

La modernidad y sus abismos

Zygmunt Bauman: *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005, 380 páginas.

Nos ha llegado casi con tres lustros de retraso la traducción al castellano de una obra de referencia en la literatura de la teoría sociológica de los últimos veinte años: *Modernity and ambivalence*. En 1991, cuando Zygmunt Bauman concluyó este magnífico diagnóstico de la modernidad y sus males, su trayectoria intelectual ya lo situaba como uno de los sociólogos de mayor influencia en el ámbito anglogermánico, pero es ahora, a caballo del excelente recibimiento de sus últimas obras en nuestro país, que aparece publicado este lúcido texto de gran hondura analítica y enorme riqueza de referencias filosóficas y literarias. Esta traducción debería ser considerada como un acontecimiento no tanto en los campos específicos de la reflexión sociológica y filosófica en lengua castellana, puesto que en ellos la obra de Bauman en general, y ésta en particular, ya es probablemente muy conocida, sino, sobre todo, porque abre las puertas para que todos los lectores de ensayo en español puedan beneficiarse de un notabilísimo estudio que explica las luces y especialmente las sombras del proyecto de la modernidad de un modo completo, riguroso, profundo y crítico. Los elogios a este texto se enlazarían así a los que un público no enteramente compuesto de eruditos tributa aquí a la obra tardía del sociólogo polaco, y esos elogios se intensificarían si se conviniese en que los últimos trabajos de Bauman vertidos al castellano –*Vida líquida*, *Comunidad*, *Europa: una aventura inacabada*, *Confianza y temor en la ciudad: Vivir con extranjeros*- o al catalán –*Noves fronteres i valors universals* o *Globalització: les conseqüències humanes*-, son, pese a su validez intrínseca, piezas decididamente menores de un amplio y rico repertorio. En relación con este contexto, *Modernidad y ambivalencia* representaría una pieza magistral, una acabada sinfonía, un auténtico *tour de force* analítico dirigido a explicitar el parentesco entre los demonios sociales e históricos de la modernidad y la esencia misma del proyecto moderno. Por una parte, nos hallamos sin duda ante una obra de largo aliento, largamente meditada, extraordinariamente densa aunque nítidamente clarificadora,

enamorada de los detalles, capaz de tejer de nuevo la madeja de hilos invisibles que alguna vez, en el solar de la vieja Europa, pudieron ligar ciertas experiencias literarias y determinados desarrollos filosóficos con las vivencias del desarraigo, el extrañamiento, la marginación y el genocidio. Ahora bien, como suele suceder con casi todos los escritos de Bauman, *Modernidad y ambivalencia* tampoco puede ser leído al margen de una específica reflexión ética, y ello es también así en este caso porque, en su reconstrucción de la modernidad, toman la palabra los que fueron sus víctimas, los que quedaron en la cuneta, los desahuciados, prestándose de este modo una voz a todo aquello que la modernidad se empeñó inútilmente en extinguir: lo ambivalente, lo incontrolable, lo indecible, lo inclasificable. Por otra parte, en el sentido recomendado tradicionalmente por la Teoría Crítica, la obra constituye un ejemplo sobresaliente de la validez que para el pensamiento del presente puede seguir teniendo el trabajo en común de la reflexión sociológica y la iluminación filosófica.

Mediante la apelación a algunos críticos relevantes de la modernidad -Freud, Simmel, Adorno, Horkheimer, Shestov, Müller-Hill, Kafka, etc.- Bauman se esfuerza por construir una auténtica ontología de la modernidad, así como una fenomenología crítica de sus implicaciones culturales, morales y políticas, y de sus límites -perfilados por la presencia infranqueable de la ambivalencia-, con las que su texto adquiere el rango de una aportación señera a esta misma tradición moderna de la sospecha. En la cima de ésta, irradiando, por su crítica demoledora de la Ilustración, un influjo de desconfianza y pesimismo sobre buena parte de la literatura filosófica europea de la segunda mitad del siglo XX, aunque al mismo tiempo sugiriera algunas posibles vías de escape, se sitúa la obra de Adorno y Horkheimer. Según Bauman, *Modernidad y ambivalencia* pretendería complementar la tarea emprendida por los dos pensadores más destacados de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, lo que equivale en cierto modo a proseguirla, como reconoce expresamente en la introducción, cuando afirma que su libro "intenta envolver con carne histórica y sociológica el esqueleto de la *Dialéctica de la Ilustración*" (39). Como ha subrayado Albrecht Wellmer, lo que otorga al armazón de este libro su carácter extraordinario es el hilado electrificante de dos tradiciones filosóficas contrapuestas: por un lado, la que originándose en Schopenhauer, pasa por Nietzsche para acabar

