

Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida

Zygmunt Bauman: Liquid Modernity Landscapes

LUIS ARENAS*

Resumen: La idea de «modernidad líquida», un concepto que Zygmunt Bauman, reciente premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, introdujo hace algo más de una década en su intento de capturar el presente, ha ido abriéndose paso poco a poco hasta instalarse como una de las metáforas favoritas de nuestras sociedades para intentar comprender reflexivamente su mundo de vida circundante. En el presente artículo se intentarán ofrecer algunas claves generales de la obra del sociólogo británico de origen polaco que permitan no solo otorgar contenido concreto a esa metáfora de un «mundo líquido» sino también mostrar la conexión de esas investigaciones de Bauman con sus reflexiones sobre la fase sólida de esa misma modernidad elaboradas desde los años setenta. El propósito último es ofrecer un mapa de lectura general de una de las aportaciones más lúcidas y moralmente comprometidas de la cultura europea reciente.

Palabras clave: Modernidad líquida, ambivalencia, identidad, postmodernidad, individualización, libertad.

Abstract: «Liquid modernity» has been the concept Zygmunt Bauman introduced just over a decade in its attempt to capture the essence of the «modern times». In the meantime, the idea of a liquid modernity has become one of the favorite metaphors to think our societies in a reflexive way. In this article I will try to offer some general keys of the work of Zygmunt Bauman in order to give an specific content to this metaphor of a «liquid world» and also to show the connection between Bauman's investigations on the «solid phase» of the modern world and on the «liquid one». The ultimate purpose is to provide a general map of reading of one of the more lucid and morally compromised thinkers in recent European culture.

Kew words: Liquid Modernity, ambivalence, identity, postmodernity, individualization, freedom.

1. Pocas veces las categorías que articulan los discursos teóricos o abstractos de las ciencias humanas consiguen abrirse paso más allá de los áridos desiertos de la literatura especializada o la jerga gremial. En las escasas ocasiones en que esto ocurre, acontece un fenómeno curioso que rompe con aquella distinción de Pike, tan relevante y característica de las ciencias humanas, entre la perspectiva *etic* —con la que el científico social describe y objetiva una comunidad humana— y la no siempre coincidente perspectiva *emic* con la que la propia comunidad autointerpreta sus normas, códigos, tradiciones o costumbres. En los infrecuentes casos en que ese trasvase categorial se da, la sociedad se reconoce sin violencia

en la imagen que el científico social le devuelve y sus categorías pasan a formar parte del modo que una sociedad tiene de representarse a sí misma.

Es esto precisamente lo que parece haber ocurrido con la idea de «modernidad líquida», un concepto que Zygmunt Bauman introdujo hace algo más de una década en su intento de capturar el presente y que desde entonces ha ido abriéndose paso poco a poco hasta instalarse como una de las metáforas favoritas de nuestras sociedades para intentar comprender reflexivamente su mundo de vida circundante. La imagen de un «mundo líquido» ha prendido en el imaginario de unas sociedades que parecen haber hallado en esa idea una manera de entender algunos rasgos de nuestro tiempo *pero también* una explicación al difuso malestar que acompaña a su insultante riqueza económica y su intimidatorio desarrollo tecnológico.

Sin embargo, a este éxito a la hora de trascender las fronteras académicas de algunos conceptos acompaña como una sombra el peligro de una cierta mala comprensión de esas categorías y de sus acuñadores. Tampoco Bauman ha escapado a este peligro y en no pocas ocasiones puede oírse a algunos calificar a Bauman de «pensador o sociólogo postmoderno» como si esa «postmodernidad» o «modernidad líquida» que pretende *describir* en sus obras fuera en realidad el tipo de sociedad que su discurso quisiera *prescribir*. Este error —semejante al que cometería alguien que tildara a Marx de capitalista por haber escrito un libro titulado *El Capital*— es, de hecho, una de las razones que Bauman aducirá para retirar progresivamente de sus libros el término «postmodernidad» y pasar a emplear esa nueva metáfora líquida como término sustitutorio. Digámoslo ya: Bauman es sin duda un *sociólogo de la postmodernidad*, no un *sociólogo postmoderno*. Y lo que precisamente lleva a Bauman a rechazar una aproximación postmoderna al campo de lo social es su voluntad de mantener el impulso crítico que a su juicio debe alimentar toda teoría social digna de tal nombre. En efecto, el pecado de la sociología postmoderna y, en general, de lo que se engloba bajo la rúbrica de pensamiento de la postmodernidad, según Bauman, es haber confundido el *explanandum* (aquello que debía haber sido objeto de análisis: las transformaciones operadas como consecuencia de los cambios sociales, tecnológicos, económicos y culturales de las últimas décadas) con el *explanans* (esto es, con un discurso que fortalece y asume como propias esas mismas transformaciones y, por tanto, los rasgos identificadores del fenómeno que hay que explicar). El efecto de ese solapamiento no ha sido otro que el de convertir las disciplinas teórico-sociales o el discurso filosófico desplegado bajo los modos y maneras del pensamiento postmoderno en una suerte de suplemento ideológico —una «glosa» como en algún momento lo calificará Bauman— de ese mismo modo de vida tardocapitalista.

Bauman está lejos de esa autosatisfecha glorificación del *statu quo* que lleva a cabo el pensamiento postmoderno, algo que resulta evidente cuando atendemos a la manera de entender el oficio de sociólogo tal y como el pensador de origen polaco lo asume. En la que hasta el momento constituye la única reflexión autobiográfica sobre su trabajo («Bauman on Bauman: Pro domo sua»), Bauman señala cómo a su juicio el compromiso de la sociología es indisoluble de la responsabilidad por las elecciones humanas y sus consecuencias en esa incansable tarea de dar forma a nuestra humanidad: «Creo que ser sociólogo significa hacer de esa responsabilidad [consistente en colaborar a dar forma humana a nuestras sociedades] nuestra vocación» (Bauman, 2008a, 236).

