunque solo se cuantificara en términos de ventas de libros, entrevistas de televisión, comentarios en periódicos, reseñas en revistas y suplementos culturales. Sin embargo, que los canales de información lo presenten como interesante, atractivo, estrella de la sociología contemporánea o celebridad académica no es un criterio suficiente para medir la calidad de sus escritos. Forma parte de las lógicas de la moda la eficiente capacidad para mostrar las virtudes de un producto sin necesidad de situarlo en el contexto de aparición y, menos aún, del proceso de su elaboración. Ahora carecemos de un criterio fiable para saber si las innovaciones sociológicas de este analista tendrán un efecto duradero en la conciencia pública o si, por el contrario, quedarán expuestas a la obsolescencia, como generalmente ocurre con la mayoría de los artículos de consumo, cuya vigencia solo puede garantizarse hasta la siguiente temporada. Situados en el contexto académico local, apenas estamos en la fase inicial de la divulgación

y recepción de los escritos de Bauman y también recién ha comenzado la exigente tarea de apropiación y evaluación crítica de sus análisis. Aunque solo se considerara el corto tiempo desde su aparición hace tres lustros y se comparara con otras creaciones literarias y comerciales que han alcanzado brillo mediático en el mercado cultural –como el caso típico de los *best seller*– la metáfora de lo líquido ha trascendido el efecto moda, pero no hasta el punto de vaticinar su eficacia duradera. Independientemente de lo que pueda ocurrir con su trayectoria futura, es una buena señal que la metáfora de lo líquido siga suscitando las más diversas reacciones, incluso aunque solo fuera para satisfacer la curiosidad o la avidez de novedades. No hay que menospreciar este excepcional caso de popularidad, pero hay que trascenderlo mediante una pausada reflexión que ponga de manifiesto su proceso de formación y ausculte los estratos de significación que alberga. Desde el punto de vista del mensaje sociológico que Bauman trasmite en sus libros, no debería resultar sospechoso que sus esfuerzos por comprender el funcionamiento de las actuales sociedades esté suscitando tanto interés y que sus escritos hayan logrado un nivel de difusión y comercialización inusitado, al menos entre la comunidades de lectores de las ciencias humanas y sociales, lo cual tampoco es un argumento para garantizar el efecto que pretende:

me conformo con una postura de mínimos: es mejor saber que ignorar; incluso, si el saber no garantiza el éxito, su ausencia tiende desde luego a disminuir las probabilidades de éxito [...]. Creo que la vocación de la sociología es sacar el mundo de los hombres de la invisibilidad de la *doxa* (el conocimiento común irreflexivo *con* el que pensamos, pero *sobre* el que pocas veces pensamos) para convertirlo en un foco de atención, un área de conciencia y un campo de acción intencionada, desfamilializando y problematizando lo no problemático. Antes de *postular* que la sociología debe ser crítica, supongo que una sociología fiel a su vocación *es* crítica (2014b: 138).

5. Marco sociológico para pensar la condición humana: sociedad de consumidores y modernidad líquida

Puede ser que el rótulo de “celebridad académica” haya sido una invención del *marketing* editorial con fines de lucro comercial; sin embargo, desde el punto de vista de la demanda, no se puede desconocer que los consumidores de información se apoyan a menudo en este criterio para la elección de un artículo de consumo, del que el libro no es la excepción. No obstante, me temo que un lector afanado no tendrá la paciencia de dialogar con los escritos de Bauman anteriores a *Modernidad líquida* y, pese a ello, los nuevos conceptos (desarrollados en sus libros más populares, que atraen la atención de nuevos lectores) son también efectos de la antecesora experiencia de vida y de estudio. En el caso de las metáforas de la “fluidez” y la “sociedad de consumidores”, hay que indicar que su reciente creación (2000) es el efecto de más de cuatro décadas (1960-2000) de intensas observaciones y reflexiones, de manera que arrancarlas del suelo en el que han germinado y madurado significaría aminorar su potencial pragmático y exponerlas a los vaivenes de las episódicas modas intelectuales que tienden a volver obsoleta una idea antes de que haya logrado ser cribada en el foro público e intentado acreditarse en la praxis social.

Situar estas metáforas en la perspectiva de la larga duración permite comprenderlas como un momento de la experiencia intelectual que las ha forjado y, al mismo tiempo, aproximarse a los procesos y rasgos de la vida social que ejercieron influencia en su gestación, respecto a los cuales ellas ofrecen una interpretación. Para satisfacer lo primero, la estrategia más adecuada la aporta la hermenéutica textual, en el sentido de un análisis de los escritos de Bauman; para cumplir lo segundo, es necesario que los resultados de dicho análisis puedan ser cotejados con los instrumentos que brinda el enfoque de la historia social. Así, por ejemplo, la “modernidad líquida” o etapa líquida de la modernidad es una metáfora que acentúa el contraste sociológico y cultural con el concepto de “modernidad sólida” o etapa sólida de las sociedades modernas; lo mismo cabe decir del concepto de “sociedad de consumidores” –también de reciente autoría de Bauman–, que no solo apunta a señalar la diferencia con la precedente

sociedad de productores de la etapa industrial del capitalismo, sino también con el clásico concepto de “sociedad de consumo” que predominó a mediados del siglo pasado. Otra gran categoría analítica sugerida por Bauman es “sociedad individualizada”, con la que confronta el estimado concepto de “sociedad de masas” que predominó en buena parte de la sociología de posguerra en el siglo xx. Ya sea como metáforas, conceptos, categorías, marcos cognitivos o “tipos ideales”, se trata de construcciones hermenéuticas que documentan maneras de tomar posición respecto al acontecer histórico y social.

“Modernidad líquida”, “sociedad de consumidores” y “sociedad individualizada” son términos que satisfacen los requisitos fundamentales de toda construcción lingüístico-conceptual que aspira a acreditarse como mediación reflexiva de nuestra propia época; el carácter innovador de estos conceptos se corresponde con la función pragmática de “registrar” experiencias, servir de guías o mapas reflexivos para orientarse en la comprensión de las tendencias que se van manifestando en las realidades de la historia, las circunstancias y las dinámicas sociales. Su generalidad es el efecto de la atenta observación de los fenómenos singulares, de manera que poco sentido tiene equipararlos con hipótesis cuya validez depende de su verificación empírica; más bien son figuraciones que trazan planos de sentido en medio del flujo de las experiencias. En calidad de mediaciones sociológicas, su vigencia semántica y su sentido pragmático derivan del grado de adecuación a las dinámicas y los fenómenos sociales que han tomado como referencia. No se comprendería correctamente el carácter innovador de los conceptos si se descontara el mérito que tuvieron sus predecesores, que, en su época de florecimiento y esplendor, también trazaron surcos de sentido en medio de la realidad social. Las nuevas y cambiantes circunstancias hacen cuestionables los conceptos previos, convirtiéndolos en prejuicios, es decir, en modos de pensamiento distantes e indiferentes al acontecer; las nuevas realidades exceden el marco de significación que los anteriores conceptos intentaban capturar. Sin embargo, como constancias del pasado, los conceptos predecesores no pueden despreciarse, pues sirven de pruebas que contribuyen a examinar la pertinencia de los nuevos. Las resistencias que usualmente ocasionan las innovaciones conceptuales –especialmente entre la clase instruida– obedecen a que hienden los hábitos de pensamiento, interrogan las costumbres y tradiciones de

vida y dismantelan las comodidades de los imaginarios sociales compartidos; paradójicamente, tales resistencias conforman el arraigo que han alcanzado los conceptos que en otro tiempo tuvieron vigencia. En este sentido estricto, la innovación conceptual es tanto alteración de las comprensiones preestablecidas como aprehensión crítica de aspectos humanos de la experiencia que buscan inteligibilidad: es decir, intentos de satisfacer la humana necesidad de hallar un sentido de lo posible para saber cómo actuar en las contingencias de la vida social. “Eficacia histórica” y “fusión de horizontes” son los nombres que la hermenéutica ha asignado a la dialéctica entre conceptos previos –o prejuicios– y la innovación conceptual, de suerte que esta, en tanto actualización semántica y pragmática, consiste en la actividad de reflexionar la experiencia.

De lo dicho se infiere otro rasgo distintivo de los conceptos; a saber, su carácter dinámico o flexible. La actividad interpretativa no está exenta de ceder a la tentadora tendencia de fosilizar los conceptos, esto es, reproducirlos en sus formas lógicas, haciendo abstracción de los vínculos con el contexto en el que se gestaron y adquirieron su genuina significación. Lo que impide que los conceptos se conviertan en carcasas oxidadas es, como repetidamente se ha dicho, la sensibilidad de los intérpretes para acoger las señales que hace la experiencia. Las aludidas metáforas-conceptos ilustran este dinamismo y elasticidad; el siguiente ejemplo ofrece algunas indicaciones al respecto.

Durante más de cinco décadas de su vigencia simbólica, dos categorías maestras del vocabulario sociológico instilaron la energía necesaria que permitió, al menos a dos generaciones de intelectuales, tomar una posición crítica respecto al funcionamiento del capitalismo: las macrocategorías de “sociedad de consumo” y “sociedad de masas”. Ambas, hijas legítimas de la tradición marxista, concebían a la sociedad como un engranaje monolítico –una estructura– al que toda manifestación fáctica (incluyendo las opiniones disonantes) se subyugaba. En este relato sociológico –un “metarrelato”, para ser más precisos–, las singularidades fenomenológicas (lo individual) sucumbían ante la dominación de la estructura (la sociedad). Existe un notable ejemplo, aunque no el único, de esta versión de la sociedad en el influyente concepto de “hombre unidimensional”, con el que Herbert Marcuse consolidó y expandió su prestigio intelectual a comienzos de los años sesenta del siglo pasado. En el formato del consumo o de las masas, la sociedad era concebida

como una estructura que aplanar, nivela, alinea, domina y anula al individuo: que lúcidos intelectuales (Marcuse, Adorno, Horkheimer, Baudrillard, David Riesman, entre otros) hayan llegado a estas conclusiones no debe haber sido un capricho o el resultado de un delirio analítico; tampoco debió serlo el hecho de que hayan concitado el interés de la opinión pública a la que se dirigían; más bien hay que suponer que en estas representaciones anidaban profundas experiencias, amenazas y temores como las que supuso la dominación totalitaria –una experiencia extraña e incomprensible cuando no se ha vivido, como es el caso de quien suscribe este comentario–; quizá puedan considerarse estas categorías omnívoras como versiones sociofilosóficas del totalitarismo o como intentos denodados de desenmascarar los dispositivos de dominación capitalista, aunque a expensas del parecer de aquellos a quienes se consideraba alienados y faltos de conciencia.

La eficacia ideológica de ambos marcos referenciales (“sociedad de consumo” y “sociedad de masas” y, por extensión, “sociedad de la abundancia”) quedó demostrada en el artilugio de sonsacar las presuntas regularidades de los procesos sociales y de la historia endosándoles a los individuos la responsabilidad de su impotencia para intervenir en las circunstancias que los dominaban, y a los dominadores la mezquindad y falta de escrúpulos para aprovecharse de las masas o de la “muchedumbre solitaria”, como prefirió denominarla David Riesman (1981). La imagen del individuo como una marioneta dirigido por el “sistema consumo” es una de las tantas versiones popularizadas de esta concepción teórica. Los conceptos de “sociedad de consumidores” y “sociedad individualizada” comienzan su travesía en el momento que las anteriores categorías perdieron su potencial hermenéutico, es decir, echan raíces en la árida tierra abandonada por la teoría crítica (también por la sociología del consumo desarrollada por Riesman y Baudrillard) y ante una generación de individuos que experimentaba la ilegibilidad del retrato que de ellos se había elaborado.

Ninguna importancia tendrían las innovaciones conceptuales forjadas por Bauman si se las interpretara como relevos ideológicos o remasterizaciones de los anteriores marcos cognitivos. Los nuevos conceptos intuitivamente delatan un dinamismo en su composición, al mismo tiempo que dan concreción fenomenológica (consumidores-individualización) a una generalidad abstracta (“sociedad de consumo”,

“de masas” o “de la abundancia”). El interés de señalar el contraste entre estas figuraciones apunta a dibujar el marco cognitivo o trasfondo hermenéutico para la formulación de la pregunta por la condición humana. Dicho de otra manera, pensar la condición humana en el presente requiere considerar el marco cultural de la sociedad de consumidores, de la sociedad individualizada o de la modernidad líquida en lugar del de la sociedad de consumo, la sociedad de masas o la modernidad sólida. Veamos a grandes rasgos lo que este enunciado significa, tanto en lo concerniente a las vías de acceso como a las diferentes estaciones que habrá que recorrer a fin de dilucidar sus contenidos.

El atributo de “consumidores” refiere una actividad fundamental que define las identidades de los individuos en las actuales sociedades; “individualización”, en cambio, denota tanto el proceso que lo dinamiza como el resultado que dichas prácticas producen. En razón de que la individualización efectuada en la actividad de consumir es cada vez más acelerada, variable en el tiempo y expansiva a todos los ámbitos de la experiencia humana, cabe decir que no se trata de un fenómeno sociológico o cultural entre otros. A esto apuntan las decididas figuraciones que la nombran: “sociedad de consumidores”, “sociedad individualizada” o, más abstractamente, “modernidad líquida”. Hay que repetirlo: en el contexto del vocabulario sociológico conocido hasta el momento, esta trinidad de nombres es inédita, lo que no quiere decir que haya eclosionado intempestivamente, pues es el efecto de una confluencia de factores cuya historia se remonta a la última década del siglo XIX, momento en el que comienza a vislumbrarse su gestación tanto en la historia social como en la representación que de ella se hicieron los pensadores que observaban las costumbres sociales de sus contemporáneos. El análisis de las emergentes costumbres de los consumidores en las grandes urbes que realizaron Werner Sombart (1935), Georg Simmel (1986), Siegfried Kracauer (2008a, 2009) y Thorstein Veblen (2004) son un testimonio de ello. La analítica de la cultura consumista o la fenomenología de la vida líquida que Bauman practicó durante tres décadas pertenecen a esta tradición científica, desconocida hasta ahora en nuestro medio. Los libros que documentan dichos análisis no se limitan, sin embargo, a describir los cambios en las dinámicas y costumbres sociales; en ellos se plasma la vocación crítica que, al tiempo que va develando los factores que constituyen la realidad, toma posición

respecto a las consecuencias negativas que producen. En suma, se trata de la solidaridad intelectual con la condición humana.

6. La hermenéutica sociológica como conversación con la experiencia humana

En los escritos de Bauman se encuentran directrices que permiten pensar las consecuencias humanas de las “intensivamente individualizantes” dinámicas del consumo en perspectiva política y moral. En estos asuntos, el pensador polaco no es la única voz, aunque sí una de las más decididas y sinceras; su palabra forma parte de una polifonía de voces que apuntan en la misma dirección (Robert Castel, Richard Sennett, Martha Nussbaum, Axel Honneth, Michael Sandel o Boaventura de Sousa Santos, cuya preocupación común ha sido desmantelar las creencias que legitiman las actuales patologías sociales, no menos que la voluntad de diseñar alternativas políticas y morales realizables que les hagan frente a los malestares y sufrimientos que la actual fase del capitalismo está produciendo).

La impostergable exigencia y el ineludible compromiso de volver a pensar los asuntos humanos en perspectiva moral y política requieren una sensibilidad y unas disposiciones intelectuales diferentes a las que demuestran poseer las actuales clases instruidas y los investigadores bien informados en los habitáculos, pasillos y aulas universitarias. Preocupados por la autoafirmación en el sistema de méritos y reconocimientos, los estudiosos de la condición humana hemos olvidado el antiguo arte que daba dignidad a la investigación y a la actividad docente: interrogar y escarbar la realidad social a fin de hallar las raíces sociales y los factores humanos que impiden, dificultan o anulan la posibilidad de negociar colectivamente las condiciones de una vida decente y de una buena sociedad. En la “sociedad de productores” o sociedad industrial, a los intelectuales se les había encomendado dos misiones: la primera consistió en aportar criterios y cosmovisiones que sirvieran de plataformas ideológicas para la constitución y el mantenimiento del orden social; y la segunda, preparar al género humano mediante la educación para que se adaptara y recibiera como progreso y civilización lo que dicho orden

ofrecía. Más tarde estas misiones fueron impugnadas por considerarse que estaban al servicio de la dominación y por cuanto ocultaban, quizá sin maléficas intenciones, las verdaderas raíces sociales de los sufrimientos humanos. En la “sociedad de consumidores” poco queda de este compromiso, en cuanto se ha cedido a la tentación de observar con neutralidad científica lo que sucede, que es como decir, sin involucrarse valorativamente. Incluso la autoasignación de “clase intelectual” ha sido suplantada por la de “investigador social” o “académico” afanado en –y afamado por– llevar la delantera en el *ranking* de la divulgación científica. De manera que la indiferencia moral y política es compañera permanente de las aventuras hermenéuticas de los investigadores sociales, más dedicados a tener y propagar opiniones que a elaborar valoraciones críticas sobre las dinámicas sociales. En el libro *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (2013a), Bauman llama la atención sobre la desidia y el abandono de las tareas políticas y morales de las actuales clases instruidas o, lo que es igual, sobre las estrategias de no involucramiento que les permite adaptarse a la realidad:

Hacer frente al statu quo demanda coraje si se tiene en cuenta la aterradora fuerza de los poderes que lo sostienen; sin embargo, el coraje es una cualidad que los intelectuales, otrora conocidos por su bravura o incluso heroica intrepidez, han perdido al precipitarse hacia los nuevos roles y “nichos” de expertos, gurús académicos y celebridades mediáticas. Es tentador ver esta versión moderna de la *trahison des clercs* como explicación suficiente para el dilema de la súbita renuncia de las clases instruidas a la responsabilidad conjunta por los asuntos humanos y su reticencia a involucrarse activamente en ellos. Sin embargo debemos resistir la tentación. Tras la indiferencia por cualquier asunto que trascienda los intereses de la empresa o de casta se ocultan razones más trascendentes que la cobardía real o supuesta de la élite instruida, o bien su creciente preferencia por la conveniencia personal. Las clases instruidas nunca estuvieron ni están solas en este comportamiento ilícito. Hicieron la travesía hasta la posición actual con una compañía nada despreciable: los poderes extraterritoriales, en medio de sociedades que cada vez con más fuerza y de forma cada vez más unilateral involucran a sus integrantes en el rol de consumidores de bienes (consumidores que se preocupan más por el tamaño de su tajada de pan que por el

tamaño de la horma entera) en lugar de productores responsables por la cantidad o la cualidad de esos bienes; y en un mundo que se individualiza a paso acelerado, dejando a los individuos librados a encontrar su propia manera de enfrentar los problemas creados socialmente [...] estamos cediendo ante nuevas realidades en lugar de cuestionarlas y socavarlas; dejamos que las cosas (la gente, sus elecciones y sus destinos consecuentes con esas elecciones) “sigan su curso”. Es el reflejo exacto de un mundo en el cual el no involucramiento y la distancia han pasado a ser la estrategia principal del poder, que ha remplazado las normas regulativas y los modelos unificadores por una plétora de elecciones y un exceso de opciones (pp. 46-47, 53).

Estos comentarios generales sobre la conversión de los intelectuales en instructores bien informados son asomos a un debate aplazado sobre el papel que los estudiosos de la sociedad y de la condición humana no han tenido tiempo de afrontar o al que no se le ha prestado la debida importancia. Sin embargo, es una cuestión que debería formar parte de la negociación de lo que significan las ciencias sociales y humanas en un mundo intensamente orientado por el estilo de vida basado en el consumo. Las complejas dinámicas sociales y culturales conllevan la necesidad de incluir en la agenda de las discusiones cuestiones relativas a situar el papel de las ciencias sociales y humanas, y el de quienes las cultivan en este nuevo contexto sociocultural (pero no exclusivamente como asunto que pueda esclarecerse a través de diálogo entre especialistas, pues, como se ha dicho, el *telos* de estas ocupaciones es lograr la conversación con la experiencia para comprender con otros nuestra existencia fáctica). En palabras de Bauman, la labor del intelectual en nuestra modernidad líquida consiste en el arte de tender puentes o de traducir:

Lejos de ser un pasatiempo de un pequeño grupo de especialistas, la “traducción” está inextricablemente unida a la textura de la vida cotidiana y todos la practicamos a diario. Todos somos traductores; *la traducción es el rasgo común de todas las formas de vida*, así como es parte y arte de la manera de estar en el mundo de la “sociedad informática”. La traducción está presente en cada encuentro comunicativo, en cada diálogo. Es así porque la polivocalidad no puede ser eliminada de nuestra existencia, lo que equivale a decir que los límites de establecimiento

del sentido siguen dibujándose de manera descoordinada y dispersa, en ausencia de una oficina cartográfica suprema y una versión oficial y autorizada de los mapas en uso (2002a: 210).

En las dos últimas décadas, las ciencias humanas y sociales han experimentado cambios en sus funciones: de “legisladoras” del orden social han pasado a concebirse como “intérpretes”, “traductoras” y “mediadoras” de la vida social. En unas páginas magistrales del libro *Legisladores e intérpretes*, Bauman describe las tareas actuales del intelectual de la siguiente manera:

El nuevo papel que los intelectuales pueden desempeñar con utilidad, habida cuenta de su sabiduría y calificación históricamente acumuladas es el de ser intérpretes. Al ser irreversible el pluralismo, improbable un consenso a escala mundial sobre cosmovisiones y valores y estar todas las visiones de mundo existentes sólidamente fundadas en sus respectivas tradiciones culturales, la comunicación a través de las tradiciones se convierte en el gran problema de nuestro tiempo [...]. El problema, por lo tanto, exige con urgencia especialistas en traducción entre tradiciones culturales, y los sitúa en el lugar más central entre los expertos que puede llegar a requerir la vida contemporánea. En pocas palabras, la especialidad propuesta se reduce al arte de la conversación civilizada. Ésta, naturalmente, es una clase de reacción al conflicto permanente de valores para el cual, gracias a sus aptitudes discursivas, mejor preparados están los intelectuales. Hablar con la gente en vez de combatirla; entenderla en vez de descartarla o aniquilarla como mutantes; fortalecer la tradición propia con el libre recurso a la experiencia de otras, en vez de cerrarla al tráfico de ideas: la tradición de los intelectuales, construida por las discusiones vigentes, prepara a la gente a hacer bien todo esto. Y el arte de la conversación civilizada es algo que el mundo pluralista necesita de manera acuciante. Puede ignorarlo sólo a su propio riesgo (2005: 203-204)¹.

¹ Esta distinción entre “legisladores” e “intérpretes” forma parte de una discusión más amplia relacionada con la diferenciación entre primera y segunda modernidad, o entre modernidad sólida y modernidad líquida, o entre ca-

Del investigador social ya no se espera que determine cómo tiene que ser la vida social, sino más bien su disposición al análisis crítico, a la interlocución pública, sabiendo que su misma opinión sobre el acontecer social se expone a la controversia y a la opinión de los otros. Esto quiere decir que sus contribuciones a la vida social no reemplazan la opinión y el saber de los actores sociales. Para citar nuevamente a Bauman, los pensadores sociales “deben abstenerse de formular ideas que solo se sustenten en sus creencias (aun en las más ardientes y emocionalmente intensas) como si se tratara de conclusiones verificadas y que implican la ampliamente respetada autoridad de la ciencia. Las reglas del discurso responsable exigen que nuestro ‘taller’ esté abierto a un examen público ilimitado” (1994: 18).

Tender puentes o traducir son modos de realización sociológica de la conciencia hermenéutica, la cual se presenta como conversación con la experiencia humana en un mundo donde la variedad de lenguajes y la multiplicidad de formas de vida no siempre se conciben y admiten como una riqueza que hay que proteger y cultivar. Bauman fue reiterativo al recordar que la “fusión de horizontes”, que Gadamer acreditó hace seis décadas como el principal principio o requisito del entendimiento humano, se ha tornado más necesaria que nunca. En el marco del conjunto de reflexiones sobre las actuales olas migratorias, consignadas en el libro *Extraños llamando a la puerta* (2016a), Bauman ratifica el talante dialógico que nuestro mundo requiere practicar día a día:

La humanidad está en crisis y no hay otra manera de salir de esa crisis que mediante la solidaridad entre los seres humanos. El primer obstáculo en ese camino de salida del aislamiento mutuo es la negativa a dialogar: el silencio nacido de la autoexclusión, de la actitud distante, del desinterés, de la desatención y, en definitiva, de la indiferencia [...]. Del mismo modo que sólo podemos saber bien de qué hablamos si lo hemos vivido, sólo podremos saber que la conversación es la vía directa

pitalismo de producción y capitalismo de consumo. A ella se han referido filósofos como Jürgen Habermas (2002: 307-320) y Richard Rorty (1989: 287-355).

hacia el entendimiento mutuo, la consideración recíproca y, en último término, el acuerdo (aun si este se reduce a “estar de acuerdo en que no lo estamos”) si entablamos esa conversación y la mantenemos con vistas a sortear conjuntamente los obstáculos que sin duda surgirán en su recorrido. Sean cuales sean esos escollos, y por inmensos que se nos puedan antojar, la conversación seguirá siendo *la* vía directa al acuerdo y, por ende, a la coexistencia pacífica, mutuamente beneficiosa, cooperativa y solidaria, simplemente porque no tiene competidores para tal cometido y, por consiguiente, ninguna opción alternativa viable (pp. 24, 103-104).

7. La captación de la fluidez y la creación de la metáfora “modernidad líquida”

Han transcurrido casi dos décadas desde que Bauman introdujo en el vocabulario sociológico el concepto de “sociedad de consumidores”. En el horizonte de la historia conceptual que lo antecede, este recurso aparece como un invernadero que reclamaba una atenta y permanente observación del presente; fruto de ella es el hallazgo de otra cualidad de las sociedades modernas: el carácter líquido de los modos de vida, cuyo correlato lingüístico encontró asidero o dio lugar al nacimiento de otra metáfora: “modernidad líquida”, una auténtica creación que ha acreditado internacionalmente a Bauman como “padre de la modernidad líquida” (minimizando el hecho de que también acuñó el concepto de “sociedad de consumidores”) y como uno de los interlocutores y testigo de nuestro tiempo. No es exagerado decir que el provocador y polémico rótulo “modernidad líquida” ya se ha instalado en el vocabulario de las ciencias sociales y humanas y que con él se ha agitado el debate sobre el tipo de sociedad y de vida que llevamos y deseamos lograr.

Tampoco debe sorprender que después de cincuenta años dedicados al estudio de la condición humana, Bauman haya captado que algo inédito estaba gestándose. Cabe recordar que el concepto de “sociedad de consumidores” difiere de la antecesora categoría analítica “sociedad de consumo”, que ponía el acento en la estructura o en el sistema supraindividual; el primero tiene como eje el protagonismo de los indi-

viduos. La primera aproximación conceptual a la modernidad líquida data del año 2000, momento en el que Bauman le asignó el título al conocido libro en el cual “apuesta a explicar la ‘fluidez’ como una metáfora regente de la etapa actual de la era moderna” (2004a: 8); adicionalmente, de ella se encuentran señales en la introducción preparada para la reedición de *La cultura como praxis* (2002c) y en el citado libro *Modernidad y ambivalencia* (2005e). Hay que advertir que no se trata de un cambio de posición analítica, ni de un complemento, ni de un remplazo del concepto “sociedad de consumidores”; más bien es el hallazgo de la dimensión y del efecto más fundamental de las dinámicas que este tipo de sociedad desata, a saber, la acelerada tendencia a diluir las maneras estables, sólidas y durables de vivir con otros, tanto como la alteración de las instituciones que garantizaban dicha durabilidad. En este sentido, como se notifica en el libro *Vida de consumo*, “la fase ‘líquida’ de la modernidad es también la era de la sociedad de consumidores” (2007: 97) o, como lo dice Leonidas Donskis en el comentario que hace a los escritos de Bauman: “Lo que vivimos en nuestra presente segunda modernidad tiene pocas semejanzas con la lógica de la primera modernidad [...], la modernidad líquida nos ha transformado en una sociedad global de consumidores, obligados a comportarnos, y así se espera que lo hagamos, para formar parte del club” (2015: 74).

Bautizar el presente con el rótulo de lo líquido dista de ser un recurso retórico de efecto sofisticado; en las prácticas, en los hábitos de consumo, en las trayectorias biográficas y la experiencia de la vida, en las instituciones sociales básicas y en los leguajes y discursos que las acompañan, la fluidez es una evidencia sensible, no una abstracción nacida de la especulación lógica. La observación, el análisis y la descripción, en suma, la fenomenología del estilo de vida de los consumidores, le permiten a Bauman detectar que la experiencia humana está permanentemente propulsada hacia el cambio por dinámicas que, si bien pueden ser comprendidas por el individuo, exceden su capacidad de control. Frente a la exigente aspiración de controlar las imprevisibles y cambiantes circunstancias en las que actuamos, Bauman sugiere que hay que comenzar por la importante tarea de descifrarlas y entenderlas o, lo que es igual, por la “cuidadosa decodificación del mundo social y de su elemento humano [...]”. No veo razón alguna para rebelarme contra la idea ilustrada de que actuar con conocimiento es más acorde con la

libertad y la autonomía humanas, y que por tanto es mejor que actuar en un estado de ignorancia” (2014b: 94, 132).

La fluidificación de la experiencia se manifiesta en la actividad y los modos de vida de los consumidores, y contrasta con la solidez de las trayectorias de vida de los individuos en la sociedad de productores. En la sociedad de consumidores, los individuos hacen de la actividad de consumir el propósito central de sus vidas; en dicha sociedad confluyen varios factores, entre los cuales los más obvios son la creación de bienes (mercancías, artículos y servicios) y el diseño de nuevos medios (espacios arquitectónicos, publicidad y tecnologías de información); los menos obvios a la hora de comprender la fluidez de la experiencia consumista son el poder de la economía financiera –del crédito y el endeudamiento permanente– y la dinámica desreguladora, privatizadora, individualizadora y flexible del mercado, cuyo fenómeno más ejemplar es el cambio en la cultura laboral. Tampoco debe desconocerse que hay un ingente número de empleados encargados de la tarea de estilizar las estrategias que promueven un entrenamiento en el estilo de vida consumista y la creación de experimentos para inducir al consumo, seducir a los consumidores o crear nuevos individuos adaptados al consumismo. La evidencia empírica de estas cuestiones, que no han escapado a la atención de los analistas del consumo, adquiere relevancia en la sociología de Bauman solo en la medida que permite reflexionar sobre la condición humana. La composición semántica de la metáfora “modernidad líquida” está precedida por el reconocimiento del estrato lingüístico del cual Bauman hace un uso traslaticio:

fluidez significa la cualidad de los líquidos y los gases [...] que los distingue de los sólidos en que en descanso no pueden sostener su fuerza tangencial o cortante y, por lo tanto, sufren un continuo cambio de forma cuando se los somete a esa tensión [...]. En lenguaje simple, todas estas características de los fluidos implican que los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los fluidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo [...], los fluidos se desplazan con facilidad. “Fluyen”, “se derraman”, “se desbordan”, “salpican”, “se vierten”, “se filtran”, “gotean”, “inundan”, “rocían”, “chorrean”, “manan”, “exudan”; a diferencia de los sólidos no es posible detenerlos fácilmente [...]. La extraordinaria movilidad de los fluidos

es lo que los asocia con la idea de “levedad” [...]. Asociamos “levedad” o “liviandad” con movilidad e inconstancia: la práctica nos demuestra que cuanto menos cargados nos desplazamos, tanto más rápido será nuestro avance. [...]. Estas razones justifican que consideremos que la “fluidez” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual –en muchos sentidos *nueva*– de la historia de la modernidad (2004a: 7-8).

En el bosquejo semántico del vocablo emerge la inmediata alusión a lo sólido, que sirve para acentuar las cualidades de lo fluido. Esta ligera referencia semántica es el punto de partida para plantear un juego de relaciones entre dos fases históricas de modernidad. En la aparente obviedad de una contraposición entre lo sólido y lo líquido aplicado al análisis histórico de la sociedad, lo que sobresale es la ratificación de la modernidad no solo en el sentido de una etapa de la historia humana, sino en el sentido fundamental de una manera de vivir; desde el punto de vista descriptivo y narrativo, es notable la caracterización diferenciadora de ambos tipos de sociedad; sin embargo, el horizonte hacia el que se dirige muestra la cualidad de lo moderno que es común a ambas. Un cuarto de siglo después de haber introducido esta distinción, Bauman se niega a reducirla a una contraposición historiográfica:

No creo, ni antes ni ahora, en la oposición entre solidez y liquidez; considero que ambas condiciones son como una pareja atrapada inseparablemente en una relación dialéctica [...]. Después de todo, fue la búsqueda de solidez de las cosas y de los estados la que desencadenó, impulsó y dirigió su licuefacción; la liquidez no fue un adversario, sino un efecto de esta búsqueda de solidez, sin ningún otro origen, aunque el padre negara la legitimidad de su prole. A su vez, fue la falta de forma del líquido rezumando, surgiendo y fluyendo, lo que provocó el esfuerzo por enfriarlo, amortiguarlo, encauzarlo y darle forma. Si existe algún criterio eficaz para distinguir entre las fases “líquidas” y “sólidas” de la modernidad (esto es, para ordenarlas por orden de aparición), ése es sin duda el cambio tanto en el propósito manifiesto como en el latente que hay detrás del esfuerzo. La causa originaria por la que se derritieron los sólidos no fue el resentimiento sentido contra la solidez como tal, sino la insatisfacción respecto al grado de solidez de los sólidos existentes

heredados: sencillamente los sólidos legados no parecieron lo bastante sólidos, lo bastante resistentes e inmunes al cambio según los estándares de los poderes modernos obsesionados con el orden y los constructores compulsivos de orden. Posteriormente, sin embargo, los sólidos llegaron a considerarse como claras condensaciones provisionales de magma líquido; situaciones temporales, antes que soluciones definitivas. La flexibilidad sustituyó a la solidez como condición ideal que había que conseguir en todas las cosas y asuntos por tratar (2014b: 110-111).

La comprensión de estas consideraciones amerita una breve glosa sobre el significado sociológico de la metáfora “modernidad sólida”, luego de lo cual las modernas tecnologías de licuefacción también se hacen más inteligibles. Las dinámicas sociales y los fenómenos culturales del presente que Bauman tenía ante los ojos difieren de las dinámicas y los fenómenos que lo preceden biográfica e intelectualmente, de los cuales sus investigaciones y escritos entre 1960 y 1990 son registro y testimonio. Tanto el periodo de formación como los escritos publicados en las tres primeras décadas de actividad docente (Varsovia, Tel-Aviv y Leeds) se corresponden con la práctica sociológica en el marco de la modernidad sólida, aunque esta expresión estaba ausente del vocabulario de Bauman en ese entonces. Sin embargo, es un referente que autoriza a decir que cuando (*ex post facto*) se refiere a tal época, lo hace en una especie de narración de una historia vivida. Del trasfondo de esta historia vivida y narrada aflora el criterio para proponer el análisis, la descripción y la valoración de la modernidad en términos de una diferenciación sociológica de dos fases o etapas: la sólida y la líquida, que se corresponden con dos “tipos ideales” de sociedad, dos maneras de estar en el mundo o dos formas de sociabilidad. “Modernidad sólida” designa los tres siglos de historia de las sociedades modernas, la formación y el funcionamiento de las instituciones, la identidad de sus agentes (administrados y administradores) y los dispositivos de adaptación de los individuos. Las características más notables son, en la versión que Bauman ofrece, la pasión por el orden, la racionalización y organización burocrática del poder, los ideales de progreso y civilización y la promesa de seguridad, certeza y protección social de los individuos.

En términos económicos, la modernidad sólida es la sociedad industrial y, por consiguiente, la sociedad de productores, del pleno em-

pleo o la sociedad salarial, es decir, un tipo de sociedad que hizo del trabajo la actividad fundamental de la cohesión social, el soporte de la identidad de los individuos y el eje de la organización de las instituciones que daban forma y sentido a los modos de vivir y relacionarse de sus miembros. Esta sociedad requirió instituciones y estructuras sólidas, gigantes, pesadas, duras y duraderas para la gestión de los asuntos humanos: Estado, escuelas, fábricas, cuarteles, cárceles, hospitales y correccionales, que permitían organizar las trayectorias biográficas según largos plazos, con proyectos de vida cuyas metas podían ser definidas anticipadamente y con pocas probabilidades de fracaso, dado que existían protecciones colectivas. El nombre que articuló esta constelación de dispositivos fue el de “Estado de bienestar” o “Estado de la seguridad social”. Para su adecuado funcionamiento, las instituciones ordenadoras requerían –según el análisis que Bauman adoptó de Michel Foucault– tecnologías de poder, de símbolos y del yo, esto es, dispositivos disciplinarios y panópticos no solo al servicio de la producción y reproducción del orden social, sino también para vigilar, castigar y corregir a quienes no lograban ajustarse a un mundo basado en la producción; en suma, para la producción de un tipo de subjetividad o de individualización.

Según el conocido relato de Foucault –que Bauman aprovecha solo para caracterizar la fase sólida de la modernidad, pero que le resulta inadecuado para comprender la fase actual–, el hospital, la cárcel, el manicomio y las correccionales formaban parte de los dispositivos de encierro y disciplina que no solo señalaban el límite entre lo normal y lo anormal, sino que también rehabilitaban al individuo para la vida de producción y garantizaban la continuidad y la adaptación al orden social que se gestaba y lubricaba en la escuela, el cuartel y la fábrica. Es quizá por el funcionamiento de estas instituciones que se podían establecer vínculos, lealtades, solidaridades y compromisos a largo plazo: en la familia, el trabajo, el gremio, el matrimonio, el partido, la clase. “Contrato social” (Rousseau), “contrato político” (Hobbes-Locke) y “contrato moral” (Kant) fueron invenciones conceptuales o principios heurísticos que la imaginación intelectual diseñó para satisfacer el ideal de una sociedad racionalmente organizada y gestionada. La garantía de estas lealtades no era la buena voluntad de los individuos ni su disposición moral, sino el hecho de estar confinados en un mismo lugar. Desde el punto de vista individual, la formación del carácter y la voluntad, así

como el llamado a ejercitar la libertad, daban legitimidad al proyecto de vida individual; la imaginación sociológica de Max Weber condensó estas aspiraciones en los conceptos de “vocación” y “profesión”, que el posterior espíritu empresarial tradujo como “carrera hacia el éxito” o “prerrequisitos para el ascenso” en la pirámide del prestigio social.

Antes de que se volviera obsoleta esta forma de vivir y de entender la propia biografía, Jean-Paul Sartre (guiado por la fenomenología existencial de Heidegger) la representó con la expresión “proyecto de vida”. Todas las instituciones funcionaban como –o prometían ser– soportes para que cada individuo realizara de manera segura su proyecto de vida. La comprensión de la vida como un proyecto, como una línea en el tiempo de la vida individual, pervive en el imaginario social, aunque el conjunto de soportes sociales que afianzaban la aspiración de lograrlo han desaparecido o están en vías de extinción a causa de la desregulación-flexibilización-privatización-precarización.

En condiciones de incertidumbre, precariedad y flexibilidad, los proyectos de vida que aún puedan ser diseñados dan muestras de resultar inapropiados u obsoletos, e incluso la fidelidad a ellos puede convertirse en obstáculo para la toma de decisiones venideras. No solo resultan inapropiados en razón de la inexistencia de soportes que den fiabilidad, sino también en cuanto se han devaluado mediante los discursos que recomiendan la adaptabilidad de los individuos a los imprevisibles cambios y los llamados permanentes a ser flexibles, ligeros: en suma, a no apegarse demasiado tiempo a una identidad, a un empleo, a una relación afectiva o a un propósito de vida. Hay quienes consideran, como es el caso de Lipovetsky (2016), que este espíritu de ligereza es uno de los rasgos más positivos y liberadores de la sociedad de hiperconsumo.

En la constitución de la modernidad sólida y para lubricar el engranaje administrativo de la sociedad de productores, fue fundamental la ética del trabajo, orientada hacia el deber (con uno mismo y con los otros), la disciplina, las rutinas, el sacrificio, el esfuerzo, el aplazamiento de la satisfacción y la virtud del ahorro. En función de la vida productiva, la ética del trabajo permitía y promovía los vínculos duraderos, las lealtades a largo plazo, los compromisos de por vida o, como rezaba la fórmula, el “hasta que la muerte los separe”. Ejemplo de estas lealtades duraderas eran el matrimonio, los contratos indefinidos de trabajo, la fidelidad a la vocación o a la profesión y la solidaridad de clase. La

ética de la producción –denominada por Weber “ética protestante” o “espíritu del capitalismo”– es la narración del camino de la vida como un proceso cuya continuidad en el tiempo tiene un comienzo, un desenlace y un fin. De quienes vivieron, pensaron y escribieron en esta fase de la modernidad hemos heredado grandes reflexiones sobre la ética o la moral (Hume, Kant, Hegel, Weber, Durkheim, etc.). Casi todos ellos insistieron en la necesidad de que la razón domara, dominara, regulara, ordenara o encauzara los instintos y las pasiones si se quería alcanzar la “mayoría de edad”, esto es, la condición de civilidad o ciudadanía necesaria para disfrutar los bienes sociales, la autonomía y la libertad.

