

dixit

# ZYGMUNT BAUMAN

**Múltiples culturas,  
una sola humanidad**

+ "Si perdemos la esperanza será  
el fin, pero Dios nos libre de perder  
la esperanza" (entrevista de Daniel  
Gamper Sachse)



## Índice

Primera edición, 2008  
Primera reimpresión, 2009

© Katz Editores  
Charlone 216  
C1427BXF-Buenos Aires  
Fernán González 59, Bajo A  
28009 Madrid  
[www.katzeditores.com](http://www.katzeditores.com)

© Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona  
Montalegre, 5  
08001 Barcelona  
[www.cccb.org](http://www.cccb.org)

© Zygmunt Bauman, 2008  
© Traducción: Albino Santos Mosquera  
© Entrevista: Daniel Gamper Sachse

ISBN Argentina: 978-987-1283-90-3  
ISBN España: 978-84-96859-50-0

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en la Argentina por  
Talleres Gráficos Nuevo Offset  
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

- 9 Presentación
- 13 Múltiples culturas,  
una sola humanidad
- 39 “Si perdemos la esperanza será  
el fin, pero Dios nos libre de perder  
la esperanza” (entrevista  
de Daniel Gamper Sachse)

---

## Presentación

### **La última espera**

El acuerdo de Zygmunt Bauman para publicar este volumen es fruto del azar y de una tarde de invierno en la ciudad inglesa de Leeds. El padre de la teoría de la liquidez vive en la misma casa desde hace treinta y siete años, una casa que comparte con Janina, la mujer que desde hace más de sesenta años es su compañera de vida. Aseguran, haciendo gala de un excelente sentido del humor, que su eterno matrimonio es la excepción que confirma la teoría del mundo líquido. “Definitivamente, somos unos dinosaurios”, dicen. Existe entre ellos una evidente complicidad. Hablan en polaco la mayoría de las veces o, en su defecto, en un rígido inglés. Me reciben en un salón que resulta ser el despacho de Janina, cuyo trabajo intelectual y experiencia en el gueto de Varsovia destaca Zygmunt, elegantemente, en un claro gesto

de cesión de protagonismo. Trabajan en diferentes rincones de la casa, pero se citan dos veces al día para fumar. Están a punto de celebrar, también, el setenta aniversario de su primer cigarrillo. Dicen que fumar es una rutina, una forma de pensar. Y fuman sin cesar.

Su hogar es una típica casa inglesa de dos pisos sita en una angosta calle y cerca de una gran avenida que los aísla del centro de la ciudad. Acogedora y de aires centroeuropeos, la casa es austera pero está repleta de libros. Los Bauman recuerdan el vacío que dejaron sus hijas cuando una tras otra fueron abandonando el hogar familiar. Hace unos años, pensaron en mudarse a una casa más pequeña al fallecer la madre de Janina, pero aquí se sienten cómodos y no sabrían qué hacer con tantos libros. Su desordenada biblioteca no disminuye a pesar de haber cedido 2.500 volúmenes a la Universidad de Praga, en agradecimiento por haberlos acogido tras su expulsión de Polonia en el año 1968. Tres años más tarde, en 1971, llegaron a Leeds invitados por la Universidad de la ciudad. Desde entonces, Zygmunt no ha cambiado de lugar de trabajo y afirma haberse convertido en parte del mobiliario del *campus*. Confiesa, con humildad y cierta satisfacción, ser una persona relativa-

mente sedentaria. Sorprende que un hombre anciano con una vida de pilares tan sólidos tenga tal capacidad para interpretar la incertidumbre y la fluidez del mundo actual.

A pesar de su avanzada edad, continúan lúcidos y muy informados. Siguen ávidamente la actualidad. Preguntan por el CCCB y se interesan por la reciente inauguración del tren de alta velocidad que une Madrid y Barcelona, por la ley de la memoria histórica y por la sequía que sufre España en ese momento. Con la lluvia que cae en Inglaterra, ironizan, está claro que “Dios, definitivamente, dejó muchas cosas sin resolver”. Apenas viajan, pero siguen escribiendo mucho porque escribir, dicen, es su forma de vivir.

Su trato es exquisito y su alegría, contagiante. Reina en el ambiente una cierta tensión entre su vital curiosidad y la lentitud propia de la última espera. Llueve en Leeds y la tarde es muy oscura y silenciosa. Zygmunt me acompaña a través de un descuidado jardín hasta la puerta del taxi, donde me autoriza a publicar este pequeño libro y se despide diciéndome que mientras siga vivo podremos contar siempre con él.

**Judit Carrera**

## Múltiples culturas, una sola humanidad\*

“Múltiples culturas, una sola humanidad.”  
He aquí un hermoso marco de pensamiento de nuestro orden líquido contemporáneo y de nuestro sumamente complejo, difícil, arriesgado y peligroso mundo. Nuestras ideas y las preocupaciones que sentimos por nuestras propias vidas y por las vidas de las personas que nos rodean se sitúan entre los dos extremos de ese marco. Muchas culturas: ésa es la realidad. Una sola humanidad es un destino, un propósito o una tarea ideales. Las múltiples culturas representan el pasado: es lo que hemos heredado de milenios de historia humana. La humanidad única es el futuro, como ya

\* Esta conferencia tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB), el 22 de marzo de 2004, dentro del ciclo “Fronteras”.

predijera inicialmente Immanuel Kant, quien escribió hace más de doscientos años acerca de la unificación universal del género humano. Pocos leyeron entonces sus predicciones. Hace poco, sin embargo, se ha redescubierto aquel librito de Kant sobre el futuro de la humanidad y, de pronto, todo el mundo se ha interesado por él, lo que es todo un síntoma, toda una constatación de que la unión de la humanidad está bien presente en el actual orden del día político. Es un tema de palpitante actualidad cuya dimensión no deja de aumentar.