Como el Horkheimer de *Teoría tradicional y teoría crítica*, Bauman verá *sospechosamente interesada* la pretensión de neutralidad que a veces acompaña a la ciencia social. La

representación que la teoría devuelve de la sociedad que estudia no es una entelequia situada en un lugar puro e incontaminado sino un producto de esa misma sociedad, de modo que tal representación colaborará inevitablemente en la tarea de dar forma a esa realidad social en curso. Por eso Bauman entiende que hacer sociología es, en último término, tomar partido en una batalla por construir un determinado tipo de sociedad: «Ninguna historia de la condición humana contada mientras esa condición se está haciendo (como de hecho ocurre) es ni puede ser neutral» (Bauman, 2008a, 236). Por acción o por omisión, toda sociología es partisana.

Precisamente en razón de ese compromiso con los aspectos esenciales de la condición humana, el sociólogo deberá huir de otra tentación no menos grave que amenaza su trabajo. Ese error metodológico —presente no sólo en las ciencias sociales sino también en cierta filosofía de cuño analítico— consiste en confundir la exactitud con la verdad y en estar dispuesto a renunciar a la segunda (o en su caso a conformarse con esas migajas de verdad que constituyen multitud de afirmaciones triviales o irrelevantes pero modelizadas con un sofisticado aparataje metodológico) si es que ese resulta ser el precio que hay que pagar por objetivizar sus contenidos y reclamar para ellos el estatuto de lo científico. Frente a esa tentación positivista, que amenaza como una espada de Damocles a una sociología aún acomplejada ante los progresos de las ciencias de la naturaleza, Bauman reclamará para las ciencias humanas y, en particular para la sociología crítica, un modelo hermenéutico. La hermenéutica sociológica de Bauman estará menos interesada en salvar a toda costa la precisión de sus resultados que en considerar la relevancia de esos hallazgos para la experiencia de lo que significa ser un ser humano. Lo que todavía hay de ilustrado en esa apuesta sociológica por el cambio social consiste —como subraya el propio Bauman— en entender que esa aproximación hermenéutica puede «ayudar a la gente a tener un mínimo control sobre sus patrones de vida» (Bauman, 2008a, 238) y, sobre todo, puede contribuir a mantener vivo un orden de posibilidades vitales, afectivas, políticas o económicas aún no exploradas y, sin embargo, radicalmente diferentes a las que conforman el presente.

2. Como se dijo al inicio, los lectores más recientes de Bauman asociarán su nombre a ese gran fresco que nuestro autor viene dibujando desde hace una década en torno al concepto de «modernidad líquida». Sin embargo, su trabajo había comenzado a abrirse paso en la palestra del debate cultural europeo mucho antes. A finales de los años ochenta Bauman publica su gran trilogía sobre lo que por contraste con la fase líquida de la modernidad podríamos denominar la «modernidad sólida» y que forman *Legislators and Interpreters* (Bauman, 1987 [1997]), *Modernity and the Holocaust* (Bauman, 1989b [1998]) y *Modernity and Ambivalence* (Bauman, 1991a [2005]). De estos tres libros, sin duda el que marcará un punto de inflexión en su trayectoria será *Modernidad y Holocausto*, galardonado ese mismo año con el prestigioso Premio Europeo Amalfi de Sociología y Ciencias sociales concedido por la Asociación Italiana de Sociología.

Desde *Eichmann en Jerusalén* ningún libro sobre la *Shoah* había despertado un debate tan amplio en círculos académicos y culturales como suscitó *Modernidad y Holocausto*. Lo que hacía impactante la tesis de Bauman a propósito del exterminio judío es que, a diferencia de otras lecturas que veían en él la prueba incontrovertible del fracaso del proyecto moderno, Bauman la interpretaba, muy al contrario, como una consumación lógica y nada improbable —aunque tampoco necesaria o inevitable— de un mundo que había hecho de la pureza y

el orden las divisas de su ideal de progreso. Desde sus inicios, dirá Bauman, la modernidad sólida pensó la sociedad bajo la metáfora del jardín —un jardín que hay que sembrar, regar, cuidar y del que, en su caso, también es necesario arrancar las malas hierbas que envenenan, amenazan o simplemente afean la belleza y pureza final anhelada. Bastó declarar a un pueblo en particular, el pueblo judío, como esa mala hierba que se interpone en nuestro camino a la sociedad utópica o perfecta para que la posibilidad del exterminio se consumara. En el diagnóstico de Bauman, el Holocausto es el desafortunado encuentro entre el ideal moderno de pureza y un poder político absoluto dispuesto a llevar esos ideales hasta el final.

