

## Zygmunt Bauman ante los retos de una Modernidad Líquida

**Rodrigo Iván Cortés Jiménez**

Lic. en Filosofía, Mtro. en Adm. Pública, Master y Doctorando en Gobierno y Cultura de las Organizaciones. Catedrático de Filosofía Política y de Problemas Mundiales Contemporáneos. Columnista. Ha sido regidor y diputado federal en México.

Este es un recorrido por el pensamiento de Bauman para valorar su punto de partida, el sufrimiento humano; su conceptualización de la vocación pública como compromiso duradero con la dignidad del otro, desde una perspectiva ética en el marco de una sociedad moral, justa; así como las claves que ayuden a entender y atender la problemática contemporánea, que van desde la modernidad sólida hasta la modernidad líquida, resaltando la coincidencia con Zbigniew Brzezinski en los fenómenos de las Utopías Coercitivas y la Cornucopia Permisiva con los genocidios modernos y la sociedad de consumo posmoderna, para culminar en una reflexión sobre los procesos actuales de la globalización y la individualización que están expropiando la ciudadanía y los consiguientes retos que esto implica.

Sin duda, Polonia es una gran nación que le ha dado al mundo hombres excepcionales, desde premios nobel de literatura y de la paz, líderes sindicales, políticos y espirituales, así como importantes intelectuales y directores de cine, tales como Szymborska, Milosz, Walesa, Wojtyla, Kolakowski, Tischner y Kieslowski.

Quisiera iniciar retomando a uno de los principales arquitectos de lo que hoy es el mundo global y que de manera sorprendente ha hecho reflexiones muy críticas sobre lo que ese mismo mundo implica, Zbigniew Brzezinski, gran geopolitólogo, que llegó a ser consejero de seguridad nacional de los Estados Unidos de América y fundador de uno de los entes globalizadores más importantes que han existido, la Comisión Trilateral. Comparte con el pensador que vamos a abordar no sólo las iniciales, ZB, el origen, Polonia, sino también varias referencias a lo que es la civilización contemporánea.

Una de las coincidencias es el símil que utilizan para describir nuestra situación. Brzezinski dice que “El mundo es más bien como un avión volando con el piloto automático con la velocidad continuamente acelerada pero sin destino definido”<sup>1</sup>.

Zygmunt Bauman, que es considerado “uno de los comentaristas más interesantes e influyentes (...) sobre la condición humana”, es un intelectual y catedrático polaco que nació en el seno de una familia judía de escasos recursos en 1925, que sufrió la invasión nazi, luchó en el frente ruso con el ejercito rojo y que sufrió después una campaña antisemita a manos de las autoridades comunistas. Él usa la referencia al avión de la siguiente manera: *“Cabe la posibilidad de que estemos viajando todos juntos a bordo del mismo avión súper Jumbo; lo que no sabemos es quién –si es que hay alguien allí- ocupa la cabina del piloto. Hasta donde sabemos, la cabina podría estar vacía, y los mensajes tranquilizadores que nos transmiten por los altavoces podrían haber sido registrados en un momento desconocido, en un lugar que nunca habremos de visitar, por gente a la que nunca llegaremos a conocer. Difícilmente podamos confiar en la pericia impersonal del piloto automático, porque todo el tiempo hemos estado escuchando y observando noticias que son cada vez más perturbadoras: que la gente en las torres de control no ha podido ejercer ese control, y ha contribuido así al caos en vez de defender el orden. Por ende no podemos estar seguros de cual es el aeropuerto hacia el que nos dirigimos, y menos aún de cuál será aquel en el que eventualmente aterricemos. Finalmente, no tenemos ni la más mínima idea de qué puede*

---

<sup>1</sup> (Brzezinski)

*hacer, individual o colectivamente, gente como nosotros, pasajeros, para influir sobre la situación” (...)*<sup>2</sup>.