Existe, no obstante, un tercer (e invisible) elemento entre el de la multiplicidad de culturas, por un lado, y el de la humanidad única, por el otro. Es invisible, sí, pero también necesario. Ese elemento intermedio es la frontera. La frontera es lo que separa y, al mismo tiempo, conecta culturas. Hoy en día, estamos obsesionados por las fronteras. Es una paradoja: una paradoja en el plano lógico, pero no en el *psico*-lógico. Es una paradoja lógica porque, en un mundo como el nuestro que se globaliza con gran rapidez, las fronteras son cada vez menos eficaces. Y, al perder su eficacia, pierden también su importancia práctica. Pero, al tiempo que disminuye su importancia, adquieren

una significación creciente, hasta el punto de que tienden a estar sobresaturadas de significado. Es algo para lo que difícilmente podemos encontrar una coherencia lógica... Y, sin embargo, en el plano psicológico, apenas resulta paradójico, dado que, cuanto menos éxito tenemos a la hora de mantener intactas las fronteras que hemos trazado, mayor es nuestra obsesión por dibujarlas de nuevo una y otra vez. La realidad es que, actualmente, estamos obsesionados por trazar fronteras. Cuanto menos eficaces resultan, más obsesionados estamos. ¿Por qué? ¿Cuál es el motivo?

El gran antropólogo noruego Frederik Barth señalaba que las fronteras no se trazan para separar diferencias, sino, justamente, para lo contrario. Es el hecho de haber trazado la frontera lo que nos lleva a buscar activamente diferencias y a tomar viva conciencia de la presencia de éstas. Las diferencias son, pues, producto de las fronteras y de la actividad misma de la separación.

Todos y todas pertenecemos a la raza humana. Todos y todas somos humanos. Pero cada una y cada uno de nosotros es único y distinto a todos los demás. Las diferencias son infinitas. Si uno mira a su alrededor, no encontrará a ninguna

otra persona que sea exactamente como uno. No hay dos seres humanos idénticos en todo el planeta. Pero, generalmente, la mayoría de estas diferencias no nos importan. No nos impiden interactuar. Las pasamos por alto o las desdeñamos por poco relevantes. Sólo hay algunas que, en determinadas ocasiones y de forma repentina, llaman nuestra atención, nos molestan y nos producen cierta ansia por hacer algo al respecto, por convertir lo distinto en similar, por distanciarnos de aquellas diferencias, por eliminarlas a ellas o a las personas que las encarnan. Tanto esta actitud como la acción a que da lugar son sumamente selectivas. Se empieza trazando una frontera y, a continuación, la gente comienza a buscar razones que justifiquen la implantación de esa línea fronteriza. Es entonces cuando se aprecian y se señalan las diferencias entre uno y otro lado de dicha línea, las cuales adquieren, además, una significación realzada, pues justifican la frontera y explican por qué debe mantenerse intacta.

Pero ése no es más que el principio de la respuesta. El paso siguiente sería preguntarse: ¿qué clase de diferencias están adquiriendo importancia debido a las fronteras que tendemos a trazar y a proteger en la actualidad?

¿Qué tipo de fronteras son las que hoy nos obsesionan?

Nuestra actual obcecación con las fronteras es el resultado de una vana esperanza: la de poder garantizarnos una protección auténtica frente a riesgos y peligros de toda índole, la de poder aislarnos de amenazas vagamente definidas o sin nombre, de las que el mundo en el que vivimos parece hallarse saturado. En resumidas cuentas, podría decirse que nuestra presente obsesión por las fronteras proviene de la desesperanza de nuestras esperanzas o, lo que es lo mismo, de nuestros intentos desesperados por dar con soluciones *locales* para problemas producidos *globalmente*, pese a que tales soluciones no existen ni podemos encontrarlas. Los problemas globales sólo pueden tener soluciones globales. Pero éstas han estado, hasta el momento, fuera de nuestro alcance.

Todas las herramientas de acción colectiva creadas a lo largo de la historia han sido locales y su alcance máximo coincide con las fronteras del Estado nacional. No disponemos de ningún instrumento de acción colectiva eficaz por encima de ese nivel. El problema, sin embargo, es que el poder real, el poder para hacer cosas y para hacer que se hagan, se ha evaporado de

esas instituciones locales. En nuestro mundo, cada vez más globalizado, hay política local sin poder y poder global sin política (o sea, un poder sin limitaciones políticas). Tras doscientos o trescientos años de historia moderna, de convivencia muy estrecha (a veces amistosa, a veces tormentosa) entre el poder y la política en el seno del Estado nacional, hoy se ha producido un divorcio. Nos vemos obligados, por lo tanto, a usar las únicas herramientas de acción colectiva eficaces de las que disponemos, que son herramientas locales, con la esperanza de que, de algún modo, nos protejan de los peligros desbocados, desenfrenados e impenetrables de los poderes globales que no controlamos. Sufrimos la incertidumbre, los miedos y las pesadillas que emanan de procesos sobre los que carecemos de control, de los que únicamente tenemos un conocimiento muy parcial y que –nos tememos– somos demasiado débiles para dominar.

Todo se reduce a una vaga sensación de inseguridad. La imprecisión de las amenazas nos lleva a sobrecargar las fronteras con una tarea que éstas no pueden acometer. Se espera de ellas que reduzcan o eliminen una inseguridad sobre cuyas fuentes no tenemos

poder alguno. Cuando hablo de “inseguridad”, pienso en un fenómeno más amplio, que queda mejor definido por el término alemán *Unsicherheit*. Para traducir el significado de *Unsicherheit* en toda su plenitud son necesarios tres conceptos: incertidumbre, inseguridad y ausencia de protección. La palabra “precariedad” también recoge y plasma la complejidad de nuestros miedos: la sensación de caminar sobre una superficie tambaleante, la fragilidad y la indefinible duración de nuestras condiciones, que se evidencian en casi todos los aspectos de nuestras vidas.

De pronto, desaparecen aquellas empresas a las que hemos dedicado muchos años de nuestra vida laboral: empresas que quiebran o son engullidas por otras más grandes (que también devoran los empleos que aquellas otras nos ofrecían anteriormente). También se desvanece de repente la anterior demanda de habilidades y aptitudes como las nuestras, y eso después de tanto esfuerzo para adquirirlas, para aprenderlas, para obtener un título universitario del más alto nivel, para atestiguar que las teníamos. Ahora, sin embargo, son otras aptitudes distintas las que tienen demanda: habilidades de las que no tenemos siquiera las nociones



básicas. Y tenemos que volver a empezar de cero porque todo lo que hemos aprendido con anterioridad ya no sirve.

