

**La fluidez ontológica como propuesta utópica de la globalización.
Brechas, posibilidades y conflicto**

Prof. Dr. Christian Retamal



Licencia Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 Unported License de Creative Commons.

Más artículos en <http://christian-retamal.blogspot.com/>



<http://www.sepiensa.net/edicion/index.php?option=content&task=view&id=249&Itemid=40&mosmsg=Thanks%20For%20Your%20Vote!>

Prof. Dr. Christian Retamal

En general los análisis respecto de la globalización se centran fundamentalmente en los aspectos destructivos de ésta, sus efectos en la socavación de los estados nacionales, la creciente inseguridad humana y ecológica y la desintegración de las sociedades tradicionales. Estas perspectivas, que son necesarias y políticamente orientadoras de la acción, oscurecen otras visiones que son también fundamentales y complementarias de las primeras. Es relevante investigar y discutir cuales son los proyectos que la globalización neoliberal quiere plasmar, que es lo que surgirá tras el inmenso proceso de destrucción de nuestros entornos sociales. Se ha señalado acertadamente que nos enfrentamos a un cambio de nuestra ontología política que anuda tanto lo social como lo íntimo en las redes de la flexibilización laboral del capitalismo tardío [1](#). Por tanto, no es posible mantener la canónica distinción entre las esferas de la producción cultural de las sociedades y las esferas económicas. Ambas se fusionan en la aceleración y la expansión de las sociedades de consumo. En ese sentido, uno de los grandes fallos en los análisis de la globalización es suponer que es un fenómeno de reciente surgimiento.

Como ha argumentado Giovanni Arrighi, la globalización es el resultado de un largo, empinado y espinoso proceso de acumulación de capital que recorre toda la modernidad [2](#) y que hoy estalla y se hace visible. La globalización, tal como la conocemos, es un resultado de la guerra fría, ya que en una mirada macrohistorica se puede constatar que el conjunto de la modernidad está lanzada a una diseminación mundial. En efecto, la modernidad siempre ha pujado por extender sus fronteras. Los diversos proyectos modernos nunca se contentaron con estar restringidos a los límites de los estados nacionales, sino que se esforzaron por sostener una mirada extraterritorial. De allí es posible sostener que la guerra fría fue el escenario donde culmina el enfrentamiento de los dos grandes proyectos modernos por concretar su dominio global. Puede parecer irónico que en el momento en que la modernidad de raíz ilustrada entra en una profunda crisis sea justamente el instante en que ésta logra su diseminación. Sin embargo, lo que se ha expandido por el planeta no es esta modernidad ilustrada con sus proyectos, sino una modernidad tardía que se caracteriza entre otras cosas por la ya señalada fusión de las esferas culturales y económicas, por la renuncia a la imagen de una sociedad civil global a través de la imagen paradigmática de la Humanidad, la transición de una ontología política basada en la formación de los sujetos fuertes y estables a otros fluidos y cambiantes y el intento de implantar una nueva sensibilidad temporal carente de la idea de historia que caracterizó a la primera modernidad.

La guerra fría fue el momento de dicha inflexión en que los esqueletos de la Ilustración no pudieron ya sostener su legitimidad. La derrota del socialismo real trajo consigo una profunda debacle, aun no completamente superada, del conjunto de los proyectos de las diversas izquierdas. En este punto cabe indicar que el socialismo siempre tendió a ser una visión de mundo global lo que se demuestra no solo en su vocación internacionalista, sino también en los esfuerzos por comprender y modificar la realidad desde una perspectiva integradora de lo particular en lo universal. Por ende, la globalización que ha triunfado es el resultado de una lucha histórica con dimensiones temporales más vastas que las que tradicionalmente se citan. Una conclusión de lo anterior es que el proceso de globalización al estar inscrito en el conjunto de los proyectos modernos tiene unas extensiones que abarcan al conjunto de nuestra especie. La globalización es mucho más que un problema de las



culturas occidentales y sus periferias, ya que además involucra al conjunto del planeta y amarra el futuro de todos. Así los procesos de resistencia a la globalización triunfadora no pueden soslayar que nos encontramos frente a un proceso en cierto modo inevitable, que no es posible volver a la protección de las comunidades tradicionales tan idealizada por los conservadores y los fundamentalistas religiosos.

