

Las metáforas de lo comunitario. A propósito de una lectura crítica sobre el sentido de lo comunitario en la óptica de Zygmunt Bauman

Sumario

Introducción. Modernidad Líquida, cosmopolitismo banal y comunidad. Comunitarismo, liberalismo y globalismo frente a la búsqueda de lo comunitario. Dilemas y contradicciones. Los riesgos de una comunidad líquida y los retos de una comunidad densa. Referencias.

Resumen

El artículo examina el significado e implicaciones de la búsqueda de lo comunitario en el marco de una modernidad líquida. Se enfatiza en las oportunidades, contradicciones y peligros que conlleva la búsqueda de lo comunitario en un mundo donde los vínculos humanos son cada vez más frágiles y fugaces. Para ello aborda algunos textos y perspectivas críticas de Zygmunt Bauman, un sociólogo contemporáneo que discute críticamente el asunto en contravía de algunas tendencias y posturas comunitaristas, liberales y cosmopolitas.

Palabras clave: Comunidad, modernidad líquida, comunitarismo, liberalismo, cosmopolitismo.

Abstract

This article examines the implications and significances of searching a sense about the communitarian experience in the framework of the liquid modernity. It highlights the opportunities, contradictions and dangers attached to the searching of the communitarian in those kinds of societies in which human networks become more and more fragile and brief. To develop that analysis, this article follows some of the perspectives and ideas developed by Zygmunt Bauman, a contemporary sociologist interested in discussing critically those topics against communitarist, liberal and cosmopolitical perspectives.

Key Words: Community, liquid modernity, communitarist perspectives, liberalism, cosmopolitical perspectives.

Artículo: Recibido, Agosto 1 de 2007; aprobado Octubre 15 de 2007.

Jefferson Jaramillo Marín: Sociólogo y Master en Filosofía Política por la Universidad del Valle. Profesor Asistente del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales e Investigador del Grupo Política Social y Desarrollo. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia.

Correo electrónico: jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

Las metáforas de lo comunitario. A propósito de una lectura crítica sobre el sentido de lo comunitario en la óptica de Zygmunt Bauman

Jefferson Jaramillo Marín

Introducción

Si hay un sociólogo contemporáneo preocupado por el significado de la búsqueda de lo comunitario en un mundo donde los vínculos humanos son cada vez más frágiles, fugaces y líquidos, es precisamente Zygmunt Bauman. Desde luego, no es extraña esta postura en un pensador que a lo largo de su obra y trayectoria intelectual ha asumido el proyecto de una sociología interesada en “la condición humana” y en las manifestaciones ambivalentes que cobra esa condición frente a la modernidad. Ambivalencia que se manifiesta en un proyecto social unificador y ordenador que promete, atrae y coloniza todo lo que toca, pero también en un proyecto que expone al riesgo, la inseguridad y la confusión desbordantes (Cfr. Bauman, 2005). En suma, como lo ha dicho en *La Postmodernidad y sus descontentos* un proyecto moderno constituido no sólo de “estándares, que llaman, atraen y empujan...que siempre prometen que el mañana será mejor que el hoy... y que siempre mezclan la esperanza de alcanzar la tierra prometida con la culpa de no caminar lo suficientemente rápido” (2001, 91).

Ahora bien, esa postura crítica de Bauman frente a la modernidad y sus ambivalencias, se manifiesta con contundencia al momento de pensar el asunto de la búsqueda de lo comunitario, especialmente cuando se trata de la estrecha y a la vez compleja relación para el ser humano entre seguridad y libertad en la sociedad contemporánea. Si bien, la discusión sobre ese asunto, ha sido con fuerza y magistralidad abordada en otros textos como *Pensando Sociológicamente* (1994), *Modernidad Líquida* (2003a) y *La postmodernidad y sus descontentos* (2001), es introducida de manera interesante en el texto *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (2003b:7) con una afirmación que bien vale la pena discutir más ampliamente: “las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además “sensación”. La palabra “comunidad” es una de ellas [...] en tanto tenemos el sentimiento de que la comunidad es siempre algo bueno”. Y es que la evocación de dicha palabra en el mundo contemporáneo parece, al decir del autor, conducirnos hacia un mundo que “echamos de menos”, cierto “paraíso perdido” al que deseamos volver por todos los medios y caminos que sean necesarios o al cual rechazamos con vehemencia y virulencia.

Sin embargo, ese deseo de “retorno” o de “escape”, no está sólo arraigado en los mortales comunes y corrientes; hace parte también de uno de los horizontes de debate más ampliamente construidos en la historia del pensamiento filosófico y social, especialmente en el siglo XIX en las ciencias sociales y posteriormente en el pensamiento político de corte comunitarista y liberal de la segunda mitad del siglo XX. Marcos de discusión que en algunas ocasiones han tendido a situar la polémica, o bien en la *defensa de lo comunitario* como el escenario del reconocimiento de la identidad y dignidad de las culturas, así como de sus prácticas y valores afirmativos, o en la *crítica a lo comunitario* como el territorio de la anulación de la autonomía del individuo, las libertades civiles y los derechos humanos.

