

**Zygmunt Bauman**  
***Modernidad y holocausto***  
Madrid, Sequitur, 1997 (e.o. 1989)

**Zygmunt Bauman**  
***Modernidad y ambivalencia***  
Barcelona, Anthropos, 2005 (e.o. 1991)

**Zygmunt Bauman**  
***Modernidad líquida***  
Buenos Aires, F.C.E., 2003 (e.o. 1999)

La editorial *Anthropos* nos ha traído a los lectores de lengua castellana una de las obras más emblemáticas del sociólogo polaco Zygmunt Bauman. No se entiende como «*Modernidad y ambivalencia*», que es uno de los vértices de la trilogía nuclear de su obra y su trabajo de más calado teórico, haya sido traducido tan tardíamente, y esto es todavía más extraño si tenemos en cuenta que sí se ha hecho lo propio con otras obras más periféricas y modestas de su biografía. (Léase «*La posmodernidad y sus descontentos*» ([1997] 2001, Madrid, Akal) o «*La sociedad individualizada*» ([2000] 2002, Madrid, Cátedra ).

*Modernidad y ambivalencia* representa uno de los análisis más certeros y profundos de la textura de la realidad social y de los diferentes enfoques teóricos y prácticos desde los cuales el hombre ha intentado desentrañarla, casi nunca con mucho éxito, con el fin y la esperanza de que, con la ayuda del conocimiento adquirido en esta empresa, pudiera descubrir una serie de recetas para intervenir prospectiva e impunemente en ésta. A lo largo de este libro, Zygmunt Bauman nos describe el tránsito silencioso del modo moderno de gestionar la realidad al modo posmoderno, sin embargo, estos dos tipos ideales comparten el telón de fondo de la ambivalencia. El *ethos* que ha caracterizado al conocimiento en la época de la modernidad «sólida», centrada en la sociedad del trabajo productivo y el mito del progreso, hunde sus raíces en el mito de Prometeo en el plano mitológico y en el escalpelo diseccionador-auscultador en el plano metodológico. En otras palabras, Bauman, siguiendo la estela que marcaron Adorno y Horkheimer en su «*Dialéctica de la Ilustración*», de 1947, desenmascara el ansia de dominio, algunas veces implícita aunque otras escandalosamente explícita, que late tras la lógica de clasificación, segregación y el principio de identidad, pilares desde los cuales se fundó el proyecto ilustrado. Esta lógica clasificatoria, cuando es llevada a la práctica en el *continuum* de lo real, se da de bruces con un elemento no deseado, un producto colateral que escapa a cualquier intento de enjaulamiento conceptual: la ambivalencia. Lógica ésta que, por otra parte, alineada con el poder fáctico de un

aparato estatal hambriento de orden y pureza, puede desembocar (y de hecho, como todos sabemos, lo hace) en el genocidio escrupulosa y asépticamente diseñado.

La ambivalencia, nos dice Bauman, es el grano más molesto que le ha salido a la modernidad, y le ha salido a ella precisamente porque ha sido la que, con más fervor y beligerancia, le ha declarado la guerra, la que más intensamente ha intentado domeñarla. Ya que todo acto de clasificación, de ordenamiento, de empaquetamiento de lo real en pares opuestos y unívocos, genera más terceros residuales, más plurivocidad, desata más ambivalencia, deviniendo en una espiral que se autoreproduce. El ansia de orden y la ambivalencia son dos caras inextricables de una misma moneda, las dos se nutren y se retroalimentan. Desde este punto de partida, a saber, que la ambivalencia es la condición de posibilidad de todo proyecto de ordenamiento de lo real, Bauman inicia su incursión analítica por la historia de la modernidad, o lo que es lo mismo, de nuestros anhelos, desasosiegos y frustraciones que estallaron en el vacío de fundamentos dejado por la muerte del principio vertebrador premoderno, léase: Dios. La modernidad se caracteriza no por el «sueño de pureza» de su esquema clasificatorio sino por su «ambivalencia» arquetípica que oscila entre la gran liberación del pasado y la angustia de lo más nuevo y siempre lo mismo, entre el escape del mito y el retorno a él, entre el orden des-ordenado del pasado y el desorden ordenado del futuro, entre la emancipación y la alienación e incluso el terror. La ambivalencia, ya lo apuntó C. G. Jung, es la fuerza motriz, es lo que nos mueve (*das Treibende*), al impedir una fijación naturalizada a lo que existe, a lo fáctico, a un límite o a una distinción producidos históricamente, buscando permanentemente ese lado ciego (por cuanto no visto por nosotros), ex-céntrico, que comparece siempre a pesar de que no vemos que no vemos al mirar (el otro lado, la otra posibilidad, que llamada o no llamada está siempre co-presente), al elegir, al seleccionar, al preferir, una alternativa en lugar de otra. Aquí radica el problema de la ambivalencia, en que es promesa de *de-passement* de un límite, históricamente creado, pero, también es amenaza al nuevo límite que se crea, promesa y amenaza van juntas, aunque se distiendan sucesivamente en el tiempo.