También las relaciones humanas son ahora frágiles, transitorias, fáciles de romper. Sólo están vigentes “hasta nuevo aviso”; ya no rige el “hasta que la muerte nos separe”. Duran lo que dura la satisfacción que brindan a las personas relacionadas. Y si la primera persona en sentirse insatisfecha es nuestro compañero o nuestra compañera, nos tocará a nosotros (a usted o a mí) estar solos. Esto es algo que sabemos bien; de allí que tener una relación, relacionarse con otras personas, se convierta en una experiencia ambivalente y traumática. En este mundo nuestro, líquido e impredecible, necesitamos urgentemente amigos dedicados, compromisos firmes, la certeza de que nos puedan tender una mano cariñosa en caso de apuro: necesitamos más que nunca vínculos fiables con otras personas. Pero, por otra parte, y por esa misma “liquidez” de nuestro mundo, siempre podemos temer –consciente o inconscientemente– que si asumimos un compromiso demasiado firme, si nos atamos a otra persona incondicional y permanentemente, nuestros lazos acaben siendo no un valor, sino una carga: cuando surjan

nuevas oportunidades, no seremos capaces de aprovecharlas.

Miremos en la dirección en que miremos, siempre nos encontramos con la misma historia. Todo cambia. No sabemos cuál es la fuerza motriz que hay tras esos cambios. Sospechamos que las causas se hallan ocultas en un lugar muy lejano, en el espacio global: un lugar que no acertamos a entrever y cuyo funcionamiento desconocemos, aun cuando padezcamos sus consecuencias. Toda esa frenética actividad de trazado de fronteras va dirigida contra esta inseguridad.

Así pues, ya que el mundo exterior es inseguro y no podemos desactivar los peligros que de él emanan, encerrémonos a cal y canto y vallémonos frente a sus efectos patológicos. Rodeémonos de cámaras de televisión por circuito cerrado, de agentes de inmigración en las fronteras y de perros especialmente adiestrados que conviertan en sospechosa a toda persona que se desplace de un lugar a otro y sometan a todos los pasajeros a los controles y las comprobaciones destinados originariamente a los delincuentes y los terroristas. Compremos y coloquemos más cerraduras de alta seguridad para nuestras puertas. Contratemos a más

vigilantes armados para proteger la parte de la ciudad en la que vivimos e impedir la entrada en ella a los extraños. Tal vez todas estas cosas –esperamos contra toda esperanza– sirvan de muro de contención frente a esa inseguridad que –según presentimos– se desborda desde la frontera exterior de nuestro país o de nuestra comunidad local, o desde el umbral mismo de nuestro hogar, e impidan que se filtre hacia el interior. Es, repito, una esperanza vana. Nada de eso evitará que las empresas y los empleos desaparezcan. Tampoco evitará que nuestros ahorros para la vejez se disipen de un día para otro. Ni detendrá el proceso por el que las habilidades que tienen demanda un día dejan de tenerla al día siguiente. No hará, en definitiva, que los seres humanos seamos más fuertes y fiables.

Cuando yo estudiaba, y hablo de medio siglo atrás, me enseñaron que Jean-Paul Sartre aconsejaba que construyéramos (y nos ciñéramos a) un *projet de la vie* para el resto de nuestros días: un proyecto de vida para toda la duración de ésta. En cuanto uno tiene ese “proyecto de vida”, me explicaban, sabe exactamente qué hacer, paso a paso, tanto hoy como mañana, el mes que viene, el año siguiente y el año después

del siguiente. Uno cuenta así con una vía prediseñada, fija, consistente, que le conduce a esa imagen ideal que quiere convertir en realidad.

Ése, sin embargo, es un consejo que a mis colegas más jóvenes les parece hoy irrisorio... ¿Quién planifica ahora para el resto de su vida? Luc Botanski y Eve Chiapello, dos sociólogos franceses que destacan por su gran perspicacia, escribieron un libro, *Le nouvel esprit du capitalisme*,\* en el que describen el mundo contemporáneo como una *cit  par projets*. La *cit * (que, en francés, viene a significar una polis, una sociedad, una comunidad... cualquier colectivo integrado de seres humanos) se mantiene unida gracias a una red de proyectos. Nosotros nos movemos de un proyecto a otro. Cada uno de ellos es a corto plazo; ninguno garantiza el éxito de por vida. Quienes investigan las condiciones laborales contemporáneas advierten que “valemos lo que vale nuestro último proyecto”. Y el recuerdo de nuestro último proyecto, o de nuestro último éxito, no dura mucho. Los logros no se acumulan. Hay que seguir moviéndose de un proyecto a otro.

\* Trad. esp.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002. [N. del T.]

La vida está cortada en una serie de episodios “incongruentes” apenas conectados entre sí.

Otra de las cosas que aprendí en mis años de estudiante provenía de uno de los fundadores de mi disciplina: Émile Durkheim. Los placeres fugaces, fluctuantes y efímeros son demasiado volátiles, caprichosos y pasajeros como para construir una vida feliz sobre ellos, pero, *por fortuna* (decía él), existe una realidad eterna, permanente, estable y sólida por encima de nosotros: la sociedad, que nos sobrevive a nosotros y a nuestros placeres perecederos. Así pues, según Durkheim, podemos dar más felicidad y sentido a nuestra vida si invertimos en esa totalidad perdurable e indestructible. Oí esto por primera vez hace cincuenta años y, desde entonces, ya he vivido tres o más tipos distintos de sociedad, no porque me haya mudado de un lugar a otro, sino porque las propias sociedades han mudado. El único elemento estable que parece haber conectado esos diversos estadios de mi existencia ha sido precisamente esa irrisoria vida breve, individual, física y mortal que Durkheim despreciaba.

Todo esto contribuye a explicar nuestra obsesión por las fronteras y la razón de que esa obsesión difícilmente pueda alcanzar su supues-

ta finalidad: eliminar el temor a la inseguridad que carcome nuestra vida social. En plena Segunda Guerra Mundial, Franklin Delano Roosevelt evocó la hermosa imagen de un mundo futuro liberado definitivamente del miedo. Todavía estamos muy lejos de ese mundo. Nos encontramos, en realidad, al principio mismo del camino.