Como se ha dicho, el individuo no estaba solo en esta tarea. Existían soportes colectivos que daban seguridad a las trayectorias de vida y protegían ante la enfermedad, la vejez y el infortunio. El seguro del que dependían y al que se subordinaban todas las demás protecciones sociales era el trabajo, conquistado a través de negociaciones y luchas sociales: “la modernidad pesada mantenía el capital y el trabajo dentro de una ‘jaula de hierro’ de la que ninguno podía escapar. La modernidad sólida era una época del compromiso mutuo” (Bauman, 2004a: 129). La institucionalización de las protecciones sociales fue producto de intensas luchas entre el capital y el trabajo, entre capitalistas y trabajadores, las cuales dieron nacimiento y forma al Estado de bienestar –hoy reinterpretado como Estado de la seguridad social–, una de cuyas funciones era

[...] proteger el orden capitalista contra las consecuencias suicidas de dar rienda suelta a las predilecciones mórbidas de los capitalistas y su rapacidad en la búsqueda del beneficio rápido; para actuar en ese sentido se introdujo el salario mínimo y un horario laboral máximo que regulara el día y la semana, así como protección legal para los sindicatos obreros y otras armas de autodefensa de los trabajadores. Y esa fue la razón por la que se evitó que el abismo entre ricos y pobres se ensanchara aún más o, por utilizar la expresión actual, “se volviera negativo”. Para sobrevivir, la desigualdad tenía que inventar el arte de la autolimitación; lo cual se asumió y se llevó a la práctica durante más de un siglo (Bauman, 2015: 88-89).

No son pocas las crónicas de la sociedad de productores, de los obreros o de los asalariados que recientemente han sido elaboradas por los

más diversos analistas del capitalismo; las más próximas al planteamiento de Bauman son las que han desarrollado Richard Sennett en *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* (2000), *La cultura en el nuevo capitalismo* (2006) y *El artesano* (2009), y el recién fallecido sociólogo francés Robert Castel en *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado* (1997) y *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo* (2010).

En líneas generales, este es el marco fenomenológico que despliega la metáfora de la modernidad sólida desde el cual adquiere sentido el análisis sociológico de la fluidez. El tránsito de un campo (la física y la química) a otro (la sociología) concede al concepto de “liquidez” un carácter metafórico para reflexionar sobre los cambios de la condición humana en el contexto de las dinámicas sociales y los fenómenos culturales en la perspectiva histórica de la modernidad, lo cual se corresponde con lo dicho: “una metáfora que funciona es aquella que pierde su marca de nacimiento a lo largo del tiempo y deja de percibirse como una metáfora”. Apuntado en ella, los subsiguientes despliegues semánticos de la metáfora se concretan en las conocidas descripciones fenomenológicas en términos de la distinción y el pasaje de la modernidad sólida a la modernidad líquida, del capitalismo pesado al capitalismo liviano, de las sociedades disciplinarias y de la represión a las sociedades del control, de la vigilancia panóptica a la vigilancia líquida; en términos de individualización, de la identidad como proyecto de vida a largo plazo a las identidades episódicas del tipo instalación. En el libro *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* se reitera este cambio:

Hoy la cultura no consiste en prohibiciones sino en ofertas, no consiste en normas sino en propuestas. Tal como señaló Bourdieu, la cultura hoy se ocupa de ofrecer tentaciones y establecer atracciones, con seducción y señuelos en lugar de reglamentos, con relaciones públicas en lugar de supervisión policial: produciendo, sembrando y plantando nuevos deseos y necesidades en lugar de imponer el deber (2013a: 18).

O, lo que es igual, la conversión del poder duro de la coerción al poder blando de la seducción (Bauman, 2016: 67-71). Desde el punto de vista político, la metáfora de la modernidad líquida alude al pasaje del Estado social al Estado de la seguridad, es decir, a la privatización-

mercantilización-industrialización de las protecciones sociales o Estado de la seguridad personal. Los libros *En busca de la política* (2002a), *La sociedad sitiada* (2004b) y *Estado de crisis* (2016) ahondan en estas transformaciones, uno de cuyos hallazgos es la consideración de que la “Política con mayúscula”, tal como era practicada en el modelo institucional del Estado-nación, ha cedido terreno o ha sido desmantelada/desleída en sus funciones por el efecto globalizador del mercado, lo que ha dado lugar a la morfología privatizada de la política o a políticas de vida fragmentadas e individualizadas:

La tentadora imagen de la “buena sociedad” que se esperaba que el Estado construyera, y que se prometía que éste construiría, se ha esfumado. La responsabilidad de hacer feliz la vida ha pasado de las oficinas estatales a los innumerables escritorios y dormitorios privados. *Aquellas tareas que alguna vez habían sido declaradas a cargo de la Política estatal moderna (con invariable “P” mayúscula) ha caído bajo la jurisdicción de las políticas de vida [...]. [...] abandonada por la política estatal, la escena pública cae fácilmente en las garras de la política de vida individual* (2004b: 32; 2006: 137-182).

Los anteriores son algunos ejemplos de la expansión de la metáfora a los más diversos ámbitos de la experiencia humana. El mero registro de los títulos de los libros en los que Bauman se ha ocupado de explorar y narrar las mutaciones fenomenológicas ocurridas a finales del siglo xx da una idea de la potencialidad semántica y pragmática de la metáfora. No obstante esta multiplicidad fenomenológica de la fluidez, la inquietud sociológica central era y sigue siendo la condición humana: “Sería imprudente negar o menospreciar el profundo cambio que el advenimiento de la ‘modernidad líquida’ ha impuesto a la condición humana” (Bauman, 2004a: 13).

Pese al poco tiempo transcurrido desde su nacimiento, la fisonomía lingüística y el diseño de la metáfora “modernidad líquida” se ha instalado como un referente analítico en los debates contemporáneos; aunque aún se encuentra en su etapa embrionaria, hay pruebas de que está adquiriendo vida propia, no solo en el sentido de la insistencia de Bauman, sino principalmente debido a sus manifestaciones en la vida de todos los días. En el libro *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo*

—que puede catalogarse como una autobiografía intelectual— se encuentra un breve fragmento genealógico en el que Bauman rememora la incierta aplicación de la metáfora creada, al mismo tiempo que ratifica su problemática vigencia tanto en el sentido de su virtualidad crítico-analítica como en su potencia interrogadora de los modernos modos humanos de vivir y actuar en el mundo:

Cuando hace más de diez años intenté plantear el significado de la metáfora de la “liquidez” en su aplicación a la manera de vivir actual, uno de los misterios que no conseguía aclarar era el estatus de la condición humana moderna líquida: ¿era un esbozo, una versión primitiva, o un augurio o un presagio de lo que iba a ocurrir? ¿O más bien era un planteamiento temporal, provisional, incompleto, inconsistente e inacabado; un intervalo entre dos respuestas distintas, ambas viables y duraderas, completas y consistentes a los desafíos de la convivencia humana? Todavía no he llegado a una respuesta sobre este enigma, pero cada vez me inclino más por pensar —como ha observado con perspicacia Keith, siguiendo la pista de Antonio Gramsci— que nos encontramos actualmente en un periodo de interregno: un estado en el que los viejos modos de hacer las cosas ya no valen, y los viejos modos de vida aprendidos y heredados ya no sirven a la actual *conditio humana*, pero los nuevos modos de afrontar los retos y los nuevos modos de vida que se adecuan más a las nuevas circunstancias no se han inventado todavía, ni se han impuesto ni consolidado. No sabemos todavía cuáles de las formas y de los esquemas existentes tendrán que ser “licuados” o sustituidos, pues ninguno parece ser inmune a la crítica y todos o casi todos han sido cuestionados en un momento o en otro (Bauman, 2014b: 107-108).

A esto se suma que la permanencia de la metáfora como médium analítico no ha estado exenta del forcejeo en un medio saturado de información donde el nacimiento de otros conceptos competían y compiten por alcanzar prestigio y autonomía: “hipermodernidad” (Gilles Lipovetsky), “modernidad tardía” (Alain Touraine), “modernidad reflexiva” o “modernidad reciente” (Anthony Giddens), “segunda modernidad” o “modernidad del riesgo” (Ulrich Beck), los cuales han suplantado o al menos debilitado el impulso y la fuerza que venían demostrando conceptos como “posmodernidad” (J. F. Lyotard, Gianni Vattimo y Mi-

chel Maffesoli, el único salvavidas activo del relato posmoderno) o el de “modernidad como proyecto inacabado” (J. Habermas).

Desde comienzos del periodo docente en la universidad de Leeds en 1970, Bauman invocó la necesidad de revisar los instrumentos con los que se comprendía la vida social, para construir otros más ajustados al acontecer. “Modernidad líquida” es otra de las herramientas analíticas imaginadas para captar, articular y narrar las transformaciones de las instituciones básicas de la sociedad (la economía, el trabajo, el Estado, la política, la familia y la educación), de los modos de vida y de los vínculos humanos ocurridas en la última fase del capitalismo. Más que una teoría acabada de la sociedad que aspirara a convertirse en paradigma, la primera presentación pública de la metáfora fue una especie de programa experimental que se proponía ofrecer algunos lineamientos del buscado marco cognitivo ante los gastados esquemas de interpretación precedentes. Lo que al principio fue un experimento narrativo poco a poco fue adquiriendo la consistencia propia de las metáforas-conceptos que, al madurar en el tiempo, han dado lugar al descubrimiento de nuevas relaciones y significados.

Quizá debido al exitoso efecto polémico que suscitó el libro *Modernidad líquida*, Bauman persistió en los años posteriores explorando sus potencialidades. El resultado de esta insistencia analítica y narrativa se concretó en la refinada escritura de libros que ponen la atención en fenómenos que difícilmente acusaríamos de delirios sociológicos o filosóficos, pues todos ellos aluden a experiencias familiares, aunque a veces nos cueste admitirlo o consideremos que la manera como son relatadas parezcan excesivamente catastróficas y desesperanzadoras. Como testimonio de un pensar las condiciones y las dinámicas en las que desarrollamos nuestras biografías tenemos, en orden de publicación, los siguientes once libros: *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2003), *Arte ¿líquido?* (2003), *Vida líquida* (2005), *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (2005), *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (2006), *Los retos de la educación en la modernidad líquida* (2007a), *44 cartas desde el mundo líquido* (2010), *Vigilancia líquida* (2013), *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (2013a), *Sobre la educación en un mundo líquido. Conversaciones con Ricardo Mazzeo* (2013b) y *Ceguera moral. Pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (escrito con el filósofo lituano Leonidas Donskis, 2015).

No obstante el éxito editorial de los libros rubricados con el vocablo “líquido” y del impacto en la opinión pública y en las redes de información, es muy temprano para vaticinar su lugar en el canon de los conceptos fundamentales de las ciencias humanas y nada garantiza que en una cultura en la que predomina la eliminación –el arte de desecharse y olvidar–, la metáfora vaya a sobrevivir. Incluso una potencial asimilación sería una prueba de la eficacia de lo que nombra. De ser cierto el carácter efímero, episódico y fluido de las creaciones humanas en un mundo líquido, no habría que lamentarse, ni mucho menos preocuparse, de que un pensamiento de lo líquido corriera la misma suerte, en el sentido de que adquiriera nuevas formas que sincronizaran con las cambiantes formas de la vida social. No lo sabemos aún y es irrelevante intentar anticiparlo. Sin embargo, como lo han hecho saber Michael Hviid Jacobsen y Keith Tester en la conversación que mantuvieron con Bauman, algunos usos de la metáfora en otros campos del pensamiento arrojan algunas luces sobre su actual eficacia pragmática:

Usted propone la metáfora de la “modernidad líquida” para expresar la situación contemporánea. En su trabajo reciente sigue recurriendo a esta metáfora. Además, varios estudios que abordan disciplinas diversas –estudios de derecho, criminología, sobre el ocio, sobre sociología, antropología, trabajo social, deportes religión, etc.– han adoptado su marco analítico para sus propias investigaciones (Bauman, 2014b: 107).

La adjetivación de los fenómenos socioculturales de la etapa actual de la modernidad que se acentúa en los mencionados libros puede dar la impresión de que se trata de un comodín lingüístico o de oportunismo editorial; sin embargo, cada uno de ellos dirige la mirada a fenómenos, acontecimientos o experiencias de la vida diversas para mirar cómo se producen, cuáles son sus raíces, sus significados y sus consecuencias, así como el tipo de agencias que es necesario diseñar y poner en práctica para actuar con inteligencia, individual y colectivamente, frente a ellos. Cada uno de estos libros es un intento de interrogar, retratar o narrar la fluidez de nuestras maneras de estar en el mundo.

La insistencia lingüística en lo fluido y maleable tampoco nos debe llevar a engaños, pues su propósito dista de ser una apología de la vida líquida; antes bien, pretende ofrecer una mediación crítica para com-

prender las fuerzas que configuran nuestras vidas. Además de retratos, también son bocetos de lo que tendríamos que emprender, individual y colectivamente. En este sentido, la metáfora de lo líquido siempre está acompañada de reflexiones de carácter orientador de lo que podemos hacer y de la manera como lo podemos hacer en medio de las turbulentas aguas del capitalismo. El prerrequisito para el diseño de estrategias adecuadas para afrontar los desafíos actuales es, según la modesta opinión de Bauman, “saber antes qué forma tienen las cosas, cómo es el suelo del que brotan y bajo qué condiciones crecen. Una vez lo sepamos, la obsolescencia de los medios con los que pretendemos responder a las preocupantes amenazas que nuestras condiciones actuales siguen generando será más ostensible, y quizá más fácil de remediar” (2004b).

Esta recomendación contrasta con los continuos mensajes que suministra el mercado a través de los canales publicitarios y las cadenas de anuncios de nuevos productos, en los que se sugiere responder con prontitud a las ofertas del consumo, lo que implica liberarnos de las pesadas y obsoletas posesiones conquistadas el día anterior o la pasada temporada. Frente a esta alternativa dominante, Bauman sugirió diseñar estrategias de vida que le hicieran frente a las consecuencias negativas de la moderna vida líquida; dado que una de ellas es la privatización, la disolución de las formas colectivas de cooperación, la fragilidad de los vínculos humanos y la pérdida de sensibilidad política y moral, la estrategia de vida más necesaria es la construcción o la restauración de los puentes que permitan transitar entre lo público y lo privado, entre los intereses individuales y los intereses colectivos. En todo ello gravita el decidido compromiso moral con la condición humana para afrontar las atractivas soluciones que promueve el mercado de bienes de consumo, entre las cuales está el señuelo de un nuevo arte de la vida o de una ética igualmente fluida (promovida en realidad como una estética de la existencia) para la que no escasean productos-remedios-analgésicos en las tiendas-farmacias de consumo.

El compromiso moral con la condición humana requiere el diseño o la restauración de los puentes para cruzar entre las dos orillas del río de la vida: el interés por uno mismo y la preocupación por los otros o, lo que es igual, entre la ética y la política. La primera opción, la de hacer de la vida una obra de arte, requiere el esfuerzo, las habilidades y los recursos que el propio individuo pueda agenciar; la segun-

da opción requiere el *ágora*, esto es, demanda habilidades individuales y negociaciones colectivas entre los individuos respecto a situaciones comunes. Como insiste Bauman, el estilo de vida líquido alecciona a los individuos para que encuentren soluciones privadas a problemas producidos socialmente. Sin embargo, la metáfora del “puente” dice que solo son posibles soluciones duraderas y eficaces bajo la condición de renegociar en el *ágora* la vida en común, en el hogar, en el lugar de estudio, en el trabajo, en el barrio o la urbanización, en la ciudad. La autonomía individual no es posible sin la autonomía social. En este punto, Bauman ha sido heredero de los mensajes que Cornelius Castoriadis y Hannah Arendt le comunicaron a sus contemporáneos y también es interlocutor de otras voces que se han pronunciado respecto a la inquietante situación en la que nos encontramos y frente a la cual se vienen imaginando alternativas; las más afines al planteamiento de Bauman son la política y moral del reconocimiento de los filósofos Charles Taylor y Axel Honneth; la dialógica de la cooperación social que recientemente ha sugerido el filósofo y sociólogo Richard Sennett (de la que Hans-Georg Gadamer aportó las bases filosóficas); y la teoría política y moral de las capacidades de la reconocida filósofa estadounidense Martha Nussbaum.

La prolífica producción escrita posterior a *Modernidad líquida* —en cuyos libros no se emplea en el título la palabra “líquido”— bascula entre el análisis de las raíces sociales que han configurado el modo de vida líquido y las consecuencias negativas o los daños colaterales de dicho estilo de vida. Solo hay que mirar la expresividad de algunos títulos para captar ambos aspectos, así como el elenco de fenómenos que dibujan: *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (2001), *La sociedad individualizada* (2001), *Identidad* (2004), *La sociedad sitiada* (2004b), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (2004), *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (2005), *Vida de consumo* (2007), *Mundo consumo. El individuo en la era global* (2008), *Múltiples culturas, una sola humanidad* (2008), *El arte de la vida. De la vida como obra de arte* (2008), *El tiempo apremia. Conversaciones con Citlali Rovirosa-Madrado* (2010), *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (2011), *Esto no es un diario* (2012), *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* (2014), *Estado de crisis* (2016) y *Extraños llamando a la puerta* (2016a).

Parte II. La condición humana en el contexto de la vida urbana contemporánea

8. Fenomenología de la vida urbana

La vida de las ciudades es un campo fenomenológico para escenificar la pregunta por “la condición humana asediada”. No sobra recordar que la sociología de Bauman es una hermenéutica de la vida fáctica o, en términos menos formales, un análisis de los modos humanos de vivir, actuar y pensar en las condiciones de la economía global del mercado y del consumo. Este enunciado deja de ser una abstracción filosófica si reconocemos que tales modos se realizan en el ámbito concreto de la ciudad, aunque sea innegable la tendencia globalizadora o niveladora de algunas de sus actividades, creencias, imaginarios sociales y estilos de vida. El consumo en los centros comerciales –cada vez más semejantes entre sí–, tanto como las actividades de los individuos en su vida cotidiana, agenciadas por las actuales mediaciones tecnológicas, son fenómenos que atestiguan la fuerza globalizadora del mercado. En este sentido, no es conveniente mantener separadas las esferas de lo global y lo local, pues las realidades de la vida urbana son manifestaciones de sus estrechos vínculos: “la característica fundamental de la vida urbana contemporánea es la estrecha influencia recíproca que hay entre la presión mundializadora y el modo en que se negocia, se forma y se reforma la personalidad propia de cada lugar” (Bauman, 2006a: 20). En las modernas sociedades basadas en la economía de mercado y orientadas por el consumo, las ciudades constituyen la interfaz de las dinámicas globales y las dinámicas locales, es decir, espacios de flujo de capital y de la circulación de bienes-servicios, al mismo tiempo que lugares de encuentro entre personas. El carácter singular de la hermenéutica sociológica estriba en que dirige su atención a las consecuencias humanas que estas dinámicas desatan, las cuales solo pueden ser observadas en las

maneras de vivir de los individuos socialmente situados. “Ciudad” es un concepto relacional que engloba la diversidad de formas de *socialidad*, así como la configuración arquitectónica del espacio que las hace posible; “vida urbana” alude, en cambio, a los hábitos, los comportamientos o las ritualidades públicamente visibles de los individuos en el barrio, la urbanización, la calle, el centro comercial y, en general, los variados ámbitos donde se practica el moderno arte de la vida. La pregunta por el tipo de vínculos humanos que genera la vida en los espacios urbanos es el hilo conductor de las reflexiones de Bauman. En este sentido, la atención sociológica por la facticidad de la vida humana y la pregunta por la condición humana encuentran en las dinámicas urbanas su incuestionable concreción fenomenológica. Las siguientes reflexiones pretenden dibujar un mapa de ambas cuestiones.

En las ciudades se localiza, concreta, escenifica, despliega o practica el moderno estilo de vida del consumo. En este ámbito, la categoría de “extranjero” sirve para describir formas de *socialidad* entre personas que, no obstante pertenecer al mismo territorio, se comportan como extraños o son vistos como tales por los grupos sociales en los que aspiran ser reconocidos y aprobados. En este sentido, y como lo hizo notar Georg Simmel hace más de cien años, en las modernas condiciones de vida de las grandes urbes los extranjeros son también los coterráneos, no solo los que han llegado de otro país (2012).

Si se tiene en cuenta que a partir del impacto público que suscitó la metáfora de la “modernidad líquida” Bauman incrementó sus viajes por las más diversas ciudades de Europa a las que fue invitado para divulgar sus nuevas ideas y dialogar sobre la marcha de los asuntos humanos, entonces puede inferirse que de esta experiencia obtuvo un conocimiento *in situ* de las tendencias globales de la vida urbana que respaldaba sus observaciones previas como ciudadano inglés. Antes del mencionado éxito intelectual, que se corresponde con los primeros años de su jubilación, Bauman introdujo unas reflexiones sobre la ciudad como espacio social de producción de extraños, las cuales han quedado registradas en el libro *Ética posmoderna*, publicado en inglés en 1993 (2004). Desde el punto de vista documental, el capítulo 6 de ese libro traza los primeros lineamientos de una reflexión sobre la vida en la ciudad que se irá ensanchando y articulando al paso que va afinando el potencial semántico y pragmático de los conceptos y marcos cognitivos con los que anali-

za el acontecer social. Las posteriores reflexiones sobre la ciudad como fábrica de extraños y desconocidos se apuntalan en los conceptos que tal capítulo propone, pero se nutren de la información que le aporta la percepción de nuevos fenómenos urbanos, los cuales son interpretados en el marco analítico que al mismo tiempo iba configurando (“modernidad líquida” y “sociedad de consumidores”).

Para respaldar la vigencia de los conceptos delineados en *Ética posmoderna*, haremos un recuerdo selectivo de algunas ideas (2004: 166-168), al mismo tiempo que los pondremos en relación con las reflexiones consignadas en las conferencias impartidas en el Congreso “Fiducia e paura nella città” celebrado en Milán en marzo de 2004, reunidas en el libro *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (2006a), y la carta 39 “No te fíes de los desconocidos... ¿De verdad no son de fiar?” del libro *44 cartas desde el mundo líquido* (2011b). Dos meses antes de su muerte, Bauman ofreció al público lector un conjunto de ensayos, reunidos en el libro *Extraños llamando a la puerta* (2016a), dedicado a examinar “los factores que originan los actuales movimientos masivos de personas en los puntos de partida de éstas, pero también las variadas repercusiones de estos movimientos en los puntos de llegada y las reacciones de los países receptores”:

Las migraciones masivas no tienen nada de fenómeno novedoso: han acompañado a la modernidad desde su principio mismo (aunque modificándose continuamente y, en ocasiones, invirtiendo incluso su sentido), pues este “modo de vida moderno” nuestro comporta en sí mismo la producción de “personas superfluas” (localmente “inútiles” —excedentes inempleables— por culpa del progreso económico, o bien localmente intolerables, es decir, rechazadas por el descontento, los conflictos y la agitación causados por las transformaciones sociales/políticas y por las consiguientes luchas de poder) (pp. 10-11).

Sea cual sea el origen y el proceso de transformación de las ciudades, el hecho fenomenológico fundamental es que son espacios donde reside, convive e interactúa un agregado indiscriminado de personas (multitud o muchedumbre) que han venido de diversos lugares (extranjeros) o que, tras haber nacido en ellos, se vuelven extraños en virtud del número y la movilidad social: a los habitantes de las ciudades les

resulta muy difícil, si no imposible, eludir la condición de compartir el espacio con extraños y vivir en su proximidad (por regla, inoportuna y poco grata) (Bauman, 2011a: 86). La organización urbana del espacio propicia y agencia un tipo de *socialidad* caracterizada por la cercanía física, pero social y psicológicamente distante. El término “extraño” nombra esta distancia entre “vecinos fuera del alcance social”. El inevitable contacto entre desconocidos en los espacios urbanos ha fomentado y exigido el desarrollo de un conjunto de habilidades sociales: “arte del desencuentro” es la expresión empleada por Bauman para resumir el modo como el individuo sorteja la proximidad de los desconocidos (en la ciudad, en el barrio, en la calle, en el centro comercial, en las urbanizaciones de acceso restringido, etc.). Por “arte del desencuentro” Bauman entiende la “indiferencia cortés” del urbanita, es decir, la desatención, el comportamiento elusivo, la indiferencia o la ausencia de compromiso. La manifestación más evidente del arte del desencuentro es la actitud de espectador ante una situación en la que otra persona necesita ayuda (Bauman, 2004b: 247-270). Tres son los efectos de la indiferencia cortés y de la desatención: socialmente, se produce una desocialización o pérdida del rostro (anonimato); moralmente, una pérdida de sensibilidad (solidaridad); y políticamente, una incapacidad de negociar y actuar de manera colectiva. Sin embargo, el arte del desencuentro es socialmente reemplazado o compensado por hábitos de *socialidad* que dan lugar a ritualidades urbanas o comunidades estético-emocionales: “tumulto solidario”, como las denominó hace más de dos décadas Gadamer, o “tribus urbanas”, según el lenguaje acuñado por Michel Maffesoli (2004: 145-189), cuya eficacia social deriva de su carácter episódico, efímero y emocional.

El suelo sociológico en el que sedimentan estos fenómenos lo descubre Bauman en la tendencia de la arquitectura moderna a diseñar los espacios urbanos según las necesidades de la nueva economía de mercado. De un lado, está creciendo la habilitación de complejos comerciales y espacios públicos en función de las actividades de ocio, entretenimiento y consumo de las muchedumbres emocionales; los centros comerciales y, en general, las grandes superficies para la distracción y la recreación son el emblema de esta tendencia global. De otro lado, el diseño y la comercialización de modelos de vivienda acondicionados para el cultivo de la indiferencia cortés; las urbanizaciones, los condominios,

los parques residenciales o las ciudadelas son los emblemas de esta otra tendencia global de privatización del espacio urbano. El atractivo de los espacios públicos comercializados y convertidos en palacios temporales para la distracción consiste en que estos satisfacen las demandas del consumidor, ávido de inéditas e intensas experiencias subjetivas vividas en compañía de otros; en cambio, la fascinación que ejercen los espacios urbanos privatizados y el éxito logrado por la industria inmobiliaria que los promueve consiste en que estos permiten al individuo encontrar una solución práctica al bullicio, la contaminación, la inseguridad y el miedo creciente que produce la ciudad, lo cual explica que los más distinguidos de estos refugios-oasis se construyan en las afueras de la ciudad, tal como se observa en

[l]a tendencia de los urbanitas más pudientes a desplazarse fuera del tejido urbano masificado, donde puede ocurrir cualquier cosa y nada puede predecirse, para establecerse en “urbanizaciones de acceso restringido”, cercadas y con una entrada estrictamente selectiva, rodeadas por guardias armados y provistas de circuitos cerrados de televisión y alarmas antiintrusos. Los pocos afortunados que han adquirido viviendas en una “urbanización de acceso restringido” bien vigilada pagan un ojo de la cara por los servicios de seguridad, es decir, por el destierro de toda posible mezcla. Estas “urbanizaciones” son grupúsculos de capullos suspendidos en un vacío espacial [...]. Aunque digan (y a veces crean) otra cosa, pagan ese dinero para *librarse* de toda compañía, excepto de la de su elección y en el momento que consideren oportuno. En definitiva, pagan por el privilegio de que *los dejen en paz* (Bauman, 2011b: 181-182; 2011a: 86-90)².

² En el ensayo “Confianza y temor en ciudad”, Bauman se refiere a las urbanizaciones situadas en el corazón mismo de la ciudad: “Quien se lo puede permitir adquiere un piso en una urbanización. Es como si fuera una ermita situada materialmente en el interior de la ciudad, aunque social y espiritualmente fuera de ella [...]. Los que residen en urbanizaciones se separan con una valla del caos y la dureza que convierte a la vida urbana en desconcertante, desagradable y vagamente amenazadora, y se recluyen en un oasis de calma y seguridad [...]. Hablando claro, la finalidad de dichos espacios no es

Aunque la inclinación a expulsar físicamente o evitar psicológicamente a los extraños puede considerarse una tendencia propulsada por la moderna organización urbana del espacio, el problema práctico para los urbanitas es “cómo vivir en su constante compañía”: al fin y al cabo, “la vida moderna significa vivir con extraños, y vivir con extraños resulta siempre una vida precaria, enervante y llena de pruebas” (Bauman, 2004: 183). La industria inmobiliaria ha explotado comercialmente los ambivalentes sentimientos de los urbanitas; de un lado, con la invención o remodelación de lugares para el consumo seguro y la instalación de espacios para el entretenimiento; de otro, con la comercialización de modelos de vivienda que protejan frente a la inseguridad. Un registro fotográfico de las ciudades permite comprobar que “la arquitectura del miedo y la intimidación se extiende por los lugares públicos de las ciudades transformándolos, incansable aunque furtivamente, en zonas vigiladas y controladas a todas horas” (2006a: 50).

Al comenzar estas reflexiones sobre los extranjeros y los extraños se indicó que la analítica de las sociedades modernas confluye hacia una hermenéutica de los modos de vida en la ciudad. Dicha hermenéutica es una descripción fenomenológica de los hábitos y rituales urbanos y, simultáneamente, una crítica a las creencias o representaciones sociales que culturalmente los configuran y legitiman. La extensa y variada producción narrativa de Bauman en los últimos cinco lustros conforma un mosaico de ensayos hermenéuticos sobre la vida cotidiana que han revitalizado el papel de la sociología como interlocutora crítica del presente o como diálogo vivo con la experiencia humana socialmente mediada. La fuerza persuasiva de esta escritura del presente obedece a que el refinamiento descriptivo recoge los fragmentos, las insinuaciones y las discretas manifestaciones de la vida social, en suma, los gestos de

otra que dividir, segregarse y excluir y, de ningún modo, la de construir puentes, accesos y lugares de encuentro que faciliten la comunicación y acerquen a los habitantes de la ciudad” (2006a: 29-31; ver también 2016a: 16). En este aspecto, Bauman integra a su planteamiento las investigaciones realizadas por la antropóloga brasilera Teresa Caldeira, cuyos resultados fueron publicados en el libro *Ciudad de muros* (2000, edición en portugués; traducción castellana, 2007).

la cotidianidad tal como es vivida y significada por los individuos; es una sociología al servicio de la comunicación y la comprensión humana que no solicita del destinatario (lector) un saber previo especializado, pues este lo posee en razón de la familiaridad del mundo en el que se encuentra. Sin embargo, estos fragmentos recogidos de la corriente de la vida diaria son cosidos con filigrana narrativa de suerte que al quedar exhibidos en el lenguaje traslucen un nuevo sentido, una orientación que eleva la inmediatez al plano reflexivo del concepto. La obviedad de las experiencias que nombran gradualmente va forjando una dimensión conceptual que al mismo tiempo aprehende, articula, codifica e interroga lo percibido. En este aspecto, la analítica de la vida urbana se dirige a la elaboración de conceptos que permitan hacer comprensible la constelación de experiencias y fenómenos, así como a la identificación de los factores que intervienen en su formación. Para ilustrar lo enunciado, centraremos la atención en el concepto de “ciudad” que Bauman propone.

Las ciudades contemporáneas se han convertido en “vertederos”, “campos de batalla” y “laboratorios” (2006a: 23, 25, 70). Nuevamente aparece el recurso a las metáforas para ilustrar un concepto o, lo que es igual, para reflexionar la experiencia espacialmente delimitada; las tres metáforas escenifican las dinámicas de la vida urbana desde la perspectiva de los agentes humanos; unos, en el papel de autores-dirigentes, y otros en el de actores/dirigidos. A diferencia de los discursos (estéticos, naturalistas, ambientalistas y hedonistas) promovidos por los urbanistas-planificadores y comercializados por los consorcios inmobiliarios, la interpretación de Bauman deja supurar las heridas, los daños o las consecuencias negativas que en el territorio habitado producen los poderes extraterritoriales de la economía de mercado orientada hacia el consumo, al tiempo que sus análisis se orientan a codificar las patologías sociales que se cuecen en la vida urbana, es decir, a dar forma a los dispersos malestares de los urbanitas. El trasfondo hermenéutico o el marco cognitivo que sustenta la interpretación es el de “modernidad líquida” o el de “sociedad de consumidores”, lo cual da un tono particular al análisis de las patologías urbanas, en el sentido de mostrar la connivencia de fenómenos que en la superficie parecen contraponerse cuando en realidad son ambivalentes: la propensión al consumo desmedido se corresponde con la estimulación a desechar –la propensión

a tirar al cubo de la basura lo comprado el día de ayer–; el deseo de libertad contrasta con la demanda de seguridad; la tecnificación de los dispositivos de seguridad, en lugar de mitigar el miedo, intensifica la inseguridad existencial; el aumento de la riqueza de unos pocos se vuelve escandalosa al compararla con la precarización de la mayoría; y la legítima búsqueda del confort individual es compañera de viaje de la intensificación del descontento, la decepción y la ansiedad.

Los tres símiles sugeridos cumplen dos funciones analíticas: primero, revelar los dispositivos de adaptación y dirección del comportamiento humano, y segundo, visibilizar los daños que dichas dinámicas de sociabilidad producen individual y colectivamente. El tono vehemente de la crítica al funcionamiento de las ciudades no conduce, empero, a la desesperanza: más bien es un estímulo para imaginar nuevas maneras de diseñarlas, transformarlas y gestionarlas, lo cual exige la construcción o la restauración de los puentes entre la moral y la política, entre los intereses privados y los públicos, entre lo individual y lo colectivo, es decir, unas estrategias de vida diferentes a las institucionalizadas y practicadas en el estilo de vida consumista. Aproximarnos a los aspectos más relevantes de cada una de estas metáforas permite formarnos una idea del propósito que las sustentan.

9. Las ciudades como vertederos de residuos humanos en el contexto del síndrome consumista

En el libro *Amor líquido*, Bauman presenta la siguiente imagen:

Las ciudades se han convertido en el basurero de los problemas engendrados globalmente. Los residentes de las ciudades y sus representantes electos deben enfrentarse a una tarea que de ninguna manera pueden asumir: la tarea de buscar soluciones locales para las contradicciones globales [...]. Las ciudades contemporáneas son basurales donde se arrojan los productos malformados o deformados de nuestra moderna sociedad líquida (mientras que, con toda seguridad, ellas mismas siguen contribuyendo a la acumulación de desechos) (2005g: 134, 152; 2016: 25, 152-155).

La representación de la ciudad como “vertedero” se apunala en un hecho inobjetable del sentido común: la exponencial producción de basuras que conlleva el estilo de vida basado en el consumo; así lo expresó Bauman en *Vida líquida*:

Los desechos son el producto básico y, posiblemente, más profundo de la sociedad moderna líquida de consumidores; entre las industrias de la sociedad de consumo, la de la producción de residuos es la más grande y, también, la más inmune a las crisis. Eso convierte la eliminación de residuos en uno de los dos principales retos que la vida líquida ha de afrontar y abordar. El otro es el de la amenaza de verse relegado a los desechos. En un mundo repleto de consumidores y de los objetos del consumo de éstos, la vida vacila incómoda entre las alegrías del consumo y los horrores del montón de basuras (2006b: 19).

Las consecuencias que acarrea el actual modelo económico y la cultura consumista han sido objeto de severas críticas; los expertos en medio ambiente, alentados por la esperanza de crear una conciencia colectiva planetaria, han llamado la atención sobre los daños ambientales irreparables y los riesgos biológicos irreversibles que para el equilibrio y la continuidad de la vida en el planeta tienen las desbocadas prácticas de consumo. Un balance sistemático de las implicaciones negativas de este modelo es el agudo estudio realizado por Annie Leonard en el libro *Historia de las cosas* (2010), en el que analiza las distintas fases del ciclo de la actual “economía de materiales” desde la extracción hasta la disposición final, pasando por la fabricación, la distribución y el consumo, y en el que hace una valoración de las dimensiones ambientales (la destrucción del planeta), políticas (planificación económica basada en la ideología del crecimiento infinito), sociales (desigualdades y explotación laboral) y culturales (hábitos de consumo) que estructuran la ruta de la basura. El estudio realizado por Leonard respalda las evidencias de la crisis ambiental que han aportado los informes de científicos confiables que documentan el estado actual del planeta (p. 23), sobre cuya base explora los mecanismos que la han producido: la obsolescencia planificada, la publicidad engañosa para promover el consumismo y la hegemonía del ciclo económico sacar-fabricar-comprar-tirar. Resalta en el estudio realizado por Leonard el análisis de las estrategias de ocultamiento del

impacto que tienen nuestras cotidianas maneras de usar y desechar las cosas y la ignorancia de los consumidores sobre los efectos ambientales del complejo proceso para fabricarlas. El llamado de atención de esta investigadora se suma a muchas otras voces que reclaman cambiar el actual modelo económico así como las creencias en las que basamos nuestro estilo de vida:

En pocas palabras, si no redirigimos nuestros sistemas de extracción y producción, si no cambiamos el modo en que distribuimos, consumimos y desechamos nuestras cosas –el modelo que consiste en sacar-fabricar-tirar–, la economía tal como es matará al planeta [...]. En consecuencia, el crecimiento económico infinito es imposible. Tampoco ha resultado ser, una vez satisfechas las necesidades humanas básicas, una estrategia para incrementar el bienestar humano. Después de cierto punto, el crecimiento económico (más dinero y más cosas) cesa de hacernos felices. Es decir, si todos lo pasáramos bien y disfrutáramos de tiempo libre, risas y bienestar, podríamos llegar a la conclusión de que valió la pena destrozarse el planeta en pos del crecimiento. Sin embargo, la mayoría de nosotros no lo pasamos bien; lejos de ello, sufrimos de altos niveles de estrés, depresión, ansiedad e infelicidad (Leonard, 2010: 25, 30).

También Bauman reconoce la inadecuación del modelo de crecimiento económico vigente en el capitalismo de mercado, así como el evidente incremento de desechos industriales y el deterioro del medio ambiente, pero sus análisis ponen el énfasis en otros aspectos y proporcionan un enfoque inédito que desborda el alarmismo de las tendencias ambientalistas y ecologistas (2008c: 28). Desde el punto de vista sociológico, “cuando se trata de diseñar las formas de convivencia humana, los residuos son seres humanos. Ciertos seres humanos que no encajan ni se les puede encajar en la forma diseñada” (2005f: 46). Que las ciudades sean vertederos significa algo más que la evidencia acumulativa de los desechos industriales; se trata de un problema que, aunque generado globalmente, es endosado a las autoridades locales para que lo resuelvan, en el sentido de que son las agencias políticas locales las que tienen que lidiar con ellos, cumpliéndose de este modo la tesis proclamada por Ulrich Beck y reiterada por Bauman en sus escritos: “Todas las localidades (incluida, muy en especial, las altamente modernizadas) han de cargar con las consecuencias

del triunfo global de la modernidad. Ahora se enfrentan a la necesidad de buscar (al parecer en vano) soluciones *locales* a problemas producidos *globalmente*” (2005f: 17). Las agencias políticas locales se enfrentan a cuestiones inmediatas del tipo ¿hacia dónde enviar las basuras que día a día los ciudadanos arrojan de sus casas? ¿Cómo gestionar-reciclar-procesar los residuos? ¿Con quiénes negociar para que lleven a cabo esta tarea? Entre las estrategias de gestión de residuos más implementadas se encuentran las siguientes: en los países más desarrollados se invierte en la creación de tecnologías limpias y en el uso de instrumentos avanzados para el aprovechamiento de materiales; y en los países pobres, en cambio, la atención se centra en expulsar los desechos fuera de la ciudad, definir el cobro de la tasa de aseo que han de pagar los ciudadanos y contratar empresas privadas para que se encarguen de transportar los residuos y enterrarlos en regiones apartadas de la ciudad.

Estas estrategias están acompañadas por dos discursos: por un lado, los de la retórica del embellecimiento del paisaje urbano —la basura afea la ciudad—, y por otro, los que giran en torno a la salud pública y a los ambientes libres de malos olores, ruidos y contaminación visual. Valoradas en su conjunto, estas soluciones técnicas no solo son calmantes que apaciguan los síntomas, sino que además estimulan la continuidad del ciclo extraer-fabricar-distribuir-comprar-desechar; en este sentido, son remedios que no impugnan o atacan ni permiten comprender los factores que están en la raíz del fenómeno. Incluso puede decirse que la atención por resolver técnicamente la acelerada producción de desechos se ha convertido en un aspecto inherente al ciclo mismo de la rentabilidad económica de los residuos, razón por la cual no resulta extraño el prestigio que ha adquirido la promoción de innovadoras estrategias que en el fondo apuntan al funcionamiento del negocio de las basuras y a apaciguar, acallar o tranquilizar la conciencia de los consumidores, a la que se suman ofertas y mensajes de productos (vehículos, aerosoles, servilletas, telas, etc.) rebautizados con etiquetas ecológicas (“ecoconsumo”) o consumo “bio”. En la última década ha ganado autoridad la idea de que el tratamiento de residuos industriales debe ser una tarea conjunta negociada entre quienes los producen (implementación de tecnologías limpias de extracción y fabricación), los que gobiernan (controles económicos) y los consumidores (pago de impuestos y consumo responsable). En las declaraciones —de buenas intenciones— y en

los pactos internacionales sobre el medio ambiente no queda duda de la disposición política por detener el endémico deterioro del planeta. Sin embargo, la pregunta por las raíces del fenómeno queda inhibida en beneficio de una solución técnica inmediata, la cual habrá de ser renovada y estilizada conforme a la velocidad con la que se producen los residuos. La labor hermenéutica de Bauman comienza en el punto donde la pregunta por las raíces del fenómeno de los residuos queda desplazada en beneficio de las soluciones técnicas a sus manifestaciones inmediatas. Tal pregunta conlleva auscultar en la facticidad de los residuos dilemas humanos que la *doxa* dominante pasa por alto.