Podríamos incluso decir que para Bauman esta categoría llena de contenido pero también de emotividad, ha terminado como ninguna otra dentro del arsenal de categorías de las ciencias sociales por volverse una metáfora compleja. De hecho sostenemos aquí, ha terminado por representar varias metáforas en tensión, unas veces evocativas de la necesidad de afirmación del sujeto, otras de la seguridad de los colectivos, otras, símbolo de hermetismos nacionales y en ocasiones expresión de construcción de feudos en las minorías. En tal caso, el mismo autor es enfático al afirmar que el debate sobre si se está fuera o dentro de la comunidad, o la disputa entre seguridad y libertad es improbable que se resuelva alguna vez, aún así no podemos abandonar tan fácilmente la búsqueda de respuestas. Ello nos obliga entonces en este artículo a conocer y evaluar algunas de las vías ensayadas por Bauman en algunos de sus textos y, desde allí, como reconoce frecuentemente el autor, examinar los peligros y oportunidades que se nos ofrecen frente a este tema hoy, especialmente en la óptica de repensar lo comunitario más allá de los debates dicotómicos clásicos (sociedad vs comunidad) y las posturas clásicas de liberales y comunitaristas por resolver sin mayor fortuna la tensión entre libertad y seguridad. Pero además examinar las contradicciones, dilemas y retos de su construcción en el horizonte de lo que el autor ha denominado modernidad líquida.

Modernidad Líquida, cosmopolitismo banal y comunidad

Hacer una lectura solamente de una categoría como la de comunidad desde el andamiaje conceptual de Bauman implica, así sea tangencialmente, revisar la discusión de uno de los temas centrales de su obra reciente y es el de la modernidad líquida (2003, 2001). Esta se caracteriza no únicamente por disolver lo sólido, como ha sido la tendencia central de toda la modernidad, según la célebre sentencia “*todo lo sólido se desvanece en el aire*” expresada por Marx en el *Manifiesto* y retomada luego por Marshall Berman (1989), sino por la redistribución y reasignación de los poderes de disolución que ya no afectan sólo las instituciones y las tradiciones, sino fundamentalmente “*los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivas*” (2003a: 12). Una modernidad donde se licuan los vínculos y los proyectos

individuales se vuelven añicos y se recomponen nuevamente, donde los “*logros individuales no pueden solidificarse en bienes duraderos porque los activos se convierten en pasivos y las capacidades en discapacidades en un abrir y cerrar de ojos*” (2006, 9). Precisamente es una modernidad de ese tipo la que obliga a ser más precisos al momento de decidir para el individuo o para los colectivos ¿qué se entiende o se debería entender por comunidad?

De hecho, Bauman aclara que pensar hoy lo comunitario pasa indefectiblemente por asumir los avatares y logros de esa modernidad, llámese líquida, tardía o segunda. Y ello es crucial en tanto se hace imposible, o al menos no deseable para los seres humanos, un aislamiento permanente o un refugio absoluto en la “*comunitas*” imaginada en el siglo XIX o por algunos momentos recuperada, en el siglo XX. Pero ello es aún más conflictivo, según este sociólogo, cuando se asume con inocencia y no de manera crítica y sin beneficio de inventario una defensa de lo “comunitario” hoy en sociedades declaradas con “ímpetu glorioso” ya por los medios de comunicación, ya por los nuevos intelectuales, como cosmopolitas y globales. Cosmopolitismo y globalismo que parecieran ser nuevos conceptos para denominar una búsqueda impetuosa de sentido de lo comunitario. Sin embargo, ímpetu que debería traducirse mejor en cautela, si asumimos con otro de los sociólogos contemporáneos, Ulrich Beck (2005), lo que más bien habría que denominar “cosmopolitismo banal”, es decir aquella tendencia generalizada en la política, en la economía, en la cultura y, por cierto, en algunas de las nuevas corrientes del pensamiento social, que considera que vivimos en una modernidad de consumos globales y libres, así como de acceso y goce democrático de los productos para todos, como expresión de una mundialización e integración global - comunitaria.

De todas formas, aunque Bauman se rehúsa a aceptar como un proyecto sólido el marco de esa “nueva vulgata”, considera necesario y urgente reflexionar sobre un rasgo significativo de esta era global- líquida, que quizá no habría que descuidar al retomar el asunto del “retorno a lo comunitario”, y es la comunicación fluida a lo largo y ancho del planeta con un grado tal de intensidad y cobertura en los intercambios, que hacen que la comunidad como expresión absoluta de seguridad se evapore, se disuelva, se vuelva crítica. No obstante, ello no se



traduce en la desaparición absoluta de la pregunta por lo comunitario, antes por el contrario conlleva la necesidad de llenar de contenido el problema.

En tal sentido, lo que le interesa a Bauman es señalar precisamente que la fluidez, intensidad y cobertura de las tecnologías de la información y la comunicación, más allá de que lo global-comunitario sea un lenguaje vaporoso, son factores que permiten asumir que el llamado “entendimiento comunal” como algo tácito y natural para los seres humanos, es problemático y quizá indefendible hoy bajo ese mismo marco de reflexión. Por supuesto, en versiones clásicas del asunto, este aparecía trabajado y desarrollado con vehemencia. Por ejemplo, las lecturas hechas por Ferdinand Tönnies y Robert Redfield y retomadas luego con algunas variaciones de forma por algunos comunitaristas contemporáneos como Taylor. Aquí el debate central se centra con fuerza en la dicotomía irresoluta entre “*Geimenschaft*” (comunidad) y “*Gesellschaft*” (sociedad), en tanto la primera es un producto del acuerdo racional y la racionalización de las diferentes esferas de la vida social y la segunda un resultado del entendimiento compartido para los individuos que actúan de acuerdo a un elemento que precede a todo acuerdo racional. Para los defensores de esta postura, una apuesta clara de la modernidad había sido precisamente disolver los vínculos recíprocos y vinculantes, desaparecer los horizontes morales o de sentido (Cfr. Taylor, 1994) disolver la “*Geimenschaft*”, en suma, aquello que no necesita ser negociado, en tanto se da por descontada su pertinencia para la cohesión social. Sin embargo, el problema surge, según Bauman, cuando frente al avance indefectible de los procesos de racionalización y sus consecuencias, el “entendimiento compartido naturalmente” se hace autoconsciente, se vuelve objeto de escrutinio y de reflexividad. Lo que se comienza a cuestionar son precisamente los “incuestionables antropológicos o sociológicos clásicos”: la “homogeneidad”, la “mismidad”, la “alteridad”, la “identidad” como aquellas corazas que bloquean absolutamente desde dentro los impactos y contingencias de la modernidad.