alcanzando a Klages y, por otro, la que desde Hegel, pasando por Marx y Weber, arriba hasta el joven Lukács.¹ El dibujo que desvela este trenzado es el de una implosión de la cultura occidental llevada a cabo por sus propios medios y en su propio elemento: tal es la conclusión del drama de una Ilustración que, en su voluntad de trascender al mito, acaba recayendo en él. Y, en efecto, el estuche con el cual Bauman pretende envolver esta tesis muestra en detalle las *hechuras terrenales* de la exclusión social, la ambivalencia, la paradoja de la asimilación, el extraño, las ambiciones uniformizadoras del Estado, su falsa universalidad, la construcción cultural del estigma, la racionalidad del genocidio y las identidades suministradas por el mercado. Según Bauman, la *carne*, la *sangre* y los *nervios* de la modernidad se ponen precisamente a prueba en relación con el fruto inevitable de sus propias actividades de ordenación del mundo y la vida: la ambivalencia. Ésta constituye el destino de todas las prácticas modernas en cualquiera de sus campos operativos –vital, social, político, intelectual– porque, en contra de sus intenciones manifiestas, la búsqueda del orden conduce fundamentalmente a la generación de desorden. Debido a la coimplicación de los conceptos de orden y desorden, éste es un proceso necesario y, por tanto, no debe ser interpretado como un desarrollo cuyo resultado final deba ser atribuido a una desafortunada y esquivable interposición del error, la precipitación o la falta de una adecuada amplitud de miras. De ahí que Bauman sea categórico: “la negatividad del caos es un producto de la misma constitución del orden: es su efecto colateral, su desecho y la condición *sine qua non* de su posibilidad (reflexiva). Sin la negatividad del caos, no hay posibilidad de orden; sin caos no hay orden.” (26). Es más: como cualquier intento de romper esta relación a favor del orden sólo puede generar más caos, éste no debe ser entendido como el límite exterior de la modernidad, sino más bien como su núcleo largamente inadvertido. Es por ello que “la opacidad emerge al otro extremo de la pugna a favor de la transparencia”, que “la confusión nace de la lucha en pos de la claridad”, que “la contingencia surge en el lugar donde coinciden y chocan muchos esfuerzos por la determinación” (34).

¹ Cfr. Albrecht Wellmer: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (1985), Visor, Madrid, 1993, págs. 15-16.

El Estado moderno fue la institución pionera en emprender la gigantesca tarea de lograr una sociedad diseñada racionalmente y, debido a ello, fue también la primera en toparse con la problemática de la ambivalencia en su más concreta materialidad. Desde un punto de vista histórico, Bauman señala que las ambiciones del Estado moderno asumieron dos modelos generales de actuación frente a la ambivalencia: el primero fue el del *jardinero* que debe homogeneizar el terreno para poblarlo de ejemplares similares, regulares y predecibles; el segundo fue el del *ingeniero* que, por medio de la ciencia y su poder legitimador, pretende conseguir por medios artificiales aquella deseada uniformidad que la naturaleza parecía incapaz de lograr por sí misma. Esta doble aspiración no encauzaba únicamente un proyecto político, una estipulación de las formas que ha de revestir la organización de la convivencia y del tipo de sujeto que ha de verse implicado en ellas, sino también una cruzada cultural específica que incluyó elementos cognitivos y morales concretos. Pero el sentido último del orden político y de la jerarquía cultural asociada, así como de sus pináculos intelectuales y filosóficos, no era otro que reducir y, a ser posible, eliminar cualquier factor de alteración, cualquier tendencia opuesta, cualquier desviación. “En el campo político, evacuar la ambivalencia no es otra cosa que segregar o deportar a los extraños, sancionar algunos poderes locales y llenar los ‘huecos de la ley’ legalizando lo no sancionado. En el ámbito intelectual, la expulsión de la ambivalencia quiere decir sobre todo deslegitimar todos los fundamentos de conocimiento que son filosóficamente incontrolables e incontrolados. Más que cualquier otro sentido, significa invalidar el ‘sentido común’, sea éste en la forma de meras creencias, ‘prejuicios’, ‘superstición’ o estridentes manifestaciones de ignorancia.” (48) Ahora bien, según Bauman, una tarea como ésta sólo podía llevarse a cabo de forma eficaz por medio de una reconfiguración de la cultura; de aquí que la modernización sea “en primer lugar y ante todo, una ofensiva por redefinir todos los valores y estilos culturales con excepción de los que la elite modernizante marcó como inferiores [...]: los signos o estigmas de atraso, retardo, incapacidad mental, o en casos extremos, locura.” (157). A tal orden de cosas se ve remitida forzosamente toda realidad social, cultural o política que ose oponerse al impulso homogeneizador de la modernidad, la cual tiene en los filósofos modernos a sus legisladores