9.1 La producción urbana de individuos superfluos

La metáfora de la “ciudad vertedero” expresa y condensa el ingenioso y apasionado compromiso (político y moral) de afrontar la anterior pregunta, al tiempo que señala algunas pautas que puedan servir de correctivo. Esta metáfora afloró por primera vez en las conferencias impartidas en el Congreso “Fiducia e paura nella città” celebrado en Milán en marzo de 2004, pero su proceso de formación data de unos años antes, como bien puede inferirse del conjunto de problemas que Bauman venía elaborando y que cuajaron en el libro *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (2005f), cuyo contundente objetivo queda plasmado en la introducción:

Los problemas de los residuos [humanos] pesan mucho y para siempre en la líquida, moderna y consumista cultura de la individualización. Saturan todos los sectores más relevantes de la vida social y tienden a dominar las estrategias vitales y a alterar las más importantes actividades de la vida, alentándolas a generar sus propios desechos *sui generis*: relaciones humanas malogradas, incapaces, inválidas o inviábiles, nacidas con la marca del residuo inminente. Estos asuntos y algunos de sus derivados constituyen los temas fundamentales de esta obra. El análisis al que aquí se someten es embrionario. Mi principal preocupación, quizá incluso exclusivamente, estriba en ofrecer un punto de vista alternativo, a partir del cual pueda hacerse balance de aquellos aspectos de la vida moderna que los recientes desarrollos han sacado de su anterior

escondrijo y han puesto en el punto de mira, permitiendo una visión más adecuada de determinadas facetas del mundo contemporáneo, así como una mejor comprensión de la lógica a ellas subyacente. Este libro debería leerse como una invitación a dirigir otra mirada, en cierto modo diferente, al mundo moderno que todos compartimos y habitamos, y que supuestamente nos resulta familiar (pp. 18-19).

Al repasar la letra menuda, en este fragmento afloran estratos semánticos de conceptos que, no obstante su familiaridad, conviene reiterar para poner en contexto la metáfora, además de para evitar considerarla como una problemática advenediza en el conjunto de las investigaciones de Bauman: la “líquida”, “moderna” y “consumista” cultura de la individualización es el marco hermenéutico sociológico que permite que “los problemas de los residuos [humanos]” salgan de su escondrijo y se reconozca su importancia en las lógicas subyacentes a dicha cultura. De doble manera, los residuos [humanos] son un problema: para la sociedad, en cuanto que los ve como una presencia incómoda, y para ellos mismos, en razón de su condición residual. En el problema de los residuos humanos no se trata de “desechos-cosas” industriales, sino de seres humanos en riesgo de perder o que han perdido el distintivo de humanidad; son humanos *reificados* a los que se les sustrae la capacidad de elegir y de actuar o, lo que es igual, despojados-desterrados de la comunidad humana moral. Hay un giro en el abordaje de la cuestión porque para Bauman se trata de “residuos humanos” –no industriales–, y también un viraje hermenéutico que exige dirigir la mirada hacia “todos los sectores más relevantes de la vida social en cuanto que tienden a dominar las estrategias vitales y a alterar las más importantes actividades de la vida, alentándolas a generar sus propios *desechos sui generis*”. A renglón seguido, el pasaje ofrece una primera indicación semántica sobre el concepto de “residuos humanos” que no admite ambigüedades y que se corresponde con el elemento que singulariza el trabajo sociológico de Bauman: “*relaciones humanas* malogradas, incapaces, inválidas o inviables, nacidas con la marca del residuo inminente”. La enérgica expresión “residuos humanos” se refiere a la precariedad en el sentido del individuo que la experimenta, pero también se extiende a los malogrados vínculos humanos. Entre un sentido y otro hay una fina inflexión que va de lo particular (los residuos humanos en el sentido estricto) a

la totalidad de las relaciones humanas en el mundo moderno que todos compartimos y habitamos.

La analítica de los residuos humanos se despliega en dos niveles. Por residuos humanos se entiende, en sentido fáctico, a la población excedente conminada y expulsada por las dinámicas globales del capitalismo desregulado o flexible. El otro nivel se refiere a las relaciones residuales o a la fragilidad de los vínculos humanos que el moderno mundo líquido del consumo ha propiciado en las formas de *socialidad*; designamos como “cultural” o “simbólico” a este nivel hermenéutico de los residuos humanos. En el primer sentido, “residuos humanos” es otro nombre –drástico pero sincero– para categorizar a las víctimas de la economía de mercado y para delatar el estado de precariedad socialmente fabricada. Los múltiples rostros de la población residual nos son familiares, tanto en la experiencia de la vida como en el lenguaje cotidiano: los pobres, la infraclase, los anormales, los vagabundos, los marginados o desafiados del sistema de protecciones sociales; en suma, los individuos por defecto: desempleados, subempleados o empleados informales, inmigrantes/refugiados, desplazados, en general, la gente que en la práctica es tratada como superflua, inútil e innecesaria³. Su dispersión física y mental por los espacios urbanos impide decir que se trata de una clase, una comunidad o un pueblo:

Los pobres no forman una comunidad. En lugar de unirlos, la miseria los separa y los divide. Los pobres soportan individualmente sus penas, así como se los acusa individualmente por sus (individualmente causadas e individualmente sufridas) derrotas y miserias. Los pobres pueden envidiarse o temerse unos a otros; a veces pueden compadecerse, o incluso (aunque no muy a menudo) gustarse mutuamente (Bauman, 2011a: 204-205).

³ En esta misma dirección, hace más de dos décadas (1994) que el escritor uruguayo Eduardo Galeano, en el libro *Úselo y tírelo: el mundo de fin de milenio visto desde una ecología latinoamericana* (2000), realizó una drástica crítica al funcionamiento de la economía orientada por el mercado de consumo en la que denunció los estragos ecológicos y humanos –la masiva producción de personas desechables que pueblan los países de América Latina–.

En la pasada sociedad de productores, bajo la figura política del Estado de bienestar o Estado de la seguridad social y luego de intensas luchas sociales y de formas colectivas de solidaridad, se había acordado y prometido que el trabajo sería la fuente de la individualización en la medida que no solo garantizaba la autorrealización y el desarrollo de las capacidades, sino también la cohesión social:

El desarrollo del Estado moderno condujo implacablemente a un Estado social cuyo núcleo era la protección en sentido estricto (es decir, la prevención colectiva para evitar el daño particular) y no la redistribución de la riqueza, como sostenía la creencia general. Para las personas carentes de fortuna, de cultura o influencias (o de cualquier otro capital aparte de la capacidad trabajo), la protección era colectiva [...]. Las instituciones y prestaciones de carácter benéfico (denominadas a veces “ayudas sociales”), los servicios gubernativos en materia de sanidad, educación y vivienda, las leyes que regulan los derechos y obligaciones de las dos partes de los contratos laborales, y que al mismo tiempo protegen el bienestar de los empleados, constituyen ejemplos variados de esta categoría (Bauman, 2006a: 10-11).

En términos políticos, la desregulación laboral evidencia la dimisión de la función protectora del Estado de la seguridad social, en el sentido de haber cedido el poder al capital y haber condescendido al proceso de desmantelamiento de los derechos sociales de los individuos: vivienda, salud y educación, que han pasado a ser bienes comercializables y mercantilizados por las voraces fuerzas del mercado (Castel, 2010: 15-55; Bauman, 2016: 11-71). Si el trabajo regularizado era la fuente de los demás derechos sociales (y el único capital para quienes carecían de fortuna), entonces cabe decir que el efecto de su desregulación mina los demás derechos sociales; en otras palabras, se ha pasado de un Estado de la seguridad social a un Estado de la seguridad personal en el que las entidades financieras y los consorcios comerciales deciden sobre los derechos sociales de los individuos en materia de salud, educación y vivienda. Quienes han perdido su trabajo, no lo han conseguido o lo han conseguido temporalmente, se hallan en una situación de vulnerabilidad y tienen pocas probabilidades de asegurarse los demás derechos. Robert Castel, uno de los analistas más autorizados de la metamorfosis

del estatuto del empleo en las sociedades posindustriales, ha llamado la atención sobre el efecto negativo que tiene para el individuo la desocupación: “con la pérdida de su trabajo, no son ya solamente sus ingresos los que se degradan. La organización de su vida de todos los días está a menudo quebrada. Ellos experimentan una pérdida del sentido de la existencia que puede llegar hasta la vergüenza” (2010: 328).

La cultura laboral en el capitalismo flexible es un juego permanente de expulsión de individuos aptos para el trabajo y de clasificación de dichos individuos como inútiles, inservibles y poco rentables para el crecimiento y la salud económica de las empresas (Sennett, 2000, 2006). Dado que son inservibles y representan un gasto (prestaciones sociales), la técnica implementada por la filosofía empresarial que comenzó con la desregulación-flexibilización es el adelgazamiento, vale decir, el despido, la terminación de contratos; la misma cultura laboral ha paliado esta expulsión con la reinención de los contratos temporales y el *outsourcing*. El destino final de los menos creativos y competentes, los que no pueden reciclarse como prestadores temporales de servicio o los que no pueden acceder a un empleo es el vertedero. Pocas solidaridades colectivas (sindicatos) legalmente constituidas están activas como para esperar apoyo en el infortunio; cada individuo tiene que sortear en solitario la precariedad y el sufrimiento que esta situación ocasiona. Innecesario contar la masa de despedidos o de desocupados flotantes para reconocer la experiencia de sufrimiento, humillación y menosprecio que conlleva no poder ser miembro pleno de la sociedad. Los residuos humanos representan el estrato más profundo de la manifestación de la condición humana asediada que la sociedad del desprecio –según la aguda expresión de Axel Honneth (2011)– haya podido producir, no solo en el sentido actual de quienes la padecen, sino también en el de una posibilidad latente para quienes se sienten seguros en un mundo dirigido por la incertidumbre y el riesgo. Los basureros, en el sentido de las personas que recogen la basura, son los “héroes olvidados de la modernidad”, y los basureros en el sentido de sitios de depósitos de residuos simbolizan o encarnan “el secreto oscuro y bochornoso de la producción”.

Desde el punto de vista de la gramática del estilo de vida consumista, los residuos humanos son los consumidores fallidos, defectuosos, incompetentes, frustrados o, para emplear una categoría más abarcadora, la “clase angustiada” conformada por las filas del preca-

riado (Bauman, 2016a: 50), obligado a la individualización negativa, es decir, seducido-obligado a adaptarse al estilo de vida consumista, pero despojado de los soportes sociales (los derechos) para lograrlo; la inquietud que el precariado causa en la mente de los consumidores de buena fe o consumidores certificados hace que sea visto como, para utilizar la conocida expresión de Bertolt Brecht, “mensajero de peligros y malas noticias”. La situación de los inmigrantes y refugiados en la actualidad es ejemplar por cuanto simboliza el caso extremo –de mayor impacto mediático y de eficiente uso político– de la creciente precarización. El compromiso moral y existencial por comprender el indeseado papel que cumple la espeluznante desgracia de los inmigrantes ha suscitado en Bauman diversas reacciones, una de las cuales puede apreciarse en las siguientes reflexiones:

Los inmigrantes son una reedición actualizada –“nueva y mejorada”, además de más seriamente tratada– de aquellos “hombres anuncio” de los frívola e irreflexivamente locos años veinte del siglo pasado que llevaban por las calles de las ciudades, repletas de crédulos juerguistas, carteles en los que se anunciaba que “el fin del mundo está cerca”. Son, por citar las lacerantes palabras de Jonathan Rutherford, quienes “transportan las malas nuevas desde el rincón lejano del mundo hasta nuestra puerta”. Hacen que cobremos conciencia de algo que con gusto olvidaríamos o, mejor aún, desearíamos que desapareciera y que no dejan de recordarnos: me refiero a unas fuerzas globales, distantes, de las que se oye algo de vez en cuando, pero que permanecen generalmente ocultas a nuestra vista, intangibles, crípticas, misteriosas y difíciles de imaginar, y que, de todos modos, son suficientemente potentes como para interferir también en nuestras vidas sin que nuestras preferencias importen lo más mínimo en este sentido. Las “víctimas colaterales” de esas fuerzas tienden a ser percibidas (conforme a cierta lógica viciada) como tropas de vanguardia de las mismas que están ahora acuartelándose en nuestro seno. Esos nómadas (que no lo son por elección propia, sino por veredicto dictado por un destino cruel) nos recuerdan de manera irritante, exasperante y hasta horripilante la (¿incurable?) vulnerabilidad de nuestra propia posición y la fragilidad endémica de ese bienestar nuestro que tanto nos costó alcanzar (2016a: 20).

Uno de los factores que ha contribuido enormemente a la reedición actualizada de los “hombres anuncio” tiene que ver con la mentalidad desatada por la cultura consumista. Cualquiera sea la forma en la que se manifiesten, los residuos humanos no solo presagian que una desobediencia o un desliz frente a las interpelaciones de la cultura consumista puede conducirnos de camino al vertedero, sino que también son vistos y tratados como enemigos reales que pueden perturbar la tranquilidad en los espacios seguros donde habitan, actúan y se distraen los ciudadanos de bien. En este sentido, Bauman concibe a los residuos humanos como “víctimas colaterales del consumismo o de la moderna vida líquida” y los ve como productos de la ciudad como vertedero: las ciudades no solo son cubos de basura donde van a parar los residuos tirados por los consumidores, sino que también son vertederos en los que se acumulan los residuos humanos socialmente fabricados por la economía de mercado. En comparación con las innovaciones tecnológicas para controlar la producción de productos nocivos o para la reutilización de los desechos industriales, aún no son claras las intenciones de crear estrategias sociales para hacerle frente a la cantidad de residuos humanos provocados por la globalización de la economía y mucho menos para prevenir su masiva generación y autodestrucción.

Sin embargo, en un aspecto se asemejan las tecnologías sociales de tratamiento de residuos humanos y las de gestión de residuos industriales: separan lo inservible y lo expulsan del entorno. En las sociedades denominadas premodernas (“libres del problema de los residuos, tanto humanos como no humanos”) existía el compromiso humano –individual y colectivamente practicado– de la ayuda mutua, la solidaridad y la compasión, razón por la cual no eran necesarias vías de desagües ni técnicas de eliminación. A este respecto, Bauman evoca un recuerdo de juventud cuando su profesor de antropología decía:

Los antropólogos llegaron a fechar los albores de la sociedad humana gracias al descubrimiento de un esqueleto fósil, el esqueleto de una figura humanoide inválida, con una pierna rota; pero se había roto la pierna siendo niño, y había muerto a la edad de treinta años. La conclusión del antropólogo era simple: allí había existido forzosamente una sociedad humana, porque esto no habría podido darse en un rebaño, donde una pierna rota termina la vida del inválido, ya que puede no sustentarse por sí mismo (2006a: 74).

De este breve recuerdo se pueden extraer varias lecciones: además de conjeturar el nacimiento de la sociedad humana y de servir para entender la cualidad moral fundamental de la vida colectiva en las sociedades premodernas, también nos muestra un horizonte que está a nuestro alcance: “La sociedad humana es distinta de un rebaño de animales porque alguien puede sostenerte; es distinta porque es capaz de convivir con inválidos, hasta el punto de que históricamente podría decirse que la sociedad humana nació junto con la compasión y con el cuidado de los demás, cualidades solo humanas” (Bauman, 2006a: 74).

La sobrevivencia de este hecho antropológico (moral y sociológico) se ha tornado difícil desde los comienzos de la moderna era del progreso. En contraste con las sociedades premodernas, las sociedades europeas de la primera modernidad se especializaron en exportar hacia otras regiones del mundo la población excedente-superflua que ellas mismas producían, humanos que luego se convertían en aventureros, conquistadores, colonizadores y fundadores de nuevas ciudades, tal como lo narran los cronistas de conquistas (Bauman, 2005f). Esta estrategia alternaba con el diseño de mecanismos para resocializar, reincrustar o reeducar a aquellos individuos que sin haber roto el pacto de vivir en una buena sociedad (o, más bien, que habían sido educados para que actuaran como si hubieran firmado el contrato social) no encontraban o no se les facilitaba su salida del territorio: de las cárceles se decía que eran reformatorios o correccionales; también la escuela pretendía ofrecer un camino para prevenir la exclusión social o para el ascenso social; los asilos y hospicios, por su parte, eran soportes incondicionales para proteger al individuo en las situaciones de precariedad extrema, siempre que este no hubiera sido culpado de alguna fechoría. Estas tecnologías institucionales de apoyo y protección han caído en desuso o, según el lenguaje mercantilista, se han tornado “poco rentables”; asimismo, los agentes dedicados a cuidar de los desamparados e inválidos no dan muestras de estar realizando una tarea ennoblecedora; o mejor, ambas han sido también cooptadas (privatizadas) por el mercado y ofertadas como bienes exclusivos a quienes pueden pagar por ello.

La deflación y el déficit de los mecanismos sociales, políticos y morales de apoyo están en la base del aumento de residuos humanos. En este sentido literal, la metáfora de la “ciudad vertedero” significa ser lanzado a la calle; desde el punto de vista existencial, se trata de

[...] hombres y mujeres que no pertenecen a ningún grupo social legítimo, individuos situados al margen de cualquier clase, a los que no corresponde ninguna de las funciones aprobadas, útiles e indispensables que desempeñan los ciudadanos “normales”; personas que no aportan nada a la sociedad, salvo lo que es prescindible y no interesa. Poca distancia hay, asimismo, entre los superfluos y los delincuentes: los desclasados y los delincuentes no son más que dos subconjuntos de los elementos antisociales. Lo que les diferencia [sic] es más bien su clasificación oficial y el trato que reciben, antes que su actitud y comportamiento. Al igual que los que carecen de empleo, los delincuentes ya no son vistos como individuos apartados temporalmente de la vida social, susceptibles de ser reeducados, rehabilitados y devueltos a la sociedad lo antes posible; más bien se les considera marginados a perpetuidad; no aptos para la regeneración y se les obliga a llevar una buena conducta por los siglos de los siglos, lejos de la sociedad de las personas decentes (2006a: 16).

Ya se ha dicho que este es un problema propiciado por las dinámicas del mercado para el que aún no se asoman soluciones globales, pero también hay que indicar que la complicidad de los gobiernos locales (tentados a hacer pactos con los poderes económicos globales de los que sacan provecho individual), a quienes se les endosan las consecuencias negativas de la globalización para que las mitiguen, parecen estar más interesados en asuntos que mantienen despierto el ánimo del electorado: embellecimiento de la ciudad, aumento del personal de seguridad, inversiones en vías y medios de transporte para incrementar la movilidad, etc. La política de desatención, tanto como el comportamiento reservado e indiferente de los urbanitas respecto a la población considerada superflua, forma parte de un *habitus* culturalmente configurado, que considera “[...] a tales categorías de seres humanos como indignas de consideración y de respeto, con lo que justificamos nuestra indiferencia y nuestra desatención entendiéndolas como merecido castigo a los incurables vicios o a las maliciosas intenciones de aquellos a quienes hemos despreciado e ignorado, a quienes hemos tratado con dureza o por quienes hemos mostrado la más cruel insensibilidad” (Bauman, 2016a: 77).

Tales valoraciones y comportamientos son aspectos culturales de un fenómeno social más amplio, a saber, la práctica social de eliminación de residuos humanos en el escenario urbano. La versión renovada

de la eliminación de residuos humanos en la actual sociedad de consumidores abarca varias técnicas. La más conocida es impedir el acceso de la infracase a los espacios urbanos que frecuentan los consumidores, esquivarlos cuando inevitablemente se cruzan en el camino o evitar su mirada mediante la polarización de los vidrios cuando se va en automóvil; en el plano global (como en el caso de los inmigrantes y solicitantes de asilo), se trata de construir barricadas, impedir su arribo a tierra firme o deportarlos cuando lo han logrado. En el caso específico de la población superflua citadina, la arquitectura y la industria inmobiliaria prestan un eficiente servicio mediante el diseño de espacios urbanos que fomentan la segregación y la exclusión. No es que dicha arquitectura se publicite según esta función; sin embargo, el énfasis que pone en la seguridad privada y personal revela este efecto. Bauman se refiere a esta estrategia urbanística con el nombre de “estética de la seguridad” o “arquitectura de la seguridad”. Ambos conceptos los adoptó de los estudios realizados por la antropóloga brasilera Teresa Caldeira:

Por todas partes se levantan barreras materiales: alrededor de las casas y los bloques de viviendas, de los parques de las plazas, los edificios de oficina y las escuelas [...]. Una nueva estética de la seguridad preside todo tipo de construcciones, e impone una lógica sin precedentes basada en la vigilancia y el aislamiento [...]. Las amenazas, genuinas y supuestas, que acechan a personas y propiedades se están convirtiendo rápidamente en factores muy a tener en cuenta al sopesar las ventajas [y los] inconvenientes de un sitio donde vivir. También se les ha dado la máxima categoría en el *marketing* de las agencias inmobiliarias [...]. Las construcciones más novedosas, publicitadas con orgullo e imitadas profusamente, son los “espacios vetados”, destinados a interceptar, repeler o filtrar a los posibles intrusos (2006a: 28-30; cfr. 2016: 44, 130; 2016a: 16).

En este sentido, y por paradójico que parezca, el miedo que causa la presencia de personas indeseables en el espacio urbano ha sido explotado comercialmente y políticamente capitalizado (el discurso de la seguridad ciudadana tiende cada vez más a fijarse como meta y a prometerle al electorado la erradicación de la inseguridad): “Lo mismo que el dinero contante y sonante listo para cualquier inversión, el capital del miedo puede emplearse en el negocio que sea: tanto comercial como

político” (2006a: 43)⁴. El éxito político y comercial de la industria de la seguridad está asentado en la promesa de repeler los miedos que genera vivir en la ciudad. Sin embargo, como lo afirma Bauman en el libro *Amor líquido*,

[...] los problemas que afligen a las ciudades contemporáneas no pueden resolverse por medio de una reforma de la ciudad en sí misma. Por radical que ésta pueda ser [...]. El tipo de “seguridad” que ofrecen los planificadores urbanos es incapaz de aliviar, y menos aún erradicar, la inseguridad existencial retroalimentada día a día por la fluidez del mercado laboral, la fragilidad del valor que se le[s] da a las habilidades y competencias antiguamente adquiridas o actualmente incorporadas, la evidente vulnerabilidad de los lazos humanos y la aparente precariedad y revocabilidad de compromisos y asociaciones. Una reforma de las ciudades debe estar precedida por una reforma de la condición existencial que haga posible su éxito (Bauman, 2005g: 152).

Además de la técnica de segregación espacial activada con la estética y arquitectura de la seguridad, la industria de eliminación de residuos humanos ha estado acompañada de otras tecnologías culturales que han calado en la conciencia pública de los urbanitas, especialmente entre la élite consumidora. Se trata de discursos donde se representa a la población superflua como bandidos, criminales o, en general, “clase peligrosa”. La eficacia de estos discursos se comprueba diariamente en los canales de información que presentan, para el consumo masivo, imágenes de criminales, violadores, atracadores, terroristas, vendedores de droga, etc., que se alternan con locuciones de agentes de seguridad y políticos declarando la guerra contra el crimen y vanagloriándose de los avances en materia de control del crimen. El correlato espacial de estos discursos es la clasificación de algunas zonas urbanas (barrios) como

⁴ En relación con los usos comerciales y políticos del miedo, son reiteradas las aportaciones de Bauman, especialmente en los libros *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (2007d); *Europa, una aventura inacabada* (2006) y *Extraños llamando a la puerta* (2016a). La ampliación de esta idea se encuentra en Ruiz (2013: 175-200).

peligrosas o escuelas del delito y a sus habitantes como potenciales peligros para la vida urbana. Es inocultable el incremento de la criminalidad, generalmente atribuida –por los voceros oficiales de los gobiernos y por los analistas que están a su servicio– a una especie de inclinación natural al delito y la maldad o a la “cultura de la vida fácil”. Sin embargo, también en este caso se maquilla la realidad o se desvía el interés por averiguar las raíces sociales de estos fenómenos. La estrategia empleada para que la atención pública se concentre en los efectos, en desatención de las causas, es la combinación de discriminación, estigmatización y criminalización del precariado. El fenómeno de los inmigrantes es la expresión pública global “más sonada” de realidades habituales que se experimentan en los espacios urbanos, de los cuales se dice que

[...] son responsables de la angustiada y humillante sensación de incertidumbre existencial que arruina y avasalla nuestra confianza, y que causa estragos en nuestras aspiraciones, sueños y planes de vida. Y, si bien no podemos hacer prácticamente nada para domeñar las esquivas fuerzas lejanas de la globalización, sí podemos al menos desviar las iras que nos han provocado y nos continúan provocando, y descargar nuestra cólera –indirectamente– sobre quienes, siendo producto de esas fuerzas, tenemos más a mano y a nuestro alcance. Con ello desde luego, no nos acercaremos lo más mínimo a la raíz del problema, pero tal vez nos aliviemos –durante un tiempo, al menos– de la humillación de nuestro desvalimiento y nuestra incapacidad para resistir la anuladora precariedad de nuestro propio lugar en el mundo (Bauman, 2016a: 22).

Es poco probable que se vea y se trate a los residuos humanos de la globalización como víctimas de la desigualdad, a lo sumo se busca una explicación en su origen familiar, en la falta de educación o en sus redes de amigos barriales. En estas justificaciones brilla por su ausencia la conexión que estas realidades tienen con las responsabilidades públicas que los gobiernos locales deberían tener con los ciudadanos; más ausente aún es la detección de las dinámicas económicas globales que contribuyen a configurarlas. Otra forma de suplantar este tipo de averiguaciones ha sido mediante la atribución de la culpa a los propios individuos (Bauman, 2016a: 56), como cuando se los responsabiliza de haber elegido un camino inadecuado, haberse equivocado o tenido

mala suerte. Reescribir las biografías de los parias de la modernidad en el lenguaje de la estigmatización es uno de los dispositivos culturales de la individualización –despolitización– institucionalizada. La presencia de indeseables en las ciudades crea, en palabras de Bauman, una retorcida mentalidad que “sirve de fertilísimo y nutritivo pasto en el que muchos buscadores de votos se sienten tentados a pacer. Se trata de una oportunidad que cada vez más políticos detestarían perderse [...]. Sacar partido de la inquietud provocada por los extranjeros es una tentación que muy pocos políticos (instalados en un cargo o aspirantes a estarlo) podrían resistir” (Bauman, 2016a: 22).

9.2 Vínculos humanos residuales y fetichismo de la subjetividad

Al comenzar la reflexión sobre el concepto de residuos humanos se indicó la necesidad de diferenciar dos niveles semánticos: uno “fáctico” y otro “cultural” o “simbólico”. Las anteriores páginas ilustraron el primer sentido; las siguientes se dirigen a explorar el segundo nivel referido a las relaciones residuales o a la fragilidad de los vínculos humanos que el moderno mundo líquido consumista ha propiciado en las formas de *socialidad*: “relaciones humanas malogradas, incapaces, inválidas o inviables, nacidas con la marca del residuo inminente”. Este aspecto abarca la totalidad de las relaciones humanas en el mundo moderno que todos compartimos y habitamos. El planteamiento conceptual de las relaciones humanas residuales también es el resultado de observaciones y análisis de la experiencia y la historia social de los individuos; en este sentido, no es una hipótesis o un postulado sociológico ideado para validarlo en la experiencia humana; antes bien, es un concepto que registra la metamorfosis de los vínculos humanos. El origen social y la formación histórica del concepto de “relaciones residuales” hay que situarlo en el contexto de la formación sociológica de la modernidad líquida y de la sociedad de consumidores. Hace tres décadas que Bauman descubrió la necesidad de probar la validez semántica del concepto de vida líquida; el carácter embrionario de las primeras significaciones que descubrió se han enriquecido desde entonces en razón de la experiencia que la ha explicitado. Uno de los aspectos reconocibles en esta meta-

morfosis es el gradual cambio en los vínculos humanos, cuyas evidencias son, según Bauman, el aumento de las “relaciones residuales” en el marco sociológico de la cultura consumista.

Hasta ahora, la comprensión de la metáfora de las ciudades como vertederos de residuos humanos se ha centrado en algunos aspectos de las dinámicas globales del capitalismo en cuanto que estas han influido en el destino de aquellas. Sin embargo, este no es un proceso abstracto de fuerzas invisibles que actúen a nuestras espaldas. El protagonismo de los consumidores, es decir, el estilo de vida consumista, constituye el otro factor que hay que tener en cuenta a la hora de entender la metamorfosis de los vínculos humanos. Hay varias vías de acceso al tema sugerido, todas las cuales han sido plasmadas en los escritos de Bauman posteriores a *Modernidad líquida*. A continuación delineamos una ruta para considerar las relaciones residuales, de las que Bauman dice que son otras de las víctimas colaterales del estilo de vida consumista. Residuales son las relaciones humanas episódicas, transitorias, biodegradables o modulares, practicadas o experimentadas por los consumidores a imagen y semejanza de la relación con los objetos, artículos, productos o servicios comercializados.

Cuando apenas despuntaban fenómenos que en el curso de las siguientes décadas habrían de expandirse, la imaginación literaria de Italo Calvino, hace casi medio siglo (1972), captó las emergentes tendencias de las ciudades contemporáneas; lo que en ese momento parecía obra del ingenio narrativo, ahora rezuma evidencias sociológicamente perceptibles. En uno de los relatos de *Las ciudades invisibles* (1983), titulado “Las ciudades continuas”, el viajero y mensajero Marco Polo describe la realidad matutina de Leonia:

La ciudad de Leonia se rehace a sí misma todos los días: cada mañana la población se despierta entre sábanas frescas, se lava con jabones apenas salidos de su envoltorio, se pone botas flamantes, extrae del refrigerador más perfeccionado latas aún sin abrir, escuchando las últimas retahílas del último modelo de radio. En los umbrales, envueltos en tersas bolsas de plástico, los restos de Leonia de ayer esperan el carro del basurero [...], más que por las cosas que cada día se fabrican-venden-compran, la opulencia de Leonia se mide por las cosas que cada día se tiran para ceder lugar a las nuevas. Tanto que uno se pregunta si

la verdadera pasión de Leonia es en realidad, como dicen, gozar de las cosas nuevas y diferentes, o más bien expeler, alejar de sí, purgarse de una recurrente impureza (p. 125).

Bauman se inspira en este relato para develar la inconfesada inclinación de los consumidores: la pasión por desechar, más que la obsesión de poseer, comprar y acumular. Lo que no se imaginaba Italo Calvino, o aun no era tan evidente, era que la pasión por desprenderse de los bienes conseguidos también sería una práctica convertida en adición de los individuos en la diversidad de los vínculos sociales. No es necesario insistir en que la cultura consumista promueve en los consumidores el desgano o la pérdida de apetito por los artículos que previamente fueron anhelados; el prerrequisito para estar actualizado –llevar la delantera en el pelotón de la moda– es el acelerado desprendimiento de las posesiones; el advenimiento de productos nuevos y mejorados invalida las virtudes de los antecesores. En numerosas ocasiones Bauman se refirió al ciclo adquirir/descartar o ingerir/expulsar como un factor clave del funcionamiento y la salud de la economía orientada por el consumo: “la gente que se aferra a la ropa, las computadoras y los celulares de ayer podría ser catastrófica para una economía cuyo propósito principal, así como el *sine qua non* de su supervivencia, es el desecho cada vez más rápido de los bienes adquiridos: una economía cuya columna vertebral es el vertedero de basura” (2013a: 28). El funcionamiento social de la moda es un círculo de novedad y obsolescencia cada vez más veloz, hasta el punto que un producto de consumo conoce su vejez prematura antes de que hayan sido exploradas las posibilidades de su uso.

La salida al mercado de productos con fecha de vencimiento –obsolescencia programada– se complementa con la disposición cultural de los individuos a aburrirse cada vez más rápidamente de lo que un día se creía que sería la conquista de la última novedad. Existe una extraña sinergia entre la “avidez de novedades” y el tedio que está en la base del funcionamiento de la sociedad de consumidores y la continua producción de desechos. La oscilación permanente entre satisfacción/decepción, anhelo/aburrimiento ha sido bautizada por Bauman con la expresión “síndrome consumista”. Durante casi un siglo, los estudiosos del consumo (Veblen, Marcuse, Adorno, Horkheimer, Baudrillard, Bourdieu) coincidieron en que la sociedad del consumo funcionaba

mediante la estrategia de la creación de necesidades y/o la satisfacción de deseos. Estos analistas no estaban equivocados; sin embargo, tampoco alcanzaron a descubrir la emergencia de un mecanismo más eficaz que impediría el agotamiento del capitalismo de consumo, a saber, la provisionalidad de la satisfacción de los deseos o, lo que es igual, la insatisfacción permanente como criterio y estrategia de vida de los consumidores y como “eje y motor” de la economía:

si se creyera en la existencia de unos límites objetivos de unos deseos “auténticos” y “realistas” sería el fin de la sociedad, la industria y los mercados de consumo. Precisamente la *no* satisfacción de los deseos y la firme y eterna creencia en que cada acto destinado a satisfacerlos deja mucho que desear y es mejorable son el eje y el motor de la economía orientada al consumidor [...]. La sociedad de consumo consigue hacer permanente esa insatisfacción. Una de las formas que tiene de lograr tal efecto es denigrando y devaluando los productos de consumo poco después de que hayan sido promocionados a bombo y platillo en el universo de los deseos del consumidor. Pero hay otra vía (más eficaz todavía) oculta de la atención pública: el método de satisfacer cada necesidad/deseo/carencia de manera que sólo pueda dar pie a nuevas necesidades/deseos/carencias. Lo que empieza como una necesidad debe convertirse en una compulsión o en una adicción (Bauman, 2006b: 109).

La noción de “síndrome consumista” es una innovación conceptual que permite analizar los dispositivos publicitarios dirigidos a denigrar de los artículos y bienes de consumo en función de los efectos que tiene en las estrategias de vida de los consumidores en los diversos espacios de la vida social. Tanto desde el punto de vista semántico como pragmático, el concepto de “síndrome” aplicado a la actividad de consumir se refiere a

[...] un cúmulo de actitudes y estrategias, disposiciones cognitivas, juicios y prejuicios de valor, supuestos explícitos y tácitos sobre el funcionamiento del mundo y sobre cómo desenvolverse en él, imágenes de la felicidad y maneras de alcanzarla, preferencias de valor [...]. Significa además que la percepción y el tratamiento de la práctica totalidad de las partes del escenario social y de las acciones que estas evocan y enmarcan tienden a estar guiadas por el “síndrome consumista” en las predisposiciones cognitivas y evaluadoras (Bauman, 2006b: 112; 2016: 181-185).

Se deduce que el síndrome consumista no es una afección psicológica ocasional del individuo ni tampoco un estado eventual de la vida social; más bien es un médium que guía “la totalidad de las partes del escenario social”. La cualidad omnívora de esta noción se corresponde con el carácter totalizante del marco cognitivo o del “tipo ideal” del que proviene: “sociedad de consumidores”. Respecto a este, la expresión “síndrome consumista” no solo presta un servicio descriptivo de las prácticas sociales dominantes, sino que también ofrece una valoración crítica del rasgo cultural y simbólico que las configura. La carta 17 del libro *44 cartas desde el mundo líquido* ofrece una aclaración semántica que ayuda a especificar el sentido del concepto “síndrome consumista”:

El consumismo es un producto *social*, no un veredicto innegociable de la evolución *biológica* [...]. El consumismo es más, mucho más que mero consumo. Persigue muchos fines. Es un fenómeno multiusos y multifuncional: una especie de llave maestra que abre cualquier cerradura, un artilugio auténticamente universal. El consumismo es la transformación de los seres humanos en consumidores, ante todo, y la degradación de todos los demás aspectos a un rango secundario, accesorio o inferior (Bauman, 2011b: 78; cfr. 2007: 43-76; 2010: 88).

La diferenciación entre el “consumo”, que es un rasgo y una ocupación del individuo humano biológicamente condicionado y el “consumismo”, que es un atributo de la sociedad culturalmente mediado, da al concepto de “síndrome consumista” una potencialidad analítica que rebasa los lugares comunes de la crítica a la sociedad de consumo, al tiempo que zarandea las plataformas ideológicas de los discursos y mensajes que incentivan el consumo. El epicentro de esta conmoción se sitúa en la idea de que el consumismo no es un fenómeno particular de las sociedades contemporáneas ni tampoco una actividad accesoria de los individuos; el consumismo es un modo de estar en el mundo, un *ethos* distintivo y definitorio de la sociedad individualizada:

Se puede decir que el “consumismo” es un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, [las] ganas o [los] anhelos humanos en la *principal fuerza de impulso y de operaciones de la sociedad*, una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración so-

cial, la estratificación social y la formación del individuo humano, así como también desempeña un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación, y en la selección y consecución de políticas de vida individuales (Bauman, 2007: 47).

En razón de la delimitación temática, un pormenorizado análisis de la formación sociohistórica del concepto “sociedad de consumidores” requiere un estudio independiente. Este límite viene señalado por la prolífica producción textual de Bauman en las últimas tres décadas y por la abundancia fenomenológica de sus concreciones culturales, las cuales ameritaran una exhaustiva e independiente evaluación. Esta aclaración no exime de la obligación de cumplir con uno de los propósitos señalados, a saber, la identificación de los efectos secundarios de la cultura y el estilo de vida consumista. Por “efectos secundarios” se entiende aquí la metamorfosis cultural de los vínculos humanos y de los patrones que guían las estrategias de vida de los individuos en la construcción de su identidad. Estos efectos son de diversa índole a los reseñados a propósito del fenómeno dramático de los residuos humanos; a diferencia de estos, aquellos se basan en la elección, la conformidad y el asentimiento de los mismos individuos. Nos referimos a las relaciones residuales que el síndrome consumista o el arte de la vida en las modernas sociedades líquidas propicia: vínculos afectivos epistémicos, contratos laborales flexibles y relaciones sociales confluentes, marcadas por la fugacidad, el corto plazo, la ausencia de compromiso y, quizá el más importante, relaciones humanas con cláusulas anticipadas de vencimiento. No todas las relaciones obedecen a esta dinámica, pero su predominio en las interacciones humanas actuales es insoslayable. En los diversos escenarios públicos de la vida urbana y en las esferas de la vida privada han tomado fuerza formas fluidas de *socialidad*. Uno de los fenómenos analizados por Bauman en el libro *Estado de crisis* (2016) se refiere a la metamorfosis de los vínculos humanos que, comparados con las tradiciones de vida en la sociedad de productores, se han tornado más frágiles. En la feliz expresión “relaciones puras” sugerida por el sociólogo Anthony Giddens (2004) para caracterizar las cualidades de las relaciones humanas en la segunda modernidad, Bauman encontró estímulos para los análisis de las relaciones residuales, es decir:

[...] relaciones no limitadas por el compromiso de una duración y un alcance indefinidos. Las “relaciones puras” están fundadas exclusivamente en la gratificación que proporcionan, y en cuanto esa gratificación mengua y se desvanece (o palidece en comparación con otra gratificación disponible y más profunda aún), dejan de tener razón alguna para continuar [...]. Fíjese, sin embargo, que, en este caso, lo de “sentirse gratificados” es cosa de “dos”. Para componer una “relación pura”, “ambos” miembros tienen que esperar de ella una gratificación de sus deseos. Sin embargo, para des-componerla, basta con el descontento y la desafección de “uno” sólo de los miembros. Para formar la relación se necesita una decisión bilateral, pero se puede separar unilateralmente [...]. Una “relación pura” se basa, pues, en una ficción y no sobreviviría a la revelación de su verdad, que es la imposibilidad esencial de transferir la división sujeto/objeto intrínseca del patrón consumista al terreno de las relaciones interhumanas. El rechazo puede presentarse en cualquier momento, sin previo aviso (o sin casi ninguno); los lazos no son realmente vinculantes, ya que son permanentemente inestables y poco fiables. Estamos, pues, ante una de las incógnitas no despejadas y generadoras de ansiedad en esa insoportable ecuación que llamamos “la vida”. Mientras su relación siga siendo “pura” y, por lo tanto, no esté anclada en un puerto más seguro que el de la gratificación del deseo, ambos participantes estarán condenados a vivir con el tormento del temor a un posible rechazo o a verse despertados traumáticamente de sus ilusiones [...], la coincidencia de dos personas en una relación en la que ambas se sientan simultáneamente satisfechas no implica forzosamente una mutualidad, a fin de cuentas, no significa más que el hecho de que cada uno de los individuos participantes en la relación esté satisfecho “al mismo tiempo” que el otro (2016: 183-185).