Y es que si bien para la modernidad sólida había sido claro dónde comenzaba y dónde terminaba lo comunitario, para la modernidad líquida, esto ya no es más que un supuesto difícil de sostener. Esta modernidad se plantea como un proyecto de dimensiones

difusas para el individuo y para los colectivos. En ella es difícil de limitar y trazar mojonos. Además lo es por una razón de peso, la información viaja a velocidades inimaginables, “*el espacio puede recorrerse, literalmente ‘en una fracción de tiempo’ y las diferencias entre ‘lejos’ y ‘aquí no más’ desaparecen*” (Cfr. Bauman, 2003a). En dicho escenario, las fronteras de lo comunitario se vuelven porosas, insostenibles e intrazables. Lo más duro, sin embargo, es que arrojan una evidencia radical: lo comunitario no es absolutamente inmune. Y como quizá nunca lo ha sido, la comunidad real o la comunidad sociológica, dirá Bauman, siempre es lo más parecido a “*una fortaleza asediada y bombardeada por enemigos externos y desgarrada por los disturbios internos*” (Bauman, 2003b:21).

Para Bauman es claro que asumir un discurso crítico de lo global, implica asumir reflexivamente un discurso sobre lo comunitario más allá de la modernidad sólida. Más aún cuando el término comunidad ha pasado a ser usado indiscriminadamente en épocas en las que precisamente las comunidades “en sentido sociológico o antropológico”, es decir, en su contenido descriptivo - analítico, se han hecho más difíciles de encontrar en la vida real. Si en el siglo XIX y comienzos del XX, la mayoría de las versiones sociológicas clásicas (alemana y francesa) y las escuelas antropológicas podían hacer uso del término sin problemas, lo hacían porque a través de él estaban realizando un diagnóstico de la modernidad, balance expresado en la irrupción de fuerzas disolventes y amenazantes como la burocracia, la división anómica del trabajo, el sistema productivo capitalista. En estas versiones además se pretendía trazar un corredor conceptual importante que en el fondo ayudaría a consolidar a las ciencias sociales, y a alimentar los debates contemporáneos.

Sin embargo, con el tránsito complejo de una modernidad sólida a una líquida se tendrían que enfrentar otros problemas. Uno de ellos, quizá de los más críticos para las ciencias sociales ha sido el de la homología simple entre los conceptos de comunidad y de identidad. Según Bauman, a falta de un concepto explicativo que permitiera asumir reflexivamente los riesgos y las inseguridades que para los individuos y colectivos estaba causando el tránsito de una modernidad a otra emergieron rápidamente, entre los científicos sociales, sucedáneos de la categoría de comunidad, tal es

el caso del término “identidad”. Para Bauman este concepto llegó para “*conjurar un fantasma de la misma comunidad que había venido a sustituir: el fantasma de la seguridad*” (2003b:22). Pero, al tratar de mediar en la batalla que libraban los individuos en tránsito entre el “deseo de libertad y la necesidad de seguridad”, ese mismo concepto dejó de ser cómo lo fue inicial y ortodoxamente para la modernidad sólida, donde todo se tenía que confeccionar “*a la medida del Estado - nación y de la construcción nacional*”, una expresión de la búsqueda de autoafirmación para el individuo y para la colectividad, y se convirtió en un reservorio de uniformismo lo que provocó también la separación y la división. En el fondo con el término identidad se siguió siendo preso de una enorme contradicción: a la vez que se sugería distinción y autoafirmación para el individuo, se apuntaba hacia la uniformidad y el integrista del mismo en el colectivo. De allí que para Bauman la idea de que el concepto de identidad vendría a solucionar los problemas de la vida líquida era desconocer que este término se ha construido y reclamado históricamente en un fuego cruzado y sometido a la presión de dos fuerzas: “*la individualidad intransigente y el sentimiento pleno de pertenencia a un colectivo*” (2006: 45).

No obstante, el problema va más allá de la simple utilización esnobista de un concepto. Para los defensores de la globalidad en un mundo líquido, según Bauman, el término rápidamente se ha convertirlo en una categoría explicativa de la rapidez, fugacidad, volatilidad y mutabilidad de los vínculos. Al punto de que pasar de hablarse de identidad, a esgrimirse todo un lenguaje sobre las identidades híbridas. Así, el discurso sobre la identidad termina por significar “*el movimiento hacia una identidad perpetuamente por fijar, pero imposible de fijar, en realidad... un intento siempre inconcluso de lavarse las manos de los compromisos pasados y de escapar a la amenaza de verse enredado en unos nuevos*” (2006:47 48). En medio de este lenguaje, el cual ya no supone la búsqueda de un proyecto comunitario e identitario que garantice coherencia y consistencia de largo aliento para los individuos como fuente de resistencia a vínculos efímeros y globalizaciones vaporosas, lo que se le ofrece al individuo es una “cultura híbrida” que “*no se compromete, no es quisquillosa, no tiene prejuicios*” y que en el fondo revela que la “*identidad del actor está*

atrapada para siempre en el presente sin una significación duradera” (2006: 49).