Esta lectura del Holocausto de Bauman cosechó numerosas críticas entre quienes consideraron que tal manera de interpretar lo acontecido en la Europa de los años treinta y cuarenta difuminaba el carácter *específicamente antijudío* del Holocausto. Pero justo lo que Bauman trataba de sugerir era ese carácter *accidental* que convirtió en víctimas *precisamente* a los judíos. *Modernidad y Holocausto* sugería hasta qué punto, dadas unas circunstancias ligeramente diferentes, el papel de víctima o de verdugo podría haber sido satisfecho por cualquier otro grupo étnico o religioso en cualquier otro estado europeo. Vale la pena llamar la atención sobre el hecho de que esta declaración provenga de alguien como Bauman: un judío obligado a emigrar con su familia de su Polonia natal a la URSS de Stalin huyendo de los nazis. Entre otras cosas, porque una de las paradójicas consecuencias de la lectura de Bauman del Holocausto era que llevaba consigo una rebaja de la específica culpa de Alemania en la persecución de los judíos al tiempo que rebajaba también la supuesta superioridad moral de las víctimas. Bauman recuerda que las políticas eugenésicas que sirvieron de coartada a las ejecuciones en masa en Alemania no habían sido inventadas dentro de sus fronteras. Fueron puestas en práctica durante la primera mitad del siglo XX —bien bajo la forma de esterilización forzada o bajo la forma de restricciones legales a la inmigración según criterios médicos o raciales— por democracias como Estados Unidos, Australia, Reino Unido, Noruega, Francia, Finlandia, Dinamarca, Estonia, Islandia y Suiza. Por lo demás, como dirá Bauman, «las víctimas no siempre ni necesariamente demostraron su superioridad moral sobre sus verdugos; si fueron moralmente superiores fue sólo en la medida que tuvieron menos oportunidades para la crueldad» (Bauman 1993b, 24). Bauman recordará cómo los Consejos Judíos en la Alemania nazi eran las instancias que ejercían el control administrativo en los guetos y reunían información —puntualmente entregada a las autoridades nazis— a partir de la que se decidía qué habitantes del gueto debían ser los deportados a los campos de exterminio y cuáles no. Por lo demás, la actual violencia en Palestina puede servir de prueba de hasta qué punto las posiciones de víctimas y verdugos pueden llegar a ser intercambiables en el curso de apenas unas décadas...

Pero el punto que interesa a Bauman es, en realidad, otro. El horror con que asistimos en la distancia a las noticias de atrocidades o crímenes como los acontecidos en los genocidios o actos de limpieza étnica a veces se nos ofrece como un blindaje protector ante el peligro de reconocernos a nosotros mismos como potenciales verdugos de actos semejantes. Justo lo que Bauman nota con respecto a esta falacia de la autoexclusión es que para ser cómplice de una gran barbarie como la del Holocausto no es necesario odiar a nadie en particular: basta con ser indiferente, suspender nuestro sentido moral y atender simplemente a la tarea que se nos ha adjudicado de un modo eficaz, desentendiéndonos de su engranaje con el resto de otras pequeñas acciones que se coordinan con ella. Como dice Bauman: «La Modernidad

no hizo a la gente más cruel; sólo inventó un modo en que gente no cruel podían llegar a hacer cosas crueles. El mal ya no necesita gente malvada. Gente racional, hombres y mujeres cómodamente instalados en la red impersonal, adiaforizada de la organización moderna lo hacen perfectamente» (Bauman 1993b, 27).

El proceso que acaba en las cámaras de gas comienza, según Bauman, mucho antes: en la burocratización, en el lenguaje cosificador, en la glorificación de los valores de la eficiencia y la racionalidad tecnológica, impersonal e instrumental que permitió llevar adelante la solución final como un caso más de producción industrial moderna, por más que en este caso se tratara de la industria de la muerte. Los avances en tecnología y en gestión permitieron que lo atroz se abriera paso sin que la mayoría de sus verdugos hubiera de enfrentar las verdaderas consecuencias de sus acciones. Este hecho —que para hacer el mal no sea necesario odiar; que baste con no tener que encontrarse en el camino con la mirada del otro— es lo que hará que la reflexión ética de Bauman vuelva una y otra vez sobre la figura de Levinas. Es el rostro del Otro el que me interpela como sujeto moral y su ausencia o su distancia —como lo prueban los experimentos de Stanley Milgram que Bauman cita— es lo que abre la posibilidad de que me desentienda de mis obligaciones morales para con él. Pero es esa distancia de la mirada del Otro la que se ha abierto con la burocratización administrativa y la tecnología; con la cuantificación y la mecanización ciega que caracteriza la modernidad: «Mientras uno no vea los efectos prácticos de su acción, o mientras sea incapaz de relacionar, sin ambigüedad, lo que vio con esos actos inocentes y minúsculos como son apretar el botón o apuntar un nombre en una lista, es poco probable que aparezca un conflicto moral o es probable que aparezca en forma de silencio» (Bauman, 1989b, 194 [1998]).

3. Pero si Bauman se ha aupado hoy como uno de los referentes del pensamiento contemporáneo es, sobre todo, por su agudo diagnóstico de la «líquida vida moderna». Desde la década de los noventa, Bauman viene haciendo un minucioso y exhaustivo análisis de las implicaciones sociales del tránsito de la fase sólida a la fase líquida de la modernidad. Apenas hay un tema sobre el que no haya depositado su escalpelo teórico: la ética, la globalización, el consumo, el individuo, el trabajo, la utopía, el arte, la ciudad, el amor, la muerte, el sexo, los extranjeros, la comunidad, la identidad... Todos y cada uno de esos temas son diseccionados una y otra vez por la mirada de Bauman en una suerte de continuo *ritornello* que ofrece una perspectiva del mundo actual voluntariamente asistemática pero al mismo tiempo precisa y extremadamente coherente. Como relata en una entrevista: «En todos mis libros constantemente entro en la misma habitación, sólo que entro por diferentes puertas, de modo que veo las mismas cosas, los mismos muebles, pero desde una perspectiva diferente» (Welzer, 2002, 109).

Si hubiera que resumir la idea nuclear que recorre todos estos análisis en una sola palabra, ésta sería: *ambivalencia*. El paso de la fase sólida a la fase líquida de la modernidad se caracteriza por un proceso de constante y continua desregulación que afecta a todos los ámbitos de la vida (el trabajo, las relaciones personales, el compromiso político, las relaciones familiares, los marcos regulativos, las reglas de juego social a largo plazo, la propia identidad, etc.). Ese proceso —supuestamente orientado a garantizar mayores cotas de libertad en el espacio social— deja, sin embargo, como residuo inextirpable un incremento en la inseguridad y en la ansiedad con la que enfrentamos nuestras vidas como resultado

de la incertidumbre que tal emancipación genera. Y lo que es peor: echa sobre los hombros privados de los individuos el pesado fardo de una responsabilidad que en la fase sólida de la modernidad se asumía como una carga socialmente compartida.