La volatilidad de los vínculos humanos puede apreciarse tanto en la vida afectiva como en la cultura laboral en el capitalismo del capitalismo flexible; la popularización y accesibilidad a las redes sociales han venido a reforzar una tendencia que empezó a desarrollarse a finales del siglo pasado. El lenguaje mismo que se emplea en dichas redes (conectarse/desconectarse; *onlineloffline*; contactos, etc.) forma parte de la nueva alfabetización para la práctica de las relaciones puras en la mayoría de los ámbitos de la vida de un individuo (cfr. 2005g: 7-57; 2012b:

24-27; 2016: 183; 2016a: 92-94). Conviene recordar que la copiosa y minuciosa narración de fenómenos y experiencias relacionadas con las mutaciones de las interacciones sociales han quedado plasmadas en libros de ensayos y conversaciones recientes: *Identidad* (2005d), *Amor líquido* (2005g), *Vida líquida* (2006b), *Vida de consumo* (2007), *Miedo líquido* (2007d), *Tiempo líquido* (2007e), *El arte de la vida* (2009), *Mundo consumo* (2010), *El tiempo apremia* (2010a), *44 cartas desde el mundo líquido* (2011b), *Esto no es un diario* (2012b), *Vigilancia líquida* (2013), *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (2013a) y *Sobre la educación en un mundo líquido* (2013b); estos libros ofrecen una constelación de miradas críticas y apreciaciones hermenéuticas relativas a las motivaciones, las creencias, los imaginarios, las idealizaciones, los hábitos y las ritualidades de los individuos en la praxis social. Del armazón de esta pluralidad fenomenológica, que se confunde con la prosaica cotidiana en la que los individuos despliegan sus biografías, debe colegirse el sentido de las mutaciones culturales de la condición humana y los factores que las han propulsado: de un lado la “mercantilización de los procesos vitales” y, de otro, el “fetichismo de la subjetividad” o la conversión del individuo consumidor en un bien vendible. Respecto al primero, Bauman propone la siguiente reflexión:

La extensión de pautas de consumo de una amplitud tal que abarca todos los aspectos y las actividades de la vida puede ser un efecto secundario involuntario e imprevisto de la omnipresente y penetrante “mercantilización” de los procesos vitales. El mercado se introduce en áreas de la vida que se habían mantenido fuera del dominio de los intercambios monetarios hasta fecha reciente [...]. El mercado ejerce actualmente de mediador en las tediosas actividades que intervienen en la formación y finalización de las relaciones interpersonales, como son el unirse y el desunirse con otra persona, el vincularse y el desvincularse de ella, el salir con alguien y el borrar luego su nombre de la agenda del móvil, etc. Influye en las relaciones interhumanas, tanto en el trabajo como en casa, tanto en público como en los espacios privados más íntimos. Reformula y reestructura los destinos y los itinerarios de las actividades vitales de manera que ninguno de ellos evite el paso por los centros comerciales. Narra el proceso de la vida como una sucesión de problemas eminentemente “resolubles” que, no obstante, precisan (y sólo pueden)

ser solucionados por medio de instrumentos que sólo están disponibles en las estanterías de los comercios. Ofrece atajos tecnológicos a la venta en las tiendas para alcanzar objetivos que antaño eran básicamente accesibles recurriendo a las aptitudes personales, a la propia personalidad, a la cooperación amistosa y a las negociaciones cordiales (2006b: 117).

Este fragmento exhibe solo algunas facetas de lo dicho anteriormente sobre las relaciones residuales o malogradas, las cuales están enhebradas con otras patologías sociales como la ansiedad, la inseguridad existencial, el miedo, el debilitamiento de las habilidades sociales y la pérdida de confianza en sí mismo (disminución de la estima propia) y en los otros. Lo paradójico de estas afecciones es que en lugar de hacer cuestionable el actual estilo de vida, se convierten en insumo que lo fortalece y estimula. En este sentido, las tiendas y los almacenes, los palacios de distracción y, en general las catedrales del consumo, se convierten en farmacias que ofrecen remedios que prometen curar (en realidad son solo calmantes pasajeros que incrementan la adicción) las dolencias causadas por el déficit de habilidades sociales:

Una vez que aceptamos que para cada aflicción y molestia causadas por las tribulaciones de la vida cotidiana existe (tiene que existir) un medicamento que se puede adquirir en la farmacia más cercana, el frustrado potencial de los fármacos que supuestamente “mejoran la vida” sigue siendo una fuente de infinitas decepciones para los consumidores y también de ganancias ilimitadas para sus publicistas, distribuidores y vendedores. Irónicamente, nos manipulan para que financemos nuestras decepciones. Cada fármaco recién introducido para sustituir a su desacreditado predecesor tiende a venderse a un precio más elevado (2011b: 90).

Además de la penetración del modelo del objeto de consumo en los procesos vitales y los vínculos humanos, existe otro efecto secundario sobre la condición humana, a saber, la manera como el individuo elabora y escenifica su identidad: se trata aquí del modelamiento, el diseño y la aplicación de unas estrategias de vida individual adoptadas y dirigidas por el formato del artículo de consumo. También el mercado orientado por el consumo es la entidad que ofrece sin descanso los medios para

adquirir una identidad (en realidad para cambiar de identidad ante el menor atisbo de desgaste de la anterior) o un estilo de vida propio y apropiado según los cánones socialmente vigentes y culturalmente reconocidos, aprobados y aplaudidos de lo que significa una vida lograda. Como atento observador de esta metamorfosis cultural sin precedentes en la historia de las sociedades, Bauman ha propuesto un revolucionario concepto: “fetichismo de la subjetividad” o “idolatría del ego”.

La tradición filosófica y sociológica, desde la primera generación de la teoría crítica (Adorno, Marcuse y Horkheimer) hasta la tercera (Honneth) acreditó la crítica al capitalismo en términos de “fetichismo de la mercancía” y reificación del individuo y sus relaciones sociales (alienación); Baudrillard y McLuhan sugirieron que era más adecuado hablar de “fetichismo de los signos”, en cuanto que las mediaciones publicitarias (“el medio es el mensaje”) eran las encargadas de suministrar los patrones de distinción, diferenciación y prestigio social. Con el concepto “fetichismo de la subjetividad”, Bauman explora las inéditas dinámicas de individualización que están en curso. El siguiente pasaje aporta el sentido que alberga el concepto:

El propósito crucial y decisivo del consumo en una sociedad de consumidores (aunque pocas veces se diga con todas las letras y casi nunca se debata públicamente) no es satisfacer necesidades, deseos o apetitos, sino convertir y reconvertir al consumidor en producto, *eleva el estatus de los consumidores a bienes de cambio vendible* [...]. *Los miembros de una sociedad de consumidores son ellos mismos bienes de consumo* y esa condición los convierte en miembros de buena fe de la sociedad [...]. Aunque por lo general permanezca latente como una preocupación inconsciente e implícita, el principal motivo de desvelo de los consumidores es convertirse en productos vendibles y lograr mantenerse así. El atractivo de los productos de consumo suele evaluarse según la capacidad de aumentar el valor de mercado de quien los consume. Hacer de uno mismo un producto vendible es responsabilidad de cada uno, una tarea del tipo “hágalo usted mismo”. E insisto, *hacer* de uno mismo, y no sólo *llegar a ser*: ése es el objetivo (2007: 83-84, 27-41; 2012b: 259-262; 2016a: 99).

Los ejemplos de este imperativo social abundan en nuestra cultura: las modas; los logos y las etiquetas de los productos; la industria cosmé-

tica y de la cirugía plástica; los centros de acondicionamiento físico; la cultura de productos *fitness*; la literatura terapéutica, de autoayuda y de cómo lograr el éxito en el trabajo, en la vida sexual, etc.; en cada uno de ellos se pone en práctica la mercantilización de sí mismo (Bauman, 2011a: 112), aunque es probable que esta valoración nos resulte, en cuanto consumidores activos, inapropiada e incluso irritante. No obstante las molestias que pueda causar esta verdad, en caso de ser tomada en serio, Bauman la reitera:

En la sociedad de los consumidores, nadie puede eludir ser un objeto de consumo [...]. sólo como tales mercancías, sólo si son capaces de demostrar su propio valor de uso, pueden los consumidores acceder a la vida del consumo. En la vida líquida, la distinción entre consumidores y objetos de consumo es, muy a menudo, momentánea y efímera, y siempre condicional (2006b: 20).

10. La ciudad como campo de batalla: desprecio y humillación en la sociedad de consumidores

Las ciudades contemporáneas son el escenario o el campo de batalla donde los poderes globales y los sentidos e identidades, obstinadamente locales, se encuentran, chocan, luchan y buscan un acuerdo satisfactorio, o al menos soportable, una modalidad de convivencia que pueda ser una paz duradera, pero que por lo general sólo resulta un armisticio, breves intervalos para reparar las defensas dañadas y volver a desplegar las unidades de combate. Esta confrontación, y no cualquier otro factor único, es la que pone en marcha y guía la dinámica de la ciudad de la modernidad líquida (Bauman, 2007e: 116; 2008c: 28).

Enhebrada con el símil del vertedero, la metáfora del “campo de batalla” se cierne sobre la vida urbana contemporánea para capturar, narrar e interrogar las ambivalentes formas de *socialidad*, al tiempo que sugiere horizontes para la comprensión de las tensiones que las dinámicas culturales generan en la configuración de las identidades, las creencias y los ideales de vida de los individuos. El foco de atención aquí son las

estrategias de vida que el individuo adopta para afrontar las presiones y los desafíos de la mundialización que, como se ha dicho, es la principal fuente de riesgos e incertidumbres. El riesgo y la incertidumbre son condiciones ineludibles de la vida social contemporánea, pero una cosa es disponer de los medios (recursos, habilidades y capital cultural) para afrontarlos, y otra carecer de ellos para hacerles frente.

En aras de glosar la metáfora en cuestión, conviene recordar que la característica más fundamental de la vida urbana contemporánea es “la estrecha influencia recíproca que hay entre la presión mundializadora y el modo en que se negocia, se forma y se reforma la personalidad propia de cada lugar [...], es precisamente en espacios concretos donde se gestan y se incuban los deseos e impulsos de las personas, donde viven con la esperanza de cumplirse, donde se exponen al fracaso y, en efecto, las más de las veces fracasan” (2006a: 20, 25), pero también donde otros individuos obtienen el éxito –no siempre duradero–, la fama, la reputación, el brillo social, la aprobación y, en general, la autorrealización y la estima propia. La reflexión sobre los residuos humanos y las relaciones residuales típica de modo general las repercusiones que en el ámbito local tienen las recónditas y lejanas raíces de la globalización, al mismo tiempo que indica los caminos a seguir y los esfuerzos a realizar para evitar la caída en el cubo de la basura. Otro de los aspectos que conviene recordar para contextualizar la metáfora del campo de batalla es la caracterización de la vida urbana en términos culturales de “sociedad de consumidores”: “Vivimos hoy en una sociedad global de consumidores y los patrones de comportamiento del consumidor afectan inevitablemente a todos los demás aspectos de nuestra vida, incluidos el trabajo y la vida familiar. Actualmente, todos nos sentimos presionados a consumir más y, de paso, nos convertimos en mercancías de los mercados de consumo y de mano de obra” (2010: 88).

La metáfora de la ciudad como campo de batalla hilvana aspectos de la realidad y la experiencia social que es preciso apreciar en sus conexiones. A diario somos informados, tanto por nuestra percepción inmediata e inserción en los acontecimientos como por la labor que desempeñan los canales masivos de comunicación, de una avalancha de experiencias y fenómenos de la vida social que no siempre alcanzamos a articular en una narración. Respecto a la aparente fragmentariedad y espectacularidad de episodios que concitan la atención pública, la

sociología presta el indispensable servicio de elaborar explicaciones que tornen comprensibles el acontecer que nosotros mismos contribuimos a dar forma. La hermenéutica sociológica surca sentidos en la abarrotada multiplicidad fenomenológica mediante la estrategia analítica de dejarse guiar por las señales que la superficie de la vida urbana hace para extraer horizontes de sentido, es decir, orientaciones para la acción. La primera vía de acceso a la ciudad como campo de batalla la constituye el espectro de tensiones y conflictos que experimentan las personas que habitan la ciudad en su esfuerzo cotidiano por afirmar su existencia y alcanzar un sentido de sí mismos (autorrealización o identidad social) en cualquiera de los posibles ámbitos sociales, privados o públicos, reales o virtuales. El recién fallecido sociólogo y filósofo francés Robert Castel también reconoció el espacio urbano como el ámbito de las conflictividades sociales: “es en el espacio, y en particular en el espacio urbano, donde se reorganizan las líneas de escisión, las oposiciones y los conflictos que estructuran la vida social, y donde se cristalizan las principales desigualdades” (2010: 42).

En continuidad con los trazos fenomenológicos realizados a propósito de los residuos humanos, es evidente que la metáfora hace pensar en las lidias de los individuos desclasados para afrontar las pesadillas de la incertidumbre y la precariedad sin los mínimos resortes sociales. En este nivel de la nula vida, de la vida meramente nutricia (como lo expresó agudamente el filósofo romano Giorgio Agamben), el esfuerzo por la sobrevivencia biológica o la autoconservación física representa el caso extremo y vergonzante de la inseguridad existencial y de la humillación que debería despertar nuestra sensibilidad y nuestra capacidad de acción para interrogar y dismantelar los dispositivos sociales productores de este mal radical. El lenguaje político y de los medios de comunicación ha neutralizado, adormecido o anestesiado la conciencia pública de esta grave anulación del rostro –deshumanización– con expresiones de menor densidad moral como la de “habitantes en situación de calle” –como si se tratara de una experiencia temporal–, allí donde antes se los nombraba como “menesterosos”, “indigentes”, “mendigos”, “desamparados”, “marginados” o “excluidos”. Vale la pena recordar que la reescritura de la muchedumbre desclasada habla el lenguaje de la estigmatización y la criminalización, es decir, que a los ojos de la mirada pública los residuos humanos de la alegre cultura consumista representan factores

de peligro y de riesgo para la tranquila y segura movilidad de los ciudadanos que contribuyen al crecimiento económico. Sin embargo, existe un motivo no confesado o que quizá no alcanza el nivel expreso de la conciencia individual y colectiva, a saber, que el temor que despierta la desnuda presencia de indigentes (extraños, inmigrantes, solicitantes de asilo, refugiados) quizá sea la incómoda y angustiante sensación de perder, algún día, las seguridades y el bienestar adquiridos; en suma,

[...] la amenaza de verse relegado a los desechos. En un mundo repleto de consumidores y de los objetos del consumo de éstos, la vida vacila incómoda entre las alegrías del consumo y los horrores del montón de basuras [...]. No está claro cuál de los dos factores (la atracción del polo del “consumidor” o la repulsión del polo del “desecho”) constituye la fuerza motriz más poderosa de la vida líquida y –fragmento a fragmento, episodio a episodio– al itinerario de esta vida. El miedo añade fuerza al deseo (2006b: 19-20).

Como mensajeros que auguran malas noticias y encarnan la temerosa precariedad e incertidumbre, la confinación a los lugares más sombríos de la ciudad es una de las estrategias de desatención socialmente más común. Por difícil que resulte reconocerlo, la indeseable presencia de menesterosos y vagabundos cumple una función en el moderno engranaje del mercado: alertar, inspirar y lubricar el esfuerzo continuo de los urbanitas de mantener e intensificar el deseo de estar a la delantera en la carrea por situarse en el pódium de los afortunados o, al menos, en el término medio de los patrones del consumo; en todo caso, evitar descender o verse arrojado al inframundo del precariado; esta temerosa situación convierte a los ciudadanos medianamente acomodados en una clase angustiada (2016a: 48-50), dado que cualquier leve inclinación a perder la posición social lograda implica tormentos, vale decir, temores, ansiedad, nerviosismo y desvelos. En el ensayo “Wir Arme leut” (“Nosotros, los pobres”), escrito como presentación de la ópera *Wozzeck* de Alban Berg, realizada durante la temporada 2008-2009 de la Ópera Estatal de Baviera, Bauman resumió el papel de los marginados así:

La clase marginal es el vivo retrato de la nada a la cual un ser humano puede descender, caer o ser empujado; y el infortunio que sufre la clase

marginal parece irreversible e irreparable más allá de toda esperanza, hasta un punto sin retorno; una vez allí, no hay camino de regreso, porque no hay retorno desde el Hades. [...]. Es por esta razón que la clase marginal resulta tan abominable y repelente; la clase marginal revela y exhibe de forma brutal una posibilidad espeluznante de la que preferíamos no estar al tanto. Lo que les ha ocurrido a ellos podría ocurrirle a cualquiera de nosotros si no hacemos todo lo posible por mantenernos a flote. E incluso si lo hacemos (2011a: 206-207).

Quizá sea este temor difuso ante la presencia de vagabundos el que propulsa otra de las modalidades de gestión del miedo por parte de los consumidores: los espacios diseñados para el normal desarrollo de la vida y de las actividades de consumo, diversión, ocio o entretenimiento de los urbanitas también son dispositivos que hacia adentro protegen y dan seguridad a las personas y a sus pertenencias, y hacia afuera ahuyentan, deniegan el acceso y segregan a los que son considerados intrusos y merodeadores del espacio urbano. La arquitectura del miedo y la estética de la seguridad trazan fronteras espaciales y simbólicas (psicológicas, sociales y morales) entre los vagabundos y los legítimos residentes del espacio consumista. Aunque ya se ha hecho alusión a este aspecto, puede remarcarse lo siguiente:

La principal motivación de quienes se enclaustran en los muros y el circuito cerrado de televisión de una “urbanización de acceso restringido” es, de forma consciente o subconsciente, explícita o tácita, el deseo de impedir que entre el lobo por la puerta, lo que se traduce en mantener a los desconocidos a una distancia prudencial. No te fíes de los desconocidos, se dicen, pues todo desconocido es portador y augurio de peligro. O eso creen. Y lo que más desean es vivir resguardados del peligro. Para ser más exactos, desean vivir resguardados del *miedo a la inseguridad*, un miedo sobrecogedor, angustioso y paralizante. Esperan que los muros los protejan de ese temor [...]. En el interior de los muros, la ansiedad se intensifica, en lugar de disiparse [...], encerrarse en una urbanización cercada, de acceso restringido, con el fin de ahuyentar los miedos es como vaciar el agua de la piscina para que los niños aprendan a nadar de forma totalmente segura (2011b: 183-184).

Las fronteras espaciales y simbólicas segregan-clasifican a los urbanitas y fragmentan el espacio urbano convirtiéndolo en un archipiélago. Este fenómeno permite acentuar el sentido de la ciudad como campo de batalla para los residentes residuales urbanos: no es una lucha que los enfrente directamente a los acomodados consumidores; las fortalezas arquitectónicas que protegen a estos inhibe cualquier contacto social; entre las pocas acciones de atención públicas, solo cuentan aquellas desplegadas por los agentes del orden y por los funcionarios protectores del espacio público cuya misión de perseguir y encarcelar a los perturbadores de la vida urbana está socialmente institucionalizada y aceptada. El nombre que Bauman les asignó a estos fenómenos urbanos relacionados con las dificultades que genera vivir en la ciudad fue el de “mixofobia”:

Las raíces de la “mixofobia” –esa sensibilidad alérgica y febril hacia los extranjeros y lo extraño– se hunden más allá de los alcances de la competencia de la arquitectura o de las atribuciones de los planificadores urbanos. La “mixofobia” está profundamente arraigada en la condición existencial de los hombres y [las] mujeres contemporáneos, nacidos y criados en un mundo desregulado, fluido e individualizado, de cambios vertiginosos y difusos (2005g: 150; 2006a: 70-71; 2007e: 103-132; 2011b: 179-184; 2008c: 29-32; 2016a: 16).

En resumen, este primer estrato de la metáfora de la ciudad como campo de batalla sugiere que a quienes han ido a parar al cubo de la basura solo les queda luchar entre sí por la sobrevivencia: la delincuencia, las riñas callejeras, la inanición y la desnudez simbolizan la derrota y la humillación; en suma, la batalla perdida en la que a falta de un gesto de auxilio, “cada uno se lame en solitario sus heridas individuales”. Existe un trasfondo cultural –privatización– que distorsiona e impide aprehender los factores sociales que han confluído en la producción de las ofensas:

En la sociedad individualizada de consumidores, las definiciones y explicaciones más comunes y “más elocuentes” del dolor y el agravio insultante han pasado en el presente, o están pasando, de ser características de grupo o relacionadas con la categoría a ser referentes *personales*. Y el sufrimiento individual, más que estar adscrito a la injusticia o a un mal funcionamiento del todo social, en cuyo caso podría buscarse un

remedio en la reforma de la sociedad, tiende cada vez más a ser percibido como el resultado de una ofensa personal y un ataque contra la dignidad y autoestima que exige una respuesta o una venganza *personal* (Bauman, 2009: 111-112).

Nada de esotérico se advierte en la reflexión de estas realidades que todos conocemos por la experiencia; sin embargo, la agudeza para dar relevancia al sufrimiento que estas experiencias entrañan sitúa la hermenéutica sociológica de Bauman por encima de los hábitos mentales y las explicaciones comunes cotidianas. Aquí enraíza una cualidad de su pensamiento, poco común entre los filósofos sociales: su sensibilidad moral respecto a los umbrales de precariedad de la condición humana, no solo para poner de manifiesto el drama de la degradación humana, sino también por su entereza para recordar las frágiles y falsas creencias de quienes viven seguros de su posición de privilegio: “La fatalidad nos asusta porque es imprevisible e inevitable. Nos recuerda que nuestra capacidad de moldear la vida tal como queremos tiene límites: límites que no podemos cruzar, cosas que no podemos controlar aunque nos desvivamos por intentarlo” (2011a: 207).

Lo antedicho apenas es un bosquejo del primer nivel semántico de la metáfora que pretende allanar la superficie en la que se sedimentan las preocupaciones morales que asisten la labor analítica de Bauman en relación con la comprensión de la condición humana en las actuales sociedades. Pertrechado en esta clave de lectura, queda abierta la posibilidad de aprovechar la constelación de detalles que componen la fenomenología de las humillaciones, esto es, las formas de sufrimiento socialmente fabricadas. La delicadeza narrativa de Bauman para hacer emerger a la superficie de la conciencia pública los opacos y desatendidos sufrimientos humanos se amalgaman con el férreo compromiso de delatar las agencias que lo provocan; página tras página, sus escritos exhiben la espeluznante realidad que convive en medio de la cotidiana euforia consumista. Desde el punto de vista ontológico-existencial, la precariedad comporta una experiencia de sufrimiento y menoscabo a la humanidad de quienes la padecen; desde el punto de vista social, es una ofensa moral fabricada. En el primer sentido, el aspecto más relevante de este sufrimiento está incrustado en la relación que la víctima mantiene consigo misma:

[...] la vergüenza causada por la humillación engendra desprecio y aversión por uno mismo [...]. Esa vergüenza, y por lo tanto también la aversión por uno mismo, aumentan a medida que se acumulan las pruebas de la propia impotencia [...] y a medida que, como resultado, se profundiza el sentimiento de humillación [...]; el sentimiento de humillación siempre erosiona la autoestima y la confianza de los humillados, pero nunca de forma tan severa como cuando la humillación se sufre a solas (2011a: 208-212).

El otro sentimiento que despierta la experiencia de ser derribado o expelido de forma injusta e irrazonable y contra la propia voluntad es, según Bauman, el resentimiento, el odio y la sed de venganza. En el segundo sentido, la humillación es una “patología social”; esto quiere decir que la ideología que le endosa al fracasado la culpa de su infortunio forma parte del ocultamiento o la desactivación de la “irresponsabilidad institucionalizada” que ha contribuido a crearla; esta estrategia cumple una función adicional: justificar las medidas de represión y castigo como una reacción natural contra quienes han elegido el camino del fracaso. De aquí se deduce que una de las tareas culturales inmediatas consiste en el esfuerzo por desindividualizar la humillación para encontrar alternativas que se sometan al escrutinio público y desactiven los factores que la producen y la atizan. Ambas dimensiones de la humillación (existencial y colectiva) son los ejes articuladores del pensamiento político y moral de Bauman.

Estas reflexiones permiten entrever la perspectiva moral desde la que Bauman aborda los factores que asedian a la condición humana. Aunque deseable y factible, la exposición rigurosa de los conceptos-convicciones morales que respaldan la analítica de la vida contemporánea es una zona abierta que también puede ser explorada y de la que aquí solo se han delineado las condiciones que la hacen posible. Respecto a los conceptos morales que guiaron el trabajo de Bauman desde sus inicios docentes, los de “respeto” y “reconocimiento” sobresalen en sus apasionados y generosos escritos. De la experiencia de humillación, Bauman extrae una enseñanza cuya validez no es necesario poner a prueba: dado que la humillación es una ofensa social que hiere o niega la dignidad de quien la experimenta, es decir, que lastima y distorsiona la relación práctica consigo mismo disminuyendo o anulando las

propias capacidades biológicas, cognitivas y volitivas, tanto el respeto como el reconocimiento social se presentan como fuerzas morales indispensables para contrarrestarla: “El *reconocimiento social* significa la aceptación, por parte de ‘los otros que importan’, de que la forma de vida practicada por un individuo particular es digna y decente, y que por tal motivo el individuo en cuestión merece el respeto debido y normalmente ofrecido a todas las personas decente, dignas y meritorias” (2009: 211; 2011a: 211).

En ninguno de sus escritos Bauman guarda silencio sobre la dimensión política y moral que está imbricada en nuestras actuales maneras de estar en el mundo. Sin embargo, el estilo narrativo que les imprime a sus análisis pone en práctica una abstinencia metodológica en cuanto a la elaboración de una teoría sistemática de la moral o de la política, a pesar de que tres de sus libros incluyen en el título la cuestión ética o moral: *Ética posmoderna* (2004), *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global* (2010) y *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (2015); asimismo, en otro de sus libros, *En busca de la política* (2002a), Bauman incluye la cuestión política, aunque de manera sugestiva, como si fuera algo aún hallado. Hay dos razones que sustentan esta abstinencia: de un lado, la convicción filosófica de que formalmente no es posible una ciencia-doctrina de la política o de la moral o, lo que es igual, que una teoría moral o política deslindada de las condiciones sociológicas de la experiencia humana resulta de poca ayuda para afrontar los dilemas que la vida corriente plantea. En este aspecto, política y moral son dos caras de la praxis que al haber sido escindidas en las modernas maneras de gestionar los asuntos humanos están necesitadas de una restitución en los términos de restaurar los puentes que las comunican, es decir, que, no obstante las presiones individualizadoras, el interés por uno mismo no impide o menoscaba la responsabilidad con y la preocupación por los otros.

La otra razón que justifica esta abstinencia metodológica se encuentra en la comprensión que Bauman tuvo de la hermenéutica dialógica que practicó como un arte de tender dichos puentes:

involucrarse en la conversación con intenciones de aclarar los temas conjuntamente, y no para que cada uno se salga con la suya; multiplicar las voces en lugar de reducir su número; ampliar el conjunto de posi-

bilidades en lugar de buscar un consenso absoluto (ese vestigio de los sueños monoteístas despojados de su aspecto políticamente incorrecto: la coerción); buscar el entendimiento juntos en lugar de apuntar a la derrota del otro, y en general animados por el deseo de continuar la conversación en lugar de aspirar a que se interrumpa (p. 230).

El difícil arte de la cooperación dialógica no se reduce a la búsqueda del sentido entre los intelectuales ni se agota en el entendimiento logrado por una “comunidad científica”; antes bien, ambos se subordinan (o deberían orientarse) al diálogo con la experiencia humana; no solo porque esta es la materia que da forma y justifica la labor del pensamiento, sino porque los seres humanos, que los investigadores se proponen comprender en sus circunstancias, poseen un saber (una sabiduría común, una *doxa*), así como motivaciones e intenciones que dan sentido a su comportamiento. Inventariar las voces que Bauman deja oír y han influido en sus escritos, desde Aristóteles hasta Emanuel Levinas –al que considera el filósofo moral más grande del siglo xx–, o las voces del sentido común tomadas de anuncios publicitarios, programas de televisión, revistas de modas, periódicos, redes sociales, protestas callejeras, etc., sobrepasa los objetivos que aquí se han previsto; tampoco es posible compensar esta limitación con algunas observaciones adicionales que, por lo demás, fácilmente pueden identificarse en la lectura de sus textos. En interés de promover nuevas aproximaciones al pensamiento de Bauman, podemos aprovechar el horizonte de la cooperación dialógica, que nos da licencia para establecer vínculos con otros analistas que han focalizado sus esfuerzos en la búsqueda de un sentido político y moral de la condición humana en las sociedades contemporáneas.

10.1 Reconocimiento, respeto y solidaridad en perspectiva sociológica

Entre las diversas tendencias investigativas actuales –de las que estoy parcialmente informado–, algunas revelan mayor afinidad con las preocupaciones de Bauman, no solo en cuanto a la detección de los factores causantes de exclusión, precariedad y humillación, sino también en cuanto que sugieren mecanismos para contrarrestarlos. En esta dirección,

aparecen en primer plano las contribuciones de Axel Honneth, Martha Nussbaum, Richard Sennett y Robert Castel, intelectuales activos (excepto Castel) que están animando el debate público en torno al tipo de sociedad y humanidad que podríamos y deberíamos lograr. Con el interés de mostrar el “aire de familia” entre los planteamientos teóricos de estos pensadores y los de Bauman, se ofrecen los siguientes lineamientos⁵.

Un aspecto común se refiere a la base fenomenológica de sus análisis, en el sentido de que los conceptos políticos y morales que proponen se sedimentan en la negatividad de la experiencia vivida tanto por individuos y grupos en situaciones socialmente desventajosas, carentes de las condiciones y los recursos para su realización y el ejercicio de la ciudadanía, como por individuos en situación de vulnerabilidad respecto a la posición social lograda (despedidos, desocupados, subempleados, etc.). Es evidente que en estas experiencias se manifiestan desigualdades sociales y económicas históricamente producidas para las que no faltan explicaciones económicas (libre mercado), políticas (corrupción), culturales o antropológicas (ambición humana). En las dos últimas décadas del siglo xx predominó en el escenario intelectual una concepción de la justicia que propugnaba por la eliminación de las desigualdades sociales y económicas mediante la institucionalización de un orden político liberal centrado en el principio de la justicia como equidad; la obra filosófica de John Rawls (2002, 2004) se convirtió en el centro de referencia internacional de las controversias políticas y morales a finales del siglo pasado, como una alternativa fuerte para corregir el modelo desregulado de mercado. En relación con este hecho, las reflexiones de Honneth, Nussbaum, Sennett y Castel representan un giro en el planteamiento de las cuestiones políticas y morales, en la medida que elaboran una drástica crítica al capitalismo. Axel Honneth ha resumido este giro de la siguiente manera: “El objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o el menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la *distribución equitativa* o la *igualdad de bienes*, sino la *dignidad*

⁵ Algunas reflexiones adicionales sobre estos autores han sido publicadas en Ruiz (2009: 199-231; 2012: 209-234).

y el respeto” (2010: 9-10). Sobre esta plataforma de acuerdo, cada uno de estos estudiosos ofrece estrategias de análisis y caminos alternativos para prevenir el sufrimiento y la humillación. De manera muy general, apreciemos algunas de las contribuciones de estos pensadores.

Las recientes investigaciones del sociólogo y filósofo estadounidense Richard Sennett señalan que la ausencia de respeto no solo disminuye la capacidad de actuar y distorsiona la relación positiva con uno mismo, sino que también maltrata la base de la estima social:

La falta de respeto, aunque menos agresiva que un insulto directo, puede adoptar una forma igualmente hiriente. Con la falta de respeto no se insulta a otra persona, pero tampoco se le concede reconocimiento, simplemente no se la ve como un ser humano integral cuya presencia importa. Cuando la sociedad trata de esta manera a las masas y sólo destaca a un pequeño número de individuos como objeto de reconocimiento, la consecuencia es la escasez de respeto, como si no hubiera suficiente cantidad de esta preciosa sustancia para todos. Al igual que muchas hambrunas, esta escasez es obra humana; a diferencia del alimento, el respeto no cuesta nada. Entonces ¿por qué habría de escasear? (2003: 17).

También Bauman suscribe el nexo semántico, fenomenológico y existencial entre respeto y reconocimiento:

El término “respeto” en su acepción primaria y esencial significa “atención”. Lo que contrapone el respeto a la falta de respeto (o el desaire) es la diferencia entre prestar atención e ignorar. La “falta de respeto” supone, en primer y principal lugar, una indiferencia o ecuanimidad. El respeto presupone en última instancia la prohibición del desaire (de ese “pasar al lado de” un “otro” sin reparar en su presencia, sin “prestarle atención”, es decir, tachándolo de antemano de “no merecedor de nuestra atención”) [...]. En resumidas cuentas, el respeto hacia un “otro” consiste en reconocerlo (a él o a ella) como *copartícipe en un diálogo en igualdad de condiciones*, concibiéndolo como un sujeto que tiene algo significativo que decir, algo que continúa valiendo la pena escuchar atentamente [...]. La actitud alternativa al respeto de parte de una persona de quien se espera que muestre respeto es la indiferencia y el desaire; desde el punto de vista de la persona hacia quien se esperaba

que se mostrara respeto, esa alternativa es el desprecio y la humillación (2012b: 115-116).

Las formas privativas del respeto, es decir, la escasez o la ausencia de este alimento de la vida social, motivan la necesidad de su actualización y concreción en la praxis social. Partiendo del reconocimiento de los modos deficientes del respeto, es decir, de la exclusión, la humillación, el sufrimiento, la frustración y la precariedad que padecen muchos individuos, y de los sentimientos de vergüenza que estas experiencias entrañan en las actuales sociedades, las últimas investigaciones de Richard Sennett (2000, 2003, 2006, 2010, 2012, 2014) se han encaminado a explorar las consecuencias políticas y morales que el capitalismo flexible ha producido en las trayectorias biográficas y en las prácticas sociales. Las reflexiones de Sennett ejemplifican un giro en los análisis de la vida social, giro que han dado otros analistas de la vida en las sociedades contemporáneas. El punto de partida ya no es el diseño de hipótesis para ser verificadas y controladas mediante fórmulas o datos estadísticos, sino más bien la descripción de los fenómenos sociales tal como son vividos, interpretados y narrados por los individuos, a saber, como injusticias sociales. Sennett encuentra que las experiencias de fracaso y frustración son la expresión de formas institucionalizadas de la falta de respeto y de la pérdida de la integridad personal que se expresan en biografías malogradas y en sentimientos de decepción ante sí mismo y ante la sociedad. El marco sociocultural del irrespeto organizado o de la degradación del valor social de los individuos es el de capitalismo flexible o cultura liberal, el cual se concreta localmente en las experiencias humanas del desempleo, el subempleo, los empleos temporales, los deficientes mecanismos de acceso a la educación, la privatización de la seguridad social (salud) y la inadecuación de viviendas, entre otros. Entre las consecuencias asociadas a la ausencia de respeto se encuentra la inhabilidad de muchos individuos para hacer uso de sus capacidades, así como las patologías sociales que afectan la vida escolar, familiar, la autoestima y, en general, la erosión de los vínculos humanos. En este mismo sentido, Axel Honneth ha hecho saber que las patologías sociales son formas de agravio moral que no solo producen distorsiones en la interacción social, sino que también dañan al individuo en su propósito de lograr una relación positiva y práctica consigo mismo (1992, 2010).

Recientemente, Honneth (2014: 119-129, 153-161; 2016) ha identificado que dichos daños constituyen patologías de la libertad –jurídica, moral y social– que causan un sufrimiento de indeterminación (o “incertidumbre existencial”, según el lenguaje de Bauman).

En la misma dirección, la influyente filósofa moral estadounidense Martha Nussbaum también ha sido sensible a estas experiencias de ultraje. Su enfoque político moral basado en las “capacidades” (2006, 2012) acentúa las formas de maltrato –jurídico, social y político–: individuos vistos y tratados como seres repugnantes, como si no tuvieran derecho a vivir en el mundo, excluidos de la legislación, discriminados en la distribución de los bienes sociales, estigmatizados como peligrosos y socialmente dañinos en virtud de su condición de menesterosos. De esta experiencia se derivan sentimientos de vergüenza que incapacitan a los individuos en su vida social y los priva de iguales oportunidades para su desarrollo y para sentirse útiles en la sociedad. La inhabilidad para desarrollar la propia individualidad es producto de relaciones sociales distorsionadas, así como del sistema jurídico; de este fenómeno extrae Nussbaum la siguiente demanda: “una sociedad mínimamente justa y decente proveería a todos sus ciudadanos de un monto mínimo de ciertas oportunidades o ‘capacidades’ clave: tener las bases sociales que aseguren a cada persona el respeto por sí misma, no sufrir humillaciones y ser tratada como un ser digno cuyo valor es igual al de los demás” (2006: 326).

Conocedora de las tradiciones morales que se han sedimentado en la experiencia histórica, Nussbaum detecta en las realidades de la vida social razones para el diseño de criterios normativos que ayuden a contrarrestar el “ocultamiento de lo humano” que padecen la mayoría de individuos en situaciones de hambruna, desocupación, discapacidad física o mental, educación deficiente y condiciones de vida indecentes causadas por los desiguales apoyos sociales. También Nussbaum basa sus reflexiones en el dolor humano, percibido a diario, que no puede medirse, el cual le permite llamar la atención sobre la necesidad de articular la política y el derecho en la perspectiva moral. Es evidente el parentesco entre las preocupaciones filosóficas de Nussbaum y los análisis sociológicos que lleva a cabo Richard Sennett; no se trata solo de una coincidencia de orientaciones, sino también de una sensibilidad intelectual compartida, que es común a otros intelectuales de nuestro

tiempo, especialmente entre aquellos que son testigos de los grandes cambios en la forma moderna de vivir.

Dirigir la mirada hacia la situación de vulnerabilidad y humillación de los individuos no es una versión renovada de la lucha de clases ni mucho menos una actitud filantrópica hacia el pobre como “tipo ideal” de la moral social; también es un asunto pragmático que revela que dada la generalización o masificación de la precariedad, el riesgo y la incertidumbre de muchos, aquellos que se hallan en situación de seguridad, bienestar y protección están igualmente ante la amenaza de perderla y expuestos a la incertidumbre. La precariedad permanente de muchos es, como lo insinúa Bauman basándose en un informe de las Naciones Unidas⁶ sobre los actuales desarrollos urbanos en 120 grandes ciudades, como un “campo minado” que probablemente estalle en un futuro no muy lejano y que ninguno de nosotros está exento de activar. También la creciente globalización de la desigualdad se asemeja a una “bomba de relojería” cuya activación depende de la indolencia política y moral ante la humillación o, más bien, del interés de quienes desean conservar sus privilegios (Bauman, 2011b: 102).

La vía analítica que Sennett ha diseñado para pensar las consecuencias negativas de las dinámicas sociales en la perspectiva moral del respeto es la descripción socioetnográfica, que incluye tanto los relatos biográficos individuales y las narrativas de los movimientos sociales, como el análisis de las tendencias ideológicas que suministran los economistas, los anuncios publicitarios, los empresarios y el *marketing* político electoral. Sus análisis sociológicos y culturales ponen en obra el cometido y la exigencia fenomenológica de “ir a las cosas mismas”, del estar-con y, en este sentido, hacen uso sociológico del principio hermenéutico de toda comprensión, a saber, entrar en diálogo con las situaciones en las que se despliegan los modos humanos de estar en el mundo. Como se ha sugerido, la base fenomenológica para la construcción de un punto

⁶ Lo que Bauman cita del informe es lo siguiente: “los elevados niveles de desigualdad pueden acarrear consecuencias sociales, económicas y políticas que tengan un efecto desestabilizador en las sociedades, crean fracturas sociales y políticas que pueden provocar inseguridad y malestar social” (2011b: 101-105).

de vista moral son los daños, los agravios o las lesiones que los individuos padecen respecto al logro de una vida socialmente satisfactoria.

En cuanto que se ven afectadas las trayectorias biográficas de los individuos, la analítica de la vida social extrae de las experiencias de fracaso y frustración razones para la afirmación de la experiencia moral. En sentido estricto, la teoría social y la filosofía política elevan al nivel del concepto lo que en las experiencias sociales ya está presente como una demanda moral. Reclamar respeto en los distintos ámbitos de la acción –tal como ocurre en la vida afectiva, el trabajo, la calle, los espacios públicos– no es solo una solicitud para practicar la tolerancia o la asistencia social, sino que es una demanda para ser tenidos en cuenta; es necesario que la voz de los individuos cuente en la negociación de los bienes afectivos y sociales y, sobre todo, que las habilidades sociales humanas no se atrofien, deterioren o se oxiden por efecto del menosprecio, la exclusión y la falta de oportunidades socialmente institucionalizadas. La moral del respeto no surge de un principio de razón sino que brota y germina de las formas distorsionadas de la relación social que menoscaba la integridad de los individuos y destruye la confianza social. Captar las raíces de la humillación es el comienzo de la institucionalización del reconocimiento –jurídico, social y cultural– que cada individuo requiere para el equilibrio básico de la vida en sociedad. Por requerir canales institucionales, el respeto moral no es posible sin soportes sociales y espacios público-políticos de construcción, lo que equivale a decir que no es posible sin el intercambio colectivo de pareceres, pero especialmente, si no se les delega dicha tarea a quienes en nombre del crecimiento económico deciden los niveles y las formas de lo que significa llevar una vida decente. Estos requisitos básicos para la autorrealización y el bienestar son los que en los actuales debates de la teoría social y la filosofía político-moral están en el centro de la atención. A este respecto, es nuevamente Martha Nussbaum la que aporta un claro criterio: “Dado que la individualidad es tan a menudo lo que el estigma niega a los estigmatizados, es adecuado que el remedio mismo se centre en el reconocimiento de la individualidad” (2006: 362).