Alain Peyrefitte ha sugerido que los avances espectaculares de la era moderna se debieron a tres clases de confianza. En primer lugar, a nuestra propia confianza en nosotros mismos: si aprendo las habilidades correctas, si pienso con detenimiento, si doy de mí lo que debo dar, puedo hacerlo. También se debieron a nuestra confianza en otros seres humanos: los seres humanos, como colectivo, pueden hacerlo, igual que cada uno de nosotros puede hacerlo a nivel individual; son seres racionales que aunarán esfuerzos para crear un mundo digno en el que todos podamos vivir. Y, por último, los avances de la modernidad se debieron también a la confianza en las instituciones, en las instituciones sociales, ya que se entendía que, en el tiempo que transcurriera entre el momento de la planificación y el de la puesta en práctica, aquéllas no variarían, se mantendrían igual. Eso nos

permitía pensar con antelación, con mucha antelación incluso. Podíamos confiar en las instituciones y en las reglas del juego que esta gran sociedad creó en su momento y protegía desde entonces. Pues bien, esos tres tipos de confianza son hoy mucho menos comunes; actualmente, vienen acompañados de grandes signos de interrogación. No puedo fiarme sin reservas de mis habilidades y de mis conocimientos porque envejecen muy rápidamente, y no puedo estar seguro tampoco de que seré capaz de resistir las mareas adversas de cambios desconocidos e imprevisibles. De la confianza en otras personas –como tan vívidamente muestra la obsesión por las fronteras– poco queda ya. Y, por supuesto, también se ha perdido la confianza en la longevidad de las instituciones sociales desde el momento en que éstas empezaron a cambiar con gran rapidez, sin previo aviso y, en ocasiones, de forma bastante desagradable. Hoy en día, esa confianza huérfana busca desesperadamente un refugio seguro en el que anclar... y no puede hallar ninguno. Es una confianza errante, una confianza sin ataduras ni hogar, sin un domicilio fidedigno.

Si pretendemos seriamente abordar los problemas que atormentan el planeta en que vivimos,

si queremos (entre otras cosas) curar o, cuando menos, paliar nuestra obsesión por las fronteras –por separar, por segregar– y las consiguientes enemistades que esto produce, tenemos que hacer algo respecto de la piedra angular de todos esos contratiempos: tenemos que reducir (cuando no eliminar por completo) el miedo y la inseguridad.

Trataré de poner un ejemplo trayendo a colación apreciaciones y sugerencias bastante generalizadas sobre la experiencia de la vida urbana contemporánea. Pensemos que, a fin de cuentas, la mayoría de nosotros pasamos toda nuestra vida en las ciudades. Más de la mitad de la humanidad vive actualmente en la ciudad y el resto se ve sometido a un rápido proceso de urbanización o al influjo del estilo de vida urbano.

Esas ciudades en las que vive (o pasa la mayor parte de su vida) más de la mitad de la humanidad son los lugares en los que convergen los resultados de los caóticos e incontrolados procesos de la globalización. Tres de esos resultados son de especial importancia a la hora de conformar las condiciones de inseguridad por las que se caracteriza la vida contemporánea.

Para empezar, nuestras ciudades son vertederos de problemas que se producen a nivel global: la contaminación del agua o la atmósfera, el calentamiento del planeta... todos éstos son productos globales, efectos secundarios de la naturaleza caótica del proceso globalizador. Pero son las autoridades municipales y los residentes urbanos los que tienen que ocuparse de hacer el aire respirable y de fabricar agua para beber, y los que tienen que defender las condiciones de vida en la ciudad frente a los peligros que se desprenden de los cambios climáticos. Las migraciones masivas de personas por todo el mundo (el número de emigrantes económicos sin techo, de solicitantes de asilo, de refugiados, no deja de incrementarse) son también un producto de los procesos globalizadores; todas esas personas acaban yendo a parar al interior de la ciudad en búsqueda de condiciones de vida soportables, por lo que la provisión de tales condiciones acaba siendo una labor que recae sobre la propia ciudad y sus habitantes.

En segundo lugar, la ciudad se erige en el principal campo de batalla en el que se enfrentan, luchan y buscan reconciliación la libertad y la seguridad, dos valores supremos e indispensables en toda vida que merezca la pena ser vivida.

Y, en tercer lugar, la ciudad se convierte hoy en el principal laboratorio en el que se buscan, se diseñan, se experimentan y se ponen a prueba soluciones locales a problemas globales. Ahora bien, al mismo tiempo, la ciudad ofrece la clase de entorno más propicio para la adquisición de habilidades, artes, capacidades y hábitos que pueden ser de enorme ayuda a la hora de confrontar, abordar y quizás hasta resolver esos problemas globales justo donde deberían ser tratados: en la escena global. Las ciudades son laboratorios en los que se desarrollan las formas y los medios para la convivencia humana pacífica y para el diálogo y el entendimiento transculturales.

Las ciudades fueron siempre lugares donde vivían juntas personas extrañas. Eso es, en el fondo, lo que define a la ciudad: el lugar donde los extraños conviven permanentemente manteniendo sus diferencias y sin dejar de ser extraños unos para otros. Cada vez que caminamos desde nuestra casa hasta nuestro lugar de trabajo (o hasta una tienda o un cine), nos encontramos con centenares de personas que son unas perfectas extrañas para nosotros y que continuarán siéndolo tras nuestro breve encuentro. Por esa razón, la vida urbana siempre

ha evocado sentimientos contradictorios. Una de tales contradicciones era la establecida entre lo que podríamos denominar “proteofilia” y “proteofobia”; otra era la que contraponía la “mixofilia” a la “mixofobia”.