y en los científicos modernos a sus ejecutores, en el doble sentido del término. Suscribiendo la conclusión del estudio de Benno Müller-Hill acerca de las prácticas de exterminación de individuos mediante la aplicación de criterios científicos en Alemania durante el período 1933-1945², según la cual “la objetividad abrió la puerta a cualquier forma concebible de prácticas de barbarie” (Cfr. 79), Bauman despliega una vigorosa panorámica en la cual la labor de los científicos aparece en estrecha vinculación con sus apologías de determinados regímenes políticos orientados a una u otra versión de la ingeniería social global que condujo, en algunos casos, al desarrollo de políticas genocidas. Pero lejos de creer que éstas fueron emprendidas bajo el imperio de la pasión y del prejuicio, Bauman subraya su naturaleza estrictamente racional y, por tanto, su nexa con la modernidad: el genocidio representa la posibilidad de eliminar de raíz el margen de ambigüedad que una población no homogénea presenta como un reto a la fuerza de la razón: “[...] el genocidio moderno no es una explosión descontrolada de pasiones, ni siquiera un acto irracional y sin propósito. Al contrario, se trata de un ejercicio racional de ingeniería social, que engendra por medios artificiales la homogeneidad libre de ambivalencia que la realidad social, embrollada y opaca, no puede producir.” (65). Ahora bien, si el genocidio expresa racionalidad – aunque se trate de una forma unívoca, compacta e intolerante de la racionalidad-, entonces lo único que puede enfrentarse con éxito a la condición espiritual cuya derivación última conduce al exterminio de seres humanos es “el pluralismo del poder” y, por consiguiente, “el pluralismo de la opinión autorizante” (82). Dar crédito a tal alternativa implica, según Bauman, abandonar la identificación moderna entre ambivalencia e incongruencia, y asumir que las asociaciones tradicionalmente negativas que se han incorporado al concepto de ambivalencia no eran otra cosa que determinaciones del discurso del poder en la modernidad. Ahora, en cambio, cuando el bajel de la modernidad acaba de pasar y todos nosotros nadamos afanosamente tras él en su estela,³ se abre la posibilidad de poder pensar la ambivalencia en términos mucho más positivos, incluso

² Benno Müller-Hill: *Murderous Science, Elimination by Scientific Selections of Jews, Gypsies and Others, Germany, 1933-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

³ Es la poderosa imagen de la contemporaneidad que propone Michael Philipson en *In Modernity's Wake: The Aneurunculus Letters*, Routledge, Nueva York, 1989.

revolucionarios. “No debemos lamentarnos de la ambivalencia – aconseja Bauman. Debe ser celebrada. La ambivalencia es el límite del poder de los poderosos. Por la misma razón es la libertad de los impotentes.” (240)

Esta reflexión acerca de las limitaciones de los poderosos y la libertad de los impotentes es importante para poder comprender cómo pudieron surgir perspectivas filosóficas y literarias que apoyaron inequívocamente valores universales desde el desarraigo, la exclusión e incluso el martirio. No debería resultar sorprendente que la experiencia de verse reducido a la ambivalencia, incluso al dudoso rango de un resto de humanidad a punto de ser liquidado, despertara necesariamente la consciencia de un único lazo verdadero entre todos los hombres como tales, esto es, entre todos los hombres reunidos en la indefensión y el sufrimiento, despojados finalmente de las vestiduras con las que los envuelve el orden social o político, y cuya verdadera naturaleza los excluidos, antes que los establecidos, estaban en mejor disposición de captar. No cabe duda de que el análisis de Bauman se vuelve especialmente perspicaz y literariamente brillante en los capítulos centrales del libro, allí donde no sólo describe la construcción social de la ambivalencia como una determinación del poder y la generación paralela de una *subjetividad ambivalente* –la del extraño–, sino también el modo paradigmático en que los procesos asimilatorios, y, en particular, el que afectó a los judíos en Centroeuropa, acabaron por condenar a multitud de individuos a quedar literalmente *entrampados en la ambivalencia*. Para comprender esta noción sin haber experimentado la ambivalencia hay que procurar reproducir imaginativamente la vivencia del extraño, una especie de ansiedad inquisitiva en la cual todos los signos familiares y mundanos de la mayoría se tornan objetos de interrogación y fuentes de inquietud. Desde un punto de vista sociológico, se trata de renunciar al testimonio de la percepción social ordinaria que, habituada a la rutina de lo conocido desde una perspectiva *nativa*, se limita a constatar que sólo existen dos figuras reconocibles: *amigos* y *enemigos*. En la era moderna, a diferencia de lo que ocurría en las configuraciones sociales de la premodernidad, esa percepción debe incluir además a los extraños. Hay *extraños*, pues, y éstos no son ni amigos ni enemigos; su extrañidad radica precisamente en que pueden ser ambas cosas a un tiempo. La existencia del extraño plantea