El reconocimiento de la individualidad es una conquista de la cultura moderna; sin embargo, también han sido las sociedades modernas las que han establecido una línea divisoria entre quienes pueden realizar su individualidad y quienes se ven impedidos a hacerlo. Los primeros

cuentan con los dispositivos sociales y culturales, los segundos carecen de ellos. Robert Castel ha distinguido entre “individuos por exceso”, es decir, quienes cuentan con soportes y protecciones sociales e “individuos por defecto” o “individuos negativos”, es decir, quienes viven en la incertidumbre y la precariedad permanente, atrapados en la ambivalencia de no poder ser los individuos que aspiran a ser (2010: 319-338). Dice:

La dinámica de la individualización implica efectos contrastados. Maximiza las posibilidades de unos e invalida las de otros. En última instancia, tiende a escindir dos perfiles de individuos: unos provistos de todos los recursos y otros a quienes les faltan los medios para realizar sus aspiraciones sociales [...]. Lo que hay que recalcar no es tanto su ausencia de deseo o de voluntad de ser individuos, con todas sus ventajas y derechos, como la ausencia de recursos o de soportes para llegar a esa situación (2010: 27, 329).

Esta distinción tiene afinidad con la descripción fenomenológica que Bauman hace de los turistas y los vagabundos (1999: 103-133), o de los ciudadanos perfectos y los ciudadanos imperfectos, dos metáforas o tipos ideales diseñados para narrar los destinos de cada una de estas formas de individualización. Para atestiguar lo que ya todos sabemos en la experiencia de la vida respecto a la cualidad moral de la individualidad, el filósofo social alemán Axel Honneth recuerda que “sin la suposición de un cierto grado de autoconfianza, de autonomía garantizada por la ley y de seguridad sobre el valor de las propias capacidades no es imaginable el alcance de la autorrealización, entendiendo por autorrealización un proceso de realización espontánea de los objetivos existenciales elegidos por uno mismo” (2010: 40).

En el marco del giro político y moral que ha venido tomando el pensamiento social en las dos últimas décadas, las aportaciones del filósofo social Axel Honneth, renovador de la centenaria tradición de la teoría crítica, han despertado un distinguido interés en los debates académicos, aunque aún falta mucho para que este se expanda a la opinión pública. En la estela de los estudios del joven Hegel sobre las formas de reconocimiento, Honneth se ha propuesto elaborar una crítica al capitalismo posindustrial en términos de los daños sociales e individuales que produce. En algunos de los libros publicados (que ameritarían un

estudio comparativo con la obra de Bauman) se advierte la contundencia de su crítica: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales* (1997); *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (2009); *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (2009a); *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (2010); *La sociedad del desprecio* (2011) y *Patologías de la libertad* (2016).

En el horizonte de la reflexión sobre la “condición humana asediada”, las aportaciones conceptuales de Honneth ofrecen una ambiciosa y consistente alternativa para pensar los conflictos y las tensiones sociales en términos normativos, es decir, desde una perspectiva política y moral. La base fenomenológica de sus análisis restituye las experiencias negativas de agravio, ultraje, humillación u ofensa experimentadas por los individuos en los diferentes ámbitos de la interacción social (1997: 160-169). Por base fenomenológica se entiende la descripción y valoración que hacen los individuos que han experimentado alguna ofensa que lesiona cualquiera de las dimensiones constitutivas de su existencia como miembro de la sociedad: en relación con su cuerpo, el menoscabo de la “integridad física” causada por el maltrato en cualquiera de sus formas (agresión, violación o tortura), de las que se derivan heridas psíquicas; en el ámbito de la “integridad social”, el maltrato se refiere a la anulación de la capacidad de participar en los procesos productivos y la privación de los derechos sociales fundamentales (empleo, salud, vivienda y educación), lo que ocasiona un sentimiento de inutilidad social y de exclusión, del que se deriva una “muerte social”; y en cuanto a la identidad cultural, se trata de la experiencia del menosprecio de la forma de vida practicada, junto con la degradación del valor de las formas de autorrealización, lo que puede conducir a injuria, indignidad, discriminación, estigmatización y marginación: en suma, pérdida del honor y la honra. Aunque padecidas individualmente, estas formas de menosprecio no pueden deslindarse de las dinámicas de la sociedad capitalista, como tampoco de las tensiones y los conflictos sociales que produce.

Las consecuencias de estas formas de menosprecio son, en el mismo orden, las “heridas psíquicas” o la destrucción de la autoconfianza en las propias capacidades; la “muerte social”, la ausencia de aprobación social y el deterioro del autorrespeto; y por último, la “distorsión de identidad” o el extrañamiento respecto a los referentes simbólico-culturales

que socavan la autoestima. Los tres niveles de ultraje dañan la relación práctica con uno mismo y generan una pérdida o disminución de las capacidades, sentimientos de vergüenza y resentimiento social; en general, constituyen ofensas morales en las esferas de la vida afectiva, de los derechos sociales y de la comunidad de valor (cultura). De manera aproximada y general, esta es la estructura de las experiencias de desprecio y su correspondiente lenguaje nominal. Se aprecia que la base que sostiene los mencionados niveles de desprecio es la pretensión de autorrealización del individuo, la cual ha sido el resultado de los modernos procesos de interacción promovidos por las sociedades capitalistas. Sin embargo, lo inédito del planteamiento de Honneth es la identificación del papel central que tiene el reconocimiento, el respaldo o la aprobación por parte de un *alter ego*. También llama la atención que en lugar de desplegar una estrategia idealizadora para fundamentar la moral se valga del recurso empírico de las formas de agravio observables en la experiencia; esta estrategia le permite extraer de la experiencia y el lenguaje del desprecio los motivos fundamentales que estructuran el reconocimiento y respeto recíprocos. Esta misma estrategia fenomenológica es la que Bauman despliega en los análisis de las formas contemporáneas de sufrimiento y humillación, pero haciendo especial énfasis en las nuevas circunstancias sociales:

La negación de reconocimiento, el rechazo y la amenaza de exclusión han sustituido a la explotación y la discriminación como las fórmulas más usadas comúnmente para explicar y justificar los agravios que los individuos pueden sentir hacia la sociedad, o hacia secciones o aspectos de la sociedad a los que están directamente expuestos (personalmente o a través de los medios de comunicación) y que experimentan de primera mano (Bauman, 2009: 111).

La conexión entre desprecio y reconocimiento lo presenta Honneth de la siguiente manera:

En el lenguaje cotidiano todavía subyace como un saber evidente que la integridad del hombre se debe fundamentalmente a modelos de aquiescencia o de reconocimiento. En la autodescripción de quienes se ven tratados con falsedad por los otros desempeñan hasta hoy un papel pre-

dominante categorías morales como “ofensas” o “humillación”, que se refieren a formas de menosprecio o de denegación del reconocimiento. Con conceptos negativos de esta índole se denomina un comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; más bien se designa el aspecto de un comportamiento, por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente. Nuestro uso lingüístico cotidiano contiene indicaciones empíricas a la conexión indisoluble que existe entre la intangibilidad y la integridad del ser humano y la aquiescencia de los demás (1997: 160; 2007: 81).

También es preciso resaltar que Honneth no se limita a identificar y articular las formas de desprecio y sus correspondientes alternativas de reconocimiento en cada uno de los niveles del desarrollo de la integridad del individuo; su objetivo filosófico también incluye la elaboración de una crítica o diagnóstico de la sociedad capitalista en términos de patologías de la sociedad contemporánea (2009), patologías sociales de la razón o agravios morales (2009a), o reificación (cosificación o comercialización de las relaciones con uno mismo y de las interacciones sociales): “En el capitalismo la reificación se ha transformado en la ‘segunda naturaleza’ del hombre: a todos los sujetos que participan en el modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un hábito el percibirse a sí mismos y el mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosa” (2007: 27, 83-104, 129-148). Desde el punto de vista hermenéutico, el diagnóstico de la sociedad capitalista es un intento por restituir el nexo entre la filosofía práctica (moral y política) y el análisis social, razón por la cual Honneth entiende que las patologías sociales contemporáneas son deformaciones de la razón:

Las condiciones de vida de las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales [...]. [...] de los miembros de una sociedad debe poder decirse que únicamente podrán llevar juntos una vida lograda, no distorsionada, si todos ellos toman como orientación principios o instituciones que puedan comprender como metas racionales de su autorrealización; toda

desviación del ideal esbozado tiene que llevar a una patología social en la medida en que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias (2009: 7, 32).

Elaborar un diagnóstico de las patologías sociales contemporáneas no significa afiliarse a las filosofías sociales de la decepción y de la catástrofe; más bien es un prerrequisito para proponer un modelo de eticidad democrática o teoría pluralista de la justicia (Honneth, 2011: 46; cfr. 2014) que se corresponda con las demandas de dignidad, respeto y reconocimiento que le son sustraídas al individuo, cualquiera que sea el nivel en el que existencial y socialmente padece dichos agravios. La vía de realización de esta eticidad democrática la encuentra Honneth en la experiencia del reconocimiento. En el mismo orden de explicación del proceso y los niveles de desprecio producidos por las circunstancias sociales (redes de prácticas e instituciones), Honneth presenta las formas de reconocimiento posible que contribuyen tanto a la autorrealización del individuo (dimensión ontológico-existencial) como a modos de interacción institucionalizada, conformadas mediante el reconocimiento recíproco. A este tenor Honneth sugiere los siguientes patrones de reconocimiento (1997: 114-159; 2010: 23-35): en el nivel inmediato de la integridad física (la relación con el cuerpo), la forma de reconocimiento es la dedicación emocional, la satisfacción de las necesidades del afecto, cuya realización práctica primaria se denomina “amor” o “amistad” (Honneth, 2014: 174-232). El beneficio existencial es aquí la adquisición y el desarrollo de la autoconfianza, una dimensión básica para el desarrollo de las demás capacidades y cualidades humanas. Respecto a la negación de la integridad social provocada por la desposesión de derechos y soportes sociales (marginación y exclusión), el reconocimiento correspondiente ha de institucionalizarse mediante el derecho y las relaciones jurídicas (valoración social), cuya generalización y materialización ha de ser garantizada por el Estado y las demás instituciones sociales (principio ético de la justicia); desde el punto de vista del individuo, la consecuencia aquí es el autorrespeto. En cuanto a la pérdida de honor, la injuria o el menosprecio referido a la condición cultural (raza, género, identidad sexual, gustos, creencias, formas biográficas diferenciables, en suma, las diferencias personales), el reconocimiento debido es la solidaridad, la valoración cultural en una comunidad de valor con

la cual el individuo desarrolla el sentimiento de la estima propia. El esquema articulador de estas tres esferas lo presenta Honneth de la siguiente manera:

La conexión que existe entre experiencia de reconocimiento y comportamiento hacia sí mismo resulta de la estructura intersubjetiva de la identidad personal: los individuos se constituyen como personas solamente porque, a partir de la perspectiva aquiescente o alentadora de los otros, aprenden a referirse a sí mismos como seres a los que se atribuyen cualidades o capacidades positivas [...]. Así, en la experiencia del amor están depositadas las oportunidades de la autoconfianza; en la experiencia del reconocimiento jurídico, las del autorrespeto, y en la experiencia de la solidaridad, finalmente, las de la autoestima [...]. Las formas de reconocimiento del amor, el derecho y la solidaridad constituyen los preparativos intersubjetivos de protección que aquellas condiciones aseguran a la libertad interior y exterior, y a la que está destinado el proceso de una articulación y realización no forzadas de los objetivos de vida individual; como, además, no representan determinadas estructuras institucionales, sino solamente modelos generales de comportamiento, pueden diferenciarse como elementos estructurales de la totalidad concreta de toda forma de vida particular (Honneth, 1997: 209-210).

Entre el diagnóstico de las patologías sociales y las condiciones normativas intersubjetivas para la práctica del reconocimiento, Honneth identifica la fragilidad de las actuales estructuras institucionales para proteger y apoyar a los individuos en sus expectativas de autorrealización, algo en lo que coincide con Nussbaum, Castel y Bauman. Dado que las condiciones de vida de las sociedades modernas generan prácticas sociales distorsionadas que se concretan en la “deformación patológica de nuestras facultades racionales”, los individuos ultrajados pueden reaccionar de varios modos. El concepto de “lucha por el reconocimiento” recoge la constelación de estrategias que despliegan los individuos ante el sentimiento de menosprecio, en todas las cuales se expresan conflictos y tensiones sociales: en el nivel primario se encuentran las reacciones violentas cotidianas ante el maltrato físico, así como el rencor, el odio, la ira y el resentimiento afectivo frente al agresor; en la esfera de la negación de los derechos sociales, la lucha por la

preservación de la vida (alimentación, vivienda) y la valoración social adquiere o puede adquirir la forma negativa de prácticas socialmente ilegales como el delito, la delincuencia; como parte de esta segunda esfera también se encuentran estrategias de resistencia políticamente organizadas, entre las que cabe mencionar las protestas sociales y acciones colectivas que exigen respeto a los derechos (en el trabajo, en materia de bienes y servicios públicos –vivienda, educación–); en el nivel de la negación de la identidad cultural del individuo, han crecido en número y consistencia las luchas de reivindicación de grupos que han sido menospreciados en razón de su raza, género, sexo, creencias o estilo diferenciales de personalidad. Respecto a las variadas formas de lucha por el reconocimiento, Honneth considera que

[s]i intentamos comprender de este modo el proceso de brote de las luchas sociales, éstas, más allá de la óptica ya designada, se relacionan con la experiencia de reconocimiento; la resistencia colectiva, que brota de la interpretación crítico-social de sentimientos de menosprecio compartidos en común, no es sólo un medio práctico de reivindicar para el futuro un modelo ampliado de reconocimiento [...], las intervenciones en las acciones políticas tienen también para los concernidos la función directa de arrancarles de una situación empantanada de humillación pasivamente sufrida y, por consiguiente, de ayudarles en vista a una autorrelación nueva y positiva (1997: 198)⁷.

10.2 Desprecio y reconocimiento en el contexto de la sociedad de consumidores

Luego de este rodeo conceptual cabe decir que, no obstante la heterogeneidad conceptual y las disparidad en las estrategias analíticas observa-

⁷ Las anteriores reflexiones son una aproximación a la teoría política y moral del reconocimiento de Honneth. Sin embargo, mientras adelantaba esta investigación realicé varios escritos donde ha quedado plasmada una articulación más extensa de los problemas enunciados y su relación con la obra de Zygmunt Bauman (Ruiz, 2009: 199-231; 2012: 169-234; 2013: 175-200).

bles en los escritos de Sennett, Nussbaum, Castel y Honneth, hay una dirección común en lo atinente a la identificación de las causas sociales que asedian a la condición humana en las actuales circunstancias de vida. Respecto a la oferta conceptual de estos analistas, hay que recordar que Bauman enmarca estos fenómenos en el espacio de la ciudad. En este sentido, la metáfora de la ciudad como campo de batalla adquiere mayor fuerza si se la sitúa en el contexto de las reflexiones sobre la moral del respeto (Sennett), la justicia (Nussbaum), las protecciones sociales (Castel) y el reconocimiento (Honneth). Sin embargo, hay un factor que está en la raíz de la dialéctica desprecio/reconocimiento, a saber: las dinámicas del mercado de bienes de consumo. Aquí se sitúan las inéditas aportaciones de Zygmunt Bauman, especialmente al ofrecer un marco hermenéutico de las dinámicas sociales y los fenómenos culturales: “sociedad de consumidores” o “modernidad líquida”. Con ambos conceptos-metáforas, la dialéctica menosprecio/reconocimiento permite que la ciudad como campo de batalla manifieste otros sentidos.

Existe un fenómeno de carácter global desatendido en las reflexiones sobre las luchas por el reconocimiento, a saber: la formación histórica de unas condiciones de vida social en las que la capacidad y la actividad de consumir se sitúan en un nivel superior de importancia respecto a la capacidad y la actividad de producir. En este aspecto conviene recordar el hito fundamental en la historia de las sociedades modernas o, lo que es igual, la metamorfosis cultural del capitalismo: el tránsito de la sociedad de productores a la sociedad de consumidores (o de la modernidad sólida a la modernidad líquida). Al hacer esta distinción sugerimos situar la dialéctica menosprecio/reconocimiento en el contexto cultural de la sociedad de consumidores, con lo cual pueden hacerse manifiestas las fuerzas que la propulsan. Los análisis de Nussbaum y Castel no dan relevancia al hecho de que los fenómenos sociales del desprecio, la humillación y la precariedad, tanto como sus contrarios (el respeto, la solidaridad y el reconocimiento), están condicionados por las dinámicas del mercado de bienes de consumo y las respectivas estrategias de vida que los individuos culturalmente han adoptado en sus interacciones sociales. En cuanto a Honneth, solo muy recientemente ha empezado a ser receptivo a la relevancia social y cultural que ha adquirido el consumo, con lo cual introduce un giro en la teoría que venía desarrollando desde hace tres décadas. El libro *El derecho de*

la libertad. Esbozo de una eticidad democrática (2014) dedica un extenso y sugerente estudio a la historia del consumo en los últimos ciento cincuenta años (pp. 262-296), en el cual se reinterpreta la temática del reconocimiento en el contexto de las prácticas sociales del consumo. El marco sociológico de este giro ha quedado enunciado en el siguiente pasaje del texto citado:

La rápida difusión de la economía de mercado capitalista en muchos países de Europa Occidental fue explicada en el siglo xx en gran medida con la ayuda de la tesis sociológico-religiosa de Max Weber, según la cual la base motivacional de la disposición necesaria para el rendimiento laboral y la autodisciplina fue preparada por algunas corrientes del protestantismo, que vincularon la esperanza de la predestinación divina con el requisito de la satisfacción individual de todas las obligaciones profesionales; sólo en las últimas décadas, con una serie de estudios sociológico-económicos, se opuso a esta postura el descubrimiento de que tuvo un papel igualmente importante en la dinamización de la esfera del mercado el desarrollo de una nueva cultura del consumismo, que empezó a establecerse en Inglaterra ya en el siglo xviii. Como sea que se interprete el rápido crecimiento de las necesidades de consumo en el umbral de la Modernidad social, ya sea que se lo atribuya a raíces religiosas, o que se lo explique por referencia a deseos crecientes de autenticidad personal, en el ínterin ha quedado establecido que tanto el rápido crecimiento como la legitimación social del mercado capitalista ya tempranamente se deben a su aparente habilidad para informar a las empresas en poco tiempo acerca de qué bienes tienen una mayor demanda para el consumidor “privado” [...]. En la tradición del economicismo moral, el mercado de bienes de consumo puede ser concebido como una relación institucionalizada de reconocimiento mutuo, si se piensa que los oferentes empresariales y los consumidores se relacionan contribuyendo complementariamente a la realización de los legítimos intereses de la otra parte: los consumidores, entonces, pueden realizar su libertad de satisfacción individual de necesidades sólo al abrirle[s] a los empresarios la perspectiva de maximizar su beneficio mediante la demanda en un mercado, y los empresarios, a su vez, sólo pueden realizar esta optimización de su beneficio si de verdad producen aquellos bienes que los consumidores demandaron en un inicio (Honneth, 2014: 262, 276).

Hay que celebrar el hecho de que Honneth, varias décadas ocupado en elaborar un diagnóstico de las patologías de la modernidad social, haya sido sensible al protagonismo de los consumidores en el capitalismo de mercado, pues esto le da a la teoría del reconocimiento un basamento sociológico más adecuado a las dinámicas del capitalismo. En este aspecto, Bauman fue más perspicaz en la medida que detectó la importancia de la cultura consumista en la composición del capitalismo de mercado tres décadas antes. Hasta hace poco, este era el aspecto que diferenciaba las contribuciones de Bauman respecto a las de sus colegas, el cual, lejos de invalidar los hallazgos conceptuales de Nussbaum, Castel y Honneth, los enriquece aportándoles un sedimento sociohistórico. El diagnóstico de las patologías sociales adquiere una fisonomía diferente si se toma en consideración el papel que la praxis consumista tiene en el funcionamiento de la vida social y en la experiencia de los individuos; así lo refirió Bauman en el libro *Vida de consumo*:

Se puede decir que el “consumismo” es un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, [las] ganas o [los] anhelos humanos en la *principal fuerza de impulso* y de operaciones de la sociedad, una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano, así como también desempeña un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación, y en la selección y consecución de políticas de vida individuales (2007: 47).

En el concepto de “sociedad de consumidores” se encuentra una posibilidad de explorar los factores que agitan la vida social y dinamizan las luchas por el reconocimiento de los habitantes de las ciudades. Es cierto que hay fuerzas globales del mercado que sobrepasan la capacidad de los individuos para decidir sobre sus trayectorias biográficas; sin embargo, una de las virtudes de dicho sistema es que ha alentado, inducido, seducido, adiestrado y cooptado al individuo para que contribuya a su funcionamiento sin necesidad de emplear mecanismos de represión. El término “consumidores” aplicado al concepto de “sociedad” presenta un cariz semántico y pragmático que no poseen otras caracterizaciones, como “sociedad de consumo”, “sociedad capitalista” o “sociedad del riesgo”. En la representación del individuo como consumidor se especifica y se concreta

un rasgo de lo que Norbert Elias llamó “sociedad de individuos” y Ulrich Beck y Zygmunt Bauman llamaron “sociedad individualizada”:

El consumismo es una de las respuestas a “cómo afrontar” el reto planteado por la sociedad de individuos. La lógica del consumismo va encaminada a satisfacer las necesidades de los hombres y las mujeres que se esfuerzan por construir, preservar y renovar su individualidad, y, más concretamente, a que puedan afrontar la aporía de la individualidad [...], la lucha por la *singularidad* se ha convertido actualmente en el principal motor tanto de la producción *en masa* como del consumo *de masas* (2006b: 37).

En relación con las luchas por el reconocimiento entre las clases sociales propias de la pasada sociedad de productores, la actual sociedad de consumidores suministra otros patrones y plantea otros desafíos al individuo en su tarea de ser alguien y de obtener aprobación social. En este sentido, la metáfora de la ciudad como campo de batalla permite reflexionar sobre el reconocimiento en el sentido sociocultural de luchas simbólicas por el prestigio y la distinción social, que intensifican la estratificación/diferenciación social y desatan variadas dinámicas de inclusión/exclusión, aprobación/discriminación, valoraciones positivas (prestigio) y negativas (estigmatización) de acuerdo con la capacidad, el modo y la frecuencia de las respuestas que el individuo dé a las invitaciones del consumo. En las ciudades contemporáneas las luchas por el reconocimiento están configuradas por los dispositivos del mercado y por el formato de los objetos de consumo, incluyendo (como se ha dicho) la conversión del consumidor en un bien de consumo. El marco general de este enunciado lo aporta Bauman en el libro *Vida de consumo*:

La sociedad de consumidores es un tipo de sociedad que “interpela” a sus miembros (vale decir, se dirige a ellos, los llama, los convoca, apela a ellos, los cuestiona, pero también los interrumpe e irrumpe en ellos) *fundamentalmente en cuanto a su capacidad como consumidores*. Al hacerlo de este modo, la “sociedad” espera ser escuchada, atendida y obedecida. Evalúa –recompensa y penaliza– a sus miembros según la rapidez y calidad de su respuesta a dicha interpelación. Como resultado, los lugares ganados o asignados sobre el eje de excelencia/inepitud

de rendimiento consumista se convierten en el principal factor de estratificación y en el criterio fundamental de inclusión y exclusión, a la vez que marcan la distribución de la estima o el estigma social, así como la cuota de atención pública. En otras palabras, la “sociedad de consumidores” implica un tipo de sociedad que promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la que amoldarse a los preceptos de la cultura del consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección unánimemente aprobada: una opción viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia (2007: 77-78).

En este pasaje concurren los aspectos fundamentales que permiten articular el concepto de “sociedad de consumidores” con el concepto de “luchas por el reconocimiento”. Hay que precisar que estas luchas de los individuos por la aprobación social y la autorrealización son el aceite que lubrica el engranaje del consumo o, para decirlo de otra manera, la industria del consumo promete que mediante continuas compras de artículos en las tienda de consumo el individuo puede adquirir reconocimiento, prestigio, aprobación o brillo social y, al hacerlo de este modo, tal industria explota comercialmente una inclinación humana fundamental: el miedo al menosprecio y a la exclusión. Así, pues,

[t]odos vivimos en la sociedad de consumidores y no podemos evitarlo (al menos individualmente o en pequeños grupos). Vivir en esta sociedad de consumidores significa que se mide, evalúa, se alaba o se denigra a sus miembros según los parámetros que se juzgan apropiados para la vida del consumidor [...]. La astucia de cada uno en el mundo de los consumidores depende del volumen de recursos que uno pueda reunir y exhibir (2002: 154).

La exhibición de tales recursos exige visitas frecuentes a las variadas catedrales urbanas de consumo que son las que proveen los emblemas de reconocimiento:

Poseer y exhibir en público artículos con la etiqueta y el logo correctos comprados en el establecimiento correcto es principalmente una mane-

ra de obtener y conservar el *nivel social* que defienden o al que desean aspirar los consumidores. El nivel social no significa nada a menos que sea *reconocido* socialmente, es decir, a menos que la persona en cuestión reciba la aprobación del tipo adecuado de “sociedad” (cada categoría de nivel social tiene sus propios códigos, leyes y jueces) y sea considerado legítimo merecedor de pertenecer a ella. De ser “uno de los nuestros” (2009: 23; 2012b: 259-260).

Según estas consideraciones, en todas las esferas de la vida social (el trabajo, la familia, la calle, el vecindario, los barrios, las urbanizaciones o las instituciones educativas) germinan y florecen formas de humillación, ofensa o menosprecio –no siempre intencionadas– que están produciendo alteraciones en la sociabilidad y en la personalidad que poca atención han merecido en las reflexiones éticas y políticas. Así como el capitalismo de producción indujo un tipo de negación de las personas que estaba asociada a la explotación, en la actual fase del capitalismo de consumo la negación del valor social y moral de la personas proviene de su incapacidad de consumir. Experiencias de todos los días así lo atestiguan, sobre todo entre los más jóvenes, los adolescentes y los niños, aunque no hay que excluir de este grupo a los mayores. Unas cuantas experiencias familiares extraídas de la vida cotidiana puede servir de ilustración.

Gran cantidad de individuos viven nerviosos, angustiados, insatisfechos, ansiosos, decepcionados y deprimidos al no ajustarse a los estándares del consumo cultural de objetos, artefactos, artículos de lujo o experiencias emocionales. El imperativo social de estar cambiando de equipo electrónico o digital –un celular, un computador– o de lugar de residencia, automóvil, remodelación de la vivienda o del cuerpo, e, incluso, de experimentar nuevas sensaciones, es causa de aflicción y de ansiedad entre un gran número de personas. En la base de estas tribulaciones está la creencia –no consciente del todo– de que el reconocimiento y el prestigio social dependen de estas adquisiciones. Hay razones de peso para sentirse deprimido por la insatisfacción de estos anhelos, pues ellos evidencian la inestabilidad de la posición social que, como se ha dicho, está vinculada al acceso de recursos que aporta el empleo, pero también a la atmósfera cultural que continuamente emana gaseosos mensajes que crean y estimulan los inconfesados deseos y fantasías de los consumidores. En las actuales circunstancias, la estratifi-

cación y distinción social se miden por la cantidad de artículos y marcas emblemáticas exhibidas tanto como por la variedad, calidad e intensidad de las nuevas experiencias. Es como si el baremo cultural para el reconocimiento del estatus moral y las motivaciones para establecer vínculos o mantenerlos fueran expedidos por la simbólica del consumo:

Etiquetas, logos y marcas son los términos del *lenguaje de reconocimiento*. Lo que uno espera ser –y como norma es ser “reconocido” con la ayuda de etiquetas, logos y marcas– es lo que en años recientes se ha dado en llamar *identidad*. La operación descrita antes muestra la preocupación por la “identidad” como aspecto central de nuestra sociedad de consumo. Mostrar “carácter” y gozar de una “identidad” reconocida, así como encontrar y obtener los medios que aseguren estos propósitos interrelacionados se convierte en las principales preocupaciones en la búsqueda de una vida feliz (2009: 23, 26-28; cfr. 2005g: 105-154).

El imperativo de no quedarse atrás, de no ser excluido de un grupo social –o el requisito para ingresar en él y mantener el nivel–, trae consigo la fluidificación de la relación con los objetos de consumo, esto es, el cambiarlos por otros más recientes –con aplicaciones nuevas y mejoradas–; algo similar ocurre con los vínculos humanos, los cuales siguen el patrón de las relaciones fluidas, flexibles y episódicas. Con frecuencia, en la vida familiar algunos de los malestares e inconvenientes entre padres e hijos –y entre las parejas– son estimulados por las altas presiones del consumo. No se trata de ocasionales experiencias de los individuos, sino de un juego de relaciones ambientado por el mercado con la aquiescencia del individuo⁸. Sin embargo, lejos de asomarse una

catástrofe sociológica, en los análisis que Bauman ha realizado sobre la sociedad de consumidores queda manifiesta una paradoja: “la fragilidad y precariedad inherentes a la vida dedicada a la búsqueda de placeres y distracciones han pasado de ser la mayor amenaza a la estabilidad del orden social a convertirse en el mayor sostén [...]. La racionalidad de la sociedad de consumo se construye sobre la irracionalidad de sus actores individuales” (2004b: 230-231). Para no alargar los ejemplos, puede decirse que la sensación de no tener dignidad, de no sentirse persona y de experimentarse como un extraño o un “ciudadano imperfecto” es el producto de la industria cultural que ha acreditado la sociedad de consumo, pero, al mismo tiempo, esto no es posible sin el consentimiento de los consumidores. Sentirse inferior por no ser-aparecer-tener lo de los demás es también causa de afrenta moral en los intercambios sociales, afectivos, amistosos y amorosos. La imagen negativa que los individuos construyen en sus vínculos sociales es obra de una alienación de estos mismos vínculos que se producen en el día a día de la interacción. Pocas veces los individuos se percatan de la manera como socialmente son fabricados estos sentimientos de humillación; la única respuesta a la carta es culparse a sí mismos o culpar a aquellos de los que se depende, ignorando que se trata de prácticas *cosificantes*. Como señala Honneth,

todos los miembros de las sociedades capitalistas se han socializado de la misma manera en el sistema de conducta reificante, de modo que el tratamiento instrumental del otro representa, en primer lugar, un hecho social [...]. [...] los hombres pueden adoptar una postura reificante frente a otras personas sólo cuando han perdido de vista el reconocimiento previo de éstas por una de las dos causas siguientes: porque participan en una praxis social en la que la mera observación del otro se

⁸ El nexo entre la cultura consumista y los vínculos humanos es el tema central del libro *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2005g). En la literatura sociológica reciente, el tema de la metamorfosis de los vínculos humanos está constituyéndose en un campo de análisis autónomo, al que también Bauman ha contribuido. Cabe reiterar que entre las investigaciones más relevantes se encuentran las siguientes: Beck, Ulrich y Beck, Elizabeth, *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa* (2001); Giddens, Anthony, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las*

sociedades modernas (2004); Illouz, Eva, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo* (2007); *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo* (2009); *La salvación del alma moderna, terapia, emociones y la cultura de la autoayuda* (2010); *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica* (2012); Sibilia, Paula, *La intimidad como espectáculo* (2008); Hochschild, Arlie, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo* (2008); y Han, Byung-Chul, *La agonía de eros* (2014).

ha convertido en un fin en sí mismo tal que toda la conciencia de una relación social previa se extingue, o porque permiten que sus actos sean gobernados por un sistema de convicciones que impone una negación posterior de este reconocimiento original (2007: 31, 37).

En el marco de la reificación (mercantilización o comercialización) de los vínculos humanos en la actual fábrica de consumidores, como en otra época lo fue la cosificación del individuo generada por la explotación laboral, se está configurando una imagen social y cultural de los excluidos que es inédita. En este aspecto, Bauman y Sennett han hecho valiosas contribuciones. Según Bauman:

La sociedad contemporánea incorpora a sus miembros primordialmente como consumidores. sólo los incorpora como productores de manera secundaria y parcial. Para cumplir el estándar de normalidad, para ser reconocido como miembro pleno y apto de la sociedad, es necesario responder rápida y eficazmente a las tentaciones del mercado consumista: hay que contribuir regularmente a la “demanda que deja sitio a más oferta”, mientras que en épocas de crisis o estancamiento económico es necesario apoyar la “recuperación basada en el consumo”. Los pobres e indolentes, los que carecen de un ingreso decente, tarjetas de crédito y perspectiva de ascenso, no pueden hacer nada de esto. Por lo tanto, la norma que transgreden los pobres de hoy, y cuya transgresión los condena al rótulo de “anormales”, es la norma de competencia o aptitud del consumidor, no la del empleo. Ante todo, los pobres de hoy (vale decir, la gente que es un “problema” para el resto) son “los no consumidores”, no los “desempleados”. Se los define en primer término por ser consumidores fallados, dado que la obligación social más importante que no cumplen es la de ser consumidores activos y eficientes de los productos y servicios ofrecidos por el mercado. [...]. Recategorizados como víctimas colaterales del consumismo, los pobres son ahora, por primera vez en la historia, pura y exclusivamente un lastre y una molestia [...], no tienen nada que ofrecer a cambio de los desembolsos de los contribuyentes. El dinero que se les trasfiere es una mala inversión que nunca será recuperada, y que jamás reeditará ganancias. [...]. Los pobres de la sociedad de consumidores son absolutamente inútiles [...]. Innecesarios, indeseable, abandonados... ¿qué lugar les toca? La respuesta más concisa es: fuera de la vista. Primero,

hay que sacarlos de la calle y de los otros lugares públicos que usamos nosotros, los residentes legítimos del valiente mundo consumista... podemos deportarlos más allá de nuestras fronteras, expulsándolos físicamente del universo de protecciones legales debidas a quienes gozan de derechos humanos. [...]. Para agravar aún más el aislamiento físico, se lo puede reforzar con el aislamiento mental, que destierra al pobre del universo de la empatía moral. Los pobres, además de ser desterrados de las calles, también pueden ser desterrados de la comunidad humana reconocible: del mundo de los deberes éticos. Esto se consigue reescribiendo sus historias en el idioma de la perversión y no en el de la privación. Se suele describir a los pobres como personas negligentes, pecaminosas y carentes de principios morales. Los medios cooperan de buena gana con la Policía para presentar al público hambriento de sensaciones los retratos morbosos de los “elementos criminales”, entregados al delito, a las drogas y la promiscuidad sexual, que buscan refugio en la oscuridad de sus temibles guaridas y sus callejones sombríos (2007: 168-172; 2007e: 101-102).

Desde el punto de vista formal, estas anotaciones sobre el lenguaje del reconocimiento son suficientes; los pormenores fenomenológicos se hallan en las exquisitas descripciones que Bauman dejó plasmadas en sus escritos, todas ellas referidas a las experiencias que la prosa de la vida cotidiana produce. Para completar el mapa de las formas simbólicas que la sociedad de consumidores produce en relación con las luchas por el reconocimiento en la vida urbana, es necesario tener en cuenta otros aspectos que solo enunciaremos como apertura para futuras reflexiones. Bauman ha resumido la forma más general de las luchas simbólicas de reconocimiento en la aludida metáfora de los “turistas y vagabundos” (1999: 103-133; 2001a: 107-129), dos categorías existenciales y sociológicas que se refieren a los modos diversos de vivir, sentir, actuar y pensar en la sociedad contemporánea. La primera categoría nombra a las élites del consumo, vale decir, a las celebridades, los famosos, los modelos de vida exitosos a los cuales no se odia, sino que se los quiere emular, se los admira y aplaude; la segunda categoría designa a la infracalse, los ciudadanos imperfectos, los consumidores incompetentes, fallidos, frustrados:

No hay turistas sin vagabundos, y aquéllos no pueden desplazarse en libertad sin sujetar a éstos [...], se ha convertido al turista y al vaga-

bundo en consumidores, pero el segundo es un consumidor defectuoso [...], pero entre los dos extremos se encuentra una gran parte, probablemente la mayor parte de la sociedad de consumidores-viajeros, que nunca tienen plena certeza de dónde están parados en un momento dado ni, menos aún, de si conservarán su situación actual al día siguiente (1999: 122-126).

Entre una y otra categoría –y al interior de cada una de ellas– hay gradaciones en los dispositivos de estratificación, distinción o prestigio. En cada una de ellas funcionan de manera diferenciada los certificados de reconocimiento (etiquetas, logos, marcas, tarjetas de crédito, etc.), así como los dispositivos (espaciales y tecnológicos) para que la sociabilidad transcurra sin la necesidad de una dirección central del tipo panóptico *Big Brother*. En el libro *¿La riqueza de unos poco nos beneficia a todos?*, Bauman desmantela las falsas creencias y mentiras sobre las que se asientan las desigualdades e injusticias sociales entre los turistas consumidores auténticos y los vagabundos –consumidores fracasados–:

El primer grupo está satisfecho con sus esfuerzos y tiende a considerar que sus altas puntuaciones en las tablas de consumo son un derecho y una recompensa justa por las ventajas ganadas o heredadas para afrontar la complejidad de la búsqueda de felicidad. Por otro lado, el segundo grupo se siente humillado, pues ha sido asignado a la categoría de seres humanos inferiores: están en la cola de la clasificación de la liga: soportando o sufriendo ya su relegación. Se avergüenzan de su bajo rendimiento [...]. Así, los perdedores de esta competición son culpados públicamente por la desigualdad social resultante. Y, lo que es más importante, tienden a estar de acuerdo con el veredicto público y se culpan a sí mismos, sacrificando su autoestima y su confianza. Al daño se le añade entonces un insulto. Sobre la herida abierta de la miseria se echa la sal de la reprobación (2014: 68).

La tentación de deslizarse y entretenerse en la descripción de la composición, el modo de funcionamiento, el estilo y las estrategias de vida de los turistas y los vagabundos en la sociedad contemporánea requiere ser apaciguada en razón de que la literatura sobre el consumo ha aumentado considerablemente en la última década, hasta el punto que

sería una tarea independiente evaluar los enfoques y efectos discursivos en la opinión pública lectora. Dicha literatura oscila entre la satanización y la apología de la cultura consumista, pero los defensores de una y otra posición se inhiben a la hora de hacer una crítica en términos políticos y morales. La mediación analítica que ofrece Bauman se sitúa en este camino, en cuanto advierte en el consumismo daños a la condición humana, es decir, efectos existenciales, políticos y morales, como se ha venido insistiendo a lo largo de estas páginas. Tanto la política (es decir, la capacidad de gestionar los asuntos humanos colectivamente) como la moral (la capacidad de preocuparse por los otros) son dos de los desechos del moderno estilo de vida consumista que van camino al vertedero. En el sentido moral, las luchas de reconocimiento auspiciadas por la simbólica del consumo van teniendo como efecto una creciente ceguera moral, esto es, una pérdida de sensibilidad que conlleva la indolencia, la indiferencia y la apatía política –*apraxia*–, un congelamiento de la responsabilidad por el otro o, lo que es igual, una neutralización, sedación o anestesia ética; en suma, la *adiaforización* de la acción:

El más sobrecogedor y terrorífico de los múltiples peligros que acechan a la moral reside en ese territorio en sigilosa (pero también constante e implacable) expansión que es la *adiaforización*, el área de las interrelaciones e interacciones humanas eximidas de evaluación moral y, por consiguiente, tratadas en la práctica como “moralmente indiferentes”, situadas “más allá del bien y del mal”, sujetas solamente a valoración por su eficiencia a la hora de “dar resultados”. [...] esta postura *no* es privativa de quienes llevan el timón de la sociedad, ni tan sólo de una categoría especial de profesionales del arte político, entrenados y adiestrados, preparados y afinados, para hacer gala de una ceguera moral de inspiración ideológica, y para estar –en definitiva– inmunizados contra cualquier otra cosa que sea irrelevante para el éxito de la tarea que les toca, incluidos los costes incurridos en forma de sufrimiento y humillación (2016a: 72-73).

En las entrañas de esta ceguera moral anida una mutación de la condición humana: la conversión del individuo en espectador. Bauman se inspira en las reflexiones de la sicóloga Petruska Clarkson para recoger la pluralidad de los fenómenos señalados: “Espectador es el nombre

con el que se designa a una persona que no se involucra en una situación en la que otra persona necesita ayuda”. Bauman se vale de este significado para puntualizar que en la indolencia o en el adormecimiento moral el espectador se protege con razones como “nada puedo hacer” o “no es mi culpa”. La sedación ética o la condición de espectador se ha democratizado en nuestro tiempo de dos formas:

La primera: ser espectador ya no es la situación excepcional de unos pocos. Hoy en día todos somos espectadores, testigos de cómo se inflige dolor, y del sufrimiento humano que eso causa. La segunda: todos nos encontramos (incluso si no lo sentimos) ante la necesidad de expiar nuestras culpas y justificarnos. En cuanto a esto, son muy pocos los que no sienten en algún momento la necesidad de acudir a la negación (Bauman, 2004b: 251).