La modernidad, esa marcha obsesiva hacia adelante, es el escenario donde el hombre ha depositado una confianza ciega en la ciencia, ha creído que era posible erradicar los «afueras», demarcar y fragmentar la realidad en parcelas controlables con la pretensión última de que estas llegaran a ser autárquicas. La obsesión por la diferenciación funcional de los órdenes sociales ha hecho patente que por mucho que el mundo se quiera parcelar en aras de su control, el mundo deviene tozudo y nos recuerda lo artificial de nuestro empeño. La contingencia se echa por la puerta pero entra persistentemente por la ventana, y cuantos más dispositivos diseñamos para constreñirla definitivamente, más fuerte y vigorosa renace. Como nos recuerda Bauman, podemos ignorar el hecho de que lo que existe es *relación*, podemos soñar con reducir el todo a la suma de sus partes, pero la realidad se encargará en echar por tierra nuestros esfuerzos administrativos re-

cordándonos que el mundo no entiende de dicotomías. Esto se traduce, y trasluce una mirada que raya en lo trágico, en que las acciones humanas, encaminadas a arrojar luz, son devueltas por la realidad en forma de opacidad, el ansia de transparencia es respondida paradójicamente con nuevos acopios de confusión. La contingencia —la posibilidad de que ocurra lo otro de lo esperado, la negación de lo imposible y de lo necesario— es infinitamente mayor ahora que hace mil años porque, cuanto más sabemos, más sabemos que sabemos menos, debido a la presencia insoslayable de la indeterminación en todo ámbito de la existencia humana. Es como si hubiéramos llegado a un estadio en el que todo pudiera cambiar —y de hecho cambia—, pero nada pudiéramos hacer para controlarlo o evitarlo en su caso. En las sociedades tradicionales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada la totalidad temporal, siendo el observador Dios, ahora es cada presente, el de cada individuo, el de cada sistema, quien reflexiona sobre la totalidad temporal, parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una diferencia (que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales es cero) y el observador es el hombre y los sistemas sociales que incluyen su propia reflexividad. Cada observador usa una diferencia para caracterizar a un lado o al otro, ya que la transición de un lado al otro (generalmente del pasado al futuro) precisa de tiempo, esa diferencia es lo que produce el tiempo. El observador no puede observar ambos lados simultáneamente, a pesar de que cada lado es simultáneamente el otro del otro. Esto es debido a la asimetría de los prismas de observación, producida por la temporalización de la observación. La aceleración de las secuencias históricas de los acontecimientos impiden que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores y de esta manera lo improbable deviene probable, por la razón de que todo, o casi todo, es transformado en un futuro previsible. El tiempo aparece en cada presente de forma diferente, cada presente «se mueve» en el tiempo, debido a esa diferencia que existe entre el presente futuro y el futuro presente. Vivir contingentemente —«vivir hipotéticamente» diría Musil en *El hombre sin atributos*— significa vivir sin garantías, con sólo una certeza provisional, pragmática, pirrónica, que sirve sólo hasta que logramos falsarla, pero este vivir contingentemente es al mismo tiempo un vivir con posibilidades, es acción en el modo subjuntivo, más orientada a lo que pudiera llegar a ser que a lo que fue (pasado) o a lo que tiene que ser (el destino futuro). Esta es la pequeña luz, al final del túnel de una contingencia destinal que se mostró como absolutismo naturalizado, que dibuja en el horizonte de la modernidad la posibilidad de determinar, de elegir, entre un elenco de posibilidades.