Ahora bien, lo anterior refleja entonces según Bauman, que la problematización del asunto de lo comunitario en la actualidad, no está tanto en sí es o no legítima la defensa de la identidad, sino en la revisión crítica a la forma como algunos discursos contemporáneos niegan la génesis y origen cultural de un término que invoca aspectos procesales e implicaciones complejas, tanto positivas como negativas. Por ejemplo, implica revisar por qué se ha querido hacer aparecer ésta como una categoría emergente, una nueva expresión de la vulgata conceptual de las ciencias sociales. Para Bauman, la defensa sin más - es decir, sin referentes histórico - genéticos - de lo comunitario y de lo identitario, ha provocado precisamente la intensificación mayor de los temores y las inseguridades del individuo, no la búsqueda de alternativas serias. Incluso muchos de los discursos de la diferencia lejos de ser emancipadores, han contribuido directa o indirectamente a través del poco rigor histórico - genético a fabricar esencialismos más férreos, hermetismos y purismos en algunos sectores de la sociedad y, lo peor, a mantener bajo la óptica de las políticas inmigratorias o de los intervencionismos humanitarios de ciertos países dominantes, vigilados a los extranjeros, confinados a los refugiados y perseguidos a los renegados.

Por el contrario, para Bauman buscar el sentido de lo comunitario y de proyectos de identificación exige, hoy más que otrora, problematizar lo que se está entendiendo por seguridad, búsqueda de identidad, hibridación y defensa de la libertad, entre otros aspectos. En ese sentido, asumir la búsqueda de lo identitario y lo comunitario como una expresión de retorno a un “mundo feliz” es perversa, pero negarse siquiera a plantear el asunto también lo es. En este sentido, la evidencia más llana de una modernidad sólida en crisis, en tránsito hacia la liquidez de los vínculos, es que la convivencia con el otro (sea quien sea) es conflictiva y desgarradora. Reconocer precisamente este factor y asumirlo crítica y no ingenuamente, es el primer paso para asumir un discurso radical de la diferencia y de la defensa de lo comunitario menos frágil al que nos tienen sometidos algunos de los discursos contemporáneos.

De otra parte, uno de los temas más sugestivos de la discusión sociológica de Bauman sobre la búsqueda de lo comunitario en una modernidad líquida se encuentra en la



observación que realiza alrededor de las nuevas expresiones del capitalismo que hacen también necesaria y urgente la revisión sobre lo que se entiende por seguridad y libertad. Este capitalismo caracterizado de forma brillante por el sociólogo Richard Sennet (2006) entre otras cosas por: la transferencia del poder en las grandes compañías de los directivos a grandes accionistas, por la flexibilidad interna que se le exige a las grandes compañías para responder al desfile inversor y por el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación y fabricación, estaría evidenciando para Bauman la emergencia también de una nueva elite, la cual no sólo le estaría apostando al protagonismo económico, sino fundamentalmente a consolidar un cosmopolitismo comercial y cultural que buscaría a toda costa enarbolar la bandera de la “cultura global” como una nueva expresión de lo comunitario en el mundo.

Para retomar las palabras de Beck (2005) este nuevo capitalismo estaría reflejando con más ahínco una crisis de independencia global expresada en la emergencia de una “sociedad del riesgo mundial”, y no una forma consolidada y transnacional de inclusión social y redistribución de la riqueza y el bienestar. En tal sentido, la pretensión de consolidar un panorama global integrador, no sería sino una falacia más del discurso contemporáneo, en tanto el cosmopolitismo de esta nueva élite cultural no estaría expresando una nueva síntesis de cultura global y menos aún un afán por la recuperación del sentido de lo comunitario. Así para Bauman los accionistas, los ejecutivos e incluso los intelectuales que esgrimen el discurso de lo global - comunitario, que además viven y trabajan en un mundo hecho de viajes y consumos entre los principales centros comerciales e instituciones metropolitanas globales, e interactúan con “otros globalizadores”, lo que estarían propiciando es la construcción de verdaderas burbujas socioculturales. Serían cosmopolitas banales, insulares y segregadores, en tanto su cosmopolitismo globalizador, estaría hecho sólo para ser selectivo, promoviendo un modo de vida que no está hecho ni pensado para la imitación masiva, con una comunidad global, que termina por estar fuera del alcance de la gente ordinaria, es decir, un cosmopolitismo bajo la forma de un capitalismo liviano “*con equipaje de mano, un simple portafolio, un teléfono celular y una computadora portátil*” (Cfr. Bauman 2001:64). Afanado, en esencia, por

la construcción de “comunidades cerradas” donde los “otros -extraños”, los parias, los advenedizos, los “extraterritoriales” estarían en segundo plano, o peor aún, serían “invisibles”, aquello que se da por supuesto o lo que no vale la pena siquiera tomar en cuenta. Por tanto, antes que construir comunidad global lo que estarían haciendo es levantar zonas de interdicción y protección de sus nichos.

Para Bauman (2003; 2006) el despeje de lo comunitario o el cierre de posibilidades integradoras para la gran mayoría, sería una de las tantas consecuencias no sólo de esa nueva vulgata del cosmopolitismo banal, sino fundamentalmente de la vida líquida contemporánea propia de un capitalismo poco denso. Su manifestación más clara sería la de una red de vínculos fugaces y lealtades con fecha de caducidad. Hacer parte de una densa red de obligaciones comunitarias, como las que supondría una modernidad menos líquida, sería sólo cuestión de crédulos e imprudentes; además, en el fondo, algo sumamente peligroso. Con ello se podrían perder las seguridades y libertades del cosmopolitismo líquido, ese que integra virtualmente, a través de discursos gaseosos sobre la diferencia y la defensa de los derechos colectivos. Incluso, estaría poniendo en entredicho la noción de individualidad que deja de ser una condición compartida (la modernidad sólida había legitimado para todos los hombres y mujeres éste aspecto, subrayado a través del concepto de autonomía), para convertirse en un criterio de distinción-exclusión, ya sea mediante la capacidad de demostrar una habilidad específica o unos talentos y unos méritos que exige puntualmente el mercado global. Esta ideología meritocrática, no de méritos solidarios, léase claro, estaría condenando a la miseria a muchos, a la gran mayoría, en tanto ya no existe la obligación fraternal de compartir los beneficios entre todos, con independencia de cuánto talento tengan o cuán importantes sean, sino que la responsabilidad social queda al libre arbitrio de las nuevas élites.