Los términos “proteofilia” y “proteofobia” hacen referencia al mítico Proteo, a quien los poetas antiguos atribuían la prodigiosa capacidad de cambiar permanentemente de identidad y de aspecto a su voluntad. Proteo ha sido desde entonces un símbolo del cambio rápido, drástico y radical. El término “proteofilia” sugiere deseo de cambio, fascinación por el cambio, disfrute con el cambio. Las ciudades ofrecen esa clase de variedad, de mutación constante, de oportunidad de aventura: ahí ha radicado siempre la atracción magnética de la ciudad. La gente del campo acudía a la ciudad huyendo de la rutina gris, del tedio, del aburrimiento de la vida rural, donde todo el mundo conocía a todo el mundo y donde ese mismo conocimiento mutuo significaba que nadie sorprendía ya a nadie y que había poca esperanza de un imprevisto que pudiera romper con la continua repetición de lo mismo. Como rezaba una expresión alemana medieval, *Stadtluft macht frei*: el aire de la ciudad nos hace libres.

Eso significa que podemos escoger entre la multitud de cosas interesantes diferentes que pueden suceder en ella. Por otra parte, sin embargo, vivir en medio de ese flujo de cambios genera también una reacción opuesta: la de la proteofobia. En ese caso, nos sentimos amenazados y en peligro. No sabemos qué puede suceder ni qué cabe esperar. No podemos asegurar si la misma tienda seguirá estando ahí, en la misma esquina, cuando volvamos la próxima vez; cuando vamos a un supermercado, las probabilidades de que nos encontremos dos veces con el mismo dependiente son mínimas; la posibilidad de que hablemos dos veces con el mismo asesor técnico de la empresa a la que le hemos comprado nuestro coche o nuestro televisor, o con la que tenemos contratado nuestro servicio de Internet, es prácticamente inexistente. Éste es un mundo fluido. De ahí que sea probable que la experiencia de vivir en la ciudad transmita señales contradictorias y continúe siendo ambivalente. Y la ambivalencia tiende a ocasionar una gran dosis de ansiedad.

Algo similar podría decirse de la mixofilia y de la mixofobia. Mezclarse con extraños tiene sus placeres: puede ser algo emocionante y sumamente entretenido. Por eso va tanta gente

a los bares, las discotecas, los restaurantes y otros lugares públicos. Allí vemos a personas que son diferentes y actúan de forma diferente. Allí vivimos experiencias interesantes y, de paso, aprendemos algo. Pero, por otra parte, el hecho de estar rodeados de extraños puede también constituir una experiencia desalentadora, incluso aterradora. Muchas personas recuerdan haber vivido algún que otro momento de espanto al verse súbitamente inmersas en una multitud, rodeadas de rostros extraños, sin conocer a nadie. Cuando visitamos lugares desconocidos, queremos ahorrarnos esa clase de momentos; así, cuando hacemos turismo, procuramos ceñirnos a los recorridos limitados y protegidos que se ofrecen para uso de los turistas. No nos mezclamos con la población local. Si coincidimos con personas del lugar, suele ser con los camareros, con las mujeres de la limpieza del hotel y con los comerciantes de los bazares.

Esas dos parejas dicotómicas de conceptos —mixofilia/mixofobia y proteofilia/proteofobia— encarnan a su vez la dicotomía entre los dos valores a los que ya se ha hecho referencia: la libertad y la seguridad. Los valores de libertad y seguridad son importantes para una vida humana completa, significativa y relativamente

feliz. Ahora bien, el problema radica en que, si bien se necesitan mutuamente, resultan difíciles de reconciliar y equilibrar, por lo que, a menudo, chocan entre sí y entran en conflicto. Hace setenta años, Sigmund Freud —en su libro *El malestar en la cultura*— atribuyó la infelicidad de las personas civilizadas de su época a que sacrificaban demasiada libertad de elección individual en aras de una mayor seguridad. Si Freud escribiera su libro hoy en día, probablemente insistiría en el conflicto entre libertad y seguridad, pero invertiría las causas de la infelicidad y diría que la infelicidad de las mujeres y los hombres contemporáneos se debe a que éstas y éstos han cedido demasiada seguridad a cambio de obtener una cantidad cada vez mayor de libertad. Cuanto más nos movemos en una dirección, más dolorosamente sentimos la ausencia del otro valor. La ciudad es el territorio en el que las personas intentan —una y otra vez— alcanzar el equilibrio correcto entre ambos valores.

Hay cierta tendencia a expandir el ámbito de la libertad dotando a las ciudades de más espacios públicos en los que las personas extrañas puedan encontrarse y, cuando menos temporalmente, entrar en interacción, hablar unas

con otras y, en algunos casos, entablar amistad y establecer relaciones más o menos duraderas. Podríamos decir que esto es mixofilia y proteofilia en plena acción, y que su resultado es una mayor libertad. Pero, por otra parte, también existe cierta tendencia a mantener las distancias, a construir muros, a trazar fronteras, a fomentar la separación espacial. Esta última propensión es más pronunciada en los Estados Unidos, aunque cada vez resulta más visible en los países europeos. Se trata de la tendencia a dividir la ciudad en un conjunto de guetos voluntarios e involuntarios. Por una parte, están las llamadas “*gated communities*” (o vecindarios de acceso restringido), donde quienes pueden permitírselo se ocultan en el interior de un territorio estrechamente vigilado, rodeados de guardias armados en alerta durante las veinticuatro horas del día para impedir la entrada de extraños. Si usted no puede permitirse comprar su billete de entrada a uno de esos vecindarios protegidos, al menos, cómprese una buena cerradura para su puerta, alarmas antirrobo y cámaras de circuito cerrado de televisión para mantener alejados a los extraños. O únase, para ese mismo fin, a su grupo local de voluntarios en labores de “vigilancia en las calles”. Sin

embargo, también están los guetos involuntarios, que no dejan de extenderse y a los que se ven arrojadas multitud de personas a las que nadie ha pedido permiso para ello y que están allí, no porque quieran, sino porque no se les permite salir. Aplicada a ciertos barrios especialmente “duros” de la ciudad, la expresión “zonas peligrosas” tiene significados distintos para quienes viven fuera de ellas y para quienes viven en ellas. Para los primeros, significa “mejor no entro allí”, “me mantendré alejado”. Pero para quienes están dentro de una de esas “zonas peligrosas”, significa “no puedo salir”, “no me *permiten* marcharme de aquí”.