La radiografía que Zbigniew Brzezinski hace sobre el siglo XX y las complicaciones que se plantean en el arranque del XXI son muy certeras. Nos recuerda que el arranque del siglo veinte era aclamado como el verdadero comienzo de la Era de la Razón, de la ciencia y del progreso, sin embargo, “ese progreso, desafortunadamente, no era medido a nivel moral, representado la política el mayor fracaso del siglo. Contrariamente a lo prometido, el siglo veinte se convirtió en el siglo más sangriento y repugnante de la humanidad, un siglo de políticas alucinantes donde la crueldad fue institucionalizada a un grado sin precedentes, las armas letales estaban organizadas sobre bases de producción masiva. Existió un contraste entre el potencial científico para el bien y la malicia política que en realidad fue desatada”, y así surgieron lo que se puede llamar “Utopías Coercitivas”, totalitarismos que denigraron a las personas de manera sistemática y arrogante. Tanto el hitlerismo como el leninismo-satlinismo vinieron a usurpar el papel de las grandes religiones. Lo hicieron rechazando la subordinación de lo material a lo espiritual. El fracaso tenía que llegar ya que el esfuerzo en lograr un control total produjo una máquina de autodestrucción que socavó los valores sociales y devastó el ambiente físico. La causa fue la noción de que los fines utópicos justificaban la aplicación de cualquier medio.

Sin embargo eso no es todo, al parecer a la caída de los regímenes autoritarios persiste otro problema, continúa Brzezinski, *“la relevancia universal del mensaje político occidental (que se refiere sobre todo al legado de la revolución francesa y americana) podría ser estropeada por la creciente tendencia del mundo desarrollado a inculcar el contenido interior de la democracia liberal mediante un estilo de vida que se puede definir como “cornucopia permisiva”. La prioridad dada a la autogratificación individual combinada con la creciente capacidad del ser humano para reformarse a sí mismo a través de la genética y otras formas de auto-alteración científica “tiende a crear una condición en la cual se ejerce muy poco autocontrol sobre la dinámica del deseo de consumo y de ocuparse vanamente de uno mismo”*<sup>3</sup> con la consecuente atomización de la sociedad y un exacerbado individualismo, donde lo que va abarcando cada vez más espacio es el mercado, en detrimento del Estado y la sociedad.

Ante este complejo panorama ¿qué podemos rescatar y aprender de las reflexiones y sugerencias de Zygmunt Bauman? Creo que son muchos los elementos altamente sugerentes en su obra, y aunque yo no llegue a coincidir con todas sus posiciones, creo que vale mucho la pena valorar su punto de partida, su concepción de la vocación intelectual y política en el contexto de su genuino afán por detectar las claves para entender y atender los problemas del mundo en el que vivimos.

El punto del que parte Bauman va en intrínseca relación con la vocación del pensador social, *“el sentido primero de la vocación del sociólogo (está) en el hecho de que los seres humanos sufren y de que la búsqueda de las causas sociales de su sufrimiento puede ayudarles a mitigar su miseria, si no a detenerla, al menos por lo que se refiere a su producción social”*<sup>4</sup>, esto le da una orientación política y una inspiración ética que viene, además de su experiencia y reflexión personal, de las reflexiones que su esposa, Janina Bauman, hace en un libro que le resultó muy clarificador, en donde ella relata y reflexiona sobre la experiencia del holocausto sufrido por los judíos y de ella en particular a manos del régimen nazi.<sup>5</sup> Janina sostiene que *“lo más cruel de la crueldad es que deshumaniza a sus*

---

<sup>2</sup> (Bauman)

<sup>3</sup> (Brzezinski)

<sup>4</sup> (Bauman & Tester, La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones, 2001)

<sup>5</sup> (Bauman J. , 1986)

víctimas antes de destruirlas. Y (...) el más duro de los combates es el de mantenerse humano en condiciones inhumanas”<sup>6</sup>. Keith Tester comenta a este respecto que “en lugar de optar por lo fácil y llevarse las manos a la cabeza en desesperación por la falta de humanidad imperante, Bauman trata de recobrar siempre la posibilidad de humanidad” y añade “El quid de la cuestión es que los humanos no tienen que ser forzosamente inhumanos, ni siquiera cuando viven en circunstancias sociales e históricas que hacen que el trato cruel a los demás se perciba como normal y sin consecuencias” y nos apunta hacia dónde va el compromiso de la vocación de Bauman, “siempre es posible elegir ser humano, siempre es posible elegir ser moral. En esta elección estriba la dignidad humana, Y el papel de la sociología es mostrar que siempre se puede elegir una conducta moral”<sup>7</sup>.