Desde luego, con esta visión del cosmopolitismo hay un desmantelamiento de las garantías del estado social para la gran mayoría, léase también aumento de la incertidumbre, despeje del sentido profundo de la solidaridad y de la seguridad civil y social, desocialización de los individuos y crecimiento del estado de penalización y de seguridad (Cfr. Castel, 2003; Wacquant, 2001). Aún así, los cosmopolitas

encuentran esto verdaderamente ventajoso, ya que para ellos la idea de comunidad en cuanto más flexible, menos permanente y demandante sea, tanto mejor. Esta comunidad de los globalistas y cosmopolitas, se nos aparece entonces como una metáfora que debe ser inventada y experimentada pero levemente, “construida”, sin esfuerzos críticos y compromisos solidarios de largo aliento.

Comunitarismo, liberalismo y globalismo frente a la búsqueda de lo comunitario. Dilemas y contradicciones

Para Bauman, sin embargo, la levedad del discurso contemporáneo sobre lo comunitario no sólo emerge en el discurso de los globalistas, de las nuevas élites liberales cosmopolitas, sino también en algunos de los discursos de la política de la diferencia, de la identidad, del reconocimiento, en suma en varios de los discursos comunitaristas. Miremos esto más detenidamente.

Como es sabido, desde comienzos de la década de los ochenta, el comunitarismo aparece en franca polémica con el liberalismo como tendencia económica, pero también con una vertiente político filosófica contemporánea que se declara crítica del utilitarismo economicista, con bastante éxito por cierto en Norteamérica, denominada liberalismo igualitario. Esta corriente básicamente aboga por una concepción política de justicia que regule la estructura básica de la sociedad, independientemente de las múltiples e inconmensurables concepciones de bien y de vida buena. Para los comunitaristas, sin embargo, tanto el liberalismo económico como el liberalismo político igualitarista tienen algo en común y es que se niegan a fundar la defensa de la libertad y la seguridad en una noción particular de buena vida. La ética central de una sociedad liberal es una ética del derecho y no del bien. Es decir, sus principios básicos tienen que ver con la forma como la sociedad democrática liberal debe responder y arbitrar las demandas de los individuos, y no de las comunidades. Para Taylor, en suma *“este modelo de liberalismo plantea serios problemas, que sólo pueden expresarse adecuadamente al explorar los temas ontológicos de identidad y comunidad”* (Taylor, 1997: 246; Taylor).

Incluso, si bien los discursos comunitaristas en general luchan contra el atomismo liberal enfatizando en la necesidad de recuperar

la comunidad cultural como acumulado de sentido con capacidad de dotar la experiencia subjetiva de significados y de autenticidad, hay exponentes como Kymlicka (1996) que han tratado de encontrar puntos de acuerdo entre las luchas por el reconocimiento de los derechos de las minorías y los marcos políticos y económicos de democracia liberal. Para este autor el reconocimiento consistiría en brindar las condiciones de poder y gobierno para que una cultura societal pueda llegar equitativamente al diálogo con otras culturas nacionales y se dé la fusión de horizontes en una democracia liberal. En el fondo, Kymlicka no veía una distancia irreconciliable entre liberalismo y comunitarismo en tanto que se trataría de lograr interacciones entre culturas minoritarias y mayoritarias en un plano de mínima desigualdad, pues el Estado junto con sus instituciones y poderes se constituye en el garante de la existencia de las culturas a las cuales considera un activo. Para Kymlicka su propuesta estaría a tono no en contravía como lo han hecho aparecer otros comunitaristas más radicales - con los principios liberales, dado que conlleva a garantizar las condiciones de igualdad y a facilitar el acceso al poder de las culturas minoritarias.

No obstante, en la lectura que realiza Bruman sobre el comunitarismo en general (tanto el más radical como el más flexible) considera que este no resuelve afortunadamente a través de sus postulados filosóficos, así pretenda hacerlo creer, un viejo asunto de la modernidad y es saber cuál es la mejor elección para el individuo que busca un sentido a la vida en medio del riesgo: libertad o dependencia. Precisamente no lo resuelve, porque tanto el liberalismo como el comunitarismo son *“ideologías modernas, establecidas y preconizadas bajo condiciones modernas, es decir, en circunstancias en las que la elección no sólo es la posibilidad, sino una realidad de la que es difícil de escapar; los individuos modernos están ‘sentenciados’ a una vida de elección”* (2001: 232).

En tal sentido, si bien la crítica del comunitarismo al liberalismo es por momentos sugestiva en cuanto parece mostrarnos los estragos de una modernidad que ha blindado al sujeto tras sus derechos individuales, ajeno y neutral frente a las desigualdades y conflictos sociales, también resulta bastante vaporosa por cuanto no puede ofrecer solución afortunada a una tensión genética de la modernidad, no de los



liberales ni de los comunitaristas, la generada en distintos sectores de la sociedad entre la defensa de valores y compromisos comunitarios y el derecho y la capacidad individual de elección del modo de vida individual.