Pensemos, por ejemplo, en la libertad. La modernidad líquida entiende la libertad como emancipación de jerarquías o de discursos normativos que constriñan las voluntades de los individuos. La modernidad líquida se siente una sociedad más libre porque no se ve obligada ya a practicar la obediencia a Dios, a un monarca absoluto, a un líder, al padre, al Estado, a los imperativos de la moralidad o a los compromisos con la historia. Pero si entendemos la libertad no sólo en su *dimensión negativa* (como emancipación de una norma, esto es, como desregulación) sino *como capacidad positiva* para llevar adelante las propias intenciones, está claro que esa libertad requiere de algo más que simplemente remover los obstáculos externos que nos impiden actuar. Es preciso que pongamos en marcha los recursos que pueden dar contenido a esa libertad en términos positivos. No es posible, pues, hablar de libertad sin hablar de igualdad material, como pretende el neoliberalismo económico. Libertad e igualdad son conceptos conjugados. En caso contrario, bajo el pretexto de una desregulación *liberalizadora* lo que estamos haciendo es en realidad modificar la antigua regulación por una nueva basada ahora exclusivamente en los mecanismos e intereses del mercado.

Quizá es eso lo que ha ocurrido con el concepto de libertad que manejamos en la modernidad líquida: ha sido adelgazado a tal extremo que la figura del consumidor ha pasado a ser el epítome y el único modelo de sujeto libre que nos cabe concebir. Y así, ya se trate del amor, el trabajo, la política o la propia identidad, la mentalidad contemporánea ve el mundo como un inmenso contenedor de objetos potenciales de consumo. Pese sus promesas oficiales, lo que caracteriza a una sociedad basada en el consumismo es que la felicidad se asocia no tanto a la gratificación de los deseos, cuanto a un «aumento permanente del volumen y la intensidad de los deseos» (Bauman, 2007b [2007, 50]). Sin este aumento escalar y siempre creciente, el circuito de la sociedad de consumo se colapsa y, por tanto —y de manera paradójica—, una sociedad basada en el consumo sólo puede tener éxito *al precio de que logre una perpetua insatisfacción de los consumidores* (Bauman, 2007b [2007, 71]): que cada uno de nosotros esté dispuesto a reconocer la inmediata obsolescencia del bien adquirido (ya se trate de un nuevo coche, una nueva relación laboral, una nueva amistad, un nuevo amor o un nuevo partido político) y se lance a la búsqueda del siguiente producto que, esta vez sí, vaya a satisfacer por completo nuestras necesidades, deseos e intereses. Y así indefinidamente... De modo que en el fondo, en las sociedades de consumo la libertad se trastoca en una nueva obligación no menos imperiosa: la obligación de consumir. A diferencia del mundo sólido de la primera modernidad, lo que constituye una losa ahora es el inagotable horizonte de alternativas. Los sufrimientos en el mundo líquido provienen más del exceso de posibilidades que del exceso de prohibiciones (Bauman, 2007b, [2007, 130]).

Una de las consecuencias de que sea el mercado el único regulador de los intercambios sociales y de los vínculos humanos es la descomposición de la comunidad en sentido político; pero otra consecuencia no menos significativa es la obligación de los propios individuos de *convertirse ellos mismos en producto* para poder adquirir plena carta de ciudadanía social: «En la sociedad de consumidores nadie puede convertirse en sujeto sin antes convertirse en producto, y nadie puede preservar su carácter de sujeto si no se ocupa de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en sí mismo las cualidades y habilidades que se exigen en todo

producto de consumo. La «subjetividad» del «sujeto» [...] está abocada a la interminable tarea de ser y seguir siendo un artículo vendible» (Bauman, 2007b [2007, 25-26]).

Como es natural, dado este marco en que el derecho a la existencia y a la ciudadanía se gana gracias sólo a la capacidad del sujeto para acreditarse como consumidor competente, la modernidad líquida deja tras de sí un ejército de parias y excluidos entre los incapaces de participar en el nuevo (y único) espacio de la vida pública: son los pobres, los indolentes, los mendigos, los sin techo, los parados, los drogadictos, los poco dotados, los inmigrantes ilegales, las madres solteras; todos ellos socialmente excluidos porque, de acuerdo con esta nueva lógica, carecen de capacidad de comprar y tampoco tienen nada que vender. Constituyen la nueva *mala hierba* del jardín de la modernidad líquida, como los judíos lo fueron en la fase sólida de la modernidad (Bauman, 1998a [2000] y 2003b [2005]).

Y es que en la modernidad líquida la pobreza tiene siempre algo de sospechoso. Desde el instante en que el progreso como categoría de la modernidad sólida se ha privatizado en el mundo líquido y la mejora de la sociedad ha dejado de ser algo en lo que esté implicada la sociedad como un todo para pasar a ser una tarea individual, la pobreza sólo puede ser el síntoma de una flaqueza de la voluntad, de la carencia de talento o, aún peor, de una actitud terca y obstinadamente antisocial. Con la particularidad de que, como comenta Bauman, «vincular la pobreza con la criminalidad tiene otro efecto: ayuda a desterrar a los pobres del mundo de las obligaciones morales» (Bauman, 1998a [2000, 120]).