Para mí, este punto de partida resulta algo muy relevante y a la vez cercano, a pesar de las distancias geográficas o hasta las experiencias históricas. Es cercano, y podría decir hasta entrañable, dada la conexión que resalta quien fuera mi maestro y también compañero en lides políticas, Carlos Castillo Peraza, cuando describe de manera magistral el paso del “dolor como dato al amor como proyecto”<sup>8</sup> que dio Manuel Gómez Morín tras la desgarradora experiencia de lo que fue una de las revoluciones más sanguinarias y caóticas del siglo XX<sup>9</sup>, la revolución mexicana, en la cual Castillo Peraza resalta la gran coincidencia de lo que don Manuel planteó como punto de partida y lo que 70 años después escribiera otro insigne polaco. En 1926 Gómez Morín se preguntaba “¿podríamos hallar un elemento primordial y objetivo para el juicio, un propósito provisional para orientar la acción?” a lo cual responde, “el dolor de los hombres es la única cosa objetiva, clara, evidente, constante. Y no el dolor que viene de Dios, no el dolor que viene de una fuente inevitable, sino el dolor que unos hombres causamos a otros hombres, el dolor que originan nuestra voluntad o nuestra ineficacia (...). Todo lo demás es indiscutible o incierto.” Y por eso propone “adoptar el dolor como criterio provisional de verdad; la lucha contra el dolor como campo común de trabajo y discusión”.

Es una gran coincidencia de sensibilidad humana la que nos relata Castillo Peraza que acerca la experiencia mexicana con la polaca; casi setenta años después, esa misma preocupación y ese mismo punto de partida son los de la primera revolución obrera post-marxista de la historia. Josef Tischner, el filósofo del movimiento polaco Solidarnosc, lo dice casi con las mismas palabras de Gómez Morín: “Nada nos indigna tanto como la herida no necesaria inflingida por un hombre a otro hombre... Nuestra solidaridad es, sobre todo, para aquellos a los que otros hombres han herido y que padecen sufrimientos que pudieron ser evitados” (...)<sup>10</sup>, el mismo Tischner sostendrá que “el fundamento de la solidaridad es la conciencia y el estímulo para que esta conciencia y el estímulo para que esta conciencia surja es el grito del hombre vulnerado por otro hombre”<sup>11</sup>.

Bauman resume sus intereses en una frase de Albert Camus, “Está la belleza y están los humillados. Sean cuales sean las dificultades que la empresa pueda presentar, jamás debería desear ser infiel ni a los segundos ni a la primera”. Keith Tester, profundizando sobre esta interesante ocupación de Bauman y retomando una conversación que considero extraordinaria entre él y Zygmunt, se explicita que la belleza es la expresión de la capacidad humana para pensar y edificar un mundo diferente, que desborda las necesidades del actual,

<sup>6</sup> citado en (Bauman & Tester, La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones, 2001)

<sup>7</sup> (Bauman & Tester, La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones, 2001)

<sup>8</sup> En el prólogo que Castillo Peraza hace a la obra de Gómez Morín en (Gómez Morín, 1988)

<sup>9</sup> Jean Meyer nos ilustra con detalle esos aciagos años, en los cuales, solamente entre 1914 y 1919, se diezmó la población mexicana en una orgía de sangre revolucionaria que le arrancó la vida a un millón de personas en medio de un caos político, (Meyer, 1991)

<sup>10</sup> (Gómez Morín, 1988)

<sup>11</sup> (Tischner, 1981) citado en (Gómez Morín, 1988)

y la humillación, que abarca tanto la física del sufrimiento como la material de la pobreza, es la acumulación de necesidad por encima y contra la posibilidad, como lo sostiene Bauman en su investigación sobre la globalización y los “nuevos pobres”<sup>12</sup>.