Es decir, para Bauman, *“el comunitarismo no es un remedio para los defectos inherentes al liberalismo... [ya que] tanto comunitarismo como liberalismo son proyecciones de sueños nacidos de la verdadera contradicción inherente a la problemática de los individuos autónomos”*. (2001: 242). Y esa problemática es la sustancia de la modernidad, en tanto *“para bien o para mal, el individuo autónomo no puede más que navegar entre los dos extremos igualmente carentes de atractivos, y esta navegación exige que se acepte la libertad junto con los riesgos que comporta”*. Vistas las cosas de esta forma, lo que nos dice Bauman entonces es, que unos y otros han trivializado el asunto de la elección: los liberales por cuanto han sometido su ejercicio a la participación en un mercado abierto que no libera, sino que excluye y cierra opciones, los comunitaristas en cuanto han subordinado la elección a un asunto de adscripciones culturales. En ambos, se imposibilita la existencia de proyectos de reforma social donde se debatan los asuntos de fondo, las luchas por la redistribución y, por ende, la preocupación integral por la autonomía, por las minorías, pero también por las mayorías desempleadas y los desposeídos estructurales.

Ahora bien, si el discurso de algunos de los liberales políticos y económicos ha sido afín a la nueva elite de la empresa ideológica global, también podríamos decir lo mismo de varios de los multiculturalistas. Para todos ellos las desigualdades tienen que ver menos con la estructura de las relaciones económicas y más con la defensa de las libertades civiles o con las estructuras culturales. De allí se puede deducir que no hay un lugar para un concepto de comunidad denso y sólido, pero tampoco hay lugar para debates estructurales sobre la desigualdad o la inequidad. En suma, no hay lugar para políticas de la redistribución. Es decir, si el liberalismo ha quedado en deuda con el individuo moderno, *“al ofrecerle libertad pero sin recursos que permitieran una elección verdaderamente libre”* (2001:241) no se puede afirmar lo contrario de los comunitaristas, ya que su medicina resulta por momentos peor que la enfermedad que pretenden curar, al enunciar que *“los valores son más importantes*

que los derechos de los individuos”. Ambos extremos adolecen según Bauman de un concepto sólido de comunidad como *“el lugar en el que se participa por igual de un bienestar logrado conjuntamente, como una especie de convivencia que presume la responsabilidad de los ricos y da contenido a la esperanza de los pobres de que esas responsabilidades tendrán respaldo”* (Bauman, 2003b: 76).

Dadas las cosas así, la percepción de Bauman, algo que comparte con la gran filósofa contemporánea Nancy Fraser (1997), es que la lucha por el derecho al reconocimiento se ha situado en el contexto de la “autorrealización” de los grupos, y no en el marco amplio de la justicia social, donde debería darse la confrontación. Y es que tal y como lo ha afirmado Fisk (2005), las demandas de reconocimiento son necesarias y urgentes, pero sólo se materializan como demandas de largo aliento si se enmarcan en luchas y acciones colectivas por la redistribución social. Cuando las demandas de reconocimiento se sitúan sólo en la distinción cultural promueven la división y proclaman la exclusión. Situar el derecho al reconocimiento como una cuestión de justicia social no significa que “todo vale”, que toda diferencia o todo valor es digno de respetarse o cultivarse, sino que todos tienen el mismo derecho a perseguir el reconocimiento en condiciones justas de igualdad de oportunidades. La búsqueda del reconocimiento de las diferencias debe implicar que todos tengan una oportunidad. Incluso antes de reconocer cuales son las diferencias que vale la pena defender, hay que garantizar las mismas oportunidades a todos para que defiendan y prueben su valor (Bauman, 2003b).

En tal sentido, el derecho a exigir reconocimiento no equivale aceptar toda forma de diferencia. Es, más bien, una invitación abierta a discutir las ventajas y desventajas de las diferencias en cuestión. Ello implica combatir la homogeneización opresiva del fundamentalismo universalista del liberalismo, pero también el multiculturalismo excluyente. Pero ¿cómo luchar por un derecho al reconocimiento en el marco de un derecho a la redistribución en un mundo donde están colapsando las reivindicaciones redistributivas colectivas? Precisamente lo que demuestran Bauman y, por extensión, otros autores como Richard Rorty (1994), Milton Fisk (2005), Nancy Fraser (1997), es que la desvinculación de las reivindicaciones de reconocimiento de su contenido redistributivo está orientada a que el

miedo y la incertidumbre de la vida líquida se desvíe del ámbito político. Hay una despolitización de la lucha por la redistribución. Además hay despolitizadores expertos dentro de la versión culturalista del derecho al reconocimiento empeñados cada vez más en ceder terreno en la lucha por una vida vivida con dignidad.

En esa óptica, para Bauman la versión culturalista del derecho al reconocimiento está cada vez más plagada de un afán por pulverizar la lucha por la justicia social para todos. En tanto existen tantas unidades disipadas y divididas por buscar que se les reconozcan sus derechos, menor es la probabilidad de que actúen conjuntamente alguna vez (Bauman, 2003b). De allí que si hay un programa fuerte de la izquierda culturalista hoy, tal y como la denomina Richard Rorty, es precisamente el desaparecer de la agenda pública la cuestión de la privación material, la fuente profunda de la desigualdad. El multiculturalismo, tanto el radical como el flexible, en apariencia estaría centrado en los postulados de la tolerancia liberal y el reconocimiento del derecho de las comunidades a la autoafirmación y el reconocimiento público de su identidad. Pero según Bauman en el fondo estaría actuando como una fuerza esencialmente conservadora, transformando la lucha por las desigualdades sociales en luchas por reconocimiento de diferencias culturales. Diferencias que habría que defender siempre en cuando no convoquen a hacer prevalecer la lucha por las diferencias como lo fundamental. Mientras esto suceda cualquier demanda de reconocimiento que no la sostenga la promesa de la redistribución, será impotente para generar transformación radical de la sociedad.