El resultado de ese generalizado proceso de privatización de la vida es que ya no hay nadie a quien acudir en busca de auxilio o protección. Al contrario: el sistema de lealtades mutuas en que descansaba el pacto social ha quedado roto y a partir de ahora el individuo tendrá que cargar con la responsabilidad de gestionar esa libertad que tan insistentemente reclamaba. Ahora bien, a partir de ahora tendrá que gestionarla solo. Y así, en nuestro mundo líquido, la enfermedad será vista como un fracaso personal en nuestra obligación de mantener nuestro cuerpo sano; la soledad, una derrota social por no haber hecho de nosotros alguien suficientemente atractivo; los achaques de la vejez, una circunstancia que no hemos sabido mantener a raya llevando una vida saludable; el paro, una muestra de nuestra incapacidad para hacernos deseables en el mercado de trabajo. El resultado de esta privatización es que «en la sociedad postmoderna de consumidores el fracaso redunda en culpa y vergüenza, no en protesta política» (Bauman, 1991a, 261 [2005]).

Y en ese instante descubrimos entonces que la libertad que se le ofrecía al individuo era, como dice Bauman, «una bendición a medias»; y en todo caso no era gratis: tenía como contrapartida el peso de la carga que con ella se echaba a sus espaldas al asumirla. La supuesta libertad en realidad encierra tan solo una obligación *de otro tipo*. El nuevo imperativo categórico de la modernidad líquida reza así: «Juega bien tus propias cartas. Es lo único que tienes» (Bauman, 1998a [2000, 116]).

4. Este movimiento perpetuo y esa responsabilidad son las que también afectan a la identidad de los individuos y las que otorgan ese característico «estado líquido» a nuestras vidas. En el mundo antiguo la identidad individual era el resultado de una heterodesignación: adscrita desde fuera, se producía como resultado de haber nacido con un determinado sexo, en una determinada comunidad, en un estamento social concreto. La movilidad social resultaba una remota excepción. Sin embargo, en el mundo de la modernidad sólida, la identidad

de los individuos era ya algo por lo que estos debían luchar; un logro que era necesario presentar como certificado de una vida no fallida. El carácter de hombre o mujer «hecho a sí mismo» constituía un *desideratum* y la tarea en la lucha por la individuación consistía en asumir el reto de configurar, perfeccionar y dar coherencia a esa identidad vivida como una elección consciente y asumida. «La modernidad cargó sobre el individuo la tarea de su *autoconstrucción*: elaborar la propia identidad social, si no desde cero, al menos desde sus cimientos. La responsabilidad del individuo —antes limitada a respetar las fronteras entre ser un noble, un comerciante, un soldado mercenario, un artesano, un campesino arrendatario o un peón rural— se ampliaba hasta llegar a la elección misma de una posición social, y el derecho de que esa posición fuera reconocida y aprobada por la sociedad (Bauman, 1998a [2000, 49]). Lo que de *moderno* hay aún en nuestro mundo es que esa identidad todavía debe ser conquistada, como en la época de la modernidad sólida; lo que de *líquido* hay en él es que esa conquista se sabe volátil, parcial, momentánea y efímera.

Pensemos en el trabajo. En la modernidad industrial el trabajo era la principal coordinada alrededor de la cual se planificaban y ordenaban todas las demás actividades de la vida. Otorgaba sentido a una vida en la medida en que el trabajador podía asumirse como partícipe de una tarea colectiva que contribuía al soporte de su familia, de sus semejantes, de la nación o de las generaciones futuras. Tras él se escondía una ética del trabajo basada en el compromiso mutuo, la voluntad de servicio, la lealtad y la confianza, incluso entre el capital y la mano de obra. Como recuerda Bauman, «cualquier aprendiz que comenzara su carrera laboral en Ford podía estar seguro de que terminaría su vida laboral en el mismo lugar» (Bauman, 2000 [2000, 155]). Sin duda esa estabilidad encerraba conflictos y tensiones, pero esos conflictos comprometían a las dos partes porque ninguna —ni el capital ni el trabajo asalariado— podía prescindir de la otra. Hoy, sin embargo, la volatilidad de los vínculos laborales hace que carezca de sentido construir una identidad sólida sobre el eje del trabajo. El descubrimiento de una vocación puede constituir más una condena que una salvación, dado que nadie garantiza que esa llamada pueda ser seguida durante mucho tiempo. La preparación para el trabajo insiste más bien en la flexibilidad, en el aprendizaje de competencias generales, en la formación continua, ya que cualquier conocimiento adquirido hasta la fecha puede resultar de poca utilidad en el siguiente empleo. Según algunas encuestas un joven norteamericano con formación superior puede esperar cambiar de trabajo no menos de once veces de media en el transcurso de su vida (Bauman, 2000 [2000, 157]). En ese horizonte la relación con el trabajo se ha convertido en un vínculo poco dado a la procrastinación o a la apuesta a largo plazo. Conviene no poner más expectativas o fidelidades en la empresa actual que las que quepan en una caja de cartón. Al fin y al cabo, como esos asalariados de Lehman Brothers que se veían vagando por las calles de Nueva York con sus pertenencias, eso es todo lo que nos llevaremos de allí el día que dejemos la empresa.

Algo parecido acontece con nuestra identidad. El individuo del mundo líquido se encuentra atrapado entre la necesidad de construirse una identidad propia —en nuestro mundo aún es preciso «ser uno mismo»— y el peligro de que esa identidad constituya un lastre demasiado pesado para continuar el viaje. El modo como resuelve el sujeto postmoderno esta contradicción pasa por «ser uno mismo», sí; *pero no el mismo durante mucho tiempo*. La identidad postmoderna es rizomática, proteica. Su estructura es la de un palimpsesto donde nuevos grafos se inscriben sobre los antiguos desplazándolos,

metamorfoseándolos, haciendo de la elaboración de un «yo» siempre renovado una tarea inacabable.