Con los elementos de belleza y humillación lo que podemos aprender de este sugerente autor es que la vocación pública, y tanto la labor del pensador como la del político son públicas, son para la humanidad, lo que pretende es que las personas superen las limitaciones que se les quiere imponer a su libertad y que la ejerzan realmente, no constreñidamente, promueve que la gente se asuma protagonista, no solo espectador, esto lo aprendió principalmente de Gramsci que precisamente rompe con la ortodoxia marxista del régimen soviético que suprimía teórica y prácticamente la libertad de las personas al sostener la “inevitabilidad histórica” de su utopía, Bauman toma del autor de Los Cuadernos de la Cárcel que los hombres y mujeres tienen que construir el mundo por ellos mismos. Gramsci me parece un pensador-político sumamente relevante, no solo por sus reflexiones sobre las fallas del planteamiento de la ortodoxia comunista, también, aunque no coincida con ellos, con sus planteamientos sobre los nuevos agentes de lo que considera su revolución.

Sin embargo, para tratar de captar la propuesta de Bauman y entender mejor la parte de “la belleza” que persigue, uno tiene que observar qué es lo que aprende y valora de otros autores, como Ernt Bloch y Emmanuel Levinas.

De Bloch le impresiona y asume sus “definiciones” de lo humano, como “*intención que apunta hacia delante*”, de naturaleza humana, como “*algo que todavía tenemos que encontrar*”, y de mundo, como “*un vasto encuentro lleno de futuro*”<sup>13</sup>. De esta visión Bauman irá perfilando lo que podríamos llamar su propia “*utopía líquida*”, que, adelante, mantiene ciertos rasgos de aquello que el mismo autor enmarca dentro de la modernidad líquida, de ahí que lance el término “*utopía líquida*”. Con sus propias palabras Bauman dice respecto de Bloch, “*semejante visión del modo de ser humano respira tolerancia, ofrece el beneficio de la duda y enseña la modestia y la contención. Si sabes cómo es exactamente la sociedad buena, cualquier crueldad que comentas en su nombre quedará perdonada y justificada. Solo podremos ser buenos los unos con los otros, absteniéndonos de toda crueldad, cuando no estamos seguros de nuestra sabiduría y admitimos la posibilidad de un error*”.<sup>14</sup>

De Levinas, que resultó un descubrimiento vital de primera importancia y que permea gran parte de su pensamiento, tomó varios de los puntos más definitorios de su obra. Cuando hacía su investigación para el libro Modernidad y Holocausto<sup>15</sup>, le surgió la pregunta “*¿sobre qué bases se podría discutir la moralidad de cada norma? Y ¿dónde recabar fuerzas para resistir contra las normas malvadas? Si la moralidad no pudiera contar más que con preceptos socialmente autorizados y con sanciones socialmente administradas, sus posibilidades serían, como mínimo, escasas y su futuro precario*”, entonces “*Levinas llegó como una respuesta enviada por Dios*” con aquello que “*la ética precedía a la ontología*”. El uso que hace aquí Bauman del término “*ontología*” no se refiere al de la filosofía y en particular de la metafísica clásica sino a la jerga sociológica que se refiere al “*ser social*” de aquello que actualmente se va haciendo en sociedad, los diversos órdenes que la gente va configurando en sociedad, que pueden ser buenos o malos, que tienen que ser justificados, “*es la realidad socialmente producida la que se necesita justificar, la que se debe juzgar, en lugar de permitir que se usurpe el derecho a decidir lo que es y lo que no es moral (...)*”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> (Bauman Z. , Globalización: consecuencias humanas, 1999)

<sup>13</sup> (Bloch, 1980)

<sup>14</sup> (Bauman & Tester, La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones, 2001)

<sup>15</sup> (Bauman Z. , Modernidad y Holocausto, 1997)

<sup>16</sup> (Bauman & Tester, La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones, 2001)

Bauman admira la tesis de Levinas sobre *“la ambigüedad innata de la condición moral y la imposibilidad de desterrar mediante argumentaciones la incertidumbre que rodea la responsabilidad”*, pero eso no obsta para apostarse con todo en el principio levisano de la responsabilidad del cuidado del Otro.