un desafío a las estructuras políticas e intelectuales de la modernidad porque “perturba la resonancia entre la distancia física y psíquica: está *físicamente* cerca mientras se mantiene *espiritualmente* muy lejano” (93). Aunque el extraño es también la encarnación de la oportunidad de un cosmopolitismo auténtico, la condición de posibilidad de una universalidad generada desde el desamparo –que es, según Bauman, desde donde puede nacer únicamente “una universalidad que no sea una falsificación” (120). Sobre esta base puede entenderse que la intelectualidad judía europea fuese capaz de construir, *gracias y a pesar de* la traumática experiencia colectiva de su pueblo, un modelo de universalidad que trasladó de forma convincente a casi todas sus producciones literarias, musicales o filosóficas. Dentro de los contornos de tal experiencia se revelaba en cada uno de ellos el rostro de un *extraño*, el de alguien que permanecía extraño a pesar de todos los esfuerzos dedicados a no parecerlo –Bauman recuerda incluso cómo Kafka era trágicamente consciente de que tanto él como sus compañeros de destino seguían siendo judíos “hasta en su manera de no serlo”-, pero que, precisamente por ello, por ser un extraño en todas partes, frente a aquellos que lo invitaban de forma tramposa a asimilarse y frente a aquellos otros de los que había decidido segregarse y cuya compañía no podría recuperar nunca, constituía un auténtico “arquetipo de universalidad”. El extraño es, en efecto, “etéreo, insustancial, inefable [...]; es la misma antítesis de lo concreto, lo específico, lo definido.” (130) El extraño pende de manera indecisa entre dos mundos sin poder recalar en uno u otro porque la patria que los demás le han atribuido sin posibilidad de remisión es la ambivalencia. Su capacidad para proponer una representación legítima de la universalidad radica en la proyección de la existencia ambivalente a la totalidad del género humano. “El extraño es universal porque no tiene hogar ni raíces. El desarraigo relativiza todo lo concreto y concibe entonces lo universal.” (130)

En un sentido cercano a la *Umwertung* de Nietzsche, los *extraños* lograron forjar la *venganza de la ambivalencia* en el crisol de la cultura moderna. Su triunfo consistió en convertir la *negatividad* que habían padecido existencialmente en la *positividad* de la cultura moderna en su conjunto, pues ésta, como ha recordado también Perry Anderson, se caracterizó por ser militantemente opositora debido al hecho de haber sido producida principalmente por “exiliados aislados, minorías

hostiles y vanguardias intransigentes”⁴. El heroísmo de la cultura moderna, el hecho de que se vanaglorie justamente de haber fragmentado el mundo desde el análisis de las apariencias, lo encontramos en las obras de figuras como Simmel, Freud o Shestov, que fueron rechazados en su tiempo y reconocidos sólo tardíamente. Todos ellos pudieron llegar a denunciar que las verdades monolíticas, las leyes inflexibles o los cánones sin apelación de aquellos que vivían cómodamente instalados requerían para su mantenimiento de toda una caterva de “inquisidores, carceleros y ejecutores”, como indicó específicamente Lev Shestov. Sobre el legado de todos estos pensadores críticos, que aún creyeron en la dignidad de una verdad carente de apoyo coactivo, así como sobre la herencia de las vanguardias estéticas, que dinamitaron de una vez y para siempre la idea de un único camino para el arte, los partidarios de la posmodernidad, que lo son en primera instancia por su consciencia de las contradicciones inherentes a la condición moderna, se preguntaron si lo que constituía el horror de la modernidad, la ambivalencia, no ocultaba alguna forma inadvertida de validez. Mientras este interrogante abría una dirección distinta para el pensamiento, en la cual la ambivalencia podía aparecer bajo la inofensiva máscara de la inocencia y el juego, se admitía por fin el fracaso de las instituciones políticas e intelectuales modernas en su intención de dominarla lo que, unido al ascenso irresistible del mercado como estructura básica de coordinación y reproducción social, trajo como última consecuencia la *privatización de la ambivalencia*. La posmodernidad puede ser caracterizada *à la Lyotard* como la era del fin de los metarrelatos, pero, al parecer de Bauman, también puede ser considerada como la época de la privatización de la ambivalencia. Como los sujetos deben construir su identidad por sus propios medios, al margen de las grandes instituciones, y de sus metarrelatos asociados, característicos de la modernidad, la gestión de la ambivalencia deviene un asunto individual. Ahora no existe una garantía supraindividual sólida para la afirmación consciente de uno mismo y para paliar las discontinuidades que ésta genera, a pesar de que el mercado se esfuerce en ofrecerla por medio de los denominados sistemas expertos y las identidades prefabricadas. Por esta razón no es de extrañar que