Las resistencias tienen la necesidad imperiosa de conectar las subjetividades locales para convertirlas en luchas globales. De este modo el horizonte de posibilidades no se restringe al tan ansiado retorno al cerrado nido local, fuente también de dominio y explotación, sino a imaginar y concretar una nueva forma de globalización en que cuajen las diversas formas de emancipación. En esta perspectiva se trata de reinventar nuevas formas de utopismo liberados de las semillas de dominación de sus predecesores. Como ya lo he señalado en otra parte [3](#), el utopismo es una parte fundamental de la imaginación política y siempre fue un sistema de reflexividad de la propia modernidad, su fábrica de sueños que intentó proyectar la imagen de un mundo sin horror. Sin embargo, el utopismo también padecía las semillas de dominación presentes en la dialéctica de la Ilustración, por lo que cabe mirar con detenimiento a los utopismos emergentes. A éstos les corresponde transitar entre dos aguas: por una parte no recaer en los anquilosamientos de la racionalidad ilustrada que caracterizó a sus predecesores y renovar, por otra parte, los horizontes de sentido. Dicha renovación es necesaria por que, como lo indiqué algunas líneas atrás, es una característica de la modernidad tardía intentar sostener una comprensión temporal en que la cronoestructura prescinde de la idea de historia como un continuo del conflicto social. Se quisiera que el flujo del tiempo quedara petrificado en la continua repetición del consumo, de modo que nuestras cartografías cognitivas tuvieran que prescindir del futuro y de la transformación social como dos contextos y horizontes de la acción. Sin embargo, tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 tales interpretaciones de la historia, "*a la Fukuyama*", se han vuelto inverosímiles. Por el contrario, las puertas de la historia parecen estar abiertas de par en par, y por ellas sigue fluyendo la temporalidad en que el futuro sigue siendo un objeto de lucha. Los utopismos emergentes pueden resignificar nuestra comprensión del tiempo moderno para hacerlo material de deliberación política. Lo anterior no implica reeditar la teleología ni el carácter de necesidad en la acción política lo que ha demostrado ser un profundo error. Se trata justamente de ampliar los horizontes de sentido social en momentos de hegemonía del pensamiento neoconservador.

Paradójicamente la propia globalización triunfante se arroja utópicamente. De este modo puede aparecer como una renovación de lo social, fuente de dinamismo y de destrucción creadora. Como indiqué al principio, sería conveniente mirar cual es el proyecto de esta globalización. Al explorar sus promesas, en el extenso rango que va desde los documentos de sus principales agentes hasta la publicidad de las grandes transnacionales, encontramos ciertas afirmaciones que son claramente mandatos de formación de subjetividad que están en proceso de transformar la ontología social y política. Dichas promesas utópicas abren brechas muy significativas para las luchas políticas en todo el mundo, porque están relacionadas con la forma en que tradicionalmente hemos comprendido lo humano. En este sentido, el cambio más fundamental está centrado en la transición de una ontología de la solidez a una ontología de la fluidez social, un cambio de las aspiraciones de pureza al deseo de hibridación. En efecto, si la primera modernidad se caracterizó por el intento de fundar un sujeto trascendental idéntico a sí mismo, estable, con claras fronteras que intentaba diluir toda diferencia, la segunda modernidad o modernidad tardía tiene como elemento diferenciador aborrecer las estructuras cerradas de los paradigmas mecánicos. Las orientaciones de ésta última están centradas en crear un mundo de identidades fluidas, fácilmente moldeables, que permitan la independencia creciente entre capital y trabajo. En este sentido las identidades son intensamente presionadas para dejar su tradicional solidez para insertarse en redes globales de autoproducción. De este modo entramos en una nueva fase de extracción de plusvalía, existencial si se quiere, que ahonda la privatización de la vida. Como acertadamente señala Zygmunt Bauman un capitalismo