En su profecía sobre la inminente guerra entre civilizaciones, Samuel Huntington da a entender que es imposible reconciliar civilizaciones que son marcadamente diferentes. No pueden convivir en paz. No obstante, esa afirmación tan genérica y abstracta, esa profecía catastrofista de Huntington, se ve traducida en todas las ciudades (incluida Barcelona) a nuestra experiencia del encuentro, cara a cara, con personas concretas. Éstas tienen ciertamente un aspecto diferente y se comportan y se visten de manera distinta, pero están cerca, próximas a nosotros, en nuestras inmediaciones. A veces,



viven incluso en la misma casa en que vivimos. Cuando las encontramos, ellas actúan en calidad de personajes con funciones diversas: no como personificaciones andantes de una inminente guerra de civilizaciones, sino como tenderos, camareros, obreros, compañeros de trabajo en la misma fábrica en la que trabajamos, vecinos que viven al lado de nosotros, padres de compañeros de colegio de nuestros hijos... y así van siendo transferidos, lenta pero inexorablemente, de la categoría abstracta de una “civilización extranjera” a la categoría de seres humanos individuales. La capacidad de convivencia es así puesta a prueba en la práctica e, imperceptiblemente, nuestros temores a “lo desconocido” comienzan a disiparse. Los aterradores extranjeros resultan ser simplemente seres humanos normales y corrientes que desean las mismas cosas que nosotros y temen lo mismo que nosotros tememos. Algunos de ellos son simpáticos, otros son desagradables, pero así es también el resto de la gente. Todas las personas son simpáticas o desagradables.

La ciudad es el laboratorio donde se pone en práctica y se desarrolla el arte de la convivencia diaria y pacífica con la diferencia. Trasladado o transferido desde ahí hacia el espacio planetario,

ese arte y sus hábitos asociados podrían ayudar a desarrollar las habilidades que tan imperiosamente necesitamos para hallar un lenguaje común y emprender un diálogo entre distintas poblaciones, naciones, razas y civilizaciones del planeta. La tarea que se nos presenta podría dejar de parecer tan imponente y sobrecogedora: podría transformarse paulatina, pero constantemente, en una finalidad realista cuya consecución esté a nuestro alcance. Por otra parte, sin embargo, como señaló Richard Sennett (uno de los más sagaces sociólogos actuales) al estudiar la experiencia estadounidense, la tendencia a “purificar” nuestro entorno inmediato y a restringirlo a personas que sean “como nosotros” –a moverse exclusivamente entre “personas similares”– es una forma de evitar fijarnos más a fondo los unos en los otros. Es una manera de rehuir el desafío de la diferencia. Sennett también descubrió que, cuanto mayor es la presencia de la segregación, cuanto más uniforme es el entorno, menos capaces son sus habitantes de enfrentarse a la realidad de las diferencias humanas. Todo un círculo vicioso, ciertamente.

Madeleine Bunting, una brillante periodista inglesa, escribió en *The Guardian*, a raíz de la

reacción pública de indignación de la población española por el atentado terrorista en la estación de ferrocarril de Madrid, que aquello resultaba sumamente alentador: una reacción verdaderamente humana, tan diferente, tan prometedora. Lo que Bunting decía en aquel artículo –titulado “Thank you, Spain”– es que las imágenes que hemos visto en Madrid y en otras ciudades españolas ofrecen dos escenarios alternativos de lo que la ciudad podría significar en el siglo XXI: ¿un lugar de *terror* donde el extraño sea alguien a quien temer y de quien desconfiar? ¿O un escenario de decidida *solidaridad* entre extraños? Bunting admiraba y elogiaba aquel “mar de manos que agitaban mensajes escritos a toda prisa y en los que se podía leer una palabra que lo dice todo: esa palabra era ‘No’. ‘No’ al terror, que significa ‘sí’ a la solidaridad”.

“Si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza”

(entrevista de Daniel Gamper Sachse)\*

Zygmunt Bauman nació en Poznań, Polonia, en 1925, y vive, desde 1971, en Inglaterra, donde es profesor emérito de sociología en la Universidad de Leeds. Tras una dilatada experiencia en la docencia y la investigación e importantes contribuciones académicas, en los últimos quince años ha publicado el grueso de su obra en más de una docena de volúmenes bien documentados y más imaginativos aun sobre el mundo en el que vivimos y sobre nosotros mismos. Nuestra forma de estar-en-el-mundo, en esta segunda modernidad a caballo del cambio de siglo es, según Bauman, líquida. El mundo líquido es incierto, inseguro y vulnerable. Todo deviene en líquido, nuestros anhelos y nuestros

\* Entrevista realizada el 22 de marzo de 2004 en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCCB).

actos, así como la teoría misma en que se presenta lo líquido. El intento de observar y describir el presente global es valioso en la medida en que tiene también una pretensión normativa, ética y política. Así, cuando Bauman se pregunta sobre el concepto de comunidad, lo hace destacando que el mismo discurso sobre las comunidades es una prueba de que ya no existen, de que ya no son lo que eran. Este ambivalente anhelo de una comunidad del pasado se expresa ahora levantando vallas que impidan la entrada de extraños y, por consiguiente, la salida de los fortificados. Las vallas separan a las clases: la baja y la alta, el extranjero y el nacional, la persona ilegal y la legal. Si el sistema económico y político que alienta estas separaciones y que se alimenta de ellas fuera democrático, cabría esperar una modificación de este estado de cosas.

Zygmunt Bauman no diluye sus observaciones en una marea de datos que hablan por sí solos, antes bien las encaja en una red normativa de enorme perspicacia y ambición. Las soluciones no están al alcance de la mano, porque la naturaleza de los problemas tampoco es inequívoca. Sin embargo, cuando se trata de la emancipación humana, el conocimiento

desde las más diversas perspectivas resulta ser muy valioso para los ciudadanos. A ello colabora Bauman con su invitación a ver la realidad social en términos no excluyentes, a considerar que el *agora* es “tanto una zona de constante tensión y tiroteo como una zona de diálogo, cooperación y concesión”,<sup>1</sup> a mantener la lucidez en la ambivalencia del pensamiento.