Sin clausurar totalmente el asunto con el multiculturalismo, para Bauman éste enfoque estaría sirviendo de coartada a la globalización y a la despolitización de un debate más amplio sobre la justicia social radical, incluso más que el propio liberalismo. Mientras se lucha por defender separadamente el derecho al reconocimiento de la diferencia cultural de la lucha por la redistribución, las desigualdades crecen. En suma, para Bauman, el multiculturalismo sería la respuesta más habitual entre las clases cultas y creadoras de opinión mediática a la incertidumbre mundial respecto de los valores que deben ser o no estimados. Es la piedra angular de la doxa actual. Pero el problema de Bauman con el

multiculturalismo es más serio, en tanto él prioriza el respeto del derecho de las comunidades a protegerse frente a las fuerzas asimilativas o atomizadoras administradas por el Estado, a la vez que deja por fuera el derecho de la gran mayoría de individuos a protegerse contra presiones comunales que niegan la elección o que la impiden, por ejemplo, elecciones frente a la orientación sexual, la condición de género, la orientación religiosa. Si se lucha por unas elecciones específicas, hay que abrir el espacio para luchar por la gran mayoría de las elecciones y por supuesto los recursos para hacerlas posibles. En tal sentido, Bauman se apoya en Jürgen Habermas y su réplica fuerte a Charles Taylor sobre el derecho al reconocimiento, al asumir que es posible y necesario asumir el reconocimiento de la variedad cultural como punto de partida correcto para toda discusión razonable de los valores humanos compartidos, pero sólo si aceptamos que el marco en el que se puede y debe desarrollar dicho debate es el Estado Constitucional o la República. En dicho marco, al individuo -ciudadano hay que protegerlo tanto de las presiones anticomunales como de las comunales: *“la universalidad de la ciudadanía y no la particularidad cultural sería la condición preliminar de toda política del reconocimiento”* (Bauman, 2003b: 164).

Los riesgos de una comunidad líquida y los retos de una comunidad densa

La consecuencia de la licuefacción de lo comunitario es lo que más se resiente para un ciudadano que busca seguridad y a la vez libertad en una modernidad líquida. Este ciudadano ejerce su condición pero en una malla social sin compromisos a largo plazo y sin responsabilidades con el otro. Lo que se promueve son “lazos de carnaval” que hacen que los individuos se sientan superficialmente seguros mientras hacen parte de la fiesta, pero radicalmente siervos, inseguros cuando esta concluye, con una incertidumbre total, cuando tienen que afrontar temas estructurales en sus trayectorias biográficas tales como el desempleo, la desescolarización, la inseguridad social, la penalización de la pobreza. En tal sentido, para Bauman a lo que nos vemos abocados hoy en medio de tanto discurso cosmopolita, global, comunitarista, liberal, es a una sociedad de individuos con incertidumbres irresolutas, a los cuales se les ha delegado la



resolución de todos los problemas, incluso de aquellos que son producto de genuinos conflictos sociales y económicos, por la simple razón de que ya no hay nadie que lo haga por ellos. Fenómeno similar a eso que Beck (1998, 2000) y Sennett (2000), han señalado como propio de las consecuencias perversas de los procesos de individuación contemporáneos y es que a las trayectorias biográficas de los individuos se les han transferido las consecuencias de los problemas estructurales de la sociedad. Al negar la posibilidad de construir compromisos éticos y no simplemente estéticos, donde se reafirme el derecho de todos a un seguro comunitario y no sólo el derecho de unos pocos a una seguridad frágil o a unas diferencias culturales muy particulares, las nuevas vulgatas de lo global han ensombrecido, antes que aclarar, el asunto de la búsqueda de lo comunitario.

Ahora bien, una de las cuestiones que preocupa más a Bauman es que al querer resolver el asunto de la tensión entre seguridad y libertad con refinados razonamientos filosóficos, las doctrinas de lo global - cosmopolita y las tendencias de lo comunitario, en lugar de describirlo como producto de un genuino conflicto social, han terminado por situar el debate del derecho al reconocimiento, ya sea por vía de la autonomía del individuo o de la diferencia comunal, por fuera del derecho a la redistribución. En tal sentido, si la modernidad sólida se caracterizó por creer posible de manera teleológica un sistema económico y político que haría posible una "sociedad justa", la modernidad líquida se caracteriza por un modelo cada vez más liberador de responsabilidades, que abandona sistemática y gradualmente la idea de un sistema justo socialmente. Este es a su vez secundado por el discurso de los derechos humanos, un discurso llamativo y potente, pero estandarizado y controlado instrumentalmente por quienes se proclaman sus defensores legítimos y salvaguardas de sus principios y conquistas básicas: la democracia, la justicia, la paz. Aquí valdría la pena recordar las palabras de Ulrich Beck cuando frente a la obligación universal de cumplirlos, obligación impuesta por los estados que se autodenominan legítimamente como democráticos, comenta cómo estos mismos derechos a la vez que permiten fraguar la quiebra de los despotismos, los dictadores y sus privilegios, también abren plenamente la puerta de "Estados, países y regiones a la legítima intervención violenta de otros Estados" (Beck, 2005: 70).