sólido deja paso a un capitalismo liviano, pero no por eso menos voraz [4](#). Por el contrario, su voracidad aumenta justamente por esta transición que lo hace más dúctil y capaz de modificarse en entornos de intensa competencia. El antiguo ideal de la primera modernidad, verdaderamente un mandato, de “llegar a ser alguien” en la vida se ha vuelto obsoleto y se trata más bien de aprender a ser varias personas en la misma vida. Resulta intolerable y agotador el peso de la mismidad, ser siempre el mismo en entornos que están cambiando y para los cuales la identidad única no tiene paradigmas. Los lazos personales, que eran una suerte de acompañamiento existencial, se transforman en lazos cambiantes, esporádicos y más tenues, al igual que la idea de residir en un solo lugar, sostener un empleo por toda la vida, un solo matrimonio, etc. La obsolescencia salta del mundo de los productos y se reproduce en el mundo de las emociones humanas diluyendo las supuestas fronteras que existían entre ambos. De este modo la sociedad de consumo, que al igual que la globalización tiene antecedentes históricos más lejanos [5](#), tiene como uno de sus efectos confundir e inducir la hibridación de las identidades a través de las prácticas de autoproducción de sí. El nuevo mandato de fluidez aparece de este modo como una cierta promesa de liberación de la pesadez y rigidez del encuadre en la identidad ilustrada y las tradiciones. El reverso de dicha promesa se encuentra en la imperiosa necesidad de la flexibilización laboral, que además de intentar rebajar los costes del valor del trabajo busca crear nuevas formas de valor agregado a la producción que diluyen las separaciones duramente establecidas entre lo público y lo íntimo. Por lo tanto, la transición de la solidez a la fluidez encuentra uno de sus fundamentos centrales en necesidades estructurales.

El mandato de fluidez se expresa en lo social desvalorizando las tradiciones que pertenecen al mundo ya preexistente de la solidez y esto acontece en medio del conflicto y el sufrimiento. Las instituciones y el mundo de valores de la primera modernidad no transitan necesariamente con consenso hacia la segunda modernidad. Por el contrario, existen profundas luchas en que la modernidad se desgarr a sí misma por el influjo de los hoyos negros del capitalismo tardío. Los restos de la Ilustración quisieran aun mantener, a pesar de las críticas, su legitimidad para demandar cierta universalidad de la razón en torno al sujeto fuerte. Por ende, la globalización, entendida como el proceso de transición mundial en que la modernidad tardía se disemina por el planeta, no solo es resistida por agentes externos a la propia modernidad como los fundamentalismos religiosos, ciertos nacionalismos y comunitarismos, las etnicidades, etc., sino que también es resistida desde su propio interior por quienes quisieran detener o reorientar el flujo de estas transiciones por considerar insoportable las nuevas condiciones sociales. Allí a su vez se mezclan de modo complejo los resistentes provenientes de las viejas izquierdas, los movimientos libertarios, los ecologismos, etc., junto a otros conservadores que ven en esta fluidez un peligro para sus monopolios de poder. Ciertamente no todos ellos persiguen lo mismo, ni ocupan las mismas estrategias o comparten siquiera los espacios de discusión. Simplemente quisiera apuntar la diversidad de los discursos antiglobalización, ya que ello supone un riesgo de mezcla y deformación de las metas. Sería extremadamente peligroso, por ejemplo, ver en un mismo frente a quienes defienden la falta de derechos de las mujeres en nombre de las identidades y las tradiciones junto a quienes defienden justamente formas de emancipación que provienen de la propia Ilustración. Es imposible ahondar en estas páginas toda la extensión de este problema realmente acuciante desde la perspectiva teórica y la acción política. Solo deseo registrarlo para señalar la complejidad de los actores involucrados.

El conjunto de aquello que podemos llamar las promesas utópicas de la globalización muestra su proyecto, su imagen del futuro soñado. Estas promesas, sin embargo, tienen una doble lectura ya que son parte de nuevas formas de comprensión de lo social y lo humano, socavan el conjunto de nuestras seguridades existenciales al tiempo que diseminan riesgos incontrolables y globales. Pero al mismo tiempo se producen brechas útiles para la acción política. La pregunta fundamental que podemos plantearnos es si existe un potencial emancipador en dichas promesas. Así como fue posible ver un potencial emancipador aun en las duras condiciones de la revolución industrial, creo