La encarnación física de la ambivalencia viene dada por la figura del «extraño» —figura que aparece entronizada con anterioridad, casi como tipo ideal en otra de sus obras maestras: *Modernidad y holocausto* que no sólo se escabulle de las clasificaciones dicotómicas sino que, además, niega y cuestiona el principio de la socialidad misma. A su vez, el extraño, como amenaza a la transparencia, es la primera víctima de las prácticas jardineras de construcción nacional de la modernidad. Contra esta mácula que se infiltra en las sabanas cuidadosamente plancha-

das que cubren los territorios del Estado-Nación, los aparatos administrativos han desplegado toda una serie de estrategias de ocultamiento y anulación de la semilla potencialmente dañina que guarda en sí la figura del extraño. Siguiendo a Bauman, dentro de estas estrategias de anulación de la ambivalencia encontramos, entre otras: la exclusión espacial de los extraños, su exterminación física, el recurso de la estigmatización que opera deformando los rasgos distintivos considerados malos o perjudiciales asignándoles la lapidaria propiedad de indelebles; y, la estrategia más contemporánea de cuño liberal: la asimilación cultural. El arquetipo de la «extrañidad» que Bauman analiza con profundidad, tanto en esta obra como en su anterior «*Modernidad y Holocausto*», es el judío. El judío se alza desafiante en la baliza liminar de la clasificación, se levanta ante las certezas y la raigambre de los nativos, mostrando su «predisposición objetivista» (116), haciendo patente el «sedentarismo» y el «parroquialismo» de la cultura dominante. Bauman se sirve de Kafka en este punto para ilustrar el sentimiento de desarraigo de los judíos. La paradoja que desvela Bauman en la condición del judío es que todo esfuerzo de asimilación engendra(ba) su contrario: un alejamiento constante, un autoextrañamiento que se confronta(ba) con la fuente de la vergüenza en cada paso hacia la asimilación. Por un lado, vergüenza consecuencia de la simiente de extrañidad que socialmente se les instiga a ocultar, por otro, vergüenza ante sí mismos provocada por ese mismo esfuerzo por ocultar su judeidad. La obsesión por acercarse a la cultura dominante y extirpar la «extrañidad» a cualquier precio haría que la comunidad judía (y concretamente Kafka) sintiera que «seguía(n) siendo judío(s) hasta en su manera de no serlo» (244). El concepto de «*adiaforización*», piedra de toque de *Modernidad y holocausto*, emparenta con el de *homo sacer* de Giorgio Agamben, por cuanto que ambos configuran a un «extraño» moderno despojado de su condición humana relegándolo a su mera condición biológica sin atributos culturales.

En una segunda parte del libro, Bauman aborda la nueva sensibilidad social en la gestión de la ambivalencia. La ambivalencia está igualmente presente en los intersticios sociales de la época posmoderna. Su nueva máscara está representada por un fecundo término alemán al que Bauman recurre con frecuencia: *Unsicherheit*; término que remite a las tres dimensiones del modo de vivir la ambivalencia del individuo posmoderno: incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad.

La fase reflexiva de la modernidad, que más tarde Bauman acuñará con el término de modernidad líquida en su libro de título homónimo (*Modernidad líquida*) y que constituye el contenido de su tercera obra maestra, en lo que concierne al análisis sociológico, se caracteriza por una «licuefacción de los sólidos». Si tenemos en cuenta, que Europa representa la emergencia de la primera modernidad, no la única, pero sí la primera, podemos corroborar este aserto si consideramos que la Europa posterior al siglo XVIII es una civilización de la transgresión marcada, como afirma el historiador franco-polaco Krzysztof Pomian, por «un respeto decreciente hacia las barreras, los obstáculos y las prohibiciones», una civilización que cree que «los límites están ahí solamente para ser transgredidos», y que