Como se ha mostrado en líneas anteriores, la cuestión de los residuos humanos en las ciudades contemporáneas plantea cuestiones que requieren ser resueltas a través de agencias políticas y morales. También las relaciones residuales, producidas por el síndrome consumista –vínculos humanos exentos de compromiso, relaciones fluidas o conexiones episódicas biodegradables– plantean cuestiones morales o éticas que requieren ser integradas a la comprensión del presente, pues “mientras que la actitud consumista lubrica las ruedas de la *economía*, lanza arena en los engranajes de la *moralidad*” (Bauman, 2015: 188). No es solo que la dedicación al consumo deje poco tiempo para la vida moral, entendida como compromiso, dedicación y atención al otro, sino que también la moralidad ha entrado en la esfera de la comercialización, lo cual pone de manifiesto el poder de penetración del mercado en ámbitos o dimensiones de la vida que antes estaban exentas de dicha influencia. En este aspecto, analistas de la vida contemporánea han detectado que el mercado orientado al consumo ha venido colonizando y explotando comercialmente ámbitos de la vida social que requieren ser públicamente discutidos. En páginas anteriores se han citado los estudios de Arlie Hochschild (2008) relacionados con la mercantilización de la vida íntima, así como los trabajos de la pareja Beck (Ulrich y Elizabeth, 2001), Eva Illouz (2007, 2009, 2010, 2012), Anthony Giddens (2004) y Byung-Chul Han (2014) orientados a explicar la

metamorfosis del amor, la sexualidad y el erotismo en las sociedades contemporáneas. En esta misma dirección, el reciente libro de Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro* (2010), se aplica a la mercantilización de la educación, o el libro *Lo que el dinero no puede comprar* (2013), del filósofo estadounidense Michael Sandel, dice que “la lógica del comprar y vender no se aplica solo a los bienes materiales sino que gobierna cada vez más otros aspectos de la vida” (p. 14). La voz de Bauman se suma a esta polifonía que ha encarado el desafío de explorar y dismantelar las complejas relaciones entre el mercado de consumo y la moral, no ya como una cuestión que solo pueda interesarles a los intelectuales y educadores, sino que debe expandirse a la opinión pública. Sandel resume los actuales desafíos de la siguiente manera:

El cambio más funesto que se produjo en las últimas tres décadas no fue el aumento de la codicia. Fue la expansión de los mercados, y de los mercados de valores, hacia esferas de la vida a las que no pertenecen. Para afrontar esta situación necesitamos hacer algo más que arremeter contra la codicia; necesitamos repensar el papel que los mercados deben desempeñar en nuestra sociedad. Necesitamos un debate público de lo que pueda significar mantener a los mercados en su sitio. Y para este debate necesitamos reflexionar sobre los límites morales del mercado. Necesitamos preguntarnos si hay ciertas cosas que el dinero no puede comprar (2013: 14-15).

Además de tomar en cuenta las recomendaciones de Sandel, se requiere comprender los factores y dispositivos que han “facilitado” la expansiva comercialización de aspectos fundamentales de la condición humana con la aquiescencia de los individuos. Uno de los aspectos se refiere a la asunción, promoción y adopción de patrones estéticos para diseñar evaluar, juzgar y valorar la propia identidad, tanto como las relaciones con las otras personas. En la vida normal de los consumidores, cualesquiera que sean el nivel y la posibilidad de acceso al consumo, rigen criterios estéticos (en lugar de éticos) a la hora de elegir un bien de consumo y de evaluarlo luego de haberlo adquirido, y así ocurre también cuando se trata de iniciar, conservar o romper una relación sentimental o cultivar un lazo social amistoso. En palabras de Bauman, “[e]l consumo, siempre más variado y rico, aparece ante los consumi-

dores como un derecho para disfrutar y no una obligación para cumplir. Los consumidores deben ser guiados por intereses estéticos, no por normas éticas. Porque es la estética, no la ética, el elemento integrador de la nueva comunidad de consumidores” (2003: 55). La cuestión de la moralidad de las elecciones y de las acciones pasa a un segundo plano, cuando no es que queda suspendida; no obstante, esporádicamente asoman a la conciencia los remordimientos. Tampoco estos sentimientos escapan al influjo y control del mercado, hasta el punto que se han convertido en un terreno redituable para este:

Los mercados pueden y anhelan ayudarnos a mitigar, incluso a sofocar, los remordimientos de conciencia. Lo hacen mediante los preciados y excitantes regalos que ofrecen, que podemos espiar en las tiendas o en internet, comprar y usar para alegrar y hacer sonreír (aunque sea por un breve momento) a las personas que están hambrientas de nuestro amor [...]. Así, las compras se transforman en una suerte de acto moral (y viceversa: los actos morales nos guían por la vía de las tiendas). De más está decir que este proceso tiene un efecto secundario: mediante la publicidad y la entrega de analgésicos morales comercializados, los mercados de consumo no evitan sino, por el contrario, facilitan el marchitamiento, el languidecimiento y la desintegración de los vínculos humanos. Lejos de ayudar a detener las fuerzas que causaron la desintegración de los vínculos, colaboran en la tarea de debilitarlos y destruirlos de forma gradual [...]. Y sin embargo, los mercados de consumo no deberían cargar con la responsabilidad principal, y menos aún con la única responsabilidad de lo que ha ocurrido (2011a: 106-107).

En estas apretadas observaciones despuntan preocupaciones de carácter moral que no solo sirven de clave para la interpretación de los escritos de Bauman de las últimas dos décadas, sino que también introducen perspectivas valorativas respecto a los nexos entre consumismo y moral en el contexto de las dinámicas sociales y los fenómenos culturales contemporáneos. El uso traslaticio del lenguaje médico y de las compañías farmacéuticas al plano de las patologías sociales y morales de nuestro tiempo es una exhibición de la creatividad narrativa de Bauman en la que despliega su agudeza para advertir los riesgos humanos: la interpretación de las tiendas comerciales como farmacias y de los artí-

culos de consumo como fármacos y analgésicos morales con cualidades terapéuticas contra la soledad masificada, el miedo, la ansiedad social, la inseguridad existencial y el déficit de atención al otro, etc., dejan abierta perspectivas de análisis así como compromisos para el pensamiento y la acción. Es preciso reiterar que, como dice Bauman,

una vez que aceptemos que para cada aflicción y molestia causada por las tribulaciones de la vida cotidiana existe (tiene que existir) un medicamento que se puede adquirir en la farmacia más cercana, el frustrado potencial de los fármacos que supuestamente “mejoran la vida” sigue siendo una fuente de infinitas decepciones para los consumidores y también de ganancias ilimitadas para sus publicistas, distribuidores y vendedores. Irónicamente nos manipulan para que financemos nuestras decepciones. Cada fármaco recién introducido para sustituir a su desacreditado predecesor tiende a venderse a un precio más elevado (2011b: 90-91; cfr. 79-82; 2014: 67-68; 2016: 186-187).

11. La ciudad como laboratorio de la vida moral y de la acción política

La ciudad es el laboratorio donde se pone en práctica y se desarrolla el arte de la convivencia diaria y pacífica con la diferencia. Trasladado o transferido desde ahí hacia el espacio planetario, este arte y sus hábitos asociados podrían ayudar a desarrollar habilidades que tan imperiosamente necesitamos para hallar un lenguaje común y emprender un diálogo entre distintas poblaciones, naciones, razas y civilizaciones del planeta. La tarea que se nos presenta podría dejar de parecer tan imponente y sobrecogedora: podría transformarse paulatina, pero constantemente, en una finalidad realista cuya consecución esté a nuestro alcance (2008c: 36-37; cfr. 2016: 153-156).

Con la postulación de esta metáfora arriba un mensaje que surca la crudeza del retrato urbano que albergan las metáforas de la ciudad como vertedero y como campo de batalla. La articulación de las tres metáforas aparece en el ensayo “Vivir con extranjeros”, en el que se hace

explícita la confianza en que en la ciudad se hallan posibilidades para unas formas de devenir de la condición humana que no solo espantan el pesimismo, sino que también imaginan soluciones locales para afrontar las raíces globales de la incertidumbre, el miedo y la inseguridad. El pasaje completo donde aparece esta metáfora habla del siguiente modo:

Es cierto, las ciudades son vertederos, pero también son campos de batalla y laboratorios [...]. Finalmente, estas ciudades son laboratorios en los que se descubren, se experimentan y aprenden ciertas condiciones para dar solución a los problemas globales. Es justo lo contrario de lo que decía antes, cuando hablaba de la supremacía del espacio global, que carga sus problemas a nuestras espaldas: aquí, a espaldas de la gente del lugar. Ahora estoy hablando de algo que va en la dirección contraria. Aquí, en la ciudad, podemos ser útiles aprendiendo una habilidad que será indispensable para obtener una coexistencia segura, pacífica y amistosa en el mundo entero (2006a: 70, 72; 2008c: 36-37).

La figuración de la ciudad como laboratorio desacredita la creencia del “no hay alternativa” o del “nada podemos hacer”. A la comprensión de los factores sociales que asedian a las biografías de hombres y mujeres, le sigue un ejercicio de imaginar horizontes de acción que trasciendan y transformen las circunstancias. Comprender las circunstancias es el primer paso para adquirir perspectivas, es decir, distancia respecto de la inmediatez. La adquisición de perspectivas significa relativizar el presente e integrarlo en un acontecer más amplio. La existencia humana históricamente acontecida es condicionamiento y posibilidad, adaptación a lo dado y libertad para nuevos comienzos, lo que indica que no solo todo presente es relativo, sino que también es susceptible de ser transformado; al fin y al cabo, los seres humanos somos autores de las circunstancias que modelan nuestras vidas. Aunque no seamos responsables de las condiciones que nos son dadas, la conformidad y adaptación o la resistencia a dichas condiciones sí dependen de nuestra libertad de elección. La conciencia humana de los peligros reales o potenciales puede ocasionar una parálisis de la sensibilidad (*anestesia*), del pensamiento (*alogia*) o de la acción (*apraxia*), es decir, puede conducir a la impotencia o el sinsentido de la acción, como cuando se dice que “hagamos lo que hagamos nada cambiará la situación”. Pero también

dicha conciencia puede estimular el deseo de emprender aprendizajes en medio de las amenazas, los riesgos y las incertidumbres. Entre los saberes más básicos que requiere el mundo de hoy está la sensatez de reconocer la fragilidad y vulnerabilidad de las trayectorias de vidas, pero esto implica descender un peldaño —en realidad varios peldaños— en la arrogancia y el orgullo de nuestra mentalidad autosuficiente y en la obsesión de sobresalir sobre los otros. A este saber se refirió Gadamer en el centenario de su nacimiento:

Cuando cada uno comience a sentir el peligro sobre sí mismo, entonces se puede quizás esperar que destelle en los hombres una chispa de sensatez y los lleve a comprenderse entre ellos [...]. Una cuestión ineludible para cada uno de nosotros, una especie de esperanza quizá, ciertamente una tarea que nos une y nos liga en nuestro comprendernos. Esta última tarea ética no puede separarse en efecto de aquella otra, la de comprender nuestra existencia (2010: 149).

Algo semejante advirtió recientemente Zygmunt Bauman en su llamamiento a la cordura y a la solidaridad de destino compartido:

Todos somos frágiles en alguna medida y en algún momento. Nos necesitamos unos a otros. Vivimos aquí y ahora, junto a los demás, en medio de constantes cambios. Todos seremos más ricos si se nos permite participar a todos y nadie es excluido. Todos seremos más fuertes si se ofrece seguridad a todo el mundo y no sólo a unos pocos. [...]. La solidez y los recursos de una sociedad se miden por el bienestar y los recursos de sus sectores más débiles, y sólo aumenta si su situación mejora. La justicia social y la solidez económica, la lealtad a la tradición del Estado social y la capacidad de modernizar tratando de perjudicar lo mínimo la cohesión social y la solidaridad no son, ni deberían ser, objetivos irreconocibles (2010a: 86, 252-253; 2009: 116).

La conciencia de la solidaridad de destino es comienzo, desafío y programa; hay que comenzar por comprender que las mutuas dependencias están por encima de la ilusión de querer salir adelante por sí solo. La metáfora de la ciudad como laboratorio sugiere alternativas realistas para aprender, ensayar y ejercitar estrategias para vivir en las condicio-

nes de la moderna vida urbana. En este sentido, la estrategia fenomenológica desplegada en las metáforas del vertedero y del campo de batalla para describir las patologías de la vida urbana no se limita a registrar la negatividad de la experiencia; en el papel de registrar y describir la experiencia está ínsita la función de descubrir, experimentar y aprender ciertas condiciones para dar solución a los problemas globales; la metáfora de la ciudad laboratorio posee un carácter dinámico e innovador –abre futuro– respecto a la experiencia en la medida que explora posibilidades no desarrolladas en ella. En correspondencia con cada una de las patologías sociales, las potenciales soluciones han de localizarse en el “aquí”, en el “lugar”, pues “el espíritu de la ciudad se forma mediante la acumulación de minúsculas interacciones cotidianas” (2006a: 73). De la compleja red de fenómenos descritos en cada uno de los símiles de la ciudad (vertedero y campo de batalla) se derivan desafíos que requieren agencias institucionales locales que sean sensibles a los sufrimientos humanos causados por la mundialización de la economía; al fin y al cabo, son las agencias políticas locales las que han dado vía libre o han favorecido la libre circulación de capitales mediante leyes y reformas económicas que terminan lesionando –precarizando– a los ciudadanos, tal como se observa en las reformas laborales y en el sistema de salud. Anteriormente se indicó que las experiencias de desprecio, sufrimiento, humillación y vergüenza (Castel, Sennett, Nussbaum y Honneth) constituyen ofensas morales que no solo dañan a las personas en su pretensión de autorrealización personal, sino también en su identidad social. Ahora puede enfatizarse que en la conciencia de la justicia ultrajada se manifiesta una demanda de reconocimiento. Tal conciencia no se reduce a un saber de sí subjetivamente experimentado, sino que se traduce y se expresa en formas lingüísticas culturalmente acuñadas: ofensa, ira, resentimiento y vergüenza. En la conciencia del menosprecio expresada en el sentimiento de humillación y de haber sido ofendido está latente el saber del reconocimiento negado y, por tanto, la intuición de una potencial restauración del daño sufrido.

De este suelo empírico emergen criterios normativos para institucionalizar una práctica de la justicia o, lo que es igual, del reconocimiento por vía jurídica. La institucionalización de la justicia es un marco normativo heurístico, un ideal de la razón práctica que debe ser acompañado tanto por las luchas de reconocimiento o las acciones

colectivas puntuales de los ciudadanos –según sean las afectaciones–, como por prácticas cotidianas espontáneas de ayuda mutua –la solidaridad– que escapan a la esfera de la legislación. En cualquiera de los tres sentidos, se trata de aspiraciones y sentimientos morales que requieren el dinamismo de la racionalidad práctica de los individuos y son ejercitados como parte de la eticidad o la cultura democrática.

En relación con la masiva producción de desechos humanos desatada por la desregulación laboral, las soluciones no solo dependen de políticas más incluyentes y justas, sino también de controles morales al mercado y a la codicia humana. Para quienes han sido arrojados al cubo de la basura y no pueden valerse por sí mismos, es obligación del Estado y de las instituciones locales descubrir e institucionalizar mecanismos de apoyo social. En este sentido, son acertadas las dos condiciones que Robert Castel propone para la autorrealización de los individuos y la práctica de la ciudadanía social:

No hay individuos sin soportes, porque es una experiencia terrible ser *sólo* individuo [...]. De ello se desprende que para ser positivamente individuo hay que estar afiliado o reafiliado, es decir, que el individuo debe disponer de puntos de apoyo sobre cuya base pueda asegurar su independencia social [...]. *No hay individuos sin Estado*, porque el Estado es el soporte de los soportes, ya sea porque los garantiza y los defiende (derecho de propiedad), o porque es el ejecutor que presidió su constitución (derechos sociales) [...]. Pero sea cual fuere el hecho de valor que se emita, es un hecho que hoy el Estado social es (o debiera ser, agregamos) portador de las principales protecciones que dan al individuo su margen de autonomía asegurándolo contra las principales avatares de la existencia social, la enfermedad, el accidente, la vejez insolvente [...]. Hasta puede defenderse la tesis de que el ideal de *modus operandi* de ese Estado social sería, en vez de tratar de una manera uniforme a categorías homogéneas de la población, descender de algún modo al nivel de los propios individuos e intervenir sobre ellos para reforzar sus capacidades con el objeto de volverlos aptos para enfrentar los desafíos actuales y seguir siendo, o volver a ser, positivamente individuos en un contexto económico y social cada vez más móvil y competitivo. Es en efecto un programa, pero es más fácil de enunciar que de realizar (2010: 333-338).

Tanto el marco hermenéutico del reconocimiento-respeto-solidaridad como su institucionalización en la figura del Estado social hay que concebirlos como horizontes heurísticos hacia los que nos podemos encaminar o como ideas reguladoras que despejan posibilidades de acción política y jurídica. Cabe anotar que dichos marcos se sedimentan y germinan en la experiencia, y no en suposiciones abstractas de la razón; asimismo, la posibilidad de que dichos marcos sirvan de mediación depende de la iniciativa humana, individual y colectiva. El papel del ciudadano es fundamental para propulsar reformas y participar en la formación de una cultura política activa –no reductible a la formación de opinión pública, como habitualmente se cree– que ejerza control e influencia sobre el cuerpo político, jurídico y legislativo, tal como corresponde a los valores de la eticidad democrática.

Hay un amplio espectro de cuestiones en las reflexiones contemporáneas sobre la política y el derecho que apuntan al diseño de una teoría –y una experiencia– de la justicia que, no obstante su importancia, escapa a los contornos delineados en esta investigación⁹. Mientras que esto ocurre por nuestras acciones, hay que avanzar en el aprendizaje de una cultura social que, además de promover la comprensión de los factores que dan forma a las circunstancias en las que acontecemos, también imagine maneras conjuntas de actuar en los ámbitos concretos de la ciudad. Es aquí donde el embrionario símil de los laboratorios urbanos que ofrece Bauman merece ser puesto en consideración. El modelo que propone este pensador apunta al arte de vivir en la ciudad, y es el diálogo, la “fusión de horizontes”, el médium para aprender y ponerlo en práctica. Dado que los espacios urbanos son lugares de encuentro entre personas diferentes y distantes respecto al círculo de los vínculos significativos (aunque no exclusivamente), la *mixofilia* se refiere a la habilidad social para entablar relaciones sociales no elegidas con personas diferentes; esta habilidad difiere de la *mixofobia* o temor a relacionarse y comunicarse con personas desconocidas (2013b: 9-13).

⁹ A este respecto, las reflexiones que mayor eco han tenido en los debates contemporáneos sobre la justicia han sido ofrecidas por los siguientes autores: Habermas (1998), Rawls (2002, 2004), Nussbaum (2007) y Honneth (2014).

Tomamos y juntamos dos sugerentes fragmentos que indican las condiciones básicas de dicho saber práctico para gestionar las ambivalencias de la vida urbana, uno de ellos perteneciente al libro *Tiempos líquidos*, el otro hallado en la conferencia “Vivir con extranjeros”:

El arte de vivir en armonía con la diferencia, y de beneficiarse de la variedad de estímulos y oportunidades adquiere una relevancia de primer orden entre las habilidades que un ciudadano necesita (y haría bien en) aprender y poner en práctica [...]. Podemos ser diferentes y vivir juntos, y podemos aprender el arte de vivir con la diferencia, respetándola, salvaguardando la diferencia de uno y aceptando la diferencia del otro. Este aprendizaje puede hacerse de día en día, imperceptiblemente, en la ciudad [...], podemos, pues, aprender este arte en la ciudad, y desarrollar realmente unas capacidades que habrán de servir no sólo en el plano local, en el espacio físico, sino también –al fin y al cabo– en el espacio global (2007e: 128; 2006a: 73).

Esta declaración se basa en experiencias reconocibles en las minúsculas interacciones de la vida urbana, que pueden ser concebidas como “estaciones experimentales” centrífugas cuyo radio de expansión gradual (la familia, los amigos, los vecinos, el barrio, los extraños) puede contribuir a “alterar la proporción entre la *mixofilia* y la *mixofobia*, incrementando la primera y reduciendo la segunda”. A la luz de las metáforas del vertedero y el campo de batalla, el “arte de vivir en armonía con la diferencia” puede concebirse como un *focus imaginarius*, en el sentido pragmático que Kant le asignó a este concepto en su doctrina de los ideales que orientan a la razón humana.

En cuanto al ámbito político de la acción, la toma de las calles urbanas por parte de los indignados también es una manifestación del modo como las ciudades adquieren el aspecto de laboratorios, escuelas o talleres locales en los que se ensayan genuinas demandas de reconocimiento, respeto y solidaridad:

La indignación está ahí y se nos ha mostrado una vía para descargarla, aunque sólo sea de forma temporal: saliendo a las calles y ocupándolas. La reserva potencial de ocupantes potenciales es enorme y crece cada día que pasa. Ahora que han perdido la fe en que la salvación vaya a

venir “desde arriba” y que buscan maneras alternativas de conseguir que se haga lo correcto, esas personas toman la calle como si emprendieran un viaje de descubrimiento o de experimentación. Transforman las plazas urbanas en laboratorios al aire libre en los que se diseñan (o se descubren por casualidad) herramientas de acción política que ellos esperan que estén a la altura del enorme desafío, y en los que tales herramientas se ponen a prueba y quizás, incluso, superan una especie de bautismo de fuego (2016: 39; cfr. 2016: 153-155).

Hasta el momento se han privilegiado algunos rasgos y fenómenos de la vida urbana contemporánea que están relacionados con el carácter fluyente e incierto de las dinámicas del mercado y del consumo; asimismo, se ha puesto particular interés en los efectos negativos o en los daños colaterales que tales dinámicas producen tanto en las trayectorias de vida individuales como en la *socialidad*, lo cual no significa ignorar o subvalorar rasgos caracterológicos de la vida humana en las ciudades contemporáneas, de los que existen innegables evidencias (nuevos empleos, innovaciones tecnológicas e, incluso, bienestar subjetivo). De conformidad con el papel crítico de los conceptos-metáforas empleados en las anteriores páginas, la balanza analítica se ha inclinado hacia la descripción e interpretación de las patologías sociales; sin embargo, en abierta disidencia con el pesimismo (o filosofías de la decepción y la catástrofe), ha llegado el momento de extraer de dichos malestares posibilidades para la gestión de los asuntos humanos. Lo que sigue es una suerte de iniciación que pretende señalar algunos derroteros y criterios alternativos para afrontar las incertidumbres que asedian a la condición humana. Dado que ya se ha hecho mención al conjunto de los soportes institucionales y protecciones sociales que el individuo requiere para “enfrentar los desafíos actuales y seguir siendo, o volver a ser, positivamente individuos en un contexto económico y social cada vez más móvil y competitivo”, ahora es preciso dirigir la mirada hacia lo que puede –y debería hacer– el individuo en la facticidad de su vida cotidiana, esto es, tanto en la relación consigo mismo como en la red de vínculos humanos que lo constituyen.

11.1 El consumismo como plantilla del nuevo arte de la vida

La representación de la ciudad como laboratorio se corresponde con el carácter dinámico y fluyente de la vida de los consumidores: “Las vidas de los consumidores están condenadas a ser una sucesión infinita de ensayos y errores. Son vidas de experimentación continua, aunque sin la esperanza de que un *experimentum crucis* pueda guiar esas exploraciones hacia una tierra de certezas más o menos confiables” (Bauman, 2007: 121). Cabe recordar que la imprevisibilidad y celeridad de los cambios en los modos de vida impiden fijar de una vez y para siempre respuestas que sirvan como modelos duraderos de conducta; como es sabido, el estilo de vida consumista, ampliamente publicitado y aceptado, desacredita y desaconseja las elecciones, las decisiones y los comportamientos que en el pasado resultaron ser exitosos. El descrédito de toda forma de actuar respecto a uno mismo y a los otros que no se ajuste a los patrones de consumo se interpreta como una prueba de ineptitud, negligencia, consecuencia de decisiones equivocadas, falta de inteligencia, imaginación y creatividad, que puede ser castigada con la “muerte social”, vale decir, sancionada con la degradación o la pérdida del nivel social. El mercado de bienes de consumo se nutre del temor –socialmente inducido– a la exclusión y al menosprecio; asimismo, explota comercialmente la humana inclinación a ser valorado, reconocido, distinguido, aprobado y estimado socialmente; así, “el nivel de nuestra actividad consumista y la facilidad con la que adquirimos un objeto de consumo y lo sustituimos por otro ‘nuevo y mejorado’ es el principal parámetro para medir nuestra posición social y nuestra puntuación en la competición por tener éxito en la vida” (2014: 73). La humana necesidad de aprobación social para sentirse plenamente individuo –para sentir que se tiene una identidad o se lleva una vida auténtica, feliz y exitosa– se ha reducido o se ha identificado, en el curso de las dos últimas décadas, con la adquisición y el disfrute de los emblemas que fabrica la simbólica del consumo, así como con la imitación de los modelos de vida que exhiben los famosos y las celebridades del momento. En el libro *El nuevo lujo. Experiencias, arrogancia y autenticidad* (2014), el filósofo francés Yves Michaud, perspicaz analista de las tendencias globales en materia del consumo de lujo, ha observado lo siguiente:

Uno quiere distinguirse para ser alguien, para ser reconocible y reconocido, ya sea por su nombre, su rango, su riqueza, sus modales, sus vestidos, su perfume, el número y [la] categoría de sus tarjetas de crédito, su coche, su buen gusto, sus amantes, etcétera. Toda una sección del consumo del lujo democrático de gama baja, sin olvidar la falsificación, que debe ser tratada como consumo de lujo aunque sea un sucedáneo, que está ligada a esa búsqueda de identidad. El adolescente de los suburbios con su camiseta de marca y la oficinista con su bolso de Vuitton buscan ser reconocidos. [...]. ¿Por qué otras razones distinguirse? No sólo para ser “alguien”, sino para ser alguien singular, un ser reconocido en esa singularidad. Aquí hay que combinar reconocimiento e identidad (pp. 107-108).

No puede ignorarse que este modelo del reconocimiento opera como plantilla de la construcción de las identidades biográficas y como dispositivo mediador de las relaciones sociales. Tanto para la construcción y reconstrucción de la identidad como para lubricar las relaciones sociales, los consumidores acuden a “la ayuda de los kits disponibles en el mercado”, los cuales valoran como “única estrategia creíble o razonable a seguir”. El carácter efímero de tales kits hace que la estrategia empleada sea también episódica y, por tanto, solamente un ensayo que no alcanza a solidificarse. Tampoco ha de ignorarse que ambos factores están acompañados por estrategias de seducción (no de coerción o represión) que apelan a la emoción (no a la razón): “El consumismo es una *economía del engaño*. Apuesta a la *irracionalidad* de los consumidores y no a sus decisiones bien informadas tomadas en frío; apuesta a despertar la *emoción* consumista, y no a cultivar la *razón*” (Bauman, 2007: 72). Los continuos intentos de construir y reconstruir la identidad se evalúan en función de las emociones instantáneas o del grado de intensidad de la experiencia que proporcionan. Es comprensible que la industria de bienes de consumo, sean artículos o experiencias, aplique todo su ingenio a la innovación y el diseño de nuevas emociones. La retórica publicitaria en los diversos medios de consumo fabrica y distribuye imaginarios que estimulan un estilo de vida estético y está dirigida a exacerbar los instintos, las pasiones, el placer y la felicidad. Además de Bauman, varios analistas de la vida contemporánea (Feathertone, 2000; Verdú, 2003; Lipovetsky, 2007, 2016 y Michaud, 2014) consideran que las narrativas que secundan las dinámicas cultu-

rales del capitalismo de consumo están articuladas en torno a valores estéticos. La constelación de anuncios publicitarios que a diario alimentan la actividad de los canales culturales de comunicación, además de tener como común denominador el lenguaje de la estética, han contribuido al triunfo cultural de los valores estéticos. Recién iniciado el siglo XXI, Yves Michaud resumía el triunfo de la estética en los siguientes términos:

Ya es tiempo de reconocer que hemos entrado a otro mundo de la experiencia estética y del arte, un mundo en el que la experiencia estética tiende a colorear la totalidad de las experiencias y las formas de vida deben presentarse con la huella de la belleza [...]. En un régimen tal de la estética, lo que importa no es el contenido de la experiencia —de lo que es experiencia—, sino la experiencia misma como serie, conjunto o familia de experiencias discontinuas de carácter fluido y placentero (2007: 18, 145).

El imperio de la estética es un fenómeno que también ha llamado la atención de Bauman. En el libro *Arte, ¿líquido?* (2007f) emprende un análisis sociológico de las transformaciones de la estética en los más diversos ámbitos de la experiencia vital de los individuos. El triunfo de la estética instituye la “experiencia en sí misma” como patrón desde el cual se valora y evalúan las elecciones, las decisiones y los comportamientos de los individuos en el capitalismo de consumo. No es este el lugar para glosar las tesis propuestas por los padrinos ideológicos de la *estetización* de la vida cotidiana (Feathertone, 2000; Maffesoli, 2004 y Lipovetsky-Serroy, 2015), los cuales comparten la idea, resumida por Lipovetsky-Serroy, de que

los sistemas de producción, distribución y consumo están impregnados, penetrados, remodelados por operaciones de naturaleza fundamentalmente estética. El estilo, la belleza, la movilidad de los gustos y las sensibilidades se imponen cada día más como imperativos estratégicos de las marcas: lo que define el capitalismo de hiperconsumo es un modo de producción estético (2015: 9).

Estos autores recién mencionados ofrecen estilizadas descripciones de lo que está ocurriendo con la comercialización de la estética por

parte de los mercados de consumo, frente a los cuales conviene dirigir la mirada hacia los efectos que tienen en la condición humana. Desde el punto de vista antropológico, el triunfo de la estética ha significado una metamorfosis en la manera de comprender y vivir la vida, es decir, tanto en las estrategias y los hábitos individuales de vida como en los imaginarios (representaciones y creencias) sociales que la acompañan. En este aspecto, el triunfo de la estética se plasma en un “tipo ideal de vida”, en apariencia democratizado, a saber: la vida como una obra de arte y del individuo como un artista-creador de su biografía. Es difícil saber si esta es una nueva ideología que escolta y dinamiza al estilo de vida basado en el consumo o si más bien puede llegar a ser un saber práctico que intenta surfear en medio del oleaje consumista. Ambas alternativas conviven en grados diferenciados en las actuales sociedades, siendo la primera la que más alienta el ánimo de los individuos y la que goza de mayor popularidad en la moderna sociedad de consumidores. Son variados y recurrentes los anuncios de artículos y experiencias que alientan a los individuos a crear un estilo de vida propio, al mismo tiempo que recomiendan los medios más expeditos para hacer de la vida una obra de arte; brillan por su ausencia, en cambio, los mensajes que azuzan a los individuos para adoptar una actitud moderada y distanciada, aunque no indiferente, respecto a los coqueteos del consumo. En las últimas dos décadas ha aumentado la literatura dedicada a explorar lo que significa vivir estéticamente o, lo que es igual, las reflexiones que buscan esclarecer lo que significa el nuevo arte de vivir. En el lenguaje reciente de la sociología, la máxima “Haz de tu vida una obra de arte” ha dado lugar a las “políticas de vida” (Giddens, 1997; Beck, 2002) individualizadas, es decir, que sobre los hombros del individuo se carga la responsabilidad de construir su biografía.

En una de las últimas entrevistas que concedió, Michel Foucault reflexionó lo siguiente:

Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos, y no a los individuos y a la vida. Que el arte sea una especialidad hecha sólo por los expertos que son los artistas. Pero ¿por qué no podrá cada uno hacer de la vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara, esta casa, sería un objeto de arte y no la vida? (1985: 193).

Si se reconoce el carácter histórico de las preguntas, entonces puede deducirse que en este pasaje Foucault capta una tendencia que irá consolidándose en las décadas siguientes, aunque no en el mismo sentido del requerimiento que Foucault hacía de rehabilitación de la estética de la existencia en el modelo mental de los griegos y romanos y que Plotino, citado por Riso (2009), condensó en el siguiente consejo:

Regresa a ti mismo y mira: si aún no te ves bello, haz como el escultor de una estatua que debe llegar a ser hermosa: quita, raspa, pule y limpia, hasta que hagas aparecer un bello rostro en la estatua. También retira todo lo superfluo, endereza todo lo que sea tortuoso, limpia todo lo que esté oscuro, abríllantala y no ceses de esculpir tu propia estatua hasta que aparezca en ti el divino esplendor de la virtud. Hasta que veas la sabiduría en pie sobre su sagrado pedestal. ¿Has llegado a esto? ¿Has visto esto? (p. 55).

Algunos comentaristas de la obra de Foucault (Schmid, 2002; Nehamas, 2005) han continuado la interrumpida labor —a causa de la temprana muerte del filósofo francés— de actualizar el legado grecolatino de una estética de la existencia. Esta preocupación también estimuló el interés del experimentado psicólogo clínico, Walter Riso, por reinstalar la antigua filosofía práctica (Epicuro, Seneca, Cicerón y Epicteto) en el contexto cotidiano de la cultura terapéutica contemporánea (2009); en nuestro entorno académico, ha sido el emérito investigador Gonzalo Soto (2010) quien más esfuerzos ha realizado por rehabilitar el modelo ético y estético del cuidado de sí, el cual ha influido en los estudios que ha realizado el profesor William Cerón (2011). Estos son algunos ejemplos del reciente interés filosófico por investigar y descubrir el significado de la estética de la existencia, el cual se ha incrementado en un momento donde el capitalismo se ha metamorfoseado y ha solicitado este tipo de discursos para legitimar las dinámicas de individualización o, lo que es igual, el llamado de atención para que los individuos sean actores/autores de su propia vida. Valdría la pena emprender un análisis sociológico sobre los límites, el funcionamiento cultural y los alcances de estas narrativas, independientemente del lugar discursivo de proveniencia (filosofía, psicología o publicidad). Lo cierto es que estas iniciativas confirman o participan del acontecimiento cultural que Yves Michaud ha denominado “triunfo de la estética”.

Existe un sustrato sociológico que ha hecho de la estética de la existencia una tendencia cultural dominante, el cual tiene que ver con la “individualización institucionalizada”; en este sentido, los mensajes filosóficos que alentaban a los individuos para que hicieran de su vida una obra de arte se han convertido en –o han sido apropiados por– la *doxa* dominante de las retóricas del mercado. El mensaje que Plotino le dirigía a sus contemporáneos hace diez y siete siglos parece hecho a la medida de nuestros actuales deseos, anhelos y fantasías, solo que la industria de la cirugía cosmética ha suplantado a los individuos en el esfuerzo de esculpir su propia estatua y tales esfuerzos se han encaminado al embellecimiento corporal y la forma física (*fitness*), no a la manifestación del “esplendor de la virtud” en el sentido de las excelencias del carácter (*areté*), como aleccionaba el filósofo romano. Esculpir la propia estatua en el sentido del diseño corporal, de la apariencia o del estar en forma no es solo una cuestión de vanidad, según se dice, sino también de autoestima y estima social. Sea cuales sean los motivos que impulsan al individuo a esculpir su propia estatua,

la cirugía cosmética es una de las industrias que han experimentado un crecimiento más rápido en los últimos años (si la cirugía *plástica*, a menudo confundida con su prima “cosmética”, es una especialidad dedicada a la reparación quirúrgica de *defectos* de forma o función de los órganos corporales, la cirugía *cosmética* está diseñada para mejorar la *apariencia* del cuerpo, no el cuerpo en sí, y desde luego no su salud ni su bienestar) (2011b: 70).

Hay otra diferencia que es preciso resaltar: en la perspectiva espiritual de los modos de vida en la Antigüedad grecolatina, la estética de la existencia era una cuestión de “elección”, aunque solo posible para la aristocracia de los autosuficientes; actualmente, sin embargo, se trata más bien, como lo indica Bauman, de un “decreto del destino universal”:

Nuestras vidas están montadas como una serie inconclusa de experimentos que se espera que demuestren definitivamente la verdad o falsedad de la proposición. Los artistas son criaturas aventureras que experimentan y todos nosotros, viejos y jóvenes, a quienes se nos ha dicho que la vida es una obra de arte ofrecida/dejada en manos de los

artistas individuales para que le den forma, somos empujados y seducidos a aceptar los riesgos que tal arte inevitablemente entraña [...]. Hoy, todo hombre y toda mujer es un artista no tanto por *elección* como, por decirlo así, *por decreto del destino universal* [...]. Somos artistas de nuestras vidas, tanto si lo sabemos como si no, si queremos como si no y si nos gusta como si no. Ser artista significa dar forma a lo que de otro modo no la tendría. Manipular probabilidades. Imponer un “orden” en lo que de otro modo sería “caos”: “organizar” una colección de cosas y acontecimientos que de otro modo sería caótica –aleatoria, irregular y, por tanto, impredecible–, propiciando que determinados acontecimientos tengan más probabilidades de producirse que otros (2009: 64-65, 72, 151).

Las indeterminadas, variadas y potenciales soluciones al imperativo de ser artistas de nuestras vidas se pueden resumir en dos: las que sugiere el estilo de vida basado en el consumo y las que dependen de una alternativa ética o moral de vida. De las primeras se encuentran abundantes recetas, trucos, técnicas y estrategias a seguir en los distintos manuales, catálogos, anuncios y discursos que suministra el mercado de bienes y servicios de consumo; como actor/autor/artesano, el individuo es quien finalmente organiza el kit comprado en las tiendas para ser armado según sus aspiraciones de identidad. Sería redundante deletrear el sinnúmero de ejemplos relativos a la versión consumista de la vida como obra de arte y de los valores emblemáticos que la singularizan. La obra final que los artistas de la vida desean lograr es la identidad, la singularidad de ser único o auténtico: “El supuesto producto de la autocreación (el proceso desarrollado por el arte de la vida) es la ‘identidad’ del creador o la creadora” (Bauman, 2010: 33). La búsqueda de la felicidad o autorrealización es otro de los productos, es decir, el sentimiento –no el estado– de estar bien con uno mismo y de ser aceptado y reconocido socialmente por tal búsqueda, aunque el logro final sea lo que menos cuente a la hora de la verdad. Como puede deducirse al observar la experiencia de todos los días, se trata de un sentimiento que no tiene techo y que no es conveniente que no lo tenga, menos aún que dure mucho tiempo; de hecho, es más saludable para la economía de los mercados que la identidad, la felicidad, la autorrealización o la autenticidad sean efímeras, intermitentes, renovables, hasta nuevo aviso, pues

de ello depende lanzarse a la caza de nuevas experiencias y a la conquista (o a la creación) de nuevos productos. Recordemos la inconfesada o inconsciente motivación en los emprendimientos de los artistas de la vida: “a los consumidores los mueve la necesidad de ‘convertirse ellos mismos en productos’ –reconstruirse a sí mismos para ser productos atractivos– y se ven obligados a desplegar para la tarea las mismas estratagemas y recursos utilizados por el *marketing*” (2007: 151).

Ahora es preciso volver a las consideraciones iniciales sobre la ciudad como laboratorio, pues es en los espacios urbanos donde se preparan, experimentan, exhiben, escenifican y practican las estrategias que hacen de la vida una obra de arte y donde los artistas de la vida exhiben ante la mirada distraída de observadores transitorios la aprobación, la reputación, el brillo o el esplendor de la “estatua esculpida”. Dadas las características mencionadas de la vida urbana, la muchedumbre solitaria es presa de la evidencia de que tales observadores transitorios andan tras lo mismo. Los espacios urbanos y sus múltiples “palacios de la distracción” –concepto que Siegfried Kracauer acuñó en 1926 (2006: 215-223)– y que recientemente George Ritzer ha rebautizado con el concepto de “catedrales del consumo” (2000), a saber, centros comerciales, parques de diversiones, estadios, salones de baile-discotecas, gimnasios, salas de spa, salas de cine, etc., tanto como el cuerpo de los urbanitas-usuarios-clientes, conforman emplazamientos preferidos para la experimentación del arte de la vida, en los que se adquieren las credenciales para la aprobación, la distinción, el brillo y la estima social. De reciente popularización, también los teléfonos móviles, internet y las redes sociales han abierto la posibilidad de que tales credenciales circulen ininterrumpidamente mediante la divulgación instantánea de cada proeza lograda en la vida cotidiana. En fin, para que la vida sea una obra de arte se requiere la disposición a la aventura y la experimentación; nuevamente Bauman, que dedicó un libro a estas cuestiones (*El arte de la vida. De la vida como obra de arte*), puntualiza:

Practicar el arte de la vida, hacer de la propia vida una “obra de arte”, equivale en nuestro mundo moderno líquido a permanecer en un estado de transformación permanente, a redefinirse perpetuamente transformándose (o al menos intentándolo) en *alguien distinto* del que se ha sido hasta ahora. “Transformarse en alguien distinto” equivale, sin

embargo, a *dejar* de ser el que se ha sido hasta entonces; a destruir y sacarse de encima la vieja forma, como una serpiente muda la piel o un marisco su caparazón; a rechazar, una a una, las máscaras gastadas que el flujo constante de oportunidades “nuevas y mejoradas” en oferta ha demostrado que están agotadas, que son demasiado estrechas o que han sido plenamente satisfactorias como lo eran en el pasado. Para exponer al público un nuevo yo y admirarlo en un espejo y en los ojos de los otros, uno necesita sacar de su vista y de la vista pública al viejo yo y, posiblemente, también de su propia memoria y de la de los demás. Cuando emprendemos una “autodefinición” y una “autoconfirmación”, practicamos una *destrucción creativa*. Día tras día. Para mucha gente, en especial para los más jóvenes, que sólo han dejado atrás unos cuantos rasgos, superficiales y fáciles de destruir, esta nueva edición del arte de la vida puede parecer atractiva y agradable. Hay que reconocer que tienen una buena razón. Este nuevo tipo de arte promete una serie larga, aparentemente infinita, de futuras alegrías. Promete, además, que quien busca una vida alegre y satisfactoria nunca sufrirá una derrota final, definitiva e irrevocable, que después de cada contratiempo habrá una segunda oportunidad y una posibilidad de recuperarse, con posibilidades de interrumpir las pérdidas y “volver a empezar”, “empezar por el (nuevo) principio” o incluso recuperar o compensar plenamente lo que se perdió en el acto de “volver a nacer” (2009: 92-93).