que es posible encontrar esas semillas en la actual situación, desarrollarlas teóricamente y diseminarlas para explorar su viabilidad política. Quisiera centrarme en una de las tantas promesas utópicas que tienen tanto una dimensión social como íntima que podría definirse con una metáfora: “serás como una nube.” En efecto, una de las promesas más potentes que la modernidad tardía propone por medio de la globalización es la libertad de autoconstruirnos individualmente. En efecto, a diferencia de la revolución industrial que marcó una época de control y represión generalizada del deseo en todas sus vertientes, la modernidad tardía afirma la primacía del valor de la libertad individual, por sobre todos los demás valores [6](#). La promesa consiste en que en las sociedades tardíomodernas existen los instrumentos y las legitimidades para el autodiseño existencial. Cada uno puede recoger los trozos, los retazos para fabricarse una superficie. A diferencia de nuestros padres, y de nuestros abuelos, somos libres de no tener una identidad heredada, imagen extrema de la desgracia. En contraste, asistimos a un vacío de identidad que es asumido como una bendición, porque somos los encargados de llenarla tomando las partes que deseamos del flujo global de las mercancías y sus significantes. Por lo tanto, la libertad es antes que nada la posibilidad de acceder a ese flujo, permanecer de cara a lo global y obviamente de espaldas a lo local, que es la nueva forma del ghetto y la exclusión. En este sentido, la libertad que se nos muestra es la libertad más allá del arraigo, la libertad de construirnos por medio de la acción de fluir en la globalidad, escapando del encierro de la localidad. Ser como nubes movidas por vientos globales, mirando desde las alturas, indiferentemente, la mala suerte de los locales, que son como árboles, plantados al suelo, dependientes del clima y del buen trato de los elementos. Por tanto, la libertad es al mismo tiempo la liviandad, la liberación del peso, de la culpa, de la tristeza, libertad de los vínculos que duelen, de las costras de la vida. Libertad, por ende, de la responsabilidad que une y obliga a permanecer, hacer y sentir coherentemente con un cierto contexto de situaciones morales. Libertad respecto de los contextos, ya que si tenemos la libertad de las nubes no estamos obligados a permanecer sobre los territorios con todos sus problemas y desgarros. Ciertamente, un estratocúmulo es indiferente a sí bajo él se lucha una guerra devastadora, existe una sequía, alguien trae un hijo al mundo, escribe un artículo o simplemente, como en un cuadro de Van Gogh, duerme plácidamente una siesta en una tarde soleada. La lejanía es propicia para la indiferencia. La libertad de fluir por el mundo y formarse a través de lo que se recoja en esa experiencia es, antes que nada, una experiencia individual y estética. La nueva libertad conlleva un mandato de cuidado de sí, una formación de sí, que a diferencia de la matriz ilustrada no busca la homogeneidad y el control sobre las fronteras. Ambos, homogeneidad y fronteras, son referentes aún de espacios limitados, cercados, cerrados por las vallas de los estados nacionales, por la obscenidad de los controles migratorios. En esta imagen de la libertad global, el territorio es meramente espacio de flujo, de transición, pero no de un lugar a otro, sino de un estado de ser a otro. La promesa marca el énfasis en el cambio incesante de sí mismo, dinamismo voraz que tiene horror a la permanencia, a la monotonía del mismo lugar, de la misma vida. A diferencia de la primera modernidad, donde ser responsable significaba ocupar un puesto válido con aspiraciones de trascendencia en la sociedad, con todo el mapa de obligaciones y vínculos derivados de dicha situación, la modernidad tardía resignifica la responsabilidad como un mandato antes que nada individual, centrado en la fugacidad de la propia vida. Por ende, en un contexto de precariedad creciente de los puestos de trabajo, poco importa se supone, el lugar que uno ocupe en la producción. Más bien lo que importa es la producción de uno mismo. La vida es fugaz, como las mercancías. Con ello se acentúa la escasez temporal aguda que marca a la modernidad tardía, no hay tiempo suficiente para degustar todas las experiencias disponibles en este vasto mundo. La responsabilidad radica en saber seleccionar, elegir y clasificar esas experiencias que nos modelarán y que constituirán el tejido de lo que somos. Una actividad eminentemente autorreflexiva, que nos obliga a estar vigilantes respecto al grado de satisfacción de nuestras expectativas. Somos un collage, un pastiche de trozos elegidos para que combinen con el conjunto, esa es nuestra “libertad” y nuestro mandato.