En sus reflexiones sobre el famoso caso Adolf Eichman, en el cual tiene coincidencias y divergencias con Hannah Arendt, llega a la conclusión de que el oficial nazi no podía ser eximido de responsabilidad aduciendo que no pensó, que no usó la razón al efectuar los lamentables actos que realizó. Hizo un claro uso de razón, puesta al servicio del mal, una razón instrumental que niega cualquier principio ético, al servicio de un eficientismo ciego, es la ciencia moderna que excluye, niega, a la sabiduría moral, un mal empoderado con la ciencia moderna. Aquí Bauman retoma a Levinas al distinguir entre “la responsabilidad para con alguien” refiriéndose a reglas y sus guardianes, como podrían ser los jefes de Eichman, y la responsabilidad moral, que es una “responsabilidad para algo”, refiriéndose al bienestar y la dignidad del otro.

Prosigue su reflexión sobre la razón instrumental de la mano de Levinas, *“la fuerza de la razón moderna descansa sobre el poder de las herramientas. Lo que permite medir el éxito es la eficiencia, la rapidez y el grado de rendimiento. Su debilidad reside en la vaguedad y la incertidumbre acerca de los fines de la aplicación de dichas herramientas”*, y coincide plenamente con lo que Levinas escribía en su ensayo sobre Buber y Marcel, *“el dominio intelectual del ser se manifestó como un dominio tecnológico del ser en tanto que mundo (...) Aunque liberado por la razón científica, el hombre se puede convertir en el juguete de las necesidades tecnológicas, que dictan sus leyes a la razón”*, a lo que Bauman añade que *“la razón de la modernidad es instrumental: puede decir mucho sobre cómo hacer las cosas, pero casi nada sobre qué cosas hay que hacer”*<sup>17</sup>.

Me parece que el aporte de Levinas a Bauman es clave en su obra, sobre todo en lo que es su motivación, su acercamiento a lo que llama “belleza”, es decir su vocación, su ideal. La responsabilidad de tratar al otro como un yo, la responsabilidad para con la dignidad del otro que está muy presente en lo que considera “la sociedad moral” equiparable después con el término “sociedad justa”, Bauman sostiene que *“la sociedad moral es en primer lugar y por encima de todo una sociedad justa (...) la sociedad justa es una sociedad que siempre piensa que no es suficiente, que cuestiona la suficiencia de todo nivel de justicia alcanzado y que considera que la justicia siempre está al menos un paso más adelante.”* y añade *“sobre todo es una sociedad que reacciona irritada ante cualquier caso de injusticia y se pone inmediatamente en marcha para corregirlo”*. También considera que *“la capacidad para la justicia dependerá en gran medida de la calidad de las “relaciones amorosas” que su cultura cultive”, y de manera reveladora dice, “lamento que todos no seamos santos, empezando por mí mismo. La moralidad está muy cerca de la santidad. Pero me temo, y es algo que me preocupa profundamente, que el amor se podría estar convirtiendo en un arte olvidado, sólo raramente practicado. Sin este arte, hay poca esperanza para la moralidad y, mucha menos, para una sociedad justa.”*

Las principales claves que podemos encontrar en el pensamiento de Zygmunt Bauman para entender la problemática contemporánea están en lo que él llama la “modernidad sólida” y la “modernidad líquida”.

Dentro de la primera, la “modernidad sólida”, podemos encontrar el marco para entender, por ejemplo, el holocausto, pero también los genocidios, que Zbigniew Brzezinski enmarcaría en el fenómeno que acuña como “utopías coercitivas”. En esta línea sostiene Bauman que *“el Holocausto fue un producto legítimo de la modernidad”*, al fin y al cabo, se

---

<sup>17</sup> (Bauman & Tester, La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones, 2001)

trataba de utilizar la mejor tecnología para eliminar los obstáculos que se interpusieran en el camino de la perfección, *“en otros casos de genocidio moderno, las metas diferían: el orden podía demandar el exterminio de anticomunistas y de sus simpatizantes potenciales (como en la Rusia de Stalin) o de comunistas y de cualquiera que se juzgase sospechoso de apoyarlos (como en Argentina o en Chile)”*.