Para ello el individuo «saturará» esas variables de su identidad con rasgos o contenidos que incorporará de nuevo de acuerdo con una lógica de consumo propia del mercado. Será ese mercado el que nos proporcione identidades-tipo bajo la forma de expertos, terapeutas, consejeros, monitores, *personal shoppers*, *personal trainers*, psicólogos, cazadores de tendencias; en definitiva, especialistas revestidos con suficiente autoridad para saber lo que está *in* y lo que está *out* y disponerlo en kits de identidad y símbolos de *life-style* ya prefabricados y listos para su consumo inmediato. Con ello, además de librarnos de los quebraderos de cabeza de la autoconstrucción, se nos garantiza el carácter ya socialmente testado de esas identidades que no necesitan de ulterior negociación para ser socialmente aprobadas (Bauman 1991a, 206 [2005]). Así que «como los bienes de consumo, las identidades no deben cerrar el camino hacia otras identidades nuevas y mejores, impidiendo la capacidad de absorberlas. Siendo este el requisito, no tiene sentido buscarlas en otra parte que no sea el mercado. Las *identidades compuestas*, elaboradas sin demasiada precisión a partir de las muestras disponibles, poco duraderas y reemplazables que se venden en el mercado, parecen ser exactamente lo que hace falta para enfrentar los desafíos de la vida contemporánea» (Bauman, 1998a [2000, 51]). Las identidades en el mundo líquido han de ser como un manto liviano, listo para ser arrojado a un lado en cualquier momento. En Silicon Valley circula el término «lastre cero» para referirse a aquellos trabajadores que carecen de compromisos u obligaciones (no tienen esposa o hijos, no les importa cambiar de ciudad para un nuevo trabajo, están dispuestos para aceptar tareas extras o ser reasignados y reubicados en cualquier momento). En las entrevistas de trabajo se llega a preguntar por el coeficiente de lastre que uno arrastra. En el mundo líquido, el lastre cero es un óptimo vital.

Y esa fluidez que caracteriza la identidad, es también el nuevo patrón en los vínculos afectivos de la modernidad líquida. La nuestra es la época del «amor líquido» (Bauman, 2003a [2005]). La ambivalencia reaparece una vez más bajo una forma renovada: ansiamos las relaciones personales; sentimos la necesidad de cobijo y resguardo afectivo en los demás, pero molesta y aflige la carga que acompaña las relaciones sólidas. Los vínculos afectivos dejan de ser el lugar de lealtades inquebrantables y de compromisos a largo plazo. Su continuidad está asegurada sólo si (y mientras que) son capaces de seguir manteniendo los réditos que hasta ahora rindieron. Como en la economía real, una terca ley del rendimiento decreciente rige los lazos de la economía afectiva en la modernidad líquida: a partir de cierto nivel de compromiso, las relaciones se convierten en una carga, un peso que nuestra liviana condición no está dispuesta a asumir durante demasiado tiempo. De nuevo, el óptimo aquí lo constituyen relaciones cuya desconexión pueda producirse a golpe de un *click* de ratón. No es extraño, por ello, la irrupción imparable de las redes sociales en internet. De hecho, su éxito inmediato junto al desplazamiento semántico que supone pasar de la antigua idea de *sociedad* o de *comunidad* a la idea de *red social* que domina la concepción de la vida en común es todo un termómetro ideológico que apunta a la contingencia y volubilidad de esta nueva manera de entender el «estar juntos». El capital afectivo que ahora acumulamos se mide en términos del número de *contactos* (significativa palabra) que tenemos añadidos a nuestra página de Twitter o de Facebook: una legión de ocasionales interlocutores cuyo rostro ha sido jibarizado a las dos dimensiones de la fotografía (cada día nueva, cada día

diferente) que exhibe la interfaz. Que nuestra comunicación con ellos no pase de los 140 caracteres parece ser lo menos importante; más tranquilizador resulta que nos podemos deshacer de ellos, llegado el caso, oprimiendo la opción «no disponible» en la pantalla del ordenador. Las relaciones que se imponen son, pues, como la literatura para leer en el metro o en el autobús, «relaciones de bolsillo», «que se pueden sacar en caso de necesidad, pero que también pueden volver a sepultarse en las profundidades del bolsillo cuando ya no son necesarias» (Bauman, 2003a [2005, 9]).

Contra este simple *Mitsein* (estar con el Otro) Bauman sugiere la necesidad de luchar a brazo partido por mantener abierta la posibilidad de lo que Levinas denominaba el *Fursein* (estar para el Otro), un modo de relacionarse que no tenga miedo a ensuciarse con el roce o el desgaste que supone un verdadero ejercicio de comunicación humana. Entender los vínculos personales como algo cuyo valor debe ser sometido a un periódico chequeo para saber si vale la pena continuar con ellos, como si de un auto se tratase, ignora el compromiso moral que hay detrás de cualquier relación humana digna de tal nombre.

Así pues, la misma seguridad y certidumbre de la modernidad sólida que ha dejado de protegernos en el mundo laboral, económico o sanitario tras el progresivo desmantelamiento del estado de bienestar al que venimos asistiendo es la que ahora desaparece del horizonte íntimo. De nuevo se trata de una bendición a medias. Nos alivia saber que, en caso de equivocarnos, siempre estará abierta la posibilidad de un nuevo comienzo. Sentir que toda opción íntima es reversible se vive como una liberación. Pero ese alivio es, en el fondo, un alivio de luto: la libertad de quien se sabe religado a sus semejantes por frágiles lealtades —válidas sólo «hasta nuevo aviso»— deja su cicatriz bajo la forma de la angustia e incertidumbre con la que cada uno de nosotros ha de convivir a diario sabiendo de nuestra propia condición prescindible.