⁴ Perry Anderson: *Los orígenes de la posmodernidad* (1998), Anagrama, Barcelona, 2000, pág. 88.

prolifere toda clase de angustias existenciales, toda suerte de replanteamientos vitales y toda una oferta de técnicas de autoayuda o de consejo especializado. En cierta medida, la vieja tensión entre alienación y vinculación, propia de los *extraños* modernos, se ha hecho universal en la posmodernidad. “La creciente sensación de estar incompleto y de insuficiencia en el individuo y la más compleja estructura de dependencia parecen ser los efectos básicos de la privatización de la ambivalencia.” (281) El imperio del consumo suaviza esta tensión al ofrecer una forma de sanción social a la inextinguible inquietud individual. Por medio de la adquisición de bienes, nos unimos a una multitud que nos imita y, al mismo tiempo, encontramos en algún bien –o en una serie de ellos– el factor de distinción que buscamos para nuestra específica afirmación personal. Por un lado, el mercado de bienes de consumo acoge las ansias de distinción y reconocimiento de los individuos, pero, por otro, incorpora el mecanismo de los sistemas expertos capaces de subvenir aquellas necesidades y mitigar en lo posible la ambivalencia existencial, esto es, *privada*. Aquí radica según Bauman la gran virtud del mercado de consumo actual basado en el soporte especializado, pues éste “ofrece al consumidor la certidumbre tan ansiada y el equilibrio mental, un cambio bienvenido ante la duda y la ansiedad que pudieran haber seguido siendo (o haberse vuelto) la suerte de individuos abandonados a sus propias habilidades (ahora devaluadas y vueltas obsoletas) o a sus insuficientes recursos.” (295)

Condenados en definitiva a convivir con la ambivalencia, cada uno según sus propias fuerzas, hay que ir, con todo, construyendo una identidad –o una serie de identidades– sin esperar que de ninguna parte se sancione terminantemente el resultado. Si queda alguna forma posible de supervivencia lúcida, entonces parece que ésta requiera rebajar la amenaza que todavía hoy pueden representar la ambivalencia y sus disfraces, confiar desilusionadamente en el consejo especializado que procede de los sistemas expertos y admitir los productos que el mercado pone a nuestra disposición para construirnos, esperando, aunque sea en vano, a que en este mundo radicalmente diferenciado por la modernidad cada diferencia reconozca a la otra diferencia. Como la tarea ya es otra, también es necesaria una disposición diferente. Por eso dice Bauman que la posmodernidad, al carecer del puño de hierro de la modernidad,

“necesita nervios de acero” (323). Si hay un último mérito para atribuir al libro de Bauman, tal vez sea el de haber mostrado finalmente de un modo brillante esta transición entre la modernidad y la posmodernidad no desde el punto de vista de sus *sujetos*, sino desde el de los *sujetados*, es decir, de los que padecieron el *puño de hierro* de la primera y deben presumir de los *nervios de acero* de la segunda. Las vidas, los pensamientos y la sensibilidad de todos aquellos que en su momento se vieron atrapados por la gestión pública de la ambivalencia o lo son hoy en día por la tarea de gestionarla en privado, tironeados sin tregua por la estructura del consejo especializado y la organización de las tentaciones consumistas, aparecen reflejados entre las líneas del análisis con una crudeza extraordinaria, y tal vez lo único que Bauman se ha permitido dejar fuera de éste, en un gesto casi expresivo, como si se tratase de una reverberación recóndita, es una muda compasión, un sollozo contenido, un sentido homenaje.

Lluís Pla Vargas
Seminario de Filosofía Política de la
Universidad de Barcelona.