Bauman ubica el origen de la modernidad, coincidiendo con los estudios de Michael Allen Gillespie, en el Dios franciscano nominalista, es decir, en el Dios de Ockham, caprichoso, *“temible en su poder, incognoscible, impredecible, irreductible a la naturaleza o a la razón e indiferente frente al bien y al mal”*<sup>18</sup>, un *Deus absconditus* que deja sin sentido tratar de entenderlo y que deja al hombre condenado a sus propias elecciones, a una “autocreación”, ante lo cual el mismo Bauman sentencia *“La liberación de la interferencia directa de Dios evocaba más un destino siniestro que la victoria del hombre”*.

Sostiene que la posmodernidad no es otra cosa que una segunda modernidad, *“¿acaso la modernidad no es la modernización incesante y obsesiva, algo así como la necesidad de “correr más rápido para quedarse” de la que hablaba Carroll (...)?”*. Ante la pregunta sobre qué se puede entender por posmodernidad reflexiona, *“después del Deus absconditus, que desencadenó la confianza moderna en los poderes de la especie humana, llegó la Societas absconditas, que disparó la confianza posmoderna en los poderes de los individuos humanos. En ambos casos esa confianza revelaba un toque de desesperación, la sensación de que “no hay nada más que podamos hacer”*”<sup>19</sup>. Y siguiendo una variante del símil del avión súper Jumbo, Bauman cree que *“podemos decir que la posmodernidad no configura una flecha: ha perdido la punta que era la marcha de la modernidad. (...) sería mejor decir que hemos dejado de inquirirnos hacia dónde apunta la flecha.”* Ahondando en esto afirma que *“si la modernidad se enfrascó en la tarea de “desincrustar” a los individuos de sus escenarios heredados, lo hizo para “reincrustarlos” en nuevas estructuras que consideraba superiores a las del Antiguo Régimen, “la posmodernidad, la modernidad en su fase líquida es la fase de desincrustar sin reincrustar, de desarraigar sin plantar”, lo que lleva no solo a la “historia sin dirección” sino también y de la mano con ello, a la “biografía sin proyecto”, como se puede ver tanto en el mercado laboral, como en el mercado de consumo, donde todo es inestable, cambiante, huidizo, lo cual genera volúmenes ingentes de tensión y ansiedad, como las repercusiones del fenómeno de la “cornucopia permisiva” de la que habla Brzezinski y que lo llevan a afirmar que el mundo contemporáneo esta “fuera de control”*.

*“Todo se reduce al paso del compromiso a la exención de responsabilidades”* dice Bauman, lo cual tiene y tendrá severas repercusiones en las condiciones de vida. Bourdieu lo percibe en los cambios que detecta en las formas de suscitar disciplina y procurar la integración social: *“de la regulación normativa a la seducción, de la planificación política a las relaciones públicas, de la obligación a la publicidad”*. Es dejar la tarea de la integración social, antes encargados a instituciones varias, a las “fuerzas del mercado”, dispersas y descoordinadas. Es consecuente entonces que Bauman defina la modernidad líquida como *“una era en la cual la sociedad se despoja de toda pretensión de desempeñar su función ética y cede gustosamente la regulación de las interacciones humanas a las fuerzas del mercado”*.

Es impresionante cómo, proviniendo de experiencias, referentes y trayectorias tan distintas, coincidan en este último punto Bauman y Brzezinski, los dos polacos con los que iniciamos este escrito.