**Daniel Gamper (DG):** Profesor Bauman, usted afirma que nuestra época es la de lo líquido, que vivimos en la modernidad líquida. ¿Por qué?

**Zygmunt Bauman (ZB):** El término posmodernidad fue un nombre provisional, para expresar el sentimiento de que nuestra sociedad ya no es como la sociedad moderna. No dice nada, sólo dice que la modernidad ya no existe, pero no dice nada sobre lo que es este nuevo estado. Durante mucho tiempo intenté captar los rasgos característicos de esta época y así surgió el concepto de lo líquido. Es un concepto positivo, no negativo, y sirve para designar lo que es esta época. Como dice el diccionario, lo fluido es

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 96.

una sustancia que no puede mantener su forma a lo largo del tiempo. La modernidad consiste en la modernización obsesiva y compulsiva. Si se detiene la modernización desaparece la modernidad. Una modernidad sin modernización es como un viento que no se mueve o un río que no fluye. Sin embargo, en lo que llamo la modernidad sólida, ya desaparecida, existía la ilusión de que este cambio modernizador acarrearía una solución permanente, estable y definitiva de los problemas, de modo que ya no serían necesarios más cambios. El cambio es entendido como el paso de un estado imperfecto a uno perfecto, y el estado perfecto se define desde el Renacimiento como la situación en que cualquier cambio sólo puede ser para peor. Fin del desarrollo, fin del movimiento, todo es perfecto cuando se da la utopía en que todo el mundo repite una vez tras otra la misma rutina. Así, la modernización en la modernidad sólida transcurría con la finalidad de detener la modernización, de alcanzar un estadio en el que fuera prescindible cualquier modernización ulterior. Pero en la modernidad líquida seguimos modernizando, aunque todo lo que hacemos lo hacemos hasta nuevo aviso. Ya nadie piensa en la perfección ni existe la idea de una

sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una atención constante, una reparación y una reforma constantes. Nos limitamos a resolver un problema acuciante del momento, pero no creemos que con ello desaparezcan los futuros problemas. Cualquier gestión de una crisis crea nuevos momentos críticos, y así en un proceso sin fin. En pocas palabras: la modernidad sólida fundía los sólidos para moldearlos de nuevo y así crear sólidos mejores; mientras que ahora fundimos sin solidificar después.

**DG:** ¿Qué consecuencias tiene esta inestabilidad para la sociedad y para los individuos?

**ZB:** El resultado es que el sentimiento dominante hoy en día, el motivo dominante en la acción humana, es lo que los alemanes llaman *Unsicherheit*. Tiene sentido mencionar el término alemán dada su enorme complejidad, que nos obliga a utilizar tres palabras para traducirlo: incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad, si bien se podría traducir también como “precariedad”. Es un sentimiento de inestabilidad, de que no existe un punto fijo en el que situar la confianza. Alain Peyrefitte, político y ensayista francés, sugirió que el gran

éxito de la sociedad moderna se basaba justamente en la confianza: confianza en uno mismo (yo puedo hacerlo, puedo aprender y adquirir nuevas habilidades), confianza en los otros (los otros son de fiar, puedo confiar en su racionalidad) y confianza en las instituciones de la sociedad (existirán mientras yo viva, de modo que puedo planificar mi vida a largo plazo, ya que en sus rasgos básicos la estructura de la sociedad se mantiene igual). Sigue existiendo, no obstante, la necesidad de la confianza, ya que somos animales sociales, pero no hay ningún anclaje para esta confianza, y esto crea un enorme nerviosismo. En el libro *Liquid love*<sup>2</sup> discuto el impacto de estas condiciones sobre las relaciones humanas: en mayor grado que en otras épocas, en la actualidad necesitamos un compañero, una mano que nos ayude, alguien que nos sostenga entre tanta confusión y aguas turbulentas. Por otra parte, si realmente se consigue semejante relación estable —“hasta que la muerte nos separe”, como se dice—, entonces tenemos otro problema ya que la situación puede cambiar en cualquier momento, y lo que

2 Zygmunt Bauman, *Liquid love*, Cambridge, Polity Press, 2003 [trad. esp.: *Amor líquido*, Buenos Aires/México/Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005].

me ayuda hoy puede pasar a ser una carga mañana, todas las obligaciones y los compromisos que supone una relación semejante pueden muy fácilmente convertirse en una carga, y se culpa a este compromiso por las potencialidades que uno no realiza. Por ello las relaciones humanas están también en el centro de gran parte de las ansiedades actuales. Cada miembro de una pareja ha pasado a ser un bando en una batalla por el reconocimiento.

DG: ¿Cómo se concreta esta precariedad?

ZB: En primer lugar como incertidumbre: tiene que ver con la confianza en las instituciones, cada cual puede calcular los riesgos en que incurre y puede razonablemente esperar que sus expectativas se cumplirán. Pero para calcular correctamente estos riesgos se necesita un entorno estable, y cuando el entorno no lo es entonces se da la incertidumbre. Un joven decide estudiar con la esperanza de que se convertirá en alguien con habilidades que serán apreciadas por la sociedad, que será un miembro útil de ella. Pero todos estos esfuerzos, este trabajo tan duro y de tantos años de estudio en la universidad no dan ningún fruto, pues la

sociedad ya no necesita individuos con estas habilidades, que pasan a ser desempleados. En segundo lugar como inseguridad: tiene que ver con el lugar social de cada uno; con las conexiones de los individuos (amigos, colegas, conocidos...) –las afinidades electivas como Goethe y Weber las llamaban–, con los individuos que seleccionamos de entre la masa para tener una relación personal con ellos. Para establecer estas relaciones son necesarias por lo menos dos personas, pero para romperlas basta con una. Esto nos mantiene en un estado de inquietud, ya que no sabemos si a la mañana siguiente cuando nos despertemos nuestro compañero habrá decidido que ya no quiere saber nada más de nosotros. En definitiva, este segundo concepto de inseguridad señala el hecho de que el propio estatus social es precario, débil, frágil y trémulo. El tercero es el problema de la vulnerabilidad, de la integridad corporal y de nuestras posesiones, de mi barrio y de mi calle.