Pero al explorar esta promesa, y sus trazos utópicos, rápidamente nos damos cuenta de que bajo la idea del pastiche como extensión de nuestra identidad, está la ya mencionada muerte del sujeto



fuerte, que era la promesa original de la modernidad. Si comparamos ambos paradigmas nos damos cuenta que la idea del pastiche muestra un lado tosco, carente de la armonía y simetría tan anhelada por la primera modernidad. El pastiche está formado por trozos, desechos, elementos que han sido resignificados para adaptarlos a un nuevo contexto, un nuevo cuadro. Esto está muy lejos de la pureza que suponía la formación del sujeto moderno, formado por los materiales de una experiencia original, nueva, inédita y revolucionaria de la totalidad. Para el utopismo de la primera modernidad era impensable hablar de retazos, trozos, fragmentos para la formación de la identidad. Estos conceptos formaban parte del campo semántico de los desechos, demasiado innobles para esta tarea. El pastiche es un burdo remedo de las pretensiones estéticas y morales del sujeto fuerte. Éste podía darse el lujo de saltar por sobre la individualidad, asumir las responsabilidades derivadas de los vínculos y los sufrimientos inherentes a ellos, porque justamente a través de estos actos mostraba su poder y se validaba como tal. Así, a falta del sujeto fuerte debemos conformarnos con este sucedáneo grosero y precario. Siguiendo una metáfora nuestro reflejo en el espejo de las identidades, ya no muestra una imagen integral, homogénea, lisa y coherente. Más bien nos muestra un cúmulo de imágenes reflejadas sobre un espejo roto, trozos de rostro, aspectos deformados, inconclusos que no se relacionan entre sí. Esto demuestra que la promesa de libertad simula no tener la obligatoriedad de no-contradicción, que era tan añorada y querida para la primera modernidad. Podemos ser indulgentes con nosotros mismos, podemos, en el círculo evanescente de nuestra intimidad, aceptar nuestras incoherencias y fracturas y no estar obligados a superarnos, salvo que eso nos conduzca a la condición de disfuncionales, de consumidores defectuosos. Por otra parte, la idea de la libertad como capacidad de fluir más allá del horror de la localidad, nos promete que podemos cambiar de vida, que podemos mudar de piel sin culpa, que podemos ser permanentemente inocentes. Una inocencia que tiene dos significados: respecto de los resultados de la acción expresados en la afirmación “no somos responsables del dolor del mundo” y, por otra parte, la inocencia como ignorancia que protege, que mantiene la capacidad de flujo sin culpa, sin el vínculo de la empatía. Ignorancia que aleja, que mantiene las distancias en un mundo que siendo cada vez más global amenaza con ser cada vez más pequeño. Por lo tanto, podemos reencarnarnos, según esta narrativa, muchas veces en una misma vida, rompiendo los lazos que unen a unas vidas con otras en un mismo individuo. Frente a la obsesión de la primera modernidad por el recuerdo de la historia, manifestado especialmente por los utopismos que intentaban recoger la memoria de las víctimas, la segunda modernidad está abocada a la profilaxis del olvido metódico, como lo muestra Borges en su “Utopía de un hombre que está cansado .”

Los componentes utópicos de esta promesa de libertad radican en la acentuación del carácter de flujo de la identidad. Ésta ya no se presenta como una estabilidad inmutable, un estado a lograr, sino al contrario, como un proceso sin fin, donde lo que importa es el proceso mismo. La imagen utópica es la de un éxtasis permanente conseguido por medio de la renovación continua de las experiencias que van sedimentado el placer del cambio. Esto tiene como condición de posibilidad otro aspecto utópico, el desarraigo radical respecto del territorio. Frente al lugar central de la orfandad existencial de los utopismos de la primera modernidad, este nuevo utopismo se goza de la falta de arraigo y la capacidad de flujo transterritorial. La modernidad tardía consagra un individualismo metodológico que desagrega a los individuos de la trama de los contextos políticos, y los expone como superficies dispuestas a absorber las experiencias del mundo del consumo. Primeramente, dicha forma de individualismo radical supone transformar la desgracia del estado del desarraigo existencial y las formas de precariedad ontológica, en una condición de posibilidad de la nueva situación del goce de lo global. En segundo término, disuelve el entramado de las responsabilidades sociales y políticas, centrando la mirada en el devenir del propio individuo. En tercer término, este individualismo proporciona los mecanismos psicológicos para provocar la distancia moral respecto de la proliferación del dolor, la evaporación de la responsabilidad por los “daños colaterales” de los modos de vida globales sobre los locales y, en un plano más íntimo, entrega las coartadas para evitar las tensiones y el estrés de las situaciones de cambio permanente.