Zbigniew utiliza el término Cornucopia Permisiva, por un lado, por la connotación mitológica de cuerno que amamantaba a Zeus, que *“tiene la capacidad milagrosa de llenarse*

---

<sup>18</sup> (Gillespie, 1995)

de sus propios deseos” y, por otro lado, por la aplicación “a una sociedad en la cual todo está permitido y todo se puede tener”. Tiene la “preocupación seria y legítima de que la cornucopia permisiva de las sociedades democráticas avanzadas y ricas está dominando y definiendo cada vez más tanto el contenido como las metas de la existencia individual. (...) implica esencialmente una sociedad en la cual el progresivo declinar en la centralización de los criterios morales está emparejado con una preocupación intensificada por la autogratificación material y sensual”, y pareciera tener en cuenta, o al menos coincidir de facto, en el paso de la modernidad sólida a la líquida de Bauman cuando dice que “A diferencia de la utopía coercitiva, la cornucopia permisiva no prevé un estado eterno de felicidad social para los redimidos, sino que se enfoca principalmente en la satisfacción inmediata de los deseos individuales en un sistema en el cual el individuo y el hedonismo colectivo llegan a ser el motivo dominante para la conducta. (...) da como resultado la permisividad en el nivel de la acción y la codicia material en el nivel de la motivación”.<sup>19</sup> Ve con claridad que el problema no solo está en los que ejercen la cornucopia permisiva, el problema también está en los excluidos, en los que no tienen los recursos para ejercerla, que se sienten privados de ese “privilegio”, desean también los frutos de la cornucopia y se sienten inclinados a esa permisividad con la creciente aspiración de “hacerse-rico-rápidamente”.

Para Bauman, la modernidad líquida implica una sociedad de consumo, en la cual “el consumidor no abrazara nada con firmeza, no aceptara ningún compromiso ‘hasta que la muerte nos separe’, no considerara necesidad alguna plenamente satisfecha ni deseo alguno consumado (...) sólo cuenta la volatilidad”, y agrega “La cultura de la sociedad de consumo no es de aprendizaje sino principalmente de olvido. Cuando se despoja el deseo de la demora y la demora del deseo, la capacidad de consumo se puede extender mucho más allá de los límites impuestos por las necesidades naturales o adquiridas del consumidor”, con esto Bauman parece estar también explicando el fenómeno de la Cornucopia Permisiva, de hecho hace una cita que va al punto de manera contundente: “El deseo no desea satisfacción. Al contrario, el deseo desea deseo”, lo dicho, cornucopia permisiva. Pero va un poco más allá, “para el consumidor (...) actuar de esa manera es una compulsión, una obligación. Pero esa “obligación”, esa presión interiorizada, esa imposibilidad de vivir la vida de otra manera, se le revela disfrazada de ejercicio de libre albedrío”<sup>20</sup>, la cornucopia permisiva es vendida con la apariencia de libertad en la sociedad de consumo, donde el mercado hipertrofiado se muestra como la solución práctica para todo individuo “libre”.

Esta dinámica encierra para Brzezinski un problema para la dimensión ciudadana y política de las personas, “son pertinentes dos temas de importancia aquí: la definición de libertad y la definición de buena vida. La primera pertenece al significado de ciudadanía y la segunda a la esencia del ser humano. En una sociedad que hace énfasis cultural en la maximización de la satisfacción individual y la minimización del fenómeno moral, la libertad cívica tiende a ser elevada dentro de una auto-validación absoluta. En otras palabras, la libertad cívica está separada de la noción de responsabilidad cívica”<sup>21</sup>.

En esta misma línea Bauman detecta “una expropiación en curso de la ciudadanía”, donde se “despoja a los “ciudadanos” de todos sus deberes excepto del de quejarse para obtener mejores servicios”, se redefine al ciudadano “en calidad de consumidor de bienes suministrados por las empresas ministeriales”, no se halla otro papel para el ciudadano. Esto enmarcado en “los cambios de poder que ocurren en el mundo (...) haciendo más difícil de lo que ya se revela de por sí la orquestación de alguna resistencia significativa a los cambios.