«no sólo tolera las transgresiones mientras se queden en marginales sino que las alimenta». Como muy bien lo expresa el antropólogo Clifford Geertz, lo que caracteriza distintivamente al esquema moderno ( y postmoderno, podemos añadir) de pensamiento «no es otra redefinición del mapa cultural, el desplazamiento de unas pocas fronteras en disputa, sino una alteración de los principios de definición misma. Algo está ocurriendo a las formas en que pensamos sobre las formas en que pensamos...». La nuestra es una época de «des-clasificación», de distinciones borrosas. Ulrich Beck nos habla de las «categorías zombi», de constructos que están muertos y todavía vivos, no olvidemos que los zombis son muertos vivientes, pues lo mismo ocurre con aquellas categorías que ya no reflejan las nuevas realidades sociales y que obstinadamente persisten como reliquias del pasado en el presente. Esto le ocurre a los conceptos de familia, de clase y de vecindad, por ejemplo. Hemos pasado de la familia como comunidad de bienes —en donde el *bread winner*, la «vanguardia» masculina de la familia sólo tiene sentido, en el capitalismo industrial, si existe una «retaguardia» representada por la mujer que cuida la prole en el hogar— a la familia como unidad de afinidades electivas basadas en el amor romántico y el sentimiento. La clase social perdió hace mucho tiempo su identidad de grupo autoconsciente de sus tareas históricas y la vecindad como forma de socialidad cuasifamiliar ha desaparecido en medio de una feroz individualización (*life of one's own*). Otros conceptos que sirven para verificar la hipótesis baumaniana son el de emancipación, el de comunidad, los de espacio y tiempo y el de trabajo. Karl Marx, hace ya más de ciento cincuenta años, advertía con visión profética que «todo lo sólido se desvanece en el aire», y ya estaba prefigurando algo que hoy nos resulta meridianamente claro, que todo «lo líquido» permanece en la realidad, que la realidad está sometida a permanente proceso de mutación y cambio, que la metáfora que mejor refleja la experiencia moderna es «lo fluido», «lo líquido» (sic Bauman). Sólo la «licuefacción», la «fluidez», representan al cambiante esquema de clasificaciones y representaciones moderno. Mientras que para la filosofía clásica, con Platón y Aristóteles a la cabeza, la sustancia era esencial y el accidente relativo y contingente, hoy observamos una inversión de este supuesto, ya que el accidente se ha convertido en absoluto y la sustancia, cualquier sustancia (incluido el ser humano), en relativa y contingente.

Este constante *dépassement* que trata de corregir una corrección previa que, a su vez, corrigió otra corrección precedente, no conduce ya hacia un *telos*, hacia un fin preestablecido, ni en clave religiosa (la salvación, la *civitate Dei* de san Agustín) ni tampoco en clave secular (la sociedad justa y buena) sino que alimenta un horizonte de expectativas enormemente abierto, tan abierto que las energías utópicas que conformaron el proyecto cultural y político de la modernidad pueden allegarnos no tanto a las utopías ilustradas sino a las distopías que dibujan Orwell en *1984* y Huxley en *Brave New World* o en los films *Soylent Green* y *La naranja mecánica*, más que al benigno optimismo que aparece en el siglo XIX en *New View of Society* de Robert Owen o en *Nouveau Monde Amoureux* de Charles Fourier.

Asimismo, el lector interesado puede encontrar una excelente guía temática y bibliográfica por la ingente obra baumaniana en la revista *Anthropos* que acaba de publicar un excelente número monográfico dedicado a *Zygmunt Bauman: Teoría social y ambivalencia: Una perspectiva crítica*, número: 206, 2005, coordinado por Maya Aguiluz Ibargüen, profesora de la UNAM y Celso Sánchez Capdequí, profesor de la Universidad Pública de Navarra, en donde confluyen excelentes reflexiones de conocedores de Bauman españoles y latinoamericanos, además de Peter Beilharz, autor de introducciones a su obra.

GURE ELIA  
*Universidad Pública de Navarra*