Desde una óptica crítica esta promesa de libertad encuentra su referente en la libertad del propio capital en su flujo mundial. Hemos pasado de atribuir características humanas a los objetos y procesos que hemos creado, a moldear la subjetividad de acuerdo a las particularidades de los procesos y objetos por ella creados. El capital y las fuerzas sociales en él implicadas, no sienten culpa ni responsabilidad, sino más bien indiferencia respecto de las consecuencias de su propio transitar por sobre los territorios. La capacidad de movilidad global del capital lo exime de responsabilidad respecto de los traumas que implica su intervención en lo local. En efecto, éste es cada vez más lejano, inaccesible y opaco desde la perspectiva de los locales. Igualmente esta promesa de libertad está restringida a la esfera del consumo que se ha dilatado para cubrir y convertir en mercancía el conjunto del mundo. Por lo tanto, mercancía ya no denota simplemente a la producción de artefactos, como se nos ha enseñado siguiendo los paradigmas de la revolución industrial, sino que también las experiencias y los estados de la conciencia. Dicho más certeramente, la libertad prometida es justamente la mercancía más preciada, es la llave que permite el acceso a las otras mercancías y la posibilidad de hibridación con ellas. Por oposición, la condición de consumidor defectuoso comienza con la carencia de dicha libertad, que sólo puede ser lograda por medio de los mecanismos del mercado. Por ende, el utopismo de la libertad de ciudadano está siendo sustituido por el utopismo de la libertad del consumidor, que se despliega como el ideal de sujeto de la modernidad tardía. Como ya se analizó al principio de este capítulo esta nueva forma de agente social global está marcada por la exclusión. El goce de esta libertad sólo es posible porque existen los marginados que confirman el goce y superioridad de los poseedores, como bien lo ha mostrado Bauman, por ejemplo, en la oposición entre turistas y vagabundos [7](#). ¿Existe aquí una brecha política para las luchas por la emancipación? Sí. Efectivamente, existe una brecha para resignificar el contenido de la promesa global de la libertad. La posibilidad consiste en radicalizar la promesa, no simplemente negarla, ver sus posibilidades, no cerrar los ojos ante ella. En un plano más general significa mirar las posibilidades que la globalización trae consigo. En ese sentido, el asunto político central es cómo comandar la dirección y sentido de la globalización en curso. No podemos dar el paso atrás, porque no hay un lugar donde retornar y los instrumentos y logros de la modernidad son imprescindibles para solucionar los fallos y peligros que ella misma ha provocado. Radicalizar la promesa de la libertad que la globalización trae consigo implica entender que la degradación de la comunidad, como suelo local, es una condición real. Es necesario reentender las relaciones entre lo local y lo global de modo que no aparezcan como polaridades contrapuestas, en pugna. La comunidad puede fácilmente transformarse en una fruta podrida, que protege, pero encierra y aísla. Que proporciona calor y compañía al precio de la inmovilidad y la monotonía. Lo global en cambio está en vías de ser un nuevo principio de exclusión, de distancia que rompe la posibilidad de fundar vínculos de responsabilidad social, un espacio colonizado de disoluciones sin fin. Espacio de flujo, mero movimiento sin objetivo, fría soledad e indiferencia. Lo inédito de la promesa de libertad, y que creo que es importante rescatar y reentender, es que plasma el viejo anhelo de una sola humanidad, un solo destino. Pero lo hace bajo el mandato del consumo.