<sup>19</sup> (Brzezinski, 1993)

<sup>20</sup> (Bauman Z. , Globalización: consecuencias humanas, 1999)

<sup>21</sup> (Brzezinski, 1993)

*Este cambio de poder se da a través de dos procesos paralelos estrechamente conectados, el de la "globalización" y el de la "individualización"*<sup>22</sup>. El primero deja a la política sin poder vía la sustracción de la economía del control político. El segundo quita, por un lado, el sentido práctico a la implicación política de la gente, y por otro, hace improbable que se pueda expresar el interés por la política. La globalización en marcha crea una economía mundial que somete a las políticas nacionales, la individualización impele a las personas a considerarse sólo individuos, e impide a la gente a combinar sus problemas en causas en común. Ante esto Bauman plantea las dimensiones del reto: "*Hoy, la cuestión no consiste en interrogarse acerca de la identidad de los motores políticos, sino de quiénes pueden volver a casar al poder y la política, en la actualidad divorciados, o acerca de quiénes son capaces de restaurar el estado de la política como materia conjunta del "consejo y del pueblo", la única vía que posee la política para suministrar un vínculo biunívoco entre la sociedad autónoma y sus ciudadanos autónomos, sin embargo, aún hay que crear tanto el "consejo" como el "pueblo". No tenemos un consejo y, para tenerlo, necesitamos elevarnos al rango de "pueblo global"*", y para precisar el alcance del reto acude a las máximas de John Donne: "*Ningún hombre es una isla (...) cada hombre es una pieza del continente*", "*no hay muerte de un hombre que no me disminuya por que estoy implicado en el Género Humano. Y, consecuentemente, nunca me envíes a preguntar por quién doblan las campanas, doblan por tí*", sobre ellas dice que ya no son "*una simple invocación poética a un compasión noble (...) Ahora es un informe factual (...) Todos somos responsables de cualquier cosa que le pase a uno de nosotros, y el postulado de hacerse responsables de la responsabilidad de cada cual implica ahora la necesidad de aliviar los sufrimientos en cualquier rincón del globo donde se produzcan*"<sup>23</sup>.

Concluyo con una valoración personal. Coincido con el punto de partida de Bauman, también con tener una visión moral de la sociedad, con la vocación pública como compromiso con la dignidad del otro, y con las claves de modernidad sólida y líquida para poder entender y atender la problemática contemporánea. Considero sin embargo que, para que el compromiso que plantea y la belleza que persigue no caigan en una "utopía líquida", se tiene que ahondar, en positivo, en las raíces de lo humano, en los principios éticos que le den sustancia al ejercicio de la libertad. Pretender vivir sin valores y principios entrañables a lo humano es convertir el futuro en un pasado inercial negativo. Para conjurar la amenaza de la vida líquida que exalta el instante en la violencia del placer, el placer de la violencia, en la imposible búsqueda de lo pleno en la fugacidad del consumo, del dinero o el poder como fines en sí mismos, tenemos que caer en la cuenta que el futuro es patrimonio de una libertad comprometida, solidaria con lo humano.

## **Bibliografía**

Bloch, E. (1980). *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.

Bauman, J. (1986). *Winter in the morning: a young girl's life in the Warsaw ghetto and beyond*. Londres: Virago.

---

<sup>22</sup> (Bauman Z. , En busca de la política, 2000)

<sup>23</sup> (Bauman & Tester, La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones, 2001)



- Bauman, Z. (2002). *La sociedad sitiada*. (M. Rosenberg, Trad.) D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2000). *En busca de la política* (edición original de 1999 ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (1999). *Globalización: consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto* (edición original 1989 ed.). Madrid: Sequitur.
- Bauman, Z., & Tester, K. (2001). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. (A. R. Álvarez, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Brzezinski, Z. (1993). *Fuera de Control*. (E. M. Jiménez, Trad.) D.F., Mexico: Lasser Press.
- Gillespie, M. A. (1995). *Nihilism before Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gómez Morín, M. (1988). *1915 y otros ensayos* (El escrito original fue publicado en 1927 ed.). D.F., México: JUS.
- Meyer, J. (1991). *La revolución mexicana* (la edición original es de 1973 ed.). D.F., Mexico: JUS.
- Tischner, J. (1981). *Etica della solidarietà*. Bologna: CSEO.