La anterior es la versión del arte de la vida editada, promovida, comercializada y acatada por los individuos en la cultura consumista, con la excepción de aquellos que por decisión repelen las tentaciones consumistas y dan valor a otras cosas de la vida –“que el dinero no puede comprar”–, y de aquellos que por falta de dinero y tarjetas de crédito están inhabilitados para intentar ser autores de sus propias vidas. Cualquier reflexión o práctica de la vida alternativa debe partir de aquí, no para respaldarla como la única posible, sino más bien para ensayar otras. La vocación crítica de la sociología con sentido hermenéutico y de la filosofía en la cual se inspiró Bauman le impidieron sumarse a la sinfonía celebratoria del actual carnaval consumista. Al advertir los peligros sociales e individuales que ocasiona o puede ocasionar el popularizado arte de vivir según los patrones del síndrome consumista, el pensamiento contemporáneo ofrece mediaciones conceptuales que, sin

desconocer las actuales dinámicas sociales y culturales, contribuyen a “corregir” las patologías que generan. El mundo en que vivimos requiere traer del exilio el arte de preguntar, así como agudizar el “juicio reflexionante” y la crítica para dismantelar las representaciones imaginarias adquiridas de lo que significa vivir en la sociedad de consumidores. Estar condicionado por las circunstancias no significa admitir la derrota o percibirnos como víctimas impotentes. A este respecto, el mensaje sociológico de Bauman apunta al empoderamiento del individuo para nuevos aprendizajes en atención a la gestión creativa de su propia historia, pero en un sentido que difiere del fetichismo de la subjetividad que practican los artistas de la vida en la sociedad de consumidores. Por tratarse de una reflexión sobre la obra de Bauman dedicada a explorar las incertidumbres que asedian a la condición humana en el presente, interesa aprovechar algunas de sus ideas a este respecto, pero hay que tener en cuenta que la suya apenas es una de las voces en medio de la polifonía de intentos recientes. La singularidad del mensaje que transmite este pensador se aprecia en un sutil giro: quizá no se trate tanto del exigente imperativo de “hacer de la vida una obra de arte”, cuanto del “arte de vivir con otros en la ciudad”.

11.2 El arte de vivir con otros como mediación moral y política

Esta sección final explora posibilidades latentes en la vida urbana que sirven de estímulo para sugerir estrategias de vida que podrían contribuir a atenuar las consecuencias indeseadas del estilo de vida basado en la estética del consumo. Al hablar de posibilidades latentes nos referimos a experiencias familiares de solidaridad, compasión, ayuda mutua, cuidado, en fin, relaciones amistosas en las que predomina el interés de practicar una forma de vida de atención, respeto y reconocimiento de los otros; también cabe incluir las estrategias de vida de individuos que, respecto a las seducciones del consumo, ejercitan el juicio *reflexionante* y practican un consumo inteligente, prudente y justo. Se trata de laboratorios de cooperación donde se experimenta día tras día el compromiso mutuo y donde se negocian aspectos de la vida en común que contribuyen al bienestar y a la autorrealización de cada uno de los agentes que

en ella participan. Estas minúsculas interacciones cotidianas son perceptibles en nuestros entornos cotidianos y podemos elevarlos al nivel de ejemplaridad para aprender modos de vida en común que pueden expandirse en la dirección de formas de *socialidad* que den seguridad y bienestar en distintos niveles y ámbitos sociales: desde la casa a la calle; desde las relaciones con los allegados (familia, amigos, compañeros de trabajo) hasta la relación con los vecinos y los desconocidos; desde la esfera privada hasta la esfera pública; desde los ámbitos domésticos y locales hasta el ámbito global. Este conjunto de experiencias prototípicas contienen potencialidades para aprender un arte de la convivencia que equilibre la aspiración a la autorrealización y la justicia.

De los existentes laboratorios de convivencia podemos, pues, extraer lecciones para afrontar los desafíos que plantean las modernas dinámicas del mercado, el consumo y la individualización, pero ello requiere mirar hacia esas zonas donde continuamente nacen, germinan, florecen y se ensayan experiencias que salvaguardan la dignidad de la condición humana. Esta tarea está ligada a la labor de dismantelar y neutralizar la obsesión contemporánea por hacer de la vida una obra de arte y darle paso a otro tipo de reflexión y comportamiento: el cultivo de una filosofía de vida más modesta, un arte de vivir cuyas estrategias promuevan el desarrollo de habilidades sociales en la miscelánea de entornos urbanos. Esta pretensión no es nueva, de manera que no se trata de una aspiración innovadora, original, pues ya estaba presente en las éticas cívicas antiguas que concibieron el buen gusto como una experiencia política y moral al mismo tiempo, o que entendieron que en las diversas formas de la amistad se practicaba tanto la *philautía* (la amistad con uno mismo), como la amistad con los otros en la vida doméstica, cívica y política (Ruiz, 2006: 127-164; Tiberghien, 2013). Insistamos: no es nueva la idea que refiere experiencias en las que el arte de vivir se basa en la cooperación dialógica o en la reciprocidad amistosa. Lo que sí es nuevo es la necesidad de practicar este arte en el escenario fabricado por el mercado y el consumo, razón por la cual conviene esbozar el marco en el que puede hablarse del arte de vivir como mediación moral en el contexto cultural-consumista de la estética de la existencia. En realidad no se trata de un saber forzoso que obligue abstraerse del mundo de la vida o de una sabiduría prudencial arcana accesible a temperamentos refinados; son reconocibles tradiciones de vida cuya vigencia impide

que las dinámicas del mercado, el consumo y el dinero sean las únicas mediaciones configuradoras de los vínculos humanos. No obstante el carácter expansivo del síndrome consumista, hay cosas que el dinero no puede comprar; con frecuencia Bauman se refiere a asuntos de la vida humana aprendidos y acreditados en las tradiciones de vida:

Sea cual sea la disponibilidad de efectivo o de crédito que uno tenga, no hallará en un centro comercial el amor y la amistad, los placeres de la vida hogareña, la satisfacción que produce cuidar a los seres queridos o ayudar a un vecino en apuros, la autoestima que nace del trabajo bien hecho, la satisfacción del “instinto profesional” que es común a todos nosotros, el aprecio, la solidaridad y el respeto de nuestros compañeros de trabajo y a todas las personas con quien[es] nos relacionamos; tampoco allí encontraremos la manera de liberarnos de las amenazas de desconsideración, desprecio, rechazo y humillación. Más aún, ganar el dinero suficiente para poder comprar aquellos bienes que sólo se encuentran en las tiendas supone una pesada carga sobre el tiempo y la energía que podríamos invertir en la obtención y [el] disfrute de los otros bienes no comerciales citados hace un momento y que no están a la venta (2009: 15).

Parece sutil y retórica la diferencia conceptual entre la estética de la existencia y el arte de vivir, pero es necesario indicar las particularidades que se corresponden con la diferencia entre “estilo de vida” y “modo de vida”. Ambos conceptos capturan y significan experiencias diferentes, las cuales, para empezar, requieren que se esclarezca lo que históricamente ha significado “obra de arte” y “estética”, tanto en la tradición filosófica y la historia del arte como en la práctica de la vida; asimismo, para que la estética de la existencia proclamara que el individuo podría hacer de su vida una obra de arte sería necesario reconocer previamente el contenido semántico, cultural y social de la expresión “obra de arte”: al menos habría que averiguar en qué momento ocurrió su traslación al plano de la construcción de las identidades de los individuos como para que hoy pueda decirse que “somos artistas de nuestras propias vidas”. Sin embargo, se trata de conceptos que capturan y significan experiencias notablemente diferentes; sobre estas diferenciaciones, Bauman ofrece las siguientes indicaciones:

La pregunta ¿Puede la vida humana individual llegar a ser una obra de arte? (o más exactamente: “¿Puede cada uno de los individuos ser el artista de su propia vida?” es puramente retórica, ya que la respuesta, “sí”, es una conclusión cantada [...]. Los de las generaciones anteriores probablemente habrían pensado en algo de valor duradero, imperecedero, resistente al paso del tiempo y a los caprichos del destino [...]. En cambio, la generación más joven trataría de encontrar las habilidades y pautas necesarias para imitar las prácticas de los artistas célebres en la actualidad: los “happenings”, o acontecimientos, y las “instalaciones” [...]. Ambas generaciones (la “anterior” y la “nueva”) ven las obras de arte a semejanza del mundo particular (2009: 70-71; 2010: 176-181).

Aunque ampliamente difundidas, las retóricas que promueven “hacer de la vida una obra de arte” dejan de lado la advertencia de que su logro depende de los materiales y recursos empleados, tanto como de las habilidades (del artista) para hacer uso de tales recursos que, como sabemos, marcan las diferencias sociales entre los que pueden y los que no, excepto que imaginemos la posibilidad de que un individuo sin soportes sociales, en la sociedad de consumidores, también pueda ser artista de su propia vida. Según esto, la plantilla estética establece nuevos patrones de estratificación/exclusión/discriminación en la medida que premia a unos (con el reconocimiento) y sanciona a otros (con el desprecio). Lo cierto es que para muchas personas no es fácil el camino que conduce a hacer de la vida una obra de arte. Además de esta limitación del modelo estético, también hay que tener en cuenta que, por tratarse de un camino que cada cual construye individualmente según el patrón del “Hágalo usted mismo”, poco interés y tiempo queda de recorrerlo en compañía de otros: despolitización, desencanto-desinterés-desafección política, indiferencia ética, anestesia-insensibilidad o ceguera moral son algunos términos que Bauman emplea en sus escritos para nombrar los comportamientos que asumen los afortunados artistas de la vida.

En razón de la percepción de estas limitaciones, es indispensable una leve variación semántica, aunque radical desde el punto de vista pragmático, en cuanto a la estética de la existencia. Quizá sea más apropiado apuntar a un “arte de vivir con otros” que considere las actuales condiciones sociales de incertidumbre. Hacia este punto confluye la filosofía social y la sociología moral de Bauman, quien se nutre del legado

de los filósofos que se esforzaron por esclarecer las condiciones sociológicas y existenciales en las que es posible y realizable vivir con otros.

11.3 La metáfora del puente: dimensión moral

La convicción (y argumentación) moral que recorre de cabo a rabo la obra de Bauman está delineada en el siguiente enunciado:

Los filósofos éticos se han esforzado, y siguen esforzándose, en construir puentes que unan las dos orillas del río de la vida. El interés propio y las preocupaciones por los otros [...]. En la ética entendida como responsabilidad, reconocimiento, solidaridad y respeto se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Soy porque soy para otros. Para todos los intentos y objetivos prácticos “ser” y “ser para otros” son sinónimos (2010a: 86, 252-253; 2009: 116).

He aquí una tesis, un programa, una esperanza activa que revela los nutrientes morales que acompañan a los compromisos sociológicos de Bauman con la condición humana. En este pequeño texto concurren varios aspectos que configuran el núcleo ético o moral que Bauman propone. Sobresale la cualidad relacional de los conceptos referidos, tanto como el elemento que los anuda (los puentes). En cuanto a los contenidos semánticos de los conceptos éticos incluidos en el texto citado (responsabilidad, reconocimiento, solidaridad y respeto) remitimos a las reflexiones realizadas en torno a las metáforas de la ciudad vertedero y campo de batalla, pues la ética que aquí se sugiere se sitúa en el contexto de los dilemas, las ambivalencias y las incertidumbres práctico-existenciales que las dinámicas sociales contemporáneas producen en los individuos: “Lejos de ser una amenaza seria para la moralidad, la incertidumbre es el hogar de la persona moral y el único suelo en el que la moralidad puede germinar y florecer” (Bauman, 2010: 95). No quiere decir esto que la moralidad sea una respuesta aleatoria a la incertidumbre; más bien quiere decir que la máxima “Soy porque soy para otros” es un criterio confiable a la hora de sopesar alternativas, elegir opciones y valorar situaciones en condiciones inestables, cambiantes e inciertas. La sinonimia moral del “ser” y “ser para otros” es lo

que requiere ser dilucidado teóricamente y ejercitado en la praxis de la vida diaria. No hay códigos escritos que obliguen o recetas pragmáticas que ayuden a pasar de una orilla del río de la vida (el interés por uno mismo) a la otra orilla (la “preocupación por los otros”); por eso se trata más de un arte, una habilidad que debe ser aprendida y ejercitada en la conversación y acción conjunta de los unos con los otros.

En el contexto del actual espíritu comercial, no resulta tan expedita la práctica de esta sinonimia moral, pero este hecho no invalida imaginar maneras de lograrla. Las cosas cambiaron cuando el milenarismo mandato moral “Ama a tu prójimo como a ti mismo” hubo de ser desacreditado en beneficio del “Ámate a ti mismo”, en la forma egolátrica o fetichista que hoy conocemos. De este modo, en la actualidad

los conceptos de responsabilidad y de elección responsable, que se ubicaban en el campo semántico del deber ético y el interés moral por el otro, se han trasladado (o han sido movidos) al terreno de la autorrealización y del cálculo de riesgos [...]. Actualmente, la “responsabilidad” significa, en primer y único lugar, una *responsabilidad hacia uno mismo* (“esto te lo debes a ti mismo”, repiten infatigablemente quienes comercian sin complejos con la exención de responsabilidad [...]). Se trata de la sustitución de la responsabilidad hacia los demás por la responsabilidad *ante* uno mismo y por la responsabilidad *hacia* uno mismo fundidas en una sola. La víctima colateral del salto hacia la versión consumista de la libertad es el Otro, en tanto que objeto de responsabilidad ética e interés moral [...]. La posibilidad de poblar el mundo con personas que se interesen más por los demás o de inducir a la gente a mostrar más interés por otras personas no figura en el panorama pintado en la utopía consumista (Bauman, 2010: 80-82).

No obstante, la utopía consumista suscita nuevamente la pregunta por la ética o la moral, así como en el pasado otras circunstancias culturales y sociales indujeron a los pensadores a imaginar modos de convivencia que cristalizaron en modelos conceptuales de vida y de comportamiento deseables. El interés de Bauman no es, sin embargo, elaborar una teoría moral, sino dilucidar las condiciones sociales en las que tiene sentido la moralidad para los vínculos humanos. Recientemente, en el libro de conversaciones *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo*, Bau-

man les expresaba a sus compañeros de diálogo (Michael Hviid y Keith Tester) lo siguiente a propósito de sus convicciones morales:

No soy un predicador moral, aunque la cuestión de la moralidad (esa “ley moral dentro de mí” que Immanuel Kant destacó como uno de los grandes misterios de la existencia), y especialmente la cuestión de sus fuentes, de sus fuerzas y de sus debilidades, está para mí situada en el mismo eje alrededor del cual gira el resto de los secretos de la condición humana. Tampoco me ocupo del negocio de la “devaluación de los valores”, ni reescribo códigos éticos en relación con este asunto. Lo que intento hacer, y lo hago dentro de los límites de mis –desgraciadamente– limitadas habilidades (lo que significa parar mucho antes de lo que podría y debería hacerse), es articular los valores en los que la “gente” suele creer, pero que raramente articula o que con frecuencia articula mal cuando tiene que recurrir a ellos. Y trato de presentárselos a la gente en situaciones en las que tienen que usarlos, pero en las que no se dan cuenta de que lo hacen –para permitirles tomar *sus* decisiones con algo más de conciencia sobre lo que van a conseguir y lo que van a perder en cada caso [...]. Mi intención no es en ningún caso *evaluar* sus decisiones, sino ayudar a decidir de manera *realista*, sin dejar fuera de sus cálculos el significado moral de sus decisiones (2014b: 86).

Los escritos de Bauman, especialmente los dedicados a reflexionar explícitamente sobre la constelación de factores que influyen y hacen difícil la práctica de la moralidad (2004, 2008, 2009, 2010, 2011a, 2015, 2016a) son consecuentes con la anterior autodescripción. En ellos las voces de los pensadores morales del pasado (Aristóteles y Kant) entran en sintonía con voces más recientes (Lévinas y Gadamer), en un ejercicio hermenéutico que pone el conocimiento al servicio de la comprensión de las situaciones en las que el ser humano toma decisiones y actúa. El objetivo de estos mensajes no es, sin embargo, doctrinario o *doxográfico*, pues a Bauman no le interesa rehabilitar sistema moral o político alguno, sino más bien, como han hecho los filósofos, construir puentes que comuniquen las dos orillas del río de la vida.

El mínimo moral que sustenta la postura de Bauman contiene dos componentes: el interés por uno mismo y la preocupación por los otros. A partir de aquí podría hacerse una valoración de las diversas iniciativas

filosóficas por fundamentar la moral; a este tenor, históricamente y también desde el punto de vista de los agentes morales, la balanza se ha inclinado hacia uno u otro interés. En general, lo que supone no entrar en detalles fundamentales, puede decirse que las éticas antiguas intentaron articular ambos intereses en tanto que consideraron la interna relación entre “buena vida” y “buena sociedad”; las éticas modernas –liberales, privadas–, en cambio, pusieron el interés “por uno mismo” por encima del interés colectivo. Bauman no toma partido ni por el modelo de la eticidad comunitaria de los antiguos ni por el modelo moral liberal de los modernos; más bien piensa la experiencia moral como mediación social en el contexto de las dinámicas de individualización propulsadas por la cultura consumista. En este aspecto, es preciso aclarar que la moral de la responsabilidad está dirigida a conciliar la demanda de autorrealización de los individuos –culturalmente propiciada por las dinámicas del capitalismo de mercado y del consumo– con las exigencias éticas manifestadas en la presencia de un Otro inmediato o generalizado. Esta es una manera de corregir la indeseada desviación individualista que ha propiciado la individualización. La pregunta “¿Por qué debo ser moral?” lleva implícita esta otra: “¿Por qué debo preocuparme por los otros?”. Una vuelta a las reflexiones sobre el reconocimiento arroja luces sobre ambas preguntas, bien sea que se tomen como base las implicaciones existenciales y sociales del desprecio y la humillación o bien que se asuma el sentido más radical de la incondicional responsabilidad por el Otro que desarrolló Emmanuel Lévinas, en el cual Bauman se inspira (2010: 62-74; 2011: 83-104).

En ambos sentidos, en la actual fase de hiperconsumo, los impulsos morales de los individuos han sido socialmente desplazados y sustituidos mediante dos recursos; uno es el modelo burocrático o la institucionalización de infinidad de códigos de comportamiento y normas éticas cuyo cumplimiento y obediencia exigen al individuo de una motivación y compromiso real con el Otro (*adiahforización*); el otro es el modelo que suministra el mercado: “La acción de vaciar la billetera o usar la tarjeta de crédito toma el lugar del olvido de sí y el sacrificio personal que exige la responsabilidad por el Otro” (Bauman, 2011a: 106). De más está recordar que contra ambos sustitutos de la moral, la educación en la sensibilidad moral y el cultivo de los impulsos morales sigue estando a la orden del día, no solo en lo que respecta a las relacio-

nes inmediatas entre un yo y un tú, sino también en los otros ámbitos de la acción humana:

¿Es la ética nacida y cultivada en el interior del dúo moral apta para ser trasplantada en la comunidad humana imaginada de la sociedad humana y, más allá, en la comunidad global imaginada de la humanidad? Dicho en términos más directos: ¿la iniciación, la crianza y la educación morales que recibimos en el seno del dúo moral nos preparan para la vida en el mundo? (Bauman, 2010: 69).

En las reflexiones heredadas de los pensadores de la moral y de la ética está expresada una sabiduría práctica que aún podemos seguir aprovechando y de la que podemos seguir aprendiendo para afrontar los desafíos morales y políticos que nos plantea la sociedad de consumidores. Ejemplo de ello son las reflexiones que la profesora Adela Cortina plasmó en el libro *Por una ética del consumo* (2002).

Así, pues, el arte de vivir con otros, próximos o extraños, entraña una dimensión de responsabilidad que depende del desarrollo de los impulsos morales del individuo; esta interpretación de la moralidad desacredita el artificioso supuesto cartesiano y hegeliano del autodescubrimiento, el autoesclarecimiento o la autofundación del yo o la conciencia en el acto de pensarse a sí mismo; más bien, y como insiste Bauman, “el yo nace en el acto mismo de reconocimiento de su ser *para el otro*” (2010: 64). Una filosofía de vida basada en el reconocimiento es la alternativa moral para contrarrestar las consecuencias de la reificación:

el retroceso de las habilidades de socialidad se ve fogueado y acelerado por la tendencia, inspirada por el modelo de vida consumista dominante, a tratar a otros seres humanos como objetos de consumo según la cantidad de placer que puedan llegar a ofrecer, y en términos de costo-beneficio [...]. Perdido por el camino ha ido quedando el valor intrínseco de los otros en cuanto seres humanos únicos e irrepetibles, así como la preocupación por el cuidado de la propia y ajena especificidad y originalidad. La solidaridad humana es la primera baja de la que puede vanagloriarse el mercado de consumo (Bauman, 2005g: 104).

La alegoría de las dos orillas del río de la vida, junto con la rememoración de que han sido los filósofos los que se han esforzado en la construcción de puentes de comunicación, apunta en otra dirección igualmente fundamental: la política. El dúo moral funda la ontología social del estar-con-otros y el vínculo existencial primario/inmediato de la experiencia humana. En la tradición de la filosofía moral se parte del supuesto de que los sentimientos, las inclinaciones y las acciones morales son el producto del refinamiento, el artificio y el acuerdo en torno a principios, valores y normas; en suma, el resultado de la cultura y la socialización. Incluso, en el modelo de la ética del discurso propuesto por Jürgen Habermas se considera que la validez de las normas es el resultado de la discusión y el entendimiento racional intersubjetivo, de donde se colige que los horizontes morales son marcos referenciales socialmente construidos e históricamente elaborados.

Immanuel Kant, en su ancianidad (1798), inspirado e impresionado por el acontecimiento de la Revolución francesa, se preguntaba si la especie humana se hallaba en constante progreso hacia lo mejor (2006: 95-118), en el sentido moral las costumbres históricamente consideradas, a lo cual respondía afirmativamente, dada la confianza que depositaba en la racionalidad práctica (política y moral), esto es, en la capacidad de un pueblo de darse a sí mismo una ley de manera autónoma. El concepto mismo de “progreso moral” es discutible si se tiene en cuenta la existencia de fenómenos históricos y sociales de los cuales pueden extraerse pruebas tanto para asentar su validez como para negarla. Quizá resulte más adecuado reconocer la existencia de “constantes antropológicas” en la variabilidad o historicidad de las costumbres humanas, es decir, experiencias morales que constituyen el suelo de la vida social: la compasión activa, la ayuda mutua, la cooperación, las variadas formas de la amistad social o cívica (de la que Aristóteles elaboró una fenomenología que no ha pasado de moda), en fin, la solidaridad, el reconocimiento y el respeto que, antes de ser el resultado de acuerdos racionales, brotan de la sensibilidad humana en la inmediatez de las situaciones y las circunstancias. Hablar de constantes antropológicas en la historicidad de las costumbres humanas conlleva la necesidad de situar el significado pragmático de los citados conceptos morales en nuestro contexto social y cultural; en este sentido, el modelo explicativo que deduce la moralidad de las fuentes de la razón puede que sea coherente

desde el punto de vista lógico, pero se queda corto para explicar las raíces existenciales y las motivaciones que empujan a un individuo a preocuparse por otros sin que medie institucionalmente algún deber, creencia o ideología. Inspirado en Lévinas, Bauman interroga la fundamentación racional de la moral:

yo sugiero que la atención y la autoridad en el terreno de las relaciones humanas se trasieran precisamente desde el ámbito de la razón (la racionalidad, las reglas, las prescripciones y las proscripciones, el cálculo de ganancias y pérdidas y el cálculo de probabilidades) al de la moral (es decir, al terreno de la prioridad del ser humano necesitado) en busca de la esencia de esta (2012b: 115).

El esfuerzo por tipificar las sociedades contemporáneas en términos de “sociedad de consumidores” presta una nueva utilidad, a saber, poner de manifiesto las condiciones en las que se sedimentan y germinan los dilemas y desafíos morales de la condición humana en el presente. Según esta consideración hermenéutica general, no puede dejarse de lado que las dinámicas individualizadoras del consumo sitúan la autorrealización en el pódium de las aspiraciones biográficas de los individuos; en relación con este fenómeno, Ulrich Beck considera que

la ética de la autorrealización y el logro individual es la corriente más poderosa de la sociedad occidental moderna. Elegir, decidir y configurar individuos que aspiren a ser autores de su vida, creadores de su identidad, son las características centrales de nuestra era [...], cualquier intento de crear un nuevo sentido de cohesión social tiene que partir del reconocimiento de que la individualización y la diversidad están inscritos en nuestra cultura (2002: 13).

Sin embargo –como se ha insistido aquí–, los caminos que conducen a la autorrealización no pueden reducirse a las frecuentes visitas a las tiendas o a los rituales de compras. La dimensión de reciprocidad contenida en las constantes antropológicas que se han sugerido transmiten un mensaje para el aprendizaje de habilidades sociales: la autorrealización implica una relación dialógica de respeto, reconocimiento y cooperación; en suma, de responsabilidad con el Otro. No es necesario

ni deseable establecer jerarquías, oposiciones o incompatibilidades entre la autorrealización (que es una conquista de la cultura moderna) y la preocupación por los otros:

Mientras que en el antiguo sistema de valores el yo siempre tenía que subordinarse a las pautas de lo colectivo, las nuevas orientaciones hacia el “nosotros” están creando algo así como un individualismo cooperativo y altruista. El pensar en uno mismo y el vivir para otros, posiciones que antes se consideraban contradictorias por definición, empiezan a desvelarse como interna y sustantivamente interrelacionadas (Beck, 2002: 16).

La preocupación por el Otro no niega la autorrealización, sino que la refrenda y la respalda, incluso puede decirse que, dada la vulnerabilidad/fragilidad del individuo respecto al mercado, el ejercicio de las habilidades sociales puede ayudar a los individuos a enfrentar el riesgo y la incertidumbre, especialmente en un momento de escasez de agencias colectivas que sirvan de soporte en situaciones de precariedad.

11.4 La metáfora del puente: dimensión política

Al invocar las constantes antropológicas de la moralidad y al sugerir que es necesario repensarlas en el marco hermenéutico de la sociedad de mercado orientada a los consumidores, se pretende solventar los inconvenientes heredados del individualismo, tanto en la expresión de las filosofías del sujeto como del modelo liberal del mercado. En cuanto al enfoque filosófico, cabe recordar que uno de los motivos que animó al pensamiento contemporáneo desde Heidegger hasta las posturas del deconstruccionismo francés inspirado en Nietzsche, Freud y Marx fue el descentramiento de la soberanía del sujeto. Las pulsiones (Freud), las estructuras del lenguaje (Nietzsche) o las leyes de la economía (Marx) se consideraban factores que determinan y disuelven al sujeto o al individuo. La versión culturalista de este debate fue la crítica al individualismo o el desmantelamiento del narcisismo. Aunque no podemos extendernos en los detalles de este debate, se puede indicar que ambas críticas pasaron por alto las condiciones sociológicas en las que los sujetos o

los individuos acontecen. Ambas tendencias investigativas se referían al sujeto o al individuo como abstracciones universales –la individualidad era entendida como una realidad subjetiva–, sin tener en cuenta la pluralidad de sus concreciones (amor, familia, amistades, trabajo). Asimismo, ambas tendencias analíticas quedaron obnubiladas por el prejuicio de que la sociedad es una máquina que desindividualiza, enraece o anula a los individuos mediante los procesos de racionalización, algo semejante al retrato del “hombre unidimensional” que Herbert Marcuse pintó en la década de los años sesenta del siglo pasado. Zafarse de este enfoque ha sido una de las tareas del pensamiento hermenéutico y social contemporáneo, que ha apostado por concebir la individualización como efecto de la socialización (Elías, 1990; Bauman, 2001; Beck-Beck, 2003). Así, pues, individualización no es sinónimo de “individualismo” o “egoísmo”; nos individualizamos, es decir, somos alguien, adquirimos una identidad, en la reciprocidad de los vínculos sociales. Desde el punto de vista teórico, la letanía individualista de las filosofías del sujeto radicalizó los falsos supuestos del idealismo de la conciencia, entre los cuales el más predominante fue idealizar un concepto de sujeto o individuo escindido respecto de sí mismo (razón/sentimiento) y desvinculado de la historia y la vida social; en suma, la abstracción del individuo en sus concreciones históricas proyectó la imagen “monologal” o “monádica” del sujeto aislado y encerrado en sí mismo. La filosofía del sujeto tanto como la versión culturalista del narcisismo fue ciega a la reciprocidad social del estar-con-otros.

Es probable que esta manera de pensar haya dado pie a la popularización e institucionalización del credo liberal de la economía de mercado que promovía el desprecio por la colectividad y la exaltación del individuo y el libre mercado. Nos referimos a la filosofía de vida que la primera ministra del Reino Unido Margaret Thatcher promulgaba en sus discursos políticos. Es famosa la pregunta que esta pionera del neoliberalismo económico se formuló en una entrevista en el año 1987: ¿quién es la sociedad?, a la cual ella misma respondía: “No existe tal cosa, tan solo individuos, hombres y mujeres” (Bauman, 2007: 194-196). La eficacia de la respuesta se puede comprobar en la dirección que la economía tomaría en los años siguientes: privatizar/desregular/flexibilizar. ¿A quiénes iba dirigido el mensaje de la Dama de Hierro? Decir que “a los individuos” resulta impreciso. Los primeros destinatarios del mensaje eran los políticos/

gobernantes y la élite económica: una voz autorizada/autoritaria les sugería/ordenaba cómo actuar. También se refería a los individuos comunes y corrientes, solo que era muy prematuro que estos pudieran identificar las señales que acompañaban a la expresión “No existe la sociedad”: era el comienzo de la privatización/individualización de las protecciones sociales, así como la disolución de los mecanismos colectivos (asociaciones, sindicatos, partidos políticos, redes de solidaridad, etc.) históricamente conquistados para defenderlos. En este sentido, la expresión “Solo existen los individuos” significa cosas distintas para los que toman decisiones políticas y económicas y para los que tienen que obedecerlas; sin embargo, en un aspecto, la frase no discrimina entre unos y otros; leída como una invitación a salir de compras, el eslogan “Solo hay individuos” adquiere un sentido inspirador para los consumidores, así como para los proveedores de bienes de consumo y los agentes financieros. Este es el rostro fruncido del individualismo promovido por el liberalismo económico, el cual no debe confundirse con el concepto sociológico de “individualización”; nuevamente es el sociólogo alemán Ulrich Beck quien ofrece una aclaración: “‘individualización’ *no* quiere decir individualismo. *No* quiere decir individuación, cómo convertirse en una persona única. *No* es thatcherismo, no es individualismo de mercado, no es atomización” (2002: 14).

Al iniciar el anterior párrafo se indicó que “al invocar las constantes antropológicas de la moralidad y al sugerir que es necesario repensarlas en el marco hermenéutico de la sociedad de mercado orientada a los consumidores, se pretende solventar los inconvenientes heredados del individualismo, tanto en la expresión de las filosofías del sujeto como del modelo liberal del mercado”. Pues bien, los inconvenientes heredados se refieren a los efectos negativos del individualismo, entre los que cabe mencionar los siguientes: la exposición del individuo a los vaivenes del mercado, la despolitización o comercialización del espacio público, la transformación del ciudadano político en cliente y consumidor del mercado, además de la constelación de efectos adversos que se han analizado en las metáforas de la ciudad como vertedero de residuos humanos y la ciudad como campo de batalla: precarización, tensiones sociales y políticas, fragilidad de los vínculos humanos, ceguera e insensibilidad moral, entre otras.

Recordemos que esta ligera digresión sobre el individualismo surge de la necesidad de contextualizar la dimensión política que alberga la

metáfora de los puentes que unen las dos orillas del río de la vida, a propósito de la cual se había afirmado que Bauman les reconoce a los filósofos el empeño por construirlos. El camino recorrido ha intentado ofrecer diversos argumentos filosóficos y sociológicos para sugerir una perspectiva moral que sirva de mediación para afrontar los desafíos que las dinámicas sociales plantean a la condición humana. En lo atinente a la dimensión moral de los puentes que vinculan el interés propio y el interés por los otros, son suficientes las reflexiones previas, en las cuales apuntalamos las siguientes anotaciones sobre el significado de lo político que Bauman propone.

En los libros *En busca de la política* (2002a) y *La sociedad sitiada* (2004b), Bauman explora la metamorfosis de la política en el contexto del tránsito de la modernidad sólida a la modernidad líquida, de la sociedad de productores a la sociedad de consumidores, del capitalismo industrial al capitalismo de mercado o del Estado de la seguridad social al Estado de la seguridad personal. Los hallazgos hermenéuticos que presenta en estos libros han sido objeto de una constante revisión, confrontación y ampliación, como puede apreciarse en los escritos publicados hasta el año 2015; los llamativos títulos de los libros en los que Bauman cuece su hermenéutica de la política son provocaciones que alteran el sentido común que de ella se tiene; además de los citados, los siguientes escritos son fuentes documentales que bien pueden ser materia de estudios ulteriores: *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (2005f), *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (2006a), *Libertad* (2007c), *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (2007d), *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (2007e), *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (2011a), *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* (2014), *Estado de crisis* (2016) y *Extraños llamando a la puerta* (2016a), todos los cuales se despliegan como conversaciones con la experiencia política contemporánea y momentos del diálogo con otros analistas de la vida social. Estos libros articulan una *narratio* sobre el significado cambiante de la política en las sociedades modernas, tanto desde el punto de las teorías y representaciones conceptuales, como desde su devenir fenomenológico en las instituciones y los imaginarios sociales; sin embargo, el resultado no es una teoría política que propenda por el establecimiento de un canon normativo; el centro de interés está más bien en la preocupación

por captar los factores que han configurado la fisonomía de la vida política en el escenario global de la economía de mercado, tanto como las consecuencias en la vida individual, en las formas de relacionamiento social en los ámbitos locales y, en general, en la experiencia humana de todos los días. La exuberancia descriptiva y la agudeza crítica que componen la filigrana de estos escritos exceden cualquier intento riguroso de formalización, aunque en esta investigación ya se han dado algunos pasos fundamentales. En virtud de esta limitación, optamos por insinuar el aspecto nuclear de sus aportaciones, el cual se muestra en las tesis que articulan los títulos de los libros *En busca de la política*, *La sociedad sitiada* y *Estado de crisis*.

El discreto título *En busca de la política* presupone o da a entender que la política se ha extraviado o, al menos, que su identificación topográfica no es evidente; en todo caso, es un título que desconfía e interroga los saberes establecidos o prejuicios que de ella tenemos; al mismo tiempo, declara el propósito de emprender la búsqueda de un horizonte y sugerir una manera de practicarla acorde con las urgencias de nuestro tiempo. En este aspecto, se trata de una búsqueda intelectual motivada por las circunstancias que hace recordar la pregunta que a mediados del siglo xx —en el contexto del totalitarismo— se hizo Hannah Arendt sobre “el sentido de la política” (1997, 2008). Las contenciosas reflexiones de Bauman sobre la política parecen inspirarse en la concepción de la política como acción que Arendt acreditó, si bien las estrategias analíticas diseñadas e implementadas por Bauman son considerablemente diferentes. Solamente “parecen”, pues lo que realmente lo inspira es su percepción de las circunstancias, más que la fidelidad a una tradición de pensamiento. Arendt situaba sus reflexiones en el contexto de las truculentas experiencias del totalitarismo del siglo xx causantes de las horribles experiencias de exterminio masivo de seres humanos y de destrucción, mientras que Bauman —que también fue testigo vivo y víctima de tales experiencias— tiene ante los ojos el omnívoro poder económico del mercado, cuyos “efectos colaterales” son socialmente manifiestos actualmente. Existe una diferencia histórica y contextual; sociológica, más que filosófica, de manera que sería insulso dilapidar reflexiones para profundizar en las diferencias conceptuales entre la una y el otro, o para averiguar la superioridad de uno respecto al otro. Por encima de las diferencias, la continuidad de propósitos en sus búsquedas intelectuales es lo que conviene poner en primer

plano. Ambos comparten la concepción de la política como praxis, es decir, la capacidad de actuar, gestionar, resolver, negociar con otros los asuntos que surgen del vivir juntos –“el espacio entre”– de quienes son plurales y diversos.

Al observar las diferenciadas circunstancias de los respectivos mundos sociales en los que Arendt y Bauman plantearon sus preguntas, ambos analistas se percataron de que los poderes que configuraban los asuntos humanos exigen buscar un sentido de la política que responda a las acuciantes necesidades que tales poderes producen. Son conocidos los argumentos históricos y filosóficos (se remontan a la filosofía política iniciada por Platón) aportados por Arendt para sustentar la tesis de la ruina de la política, en el sentido de la progresiva anulación de la capacidad de los individuos para transformar y/o dar inicio a algo nuevo en el mundo –así define Arendt, guiada por Kant, la libertad– o, lo que es igual, la capacidad de actuar colectivamente sobre los asuntos de interés común (Arendt, 2008: 149). Este proceso comenzó a gestarse en las modernas sociedades europeas y cristalizó en el funcionamiento coordinado de las sociedades totalitarias –no solo de los gobiernos totalitarios–. En ellas Arendt detectó, desde la distancia como judía exiliada en Estados Unidos, la confluencia de dos fenómenos: la tendencia a aniquilar o colonizar la esfera privada por medio de los poderes públicos y la tendencia de la burocracia de masas a “volver superfluos a los seres humanos”, en el sentido de tornar ineficaz, intrascendente e irrelevante el ejercicio autónomo del juicio y el pensamiento, tanto como a reprimir el interés por hablar y actuar conjuntamente, pilares de la política como acción (Arendt, 2007: 47-74; 2008: 146). Ambos fenómenos sustrajeron la libertad del individuo e inhibieron su iniciativa para intervenir, incluso cambiar, la dirección de los asuntos humanos o, más exactamente, las maneras humanas de estar y actuar políticamente en la esfera pública. De este argumento central proviene el concepto de “vida privada”, que significa el confinamiento de los individuos a llevar una vida ocupada solo en la autorreproducción/conservación/mantenimiento mediante el trabajo, la satisfacción inmediata de las necesidades y el consumo: “en la democracia de masas tanto la impotencia de la gente como el proceso del consumo y el olvido se han impuesto subrepticamente, sin terror e incluso espontáneamente, si bien dichos fenómenos se limitan en el mundo libre, donde no impera el terror, es-

trictamente a lo político y lo económico” (Arendt, 2008: 131). Lejos de ser positiva, la privatización del individuo significa, en el pensamiento político y moral de Hannah Arendt, estar privado de la libertad –no tener el tiempo ni la disposición– para reunirse/conversar con otros en la esfera pública y para participar en la negociación de los significados de los bienes públicos. La reclusión en la vida privada estuvo acompañada por la exaltación de los placeres privados por encima y en menosprecio de los deberes cívicos, lo cual ocasionó que la red de poderes públicos pudiera intervenirlos, vigilarlos, tal como literariamente lo narró George Orwell en la famosa novela *1984*. La queja de Arendt se refiere, pues, al deterioro de las virtudes cívicas, de cuyo ejercicio depende la ciudadanía (política) de los individuos. La consecuencia de esta confluencia de fenómenos es la atomización de las esferas pública y privada, pero sobre todo la destrucción de las vías que permitían la comunicación entre ambas, es decir, los espacios y mecanismos que le permitían al individuo imaginar, reclamar, discutir y negociar las condiciones de su bienestar y el de los demás; en suma, los términos de una sociedad deseable. La genealogía de estos fenómenos –los orígenes del totalitarismo–, junto con el análisis del funcionamiento y los efectos de las sociedades y formas de gobierno totalitarias, es la base sobre la que Arendt se apuntala para preguntar por el sentido contemporáneo de la política, de la política como acción humana de los que son plurales y diversos (2008: 131).