Así pues, el estado de bienestar que prometía la modernidad sólida ha dejado paso a un difuso *estado de malestar* que acecha por doquier al sujeto postmoderno: en el trabajo, en la familia, en el ámbito de las relaciones de amistad, en el amor, en la sexualidad, en la vida pública, en nuestra relación con la infancia, con el extranjero, con la enfermedad o con la muerte. De ese sintomático malestar da buena cuenta la inflación psicologista en que viven sumidas las sociedades tardocapitalistas. La vida se ha convertido en un pesado fardo que precisa del concurso de un terapeuta para poder ser arrastrado. Y es que es esa misma vida la que ha pasado a vivirse en parte como una borrosa y difusa enfermedad, cuyo carácter *crónico* procede del hecho de que intenta lo imposible, la «cuadratura del círculo»: lograr la ansiada libertad de quien lo quiere *todo* y lo quiere *ahora* pero sin pagar el precio de una inseguridad y una incertidumbre por el futuro que mina la propia capacidad de agencia de los individuos. El psicólogo, el terapeuta, el sanador, el asesor matrimonial, el echador de cartas son los primeros y más beneficiados testigos de esos «miedos líquidos» que dan forma a nuestro desconcierto y nuestro desasosiego ante la imposibilidad de lograr «cuadrar el círculo» de una vida condenada a vivir «en fragmentos» (Bauman, 1995).

5. Bauman nació el 18 de noviembre de 1925, en Poznam (Polonia), en el seno de una humilde familia judía, obligada a huir a Rusia en 1939 bajo la amenaza del nazismo. Miembro del ejército polaco en el exilio, luchó contra los nazis en la II Guerra Mundial, antes de afiliarse al partido comunista polaco en 1951. Por esas mismas fechas alcanzó el puesto de

profesor de ciencias sociales en la Universidad de Varsovia. El mismo régimen comunista por el que él había tomado las armas y que había contribuido con otros a fundar le obligó a abandonar su cátedra por permitir en 1965 la publicación de una carta de unos estudiantes crítica con el sistema socialista. Acusado de alimentar la revuelta estudiantil y de corromper la juventud (como Sócrates), se le retiró su derecho a enseñar y se vio obligado a abandonar Polonia para iniciar un largo periplo que le llevaría a Israel, Canadá y Australia antes de encontrar refugio en la universidad británica de Leeds, donde desarrolló desde 1970 hasta su jubilación su carrera como docente.

Años más tarde, la Universidad Carolina de Praga le honraría con la concesión del doctorado *honoris causa*. Los organizadores del evento le hicieron saber que en la ceremonia de investidura debería elegir el himno que quería que sonase en su toma de posesión: le dieron a elegir entre el himno polaco y el de Gran Bretaña, dado que con el tiempo Bauman se había nacionalizado británico. El propio Bauman comenta que fue una decisión difícil, que enfrentó, también él, con un sentimiento de ambivalencia: era y se sentía polaco, pero Polonia le había arrebatado su derecho a vivir y a enseñar en su país; Inglaterra le había acogido con los brazos abiertos pero allí era y se sentía un inmigrante a pesar de los años transcurridos. Fue su mujer, Janina, la que le ofreció la solución a este dilema: «¿Y por qué no el himno europeo?». Bauman no lo dudó un instante. Permítanme citarlo: «Efectivamente, ¿y por qué no el himno europeo? Sin duda europeo sí que era y nunca lo he dejado de ser: nacido en Europa, que vive en Europa, que trabaja en Europa, que piensa como europeo, que siente como europeo, y, lo que es más, hasta ahora no hay delegación de pasaportes con autoridad para expedir o desestimar un «pasaporte europeo», ni, por tanto, para conceder o denegar nuestro derecho a llamarnos europeos. Nuestra decisión de pedir que se interpretara el himno europeo era *inclusiva* y *exclusiva* al mismo tiempo [...] abrazaba los dos puntos de referencia alternativa de mi identidad pero, al mismo tiempo, anulaba como menos relevantes o irrelevantes, las diferencias existentes entre ellas y, por tanto, también una posible quiebra de identidad» (Bauman, 2005, 28-29).

Creo que la anécdota es significativa. Al fin y al cabo, por una vez y sin que sirva de precedente, alguien había sido capaz en este mundo líquido de cuadrar uno de los muchos círculos que nos acosan. Y ello en el fondo nos habla de la esperanza con que, a pesar de todo, Bauman nos insta a enfrentar el futuro, un futuro que, como se encarga de recordarnos continuamente, no está hecho y que está en nuestra mano modificar. Tal vez para ello lo único que necesitamos es lo que Janina Bauman le ofreció a su compañero de toda la vida: un afortunado golpe de imaginación.

BIBLIOGRAFÍA:

Bibliografía de Bauman (solo libros, salvo artículos citados):

- Bauman, Zygmunt (1964), *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [*Fundamentos de sociología marxista*, Madrid: Alberto Corazón, 1975].
- Bauman, Zygmunt (1976a), *Socialism: the active utopia*, London: George Allen & Unwin.