La brecha política que se abre es justamente rescatar esa imagen utópica, sacarla del ámbito del mercado internacional para situarla como un horizonte de la acción política mundial reflejada en lo local. La libertad como flujo es una novedad que socava la tradicional forma de entender la formación de las identidades por parte de la primera modernidad. Ésta acentuaba el fortalecimiento de las fronteras y la subordinación de las diferencias. Por supuesto, esta interpretación rescata lo utópico de la promesa sin olvidar que ésta tiene mucho de engañosa, pero aun así se alimenta de un imaginario, que tiene la posibilidad de abrir nuevas prácticas de libertad que jueguen con la hibridación, con la mezcla [8](#). Comprender la libertad como flujo, ser en definitiva como una nube, conlleva no sólo la capacidad de transitar por lo global, sino de cambiar internamente en ese proceso. Los enemigos de esa posibilidad se encuentran en dos frentes diferentes. Por una parte en la propia localidad, donde la comunidad se niega a la apertura. Allí existe un entramado de relaciones de poder y dominación que se resistirán, sin duda, a relajar sus mallas para que los individuos escapen a la mano de hierro con guante de seda que la comunidad representa. Por otra



parte, en la propia globalidad existen innumerables agentes, y se acrecentarán como ya lo verificamos en los controles migratorios, que pretenderán que el flujo se restrinja al mercado y, por ende, a los validados como consumidores. La tenaza es doble, las estrategias de enfrentamiento también deberían serlo. Todo lo anterior implica aceptar la muerte del sujeto fuerte, aceptar la idea del collage como una metáfora adecuada para la formación de las identidades, pero no como un aspecto privativo del mercado, sino como un elemento político y existencial ineludible. Se trata por tanto de sacar la libertad del espacio del consumo y situarla nuevamente en medio de lo político como una instancia orientadora. No seremos los sujetos que la primera modernidad soñó, pero podemos ser nuevos sujetos, más precarios, inestables, huérfanos, fluidos, efímeros y confusos. Pero también más lúcidos, más conscientes de nuestras limitaciones, menos temerosos ante la diferencia y sobre todo más escépticos respecto de toda forma de poder.

NOTAS

- [1](#) Antonio Negri y Michael Hardt. "Imperio." Paidós. Barcelona. 2002. p 37 y ss. Igualmente Fernando García Selgas. "Preámbulo para una ontología política de la fluidez social." Atenea digital. N° 1. Primavera 2002.
- [2](#) Giovanni Arrighi . "La globalización, la soberanía estatal y la interminable acumulación del capital." Rev. Iniciativa Socialista. N° 48. Marzo 1998. Valencia. Disponible en <http://www.inisoc.org> [acceso, miércoles 30 de Abril de 2003] .
- [3](#) Christian Retamal. "Crisis y perspectivas del pensamiento utópico en el contexto de la globalización." Tesis doctoral inédita. Universidad Complutense de Madrid. 2003.
- [4](#) Zygmunt Bauman. "Modernidad líquida." Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2003. p 60 y ss.
- [5](#) Se tiende a pensar que la sociedad de consumo es una invención reciente debido a la popularización de los medios de comunicación que se convierten en escaparates a distancia. Sin embargo, existe una tradición decimonónica en que la sociedad de consumo ya está prefigurada. Uno de los trabajos más sugerentes sobre este tema es de José-Miguel Marinas. "La fábula del bazar. Orígenes de la sociedad de consumo." Machado Libros. Madrid. 2001.
- [6](#) Z. Bauman. " La postmodernidad y sus descontentos ." Madrid. Ediciones Akal. 2001. p. 9.
- [7](#) Z. Bauman. " La globalización. Consecuencias humanas." México, DF. Fondo de cultura económica. 1999. p.103 y ss. Más acertada habría sido la comparación entre turistas e inmigrantes ilegales. La imagen de estos últimos es globalmente conocida. Concentran los flujos de la oposición entre clases, las oposiciones raciales, xenófobas, etnocéntricas. En efecto son presentados como lo completamente otro, lo diferente e indeseado por antonomasia por parte de la globalización.
- [8](#) Las "prácticas de la libertad" tienen una connotación afirmativa, son creadoras de nuevos espacios, no son meramente reactivas a los estados de dominación y por lo tanto se diferencian de las "prácticas de liberación." Evidentemente, ambas prácticas en la realidad social se relacionan y estas últimas son la condición de posibilidad de las primeras.