Más por la propia experiencia del comunismo y el asedio nazi de que fue objeto por su condición de judío, que por la recepción (que fue tardía) de los hallazgos teóricos de Arendt, Bauman refrenda el testimonio de esta. Sin embargo, por la época de la muerte de Arendt (1975) –Bauman tenía 50 años–, las circunstancias empezaban a cambiar y con ello las maneras humanas de estar en el mundo; testimonio de esto es la siguiente observación que hace Bauman:

Durante gran parte de la era moderna las instituciones públicas eran sospechosas de una endémica proclividad al fisgoneo y la escucha a escondidas, de un inextinguible afán de invadir y conquistar el ámbito privado con el fin de someterlo a su propia administración, cubriéndolo con una densa red de plazas fuertes, sistemas de espionaje y micrófonos ocultos y, por lo tanto, privando a los individuos o grupos de individuos humanos del refugio que les brinda el espacio privado in-

franqueable, así como de su seguridad personal o grupal. De una forma un tanto incoherente, aunque no infundada, las instituciones públicas eran sospechosas de erigir barricadas que impedían el acceso de muchos intereses privados al ágora u otros espacios de comunicación, donde se podía negociar la redefinición de los problemas privados como asuntos públicos: dicho de otro modo, eran sospechosas de conspirar para prohibir que ciertos problemas fuesen abordados por alguien distinto de quienes los padecían (2011b: 36).

Este es uno de los puntos de conexión o continuidad entre las preocupaciones de Arendt y las de Bauman, aunque las de este son menos conocidas en razón de su reciente divulgación. La interpretación que Bauman ofrece en relación con los factores que inhiben a los individuos para ejercitar la libertad y para afrontar colectivamente las causas de la incertidumbre y la inseguridad existencial se apoya en experiencias diferentes. Lo que preocupa al individuo actualmente no es tanto la libertad cuanto la seguridad, comprensible de suyo en un mundo donde predominan el riesgo y la incertidumbre; y no solo preocupa al individuo, sino también al poder político y al poder económico del mercado —las principales fábricas de incertidumbre—, pues han descubierto en ellas una inagotable fuente de ganancias. Se entiende que el viraje de la “libertad” (preocupación de los habitantes de una sociedad totalitaria como la que Arendt describió) hacia la “seguridad” conlleve un replanteamiento de la política como tarea común no exenta de dificultades:

El problema contemporáneo más siniestro y penoso puede expresarse más precisamente por medio del término “*Unsicherheit*”, la palabra alemana que fusiona otras tres en español: “incertidumbre”, “inseguridad” y “desprotección”. Lo curioso es que la naturaleza de este problema es también un poderosísimo impedimento para instrumentar remedios colectivos: las personas que se sienten inseguras, las personas preocupadas por lo que puede deparar el futuro y que temen por su seguridad, no son verdaderamente libres de enfrentar los riesgos que exige una acción colectiva. Carecen del valor necesario para intentarlo y del tiempo necesario para imaginar alternativas de convivencia; y están demasiado preocupadas con tareas que no pueden pensar en conjunto, a las que no pueden dedicar sus energías y que sólo pueden emprenderse colecti-

vamente [...]. Atacar el origen de la inseguridad es una tarea que exige temeridad y que requiere, por lo menos, repensar y renegociar algunos de los presupuestos fundamentales de la sociedad actual (2002a: 13-14; 2008c: 18-19; 2014a: 20).

La tensión o ambivalencia entre la pareja libertad/seguridad caracteriza la vida moderna en sus dos fases; la libertad es la fuente de los desvelos de gobernantes, legisladores e intelectuales en la primera fase (la sociedad de productores), y la seguridad lo es de la segunda fase (sociedad de consumidores). A pesar de que la preocupación de la gente se concentre actualmente en la seguridad en sacrificio de la libertad, no por ello la libertad ha perdido su importancia; solo que “la libertad individual solo puede ser el producto del trabajo colectivo (solo puede ser conseguida y garantizada colectivamente) [...]. [...] no podemos defender con eficacia nuestras libertades en casa mientras nos amurallamos para separarnos del resto del mundo y atendemos solo a nuestros propios asuntos” (2002a: 15; 2007: 33)¹⁰.

¹⁰ En la interpretación que ofrece Bauman, las relaciones entre libertad y seguridad, tanto en el sentido teórico como pragmático, estructuran la historia, la fisonomía y la organización política de las sociedades modernas. En el libro epistolar *El retorno del péndulo* (conversaciones con Gustavo Dessal en torno al psicoanálisis), Bauman ha simbolizado en el símil del péndulo el movimiento de ambas: “Hace cien años, la historia humana solía representarse como un relato sobre el progreso de la libertad [...]. Los recientes cambios del humor público sugieren otra cosa. El ‘progreso histórico’ hace pensar más en un péndulo que en una línea recta. En los tiempos de Freud y sus escritos, la cuita más común era el déficit de libertad; sus contemporáneos estaban dispuestos a renunciar a una porción considerable de su seguridad a cambio de que se eliminaran las restricciones impuestas a sus libertades. Y finalmente lo lograron. Ahora, sin embargo, se multiplican los indicios de que cada vez más gente cedería de buen grado parte de su libertad a cambio de emanciparse del aterrador espectro de la inseguridad existencial... ¿Estamos en presencia de un retorno del péndulo? Y si en efecto es así, ¿cuáles podrían ser las consecuencias?” (2014a: 22).

En el caldero de la *Unsicherheit* se procesan los malestares, los temores, las ansiedades y las patologías de la sociedad contemporánea. En el libro *La sociedad sitiada* se levanta el acta de nacimiento y formación de estos malestares. El título del libro también es una acertada metáfora para aludir a los poderes que amenazan al individuo y la convivencia humana en los ámbitos local y planetario. La metáfora se refiere al papel predominante que ha adquirido la economía de mercado, la cual no solo ha venido desmantelando progresivamente las instituciones que el Estado social había creado para proteger a los individuos, sino que también ha desmantelado los mecanismos colectivos que permitían negociar públicamente los problemas privados. Al quedar desarmados los mecanismos que garantizaban la defensa de las protecciones sociales, el individuo ha quedado solo en el campo de batalla, a expensas (impotente y vulnerable) del mercado, aunque seducido para que ejerza su compromiso social como consumidor: “los antojos del mercado bastan para erosionar los cimientos de la seguridad existencial y agitar sobre la mayoría de los integrantes de la sociedad el espantajo de la degradación, la exclusión y las humillaciones sociales” (2011a: 75). En este punto, el carácter asediado de la sociedad se corresponde con la condición humana asediada.

En cuanto al peligro experimentado y relatado por Hannah Arendt respecto a la invasión de los poderes públicos en la vida privada, las dinámicas comerciales del mercado han invertido la relación; ahora es la privacidad –las historias privadas e íntimas de los individuos: famosos, celebridades, políticos y la gente común– la que acapara la atención y el interés público de los consumidores:

En nuestros días, lo que nos asusta no es tanto la posibilidad de que se traicione o se viole nuestra privacidad, sino lo contrario: que se nos cierren las salidas. El área de la privacidad está transformándose en un sitio de encarcelamiento donde el dueño del espacio privado está condenado y destinado a cocerse en su propio caldo, obligado a sumirse en una condición cuya impronta es la ausencia de oyentes ávidos por extraerle los secretos y atravesar las fortificaciones defensivas para arrancárselos y exhibirlos en público, convertirlos en propiedad compartida por todos y en propiedad que todos desean compartir [...]. Como resultado de todo este proceso, ahora la esfera pública se halla inundada, superpoblada y anegada, conver-

tida en blanco de continua invasión, ocupación y colonización por parte de los ejércitos de la privacidad (2011a: 122; 2011b: 34-46).

La detección y exploración de la metamorfosis de las esferas pública y privada data de comienzos del presente siglo, momento en el que se hizo más evidente la fluidificación de las formas sólidas del orden institucional moderno. La perspicacia analítica para detectar estas transformaciones en los detalles ínfimos de la vida cotidiana puede apreciarse en la generosidad narrativa que, desde entontes, desplegó Bauman en cada uno sus escritos. Nuestro interés aquí solo consiste en señalar este cambio sociológico, cultural y antropológico, y ponerlo en la perspectiva política. Hay que remarcar que el significado de lo público y lo privado ha cambiado desde cuando Arendt se refirió al tema; para comprender la naturaleza de estos cambios se requiere darle importancia al protagonismo que en los últimos años ha tenido la “tecnologización” de la vida cotidiana, especialmente el uso personalizado de instrumentos de comunicación y la popularización del uso *online* de las redes sociales (MySpace, Facebook, Second Life, blogs). No debe ser redundante insistir que la creación de los nuevos medios de consumo (las nuevas “catedrales del consumo”, como las bautizó George Ritzer –2000–), y el diseño de nuevas experiencias de consumo (Michaud, 2014) han contribuido enormemente en la manera como se conciben, experimentan, usan y practican la privacidad/intimidad y la publicidad. La cuestión no es solo espacial en el sentido físico de que hoy existan más centros acondicionados para la experiencia del consumo, la distracción y el entretenimiento, que han reemplazado a los gigantescos centros urbanos de producción industrial, sino que todo ello ha modificado sustancialmente el sentido relacional del habitar humano.

La diferenciación entre los ámbitos público y privado se remonta a la cultura griega (*oikos-polis*) y no han faltado rigurosos estudios (Sennett, 1978; Arendt, 1993; Pardo, 1996) orientados a reconstruir las variaciones históricas en función de arrojar luces sobre su configuración presente. Bauman se incardina a esta tradición analítica, pero no se limita a registrar la composición de ambos dominios de la praxis humana, sino que se aplica a ubicarlos en el marco hermenéutico fenomenológico de la sociedad de consumidores y/o la vida líquida. Las famosas tesis del “declive del hombre público” (Sennett, 1978) o de la

anulación de la vida privada (Arendt) requieren ser revisadas a la luz de los nuevos fenómenos. Lo que existe más bien es una mercantilización de ambas: el espacio público no ha desaparecido, sino que se ha “estetizado” en función de relaciones sociales de consumo, lo cual ha ido erosionando la cooperación; tampoco la vida privada ha sido anulada, sino transformada en un ámbito hacia el cual llegan y del cual salen productos para el consumo masivo *online*. Uno de esos productos es la intimidad, expuesta como uno de los más preciados bienes de consumo o, como recientemente ha señalado Paula Sibilía en *La intimidad como espectáculo* (2008)¹¹, diseñada para ser divulgada/observada por omnívoros espectadores. La pregunta por las ventajas o desventajas, los beneficios o inconvenientes que ocasionan estos cambios, divide las opiniones. Habrá quienes añoren el recato aprendido de los siglos de mantener en reserva y proteger los secretos, como lo enseñó hace más de un siglo Simmel (2010); sin embargo, los hechos están para indicar que la corriente de la vida fluye en un sentido diferente y que la necesidad de visibilidad pública (en las redes sociales *online* y en los medios masivos de comunicación) es fuente de placeres y también de ganancias económicas y simbólicas.

Bauman no se ha limitado a describir profusamente las manifestaciones de estos cambios. Su talento fenomenológico ha detectado que en la superficie de estos ha ocurrido algo más decisivo, a saber, el desmantelamiento de los puentes que comunican las dos orillas de la vida. Este enunciado nos trae de vuelta a las consideraciones iniciales sobre el mensaje que transmite el libro *En busca de la política*. Más allá del cambio de significado de lo público y lo privado, lo que Bauman se esmeró en hacer comprensible en los últimos años de estudio es el proceso mediante el cual los dos ámbitos de la experiencias humana se fueron desconectando. Son varios los nombres de esta desconexión: privatización, ruptura de los puentes entre los intereses privados y los públicos, apatía política o despolitización. Hay que cuidarse de confundir estos

fenómenos con la falta de interés por la información que ofrecen los medios sobre los acontecimientos políticos locales, nacionales o globales. Estar bien informado de lo que ocurre en el mundo no es todavía una señal de vida de la política. Lo que caracteriza a la política es la praxis –actuar y conversar– de unos con otros respecto a los asuntos comunes. La política es una manera de hacer que los problemas experimentados privadamente alcancen el grado de atención pública debida. Esta traducción exige, según Bauman, exhumar del olvido, traer de vuelta, restaurar –o diseñar en el caso de que no haya existido– el *ágora*. En el orden institucional de los gobiernos y las organizaciones nacionales e internacionales (sin excluir los diversos dispositivos de seguridad privada en barrios y urbanizaciones), el arte de diseñar puentes –o de restaurarlos– es reemplazado por la obsesión de levantar muros o colocar alambradas. Unos meses antes de su fallecimiento, en una entrevista –vía correo electrónico– concedida al diario *La Vanguardia*, a propósito de la publicación del libro *Extraños llamando a la puerta*, Bauman se refería a esta tendencia:

He dicho, y repito con frecuencia, que la política de levantar muros en vez de puentes, proseguida por un creciente número de gobiernos, tiene como propósito explotar, para obtener mayor apoyo electoral, los miedos, el sufrimiento y el enfado causado por la creciente incertidumbre por la precarización de sus vidas en la que está instalada un sector cada vez mayor de la población. Pero esa política no hace nada realmente para mitigar y poner bajo control a los culpables reales (España, *La Vanguardia*, 9 de enero de 2017).

¹¹ El fenómeno de la exhibición pública de la vida íntima cada vez llama más la atención entre algunos analistas de la vida contemporánea, como Jean Baudrillard (1990, 1997), José Luis Pardo (1996) y Byung-Chul Han (2013).

Conclusión. El ágora, puente que comunica las orillas del río de la vida

Reflexionar sobre la condición humana y sobre las realidades de la vida social no deja de ser un comienzo, incluso cuando metodológica y formalmente se da por finalizada. Desde su inicio en el pensar griego, la filosofía entiende su quehacer como un arte de preguntar. Mantenerse en el movimiento de las preguntas que plantean las circunstancias equivale a reconocer la provisionalidad de toda respuesta. Es cierto que en los usos administrativos de la investigación filosófica se exigen conclusiones, pero para la filosofía toda conclusión –como lo ejemplifica cualquier diálogo platónico– es un nuevo comienzo, mucho más tratándose de la comprensión de nuestra condición humana. Las siguientes páginas ratifican la voluntad de seguir conservando las preguntas y, por eso, solo indican nuevas perspectivas de reflexión que requieren dejar abierto el diálogo. En este sentido, más que una conclusión metodológicamente elaborada, es una especie de disposición y de promesa para continuar el diálogo. La metáfora del ágora simboliza el espacio abierto donde ninguna palabra es definitiva.

Al abrigo del antiguo concepto de *ágora*, la siguiente colección de enunciados ofrece un trazo de la cualidad fundamental de la política que Bauman propone:

El arte de rearmar los problemas privados convirtiéndolos en temas públicos está en peligro de caer en desuso y ser olvidado [...]. Los individuos no pueden ser libres si no son libres de instituir una sociedad que promueva y proteja la libertad, si no instituyen juntos una agencia capaz de conseguir eso: por lo tanto, la tarea que encabeza la agenda es restituir la *ecclesia* (las ramas del poder público) al *ágora* [...]. Pero para poder llevar a cabo esa acción, debe producirse una reorientación: desde la *ecclesia* hacia el *ágora*, hacia ese espacio político donde se reúnen lo público y lo privado, donde no solo se realiza la selección de las opciones disponibles, sino también donde se examina, cuestiona y renegocia el espectro de

elección. Y el primer paso a dar en cuanto se concrete la reorientación es reconstruir el *ágora* para ponerla en condiciones de cumplir su tarea [...]. Para que el *ágora* sea adecuada para la sociedad autónoma de individuos autónomos es necesario detener, simultáneamente, su privatización y su despolitización. Es necesario reestablecer la traducción de lo privado en lo público. Es necesario recomenzar (en el *ágora*, no solamente en los seminarios de filosofía), el interrumpido discurso del bien común, algo que hace que el bien común sea factible y que valga la pena luchar por él [...]. [...] no llegaremos muy lejos sin hacer que regresen del exilio ideas como el bien público, la sociedad buena, la equidad, la justicia, esas ideas que no tienen sentido si no se las cultiva colectivamente. Tampoco conseguiremos que la mosca de la inseguridad se desprenda de la miel de la libertad individual si no recurrimos a la política, si no empleamos el vehículo de la agencia política y si no señalamos la dirección que ese vehículo debe seguir (2002a: 15-16, 117).

Los ensayos “Del ágora al mercado” y “Privacidad, confidencialidad, intimidad, vínculos humanos y otras víctimas colaterales de la modernidad líquida” (Bauman, 2011a: 19-40, 115-128), así como los libros *Amor líquido* (2005g) y *Vigilancia líquida* (2013), glosan las manifestaciones fenomenológicas de las ambiguas relaciones entre lo público y lo privado en la sociedad de consumidores, al mismo tiempo que van sugiriendo estrategias para recomponer su equilibrio e iniciar un diálogo.

Llegados a este punto, podemos anudar las fibras que la metáfora de los puentes que comunican las dos orillas del río de la vida teje: el interés por uno mismo y el interés por los demás. Una de ellas es la dimensión moral de la responsabilidad por el otro como condición de la autorrealización; la otra, la dimensión política de dicha preocupación. La construcción del *ágora* supone sensibilidad moral hacia el Otro, es decir, el deseo, la voluntad y el compromiso de ayudarlo o de mejorar la situación en la que se encuentra (no solo en el plano individual de la compasión y la solidaridad espontánea para mitigar el sufrimiento y la humillación socialmente causadas); esta sensibilidad también puede ser educada hasta ser convertida en una habilidad social: la cooperación, esto es, el decidido interés de reunirse para “señalar la dirección que el vehículo de la política debe seguir”. La responsabilidad nace y se cultiva

en el dúo moral, pero puede y debe expandirse hacia la humanidad común –el Otro generalizado– mediante estrategias colectivas de acción. En este sentido, es posible restituir la continuidad entre moralidad y política, tanto en la teoría –pues la filosofía moderna las escindió– como en la práctica: “Ahora, como en el pasado y en el futuro, el cuidado de sí mismo y la preocupación por el bienestar del otro apuntan en igual dirección, recomendando la misma estrategia y filosofía de vida” (Bauman, 2011a: 128).

Los agitados debates sobre la diferenciación conceptual entre ética y moral, y entre moral y política, deberían ponerse al servicio del diseño de puentes que ayuden a la gente a imaginar maneras de transitar el puente que une la ética y la política, a negociar entre los intereses individuales y los colectivos, entre el cuidado de sí y la preocupación por los otros, entre el deseo de vivir bien (buena vida) y la buena sociedad, entre la autonomía individual y la autonomía social, entre el saber de los agentes y el de las agencias institucionales, entre el saber común y el saber de los intelectuales; en suma, la implementación de estrategias –de vida– dialógicas de cooperación que garanticen la autorrealización –el desarrollo de capacidades individuales– y de habilidades sociales para vivir en instituciones justas que protejan de la humillación, la degradación de la dignidad, la vergüenza, el menosprecio, el infortunio, el miedo y la inseguridad existencial; el diseño de dichos puentes lo exige nuestra mutua dependencia:

Tarde o temprano, ante la evidencia diaria de nuestra dependencia mutua, tendremos que darnos cuenta de que nadie puede reclamar su propiedad indivisible sobre el planeta, ni sobre parte alguna de éste. En vista de esta dependencia mutua, *la “solidaridad de destinos” no depende de nuestra voluntad*. Lo que sí está en nuestras manos es decidir si nuestro destino común acabará en mutua destrucción o generará solidaridad de pareceres, propósitos y acciones [...]. Un mundo global es un lugar en el que, por una vez, *el desiderátum de la responsabilidad moral y los intereses de la supervivencia coinciden y se funden*. La globalización es, entre otras cosas (y quizás más que ninguna) *un desafío ético* (2004b: 27-28).

Esta constelación de ideas no es nueva. Como acertadamente dice Bauman, los filósofos se han esforzado por unir las dos orillas de la vida.

Sus mensajes reposan en los textos que escribieron y también en los pequeños laboratorios morales de la vida social cotidiana; se trata ahora de traer del exilio sus orientaciones para reanimar el ágora y usarlas como mediación hermenéutica entre nosotros; el regreso del exilio de ideas como “compasión”, “vida buena”, “amistad”, “bien común” y “justicia” siguen constituyendo criterios para contrarrestar los efectos de los procesos de individualización que la economía del mercado y del consumo han producido, tales como el debilitamiento de los vínculos humanos, de la solidaridad y el menoscabo de formas de vida que no se acoplan a los patrones culturales que suministran y promueven la sociedad y la cultura basadas en el consumo. De igual forma, es necesario exhumar de la amnesia colectiva virtudes cívicas como la práctica social del respeto y del reconocimiento recíproco mediante el diálogo en beneficio del arte de vivir con otros. A modo de ejemplo, la analítica de las variadas formas de la amistad que llevaron a cabo algunos pensadores del pasado (Platón, Aristóteles y Cicerón) podrían enriquecer los actuales intentos de fomentar una cultura de la eticidad democrática y de la amistad social basada en el reconocimiento, el respeto y la solidaridad. En este aspecto, Bauman refrenda el mensaje que Gadamer no se cansó de repetir:

La condición decisiva para resolver los problemas vitales del mundo moderno es la amistad y la “animada solidaridad” que, por sí solas, pueden garantizar “una estructura ordenada” de convivencia humana. A la hora de afrontar esa tarea tenemos que mirar hacia atrás en busca de inspiración: los antiguos griegos, nos recuerda Gadamer, organizaban la totalidad de la vida social en torno al concepto de “amigo”. Los amigos tienden a ser mutuamente tolerantes y comprensivos. Los amigos son capaces de ser amistosos unos con otros por mucho que difieran, y de ayudarse mutuamente a pesar de (o, mejor dicho, debido a) sus diferencias: y son capaces de ser amistosos y de ayudarse sin renunciar a su singularidad respectiva y sin permitir nunca que esa singularidad los aparte y los enfrente (Bauman, 2010: 342; cfr. Gadamer, 1990: 101-116; 2002: 77-88).

Conversar de estas estas cuestiones en los foros, congresos, seminarios, claustros escolares y en las publicaciones apenas es un primer paso. El siguiente consiste en perforar los muros privatizados del ágora

académica y reanudar la conversación con la experiencia. Para ello es necesario transformar la idea de que el pensamiento legisla y orienta la experiencia y encaminarnos más bien en la idea de que el pensamiento humano (no solo el que se practica en la academia) es conversación y cooperación.

De este modo hilvanamos otro de los aspectos que dio origen a las reflexiones precedentes, a saber, la metáfora de la ciudad como laboratorio. Ahora podemos decir que los múltiples espacios urbanos que configuran la vida en la ciudad son –o pueden ser– pequeñas ágoras de experimentación de la amistad social para el aprendizaje del arte de la convivencia cooperativa. Recientemente el filósofo estadounidense Richard Sennett se ha sumado a esta manera de pensar:

La cooperación lubrica la maquinaria necesaria para hacer las cosas y la coparticipación puede compensar aquello de lo que tal vez carezcamos individualmente. Aunque inserta en nuestros genes, la cooperación no se mantiene viva en la conducta rutinaria; es menester desarrollarla y profundizarla. Esto resulta particularmente cierto cuando se trata de cooperar con personas distintas de nosotros; con ellas, la cooperación se convierte en un duro esfuerzo [...], la cooperación como una habilidad requiere de [sic] los individuos la capacidad de comprenderse mutuamente y de responder a las necesidades de los demás con el fin de actuar conjuntamente, pero se trata de un proceso espinoso, lleno de dificultades y de ambigüedades (2012: 10).

La metáfora de la ciudad como laboratorio promueve un arte de vivir que afronte los desafíos de la ciudad como vertedero y campo de batalla. Hay muchos lugares urbanos donde tal arte puede ser practicado y donde pueden germinar y florecer las habilidades sociales que he mencionado. En uno de los últimos libros (*Estado de crisis*, 2016), Bauman insiste en la función política de las ciudades laboratorios, esos “planos intermedios” de acción posible de nosotros los habitantes del espacio urbano; las reflexiones allí plasmadas no solo sugieren la dirección que podrían tomar los asuntos humanos, sino también la potencialidad que tendrían de experiencias actualmente existentes; en todo caso, son reflexiones inspiradoras de horizontes esperanzadores que conviene no omitir:

Ciudades de todo el mundo están siendo convertidas en laboratorios locales en los que se improvisan o se diseñan a conciencia maneras de resolver muchos problemas generados globalmente, maneras que son puestas a prueba y, a partir de ahí, rechazadas o incorporadas en la práctica cotidiana. También se les asigna (debido a una necesidad externamente creada e impuesta, y no a una elección deliberada) el papel de instituciones de investigación y enseñanza de la responsabilidad cívica y del difícil arte de la cohabitación humana bajo unas novedosas condiciones de irreductible diversidad cultural y persistente incertidumbre existencial. Esto es lo que ha dotado a las ciudades de una importancia sin precedentes, al asignarles un rol crucial en la labor de sostener el orden global actual y de corregir sus fallos y desarreglos, así como de reparar los daños colaterales que tales disfunciones inevitablemente producen. La “glocalización” significa la existencia de talleres locales que reparan o reciclan el producto generado por la industria global de creación de problemas. Uno de los efectos más prominentes de la glocalización consiste en mantener la condición humana suspendida entre dos universos, sujetos cada uno a conjuntos radicalmente distintos de normas y reglas. A diferencia de lo que ocurre en el “espacio de flujos”, en el “de lugares” los seres humanos tienen la oportunidad de confrontarse como personas, es decir, como vecinos, compañeros de trabajo o de escuela, conductores de autobús, carteros, tenderos, artesanos, camareros, médicos, dentistas, enfermeros, recepcionistas, profesores, policías, autoridades municipales, guardias de seguridad, etcétera, tanto hombres como mujeres; con algunas de esas personas se confrontan como amigos, mientras que con otras lo hacen como enemigos, pero, en cualquier caso, son amigos o enemigos “personales”, y no especímenes estereotipados de una categoría abstracta, anónimos e intercambiables [...]. Es tan difícil como desaconsejable minimizar la importancia del rol global que las “localidades” (y solo las localidades) podrían desempeñar a la hora de construir y poner en marcha, con cierta urgencia, los preceptos culturales que tanto necesitamos para afrontar los retos planteados por la “interdependencia global” de los habitantes humanos del mundo, y para estar a la altura de la tarea de impedir que el planeta (y la humanidad) se autodestruya (2016: 153-155).

La metáfora de la ciudad laboratorio señala que la diversidad de espacios urbanos son talleres, escuelas o semilleros de la cohabitación humana en los que se practica el arte de vivir con otros: la casa, la escuela, la calle, el barrio, la empresa, la urbanización y, en general, los centros de esparcimiento que la cultura urbana provee, aunque en estos los problemas que aquejan la vida de los individuos queden temporalmente desactivados. Estos son los lugares inmediatos donde puede aprenderse y practicarse el arte de vivir con otros; su expansión a otros niveles (locales, nacionales o globales) comienza en las pequeñas ágoras de la vida cotidiana.

Esta imagen de la ciudad que ofrece Bauman impide o contrarresta la tendencia a pronosticar catástrofes sobre la condición humana. Sería un total sinsentido dilapidar los esfuerzos por comprender lo que nos ocurre para concluir que “no hay alternativa”. Hay evidencias antropológicas y sociológicas que blindan frente al fatalismo al mismo tiempo que ofrecen una chispa de sensatez y de esperanza, pero todo depende de la dirección que queramos darle a nuestro cotidiano vivir. En lugar de imaginar una moral alternativa para el presente y para el porvenir, puede rememorarse una evidencia antropológica milenaria, de la cual podemos extraer lecciones que acompañen el esfuerzo colectivo de acciones solidarias en todos los ámbitos de la vida social. No es redundante citar nuevamente, para terminar, las palabras que Bauman dirigió a los asistentes al congreso “Fiducia e paura nella città”, celebrado en marzo de 2004 en Milán, en las cuales queda expresa una esperanza que implica compromisos prácticos:

La sociedad humana es distinta a un rebaño de animales porque alguien puede sostenerte; es distinta porque es capaz de convivir con inválidos, hasta el punto [de] que históricamente podría decirse que la sociedad humana nació junto con la compasión y con el cuidado de los demás, cualidades sólo humanas. La preocupación de hoy en día se centra en este punto: trasladar esta compasión y esta atención a escala planetaria. Soy consciente [de] que las generaciones que nos han precedido se han enfrentado a esta tarea, pero ustedes deberán seguir por este camino, les guste o no, empezando por su casa, por su ciudad, ahora mismo. No alcanzo a pensar en nada que sea más importante que esto. Tenemos que empezar por aquí (2006a: 74).

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ___ (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- ___ (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, Jean (1990). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (1997). *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Zygmunt (1975). *Fundamentos de sociología marxista*. España: Alberto Calderón.
- ___ (1994). *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ___ (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE.
- ___ (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- ___ (2001a). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- ___ (2002a). *En busca de la política*. México: FCE.
- ___ (2002b). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ___ (2002c). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2003). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- ___ (2004). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ___ (2004a). *Modernidad líquida*. México: FCE.
- ___ (2004b). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: FCE.
- ___ (2005). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.



- ___ (2005b). *Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica*. Barcelona: Revista Anthropos N.º 206.
- ___ (2005d). *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Madrid: Losada.
- ___ (2005e). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- ___ (2005f). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2005g). *Amor líquido*. Buenos Aires: FCE.
- ___ (2006). *Europa, una aventura inacabada*. Madrid: Losada.
- ___ (2006a). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia.
- ___ (2006b). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2006c). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. España: Siglo XXI.
- ___ (2007). *Vida de consumo*. México: FCE.
- ___ (2007a). *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona: Gedisa.
- ___ (2007c). *Libertad*. Buenos Aires: Losada.
- ___ (2007d). *Miedo líquido*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2007e). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2007f). *Arte, ¿líquido?* Madrid: Sequitur.
- ___ (2008). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- ___ (2008b). *Archipiélago de excepciones*. Buenos Aires: Katz.
- ___ (2008c). *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Barcelona: Katz.
- ___ (2009). *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2010). *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2011). *Memorias de clase. La prehistoria y la sobrevivencia de las clases*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ___ (2011a). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. México: FCE.
- ___ (2011b). *44 cartas desde el mundo líquido*. Barcelona: Paidós.

- ___ (2012). *Socialismo. La utopía activa*. Buenos Aires: Nueva visión.
- ___ (2012b). *Esto no es un diario*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2013a). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- ___ (2013b). *Sobre la educación en un mundo líquido. Conversaciones con Riccardo Mazzeo*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* Barcelona: Paidós.
- ___ (2014b). *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo. Conversaciones con Michael Hviid Jacobsen y Keith Tester*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2014c). *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*. Madrid: Sequitur.
- ___ (2016a). *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt y Bordoni, Carlo (2016). *Estado de crisis*. Barcelona, Paidós.
- Bauman, Zygmunt y Dessal, Gustavo (2014a). *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Buenos Aires: FCE.
- Bauman, Zygmunt y Donskis, Leonidas (2015). *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt y May, Tim (2007b). *Pensando sociológicamente. Nueva edición revisada y ampliada*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bauman, Zygmunt y Roviroso-Madrado, Citlali (2010a). *El tiempo apremia*. Barcelona: Arcadia.
- Bauman, Zygmunt y Tester, Keith (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt y Lyon, David (2013). *Vigilancia líquida*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Beck, Ulrich y Beck, Elizabeth (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias políticas*. Barcelona: Paidós.
- Caldeira, Teresa (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Calvino, Italo (1983). *Las ciudades invisibles*. Barcelona: Minotauro.

- Castel, Robert (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- ___ (2004). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- ___ (2010). *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. México: FCE.
- Castoriadis, Cornelius (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz.
- Castro, Edgardo (2009). "Foucault, lector de Kant". En: Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp.
- Cerón, William (2011). "La vida como obra de arte". En: Cardona Porfirio y Solórzano, Augusto (comp.), *Recepción y apreciación del arte y la estética*. Medellín: UPB, pp.
- Chardel, Pierre-Antoine (2013). *Zygmunt Bauman. Les illusions perdues de la modernité*. París: CNRS.
- Cortina, Adela (2002). *Por una ética del consumo*. Madrid: Taurus.
- Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- ___ (2002). *Humana conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. Barcelona: Península.
- Feathertone, Mike (2000). *Cultura de consumo y posmodernismo*. Argentina: Amorrortu.
- Foucault, Michel (1985). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Fromm, Erich (1975). "Los problemas psicológicos y espirituales de la sociedad de la abundancia". En: *La sociedad tecnológica, ¿camino hacia el desastre?* Caracas: Monte Ávila, pp.
- Gadamer, Hans-Georg (1990). *La herencia de Europa*. Barcelona: Península.
- ___ (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- ___ (2000). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Taurus.
- ___ (2010). *El último dios. La lección del siglo XX*. Barcelona: Anthropos.
- Galeano, Eduardo (2000). *Úselo y tírelo: el mundo de fin de milenio visto desde una ecología latinoamericana*. Bogotá: Planeta.
- García, Lucila (2015). *Lugares y desafíos de la filosofía en nuestra cultura*. Medellín: UPB.
- García, Lucila y López, Raúl (2010). *Hacia una pedagogía del concepto*. Medellín: UPB.
- Giddens, Anthony (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- ___ (2004). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Barcelona: Cátedra.
- Grajales, Martha (2011). *Consideraciones sobre la amistad desde una hermenéutica de la facticidad*. Tesis de Maestría en Filosofía. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Habermas, Jürgen (2002). *Verdad y Justificación*. Madrid: Trotta.
- Hadot, Pierre (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alfa Decay.
- Han, Byung-Chul (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- ___ (2014). *La agonía de eros*. Barcelona: Herder.
- Hochschild, Arlie (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- ___ (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- ___ (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- ___ (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: FCE.
- ___ (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- ___ (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- ___ (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- ___ (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- ___ (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires/Madrid: Katz.

- ___ (2010). *La salvación del alma moderna, terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- ___ (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- Kant, Emmanuel (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Koselleck, Reinhart (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Kracauer, Siegfried (2006). *Estética sin territorio*. Murcia: Consejería de Educación y Cultura.
- ___ (2008). *Los empleados*. Barcelona: Gedisa.
- ___ (2008a). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*. Barcelona: Gedisa.
- ___ (2009). *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*. Barcelona: Gedisa.
- Leonard, Annie (2010). *Historia de las cosas*. México: FCE.
- Lipovetsky, Gilles (1994). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (2004). *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (2016). *De la ligereza*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona: Anagrama.
- Maffesoli, Michel (2004). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades posmodernas*. Madrid: Siglo XXI.
- ___ (2009). *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Barcelona: Dedalus.
- Michaud, Yves (2009). *El arte en estado gaseoso*. México: FCE.
- ___ (2014). *El nuevo lujo. Experiencias, arrogancia, autenticidad*. Madrid: Taurus.
- Mills, Charles Wright (1987). *La imaginación sociológica*. México: FCE.
- Morin, Edgar (2010). *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Nehamas, Alexander (2010). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Nussbaum, Martha (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.
- ___ (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2010). *Sin fines de lucro*. Buenos Aires: Katz.
- ___ (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Pardo, José Luis (1996). *La intimidad*. Valencia: Pre-Textos.
- Rawls, John (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2004). *El liberalismo político*. México: Crítica.
- Ricoeur, Paul (1997). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ___ (1999). “¿Qué es un texto?”. En: *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós, pp.
- ___ (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- ___ (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: FCE.
- Riesman, David (1981). *La muchedumbre solitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Riso, Walter (2009). *El camino de los sabios. Filosofía antigua para la vida cotidiana*. Bogotá: Norma.
- Ritzer, George (2000). *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*. Barcelona: Ariel.
- Ruiz, Miguel (1998). *La metafísica en Kant, ¿un proyecto ético-político?* Medellín: UPB.
- ___ (2006). “Hermenéutica de la amistad”. En: *Ethos de la formación universitaria y otros ensayos hermenéuticos*. Medellín: UPB, pp.
- ___ (2008). *Filosofía del diálogo. Dimensión ética y política del arte de la conversación*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- ___ (2008a). “Configuración del concepto de *sentido común* en la filosofía”. En: *VVAA, Lógicas, racionalidades y transformaciones del sentido común*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, pp.

- ___ (2009). "Contenidos morales en el debate sobre las políticas públicas". En: Zornoza, Juan (comp.), *Políticas públicas en sistemas críticos: el caso latinoamericano*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, pp. 199-231.
- ___ (2010). "Filosofía del diálogo, estratos de la conversación hermenéutica". En: Actas del Congreso Internacional de Hermenéutica. A cincuenta años de Verdad y método. Tucumán, 20-22 de mayo de 2010.
- ___ (2010). "Afinidades selectivas entre la hermenéutica de la facticidad (Heidegger) y la hermenéutica filosófica (Gadamer)". En: Actas X Jornadas Nacionales Ágora Philosophica y el II coloquio de hermenéutica. Mar del Plata, 26 y 27 de noviembre de 2010.
- ___ (2011). "La hermenéutica filosófica, en diálogo con la sociedad y la cultura". En: Actas II Jornadas Internacionales de Hermenéutica. Buenos Aires, 6 y 8 de julio de 2011.
- ___ (2012). "La hermenéutica de la facticidad y la hermenéutica dialógica en perspectiva moral". En: García, Lucila (comp.), *Pensar lo cotidiano. Ensayos hermenéuticos de la sociedad y la cultura*. Medellín: UPB, pp. 169-234.
- ___ (2013). "La industria del miedo: estética y política de seguridad democrática en la sociedad de consumidores". En: Cardona, Porfirio y Solórzano, Augusto (comp.), *Los dominios de la estética*. Medellín: UPB, pp. 175-200.
- Sandel, Michael (2013). *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*. Bogotá: Debate.
- Schmid, Wilhelm (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Sennett, Richard (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- ___ (2000). *La corrosión de carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (2012). *Juntos. Rituales, placeres y políticas de cooperación*. Barcelona: Anagrama.
- ___ (2014). *El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*. Barcelona: Anagrama.
- Serres, Michel (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Sibilia, Paula (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: FCE.
- Simmel, Georg (1976). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ___ (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- ___ (1988). *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península.
- ___ (2010). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Sequitur.
- ___ (2012). *El extranjero*. Madrid: Sequitur.
- Soto, Gonzalo (2010). "El cuidado de sí y sus implicaciones éticas". En: *Ética: una mirada múltiple*. Itagüí: Corporación Universitaria Lasallista, pp.
- Taylor, Charles (1994). *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Tiberghien, Gilles (2013). *Amistar*. Madrid: Días y Pons.
- Vargas, Nicolay (2014). *Zygmunt Bauman. La modernidad líquida como una crítica a la realidad*. Medellín: UPB.
- Veblen, Thorstein (2004). *Teoría de la clase ociosa*. México, FCE.
- Verdú, Vicente (2003). *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Anagrama.
- Weber, Max (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.
- ___ (2007). *Aforismos*. Madrid: Espasa Calpe.

 <p>Universidad Pontificia Bolivariana</p>	<p>SU OPINIÓN</p>	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.</p> <p>Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co</p> <p>Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.</p>		

Colección Humanitas

La Colección Humanitas, de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, está orientada a divulgar los mejores trabajos de grado de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. En ella se presentan los textos más destacados de las maestrías en filosofía y teología que han sido reconocidos como meritorios y las tesis de doctorado en las mismas áreas que han recibido la calificación *Magna* y *Summa Cum Laude*. En algunos casos, también se destacan trabajos significativos de pregrado. Se busca dar a conocer los esfuerzos de los estudiantes de formación avanzada de la UPB que son importantes porque muestran no sólo los mejores productos de la Escuela, sino las nuevas líneas de búsqueda e investigación en los campos de la filosofía, la teología y las humanidades.

Esta obra se publicó
en archivo digital en el mes
de marzo de 2019.

Las siguientes reflexiones se han organizado en dos partes. La primera enmarca la pregunta por la condición humana en los escritos de Zygmunt Bauman; la segunda presenta una reflexión sobre la condición humana en el contexto urbano contemporáneo. El desarrollo de la primera parte muestra la singularidad del concepto de condición humana en Bauman respecto a las reflexiones que Hannah Arendt y Norbert Elias realizaron en los célebres escritos *La condición humana* (1958) y *Humana conditio* (1985), respectivamente. Uno de los hallazgos de esta exploración ha sido la idea de que la sociología de Bauman renueva la antigua preocupación por los asuntos humanos al situarlos en el marco de las dinámicas sociales y los fenómenos culturales contemporáneos. Para ilustrar la compleja trama de lo que significa vivir con otros en ciudades cada vez más dirigidas u orientadas por el mercado de consumo (segunda parte), se hace uso del símil de las ciudades como vertederos, campos de batalla y laboratorios. Finalmente se sugieren estrategias para el arte de vivir con otros en la ciudad, lo cual ha quedado expresado en una reflexión sobre los vínculos humanos en la perspectiva política de la cooperación social, así como en una rememoración de la moral en términos de reconocimiento, el respeto y la solidaridad.