- Bauman, Zygmunt (1976b), *Towards a critical sociology: an essay on commonsense and emancipation*, London/Boston: Routledge & K. Paul, [Para una sociología Crítica: Un ensayo sobre el sentido común y la emancipación, Buenos Aires: Marymar, 1977].
- Bauman, Zygmunt (1978), *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, London: Hutchinson.
- Bauman, Zygmunt (1987), *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity [Legisladores e intérpretes: Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997].
- Bauman, Zygmunt (1988), *Freedom*, Milton Keynes: Open University Press [Libertad, Madrid: Alianza, 1992].
- Bauman, Zygmunt (1989a), 'Hermeneutics and Modern Social Theory', in David Held and John B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Zygmunt (1989b), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity [Modernidad y Holocausto, Madrid: Sequitur, 1998].
- Bauman, Zygmunt (1991a), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity [Modernidad y ambivalencia, Barcelona: Anthropos, 2005].
- Bauman, Zygmunt (1991b), *Postmodernity: Chance or Menace?*, Lancaster: Centre for the Study of Cultural Values.
- Bauman, Zygmunt (1992a), *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (1992b), *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt (1993a), *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell [Ética posmoderna: Sociología y política, Madrid: Siglo XXI, 2004].
- Bauman, Zygmunt (1993b): «The Holocaust: Fifty Years Later», in Daniel Grinberg (ed.): *The Holocaust Fifty Years After*, Warsaw: Jewish Historical Institute of Warsaw.
- Bauman, Zygmunt (1993c), *Thinking sociologically*, Oxford/Cambridge: Blackwell [Pensando sociológicamente, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2007].
- Bauman, Zygmunt (1994), *Alone Again: Ethics After Certainty*, London: Demos.
- Bauman, Zygmunt (1995), *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt (1997), *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge: Polity [La postmodernidad y sus descontentos, Madrid: Akal, 2001].
- Bauman, Zygmunt (1998a), *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham: Open University Press [Trabajo, consumismo y nuevos pobres, Barcelona: Gedisa, 2000].
- Bauman, Zygmunt (1998b), *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge: Polity [La globalización: Consecuencias humanas, México: Fondo de Cultura Económica, 1999].
- Bauman, Zygmunt (1999a), *In Search of Politics*, Cambridge: Polity [En búsqueda de la política, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001].
- Bauman, Zygmunt (1999b), *Culture as praxis*, London: SAGE [La cultura como praxis, Barcelona: Paidós, 2002].

- Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity [*Modernidad líquida*, Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica, 2000].
- Bauman, Zygmunt (2001a), *The Individualized Society*, Cambridge: Polity [*La sociedad individualizada*, Madrid: Cátedra, 2001].
- Bauman, Zygmunt (2001b), *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity [*Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI, 2006].
- Bauman, Zygmunt (2002a), *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bauman, Zygmunt (2002b), *Society Under Siege*, Cambridge: Polity [*La sociedad sitiada*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004].
- Bauman, Zygmunt (2003a), *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity [*Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005].
- Bauman, Zygmunt (2003b), *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge: Polity [*Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*, Barcelona: Paidós, 2005].
- Bauman, Zygmunt (2003c), *City of fears, city of hopes*, London: Goldsmith's College [*Confianza y temor en la ciudad: vivir con extranjeros*, Barcelona: Arcadia, 2009].
- Bauman, Zygmunt (2005), *Identidad: conversaciones con Benedetto Vecchi*, Madrid: Losada.
- Bauman, Zygmunt (2006a), *Liquid Fear*, Cambridge: Polity Press, [*Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona: Paidós, 2007].
- Bauman, Zygmunt (2006b), *Europa, una aventura inacabada*, Madrid: Losada.
- Bauman, Zygmunt (2007a), *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity Press [*Tiempos líquidos (Vivir en una época de incertidumbre)*, Barcelona: Tusquets, 2007].
- Bauman, Zygmunt (2007b), *Consuming Life*, Cambridge: Polity, 2007 [*Vidas de consumo*, Méjico: Fondo Cultura Económica, 2007].
- Bauman, Zygmunt (2007c), *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona: Gedisa
- Bauman, Zygmunt (2008a), «Bauman sobre Bauman: Pro domo sua», en Jacobsen, M. H. y Poul Poder (eds.), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Aldershot: Ashgate.
- Bauman, Zygmunt (2008b), *Archipiélago de excepciones (con comentarios de Giorgio Agamben)*, Madrid: Katz y Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- Bauman, Zygmunt (2009), *El arte de la vida: de la vida como obra de arte*, Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2010), *Mundo-consumo: ética del individuo en la aldea global*, Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt and Tester, Keith (2001), *Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge: Polity [*La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona: Paidós, 2002].
- Welzer, Harald (2002): «On the Rationality of Evil: An Interview with Zygmunt Bauman» en *Thesis Eleven*, 70, pp. 100-112.

Bibliografía sobre Bauman:

En español:

Béjar, Helena (2007), *Identidades inciertas*: Barcelona: Herder.

VV.AA. (2005), *Zygmunt Bauman: teoría social de ambivalencia, una perspectiva crítica*, Barcelona: Anthropos.

En otros idiomas:

Bauman Zygmunt and Tester, Keith (2001), *Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge: Polity Press.

Beilharz Peter (ed.) (2001), *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell.

Beilharz, Peter (1999), *Zygmunt Bauman: Dialectics of Modernity*, London: Sage.

Blackshaw, Tony (2005), *Zygmunt Bauman*, London/New York: Routledge.

Davis, Mark (2008), *Freedom and Consumerism: A Critique of Zygmunt Bauman's Sociology*, Aldershot: Ashgate.

Elliott, Anthony (2007), *The Contemporary Bauman*, London: Routledge.

Jacobsen, Michael Hviid (2004), *Zygmunt Bauman – den postmoderne dialektik*, Copenhagen: Hans Reitzels Forlag.

Jacobsen, Michael Hviid and Poul Poder (eds.) (2008), *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*, London: Ashgate.

Jacobsen, Michael Hviid and Tester Keith (2005), *Bauman Before Postmodernity and Bauman Beyond Postmodernity*, Aalborg: Aalborg University Press.

Kilminster, Richard and Ian Varcoe (1996), *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*, London: Routledge.

Smith, Dennis (1999), *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge: Polity.

Tester, Keith (2004), *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, Palgrave: MacMillan.

Tester, Keith; Michael Hviid Jacobsen and Sophia Marshman (2007), *Bauman Beyond Postmodernity: Conversations, Critiques and Annotated Bibliography 1989-2005*, Aalborg: Aalborg University Press.