En suma, el asunto frente a la búsqueda de lo comunitario hoy es que sucede en escenarios donde se reemplazan modelos más sustantivos y comprensivos de sentido por modelos más formales y abiertos (Bauman, 2003; 2005). En el caso del discurso de los derechos humanos este supone establecer frentes de batalla siempre nuevos y líneas divisorias sobre cuáles derechos deben defenderse. El tema es que los derechos están formulados para ser disfrutados individualmente, pero deben ser conquistados colectivamente. Para ser reconocidos estos deben ser compartidos por un grupo, a cada individuo se le exige lealtad a ese derecho y se cierra el acceso a todos los demás, o se imponen condiciones para su acceso. Luchar por derechos conlleva no sólo una lucha por la dignidad, implica también cavar trincheras, construir diferencias. El problema es que la política cultural de la diferencia se ha separado de una política social de la igualdad y una defensa por la seguridad social. Para Bauman, entonces el problema no está en la búsqueda de la diferencia, realmente necesaria y urgente, sino en las batallas libradas por hacer de ella o de las "diferencias" algo absoluto.

Esto último precisamente le permite a Bauman reflexionar sobre la diferencia entre la comunidad de la elite global (léanse liberales y comunitaristas) y la de los pobres planetarios, que connotan experiencias de vida distintas y aspiraciones con agudos contrastes. Para los primeros, según Bauman, la comunidad debe ser tan fácil de desmontar como fácil ha sido de componer, es decir la comunidad es un proyecto en "construcción". Para los segundos, la apuesta permanente es por mantener a flote la certidumbre de que lo comunitario implica más que proyectos constructivistas. Aún así, las comunidades de "perchero" esas que se crean a través de la opinión mediática son las que más promueven y frente a las cuales reflexionan hoy los cosmopolitas, especialmente porque estas no demandan más que preocupaciones identitarias tejidas a partir de frágiles hilos subjetivos y no requieren más que análisis culturalistas. La industria de entretenimiento es un ejemplo de ello. La característica de esta comunidad es la seducción y la velocidad en la forma de hacerlo. Esta comunidad líquida se caracteriza según Bauman por el "recondicionamiento, la renovación, el reciclaje, la puesta a punto y la reconstitución imparables, compulsivas y obsesivas de formas y estilos de vida" (2006: 17-18). Es una comunidad

permeada por la emergencia de celebridades o ídolos que confiesan públicamente y ponen su vida o su conversión como ejemplo para la gran mayoría.

Pero estas comunidades “*espectáculo, de guardarropa o de perchero*” tal y como las denomina en *Modernidad Líquida* (2003a) y en *Comunidad* (2003b) son precisamente apreciadas y veneradas por ser frágiles y listas para el consumo visual y académico de forma instantánea y fugaz, a razón de ser también desechables luego de su uso. Aún así, no son las únicas comunidades estéticas que pueden observarse hoy, también las hay que se constituyen en torno a acontecimientos festivos, festivales musicales, partidos de fútbol o espectáculos de moda. Duran mientras dure el ritual semanal o mensual, pero se disuelven una vez ha terminado. El asunto es que los individuos una vez terminado el ritual, vuelven de nuevo a enfrentarse a sus problemas, solos con su ingenio, sus habilidades individuales o sus tragedias personales. Lo más cercano a esos acontecimientos carnavalescos se encuentra retratado en la canción del catalán Joan Manuel Serrat, donde al despuntar el día: “vuelve el rico a su riqueza, el pobre a su pobreza y el señor cura a sus misas”. Más temprano que tarde, estas formas de construcción de lo comunitario revelan cuan líquidas y episódicas son las luchas que se promueven y se defienden hoy, en el fondo lo único que consolidan son vínculos fugaces: “*lo que hacen es dispersar la energía de los impulsos sociales, contribuyendo así a la perturbación de una soledad que busca desesperada pero vanamente alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos*” (2003a: 212).

Finalmente, observará Bauman cómo hoy las diferencias culturales, las profundas y triviales, se han transformado en verdaderos “muros defensivos”. Bien sea por la saturación de discursos multiculturalistas, globalistas, liberales, o por ausencia de discursos con proyectos densos de búsqueda de lo comunitario, lo cierto es que las búsquedas de lo que identifica culturalmente a un individuo o a un colectivo, ya no son expresiones de acciones por la singularidad de significación o la construcción de solidaridades, sino por la creación de fortalezas, que a su vez no dejan de ser asediadas y sitiadas por los riesgos y las incertidumbres de una modernidad líquida. Las comunidades así construidas se convierten en instrumentos orientados a la perpetuación de la división, la

separación, el extrañamiento. La comunidad del proyecto comunitario o incluso del liberal no puede sino exacerbar la condición que prometía rectificar. Prometía curar la inseguridad e inyectó más atomización. Prometía más libertad e inoculó más hermetismo. En tal sentido, los dos principales cometidos y retos que tendría que asumir la búsqueda de comunitario, desde la perspectiva de una propuesta sociológica como la de Zygmunt Bauman, sería algo más denso: “*la igualdad y los recursos necesarios para ofrecer garantías colectivas frente a las incapacidades y desgracias individuales*” (Bauman, 2003b: 174). De allí que la comunidad que debería buscarse construir en una sociedad de individuos que deben seguir eligiendo a toda costa, sería aquella “*entretejida a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda y se responsabilice de la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de posibilidades para ejercer ese derecho*” (Bauman, 2003b: 175).

Referencias

- Bauman, Z. (2006). *Vida Líquida*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- (2003a). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2003b). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI Editores.
- (2001). *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- (1994). *Pensando Sociológicamente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.
- (2000). *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós
- Castel, R. (2003). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Colom, F. (1998). *Razones de Identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos.
- Fraser, N. (1997). *Justicia Interrupta. Reflexiones Críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.



Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona, Paidós.

Rorty, R. (1999). *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós.

Sennett, Richard. 2006. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Taylor, C. (1993). *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México.

Taylor, C. (1994). *La ética de la Autenticidad*. Barcelona, Paidós.

Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Piados.

Wacquant, L. (2001). *Parias Urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires, Manantial.