**DG:** ¿En qué medida la amenaza terrorista determina esta inseguridad?

**ZB:** El terrorismo es el último de los factores que se ha añadido para aumentar esta vulnera-

bilidad. Pero antes existía el miedo de la clase baja, el miedo del inmigrante que ha abandonado su tierra, su paisaje, que ha cambiado las reglas del juego y que ya no se siente acogido en ningún lugar. Esto lleva a las comunidades tipo gueto encerradas en un muro. En ocasiones se trata de guetos voluntarios en los que se instalan guardianes en la entrada y no se permite que los extraños entren. A esto hay que añadir el creciente número de pánicos a los que nos vemos sometidos: envenenamiento de las sustancias, del aire, de la comida, de los cigarrillos. Cualquier día se descubre que justo aquella comida que siempre se había dicho que era la mejor para una persona de determinada constitución, tiene un alto potencial cancerígeno. Lo que hoy es sano mañana puede ser tóxico, mortal. ¿Cómo es posible estar seguro de algo en un mundo así?

**DG:** ¿Hay algún elemento estable en la modernidad líquida?

**ZB:** En la modernidad líquida la única entidad que tiene una expectativa creciente de vida es el propio cuerpo. Para Pascal, por ejemplo, la tragedia era la brevedad de la existencia huma-

na, del cuerpo individual mortal, contrapuesta a la sociedad imperecedera. Kant contraponía el cielo estrellado al individuo. E incluso un autor moderno como Émile Durkheim puede ser considerado un representante de la modernidad sólida cuando dice que la búsqueda del beneficio individual es insignificante, y que afortunadamente existe una sociedad eterna a la que podemos servir y en la que podemos dejar nuestro sello. En definitiva, la modernidad sólida confiaba en que más allá de la brevedad de la existencia humana se encontraba la sociedad imperecedera. ¿Quién diría algo semejante hoy en día? Yo mismo tengo 78 años y, sólo durante mi estancia en el Reino Unido, he vivido en cuatro sociedades completamente distintas y eso sin moverme del mismo lugar: eran las cosas a mi alrededor las que cambiaban. Así pues, yo soy el elemento más imperecedero de mi biografía. A este fenómeno lo denomino la crisis del largo plazo: el único largo plazo es uno mismo, el resto es el corto plazo. Debido a esto, evitar la vulnerabilidad pasó a ser una ocupación tremendamente importante. Dicho de pasada, a nosotros, miembros de la modernidad líquida, nos resulta ininteligible el sacrificio por una causa, el suicidio por la fe, por la sociedad,

por el rey. Esto es algo que se daba hace cincuenta años: se contaba con que los jóvenes estuvieran dispuestos a sacrificarse por una causa. Pero ahora que el país, el Estado, es menos imperecedero que el propio yo, no podemos comprender este sacrificio de nuestros antepasados. Se puede afirmar por tanto que también ha cambiado el equilibrio entre incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad: la vulnerabilidad es actualmente el punto neurálgico.

**DG:** ¿Qué hemos ganado con el advenimiento de la modernidad líquida?

**ZB:** Libertad a costa de seguridad. Mientras que para Freud en buena medida los problemas de la modernidad provenían de la renuncia a gran parte de nuestra libertad para conseguir más seguridad, en la modernidad líquida los individuos han renunciado a gran parte de su seguridad para lograr más libertad.

**DG:** ¿Cómo lograr un equilibrio entre ambas sin comprar una al precio de la otra?

**ZB:** No creo que sea posible alcanzar un equilibrio perfecto entre ellas, pero debemos perseve-

rar en el intento, pues se trata de un asunto acuciante. Si únicamente hubiera un conflicto unívoco entre seguridad y libertad las cosas serían más fáciles: si tienes un enemigo lo matas y se ha acabado el problema. Pero la seguridad y la libertad son igualmente indispensables, sin ellas la vida humana es espantosa, pero reconciliarlas es endiabladamente difícil. El problema es que son al mismo tiempo incompatibles y mutuamente dependientes. No es posible ser realmente libre si no se tiene seguridad, y la verdadera seguridad implica a su vez la libertad, ya que si no eres libre cualquiera que pasa por ahí, cualquier dictador, puede acabar con tu vida. Todas las épocas han intentado equilibrar ambas. Pienso, por ejemplo, en lord Beveridge que fue el autor de la idea del Estado de bienestar. Tras la Segunda Guerra Mundial propuso, para resolver los problemas de Inglaterra debidos al trauma de la guerra y a la situación de grave desempleo, un Estado de bienestar en el que todo el mundo tuviera la seguridad de que, en caso de desgracia, el Estado se ocuparía de él y de todas sus necesidades básicas, es decir, la comunidad se haría cargo del bienestar de los individuos. Lo interesante es que lord Beveridge no era socialista, antes bien

consideraba que su plan era la encarnación más perfecta del ideal liberal según el cual los individuos deben poder realmente desplegar sus alas, levantar vuelo, tener el coraje de atreverse con todo, esto es, sólo se puede ser realmente libre si se dispone de una red de seguridad. Tienes que estar seguro de que si los riesgos que corres te conducen a una situación apremiante, habrá alguien para ayudarte. Le recuerdo que ésta era una idea muy extendida. Por ejemplo, Aneurin Bevan, el creador del sistema nacional de salud británico, un socialista miembro del partido laborista, sostenía que en un principio los gastos iban a ser terriblemente elevados, pero que descenderían paulatinamente: si se brinda asistencia médica a todo el mundo, todos gozarán de salud y no necesitarán cuidados médicos. Así, esta asistencia médica constante acabaría liberando a los individuos de la necesidad de recibir asistencia médica. Aquí se pone de manifiesto un profundo entendimiento de la conexión entre seguridad y libertad. Ya lo dijo Franklin Delano Roosevelt: hay que liberar a la gente del miedo. Si se tiene miedo no se puede ser libre, y el miedo es el resultado de la inseguridad. La seguridad nos hará libres.



**DG:** En el año 2000 escribió un libro titulado *Comunidad*.<sup>3</sup> ¿En qué medida la seguridad va asociada a la idea de una comunidad cerrada?

**ZB:** En el Estado social, término que prefiero al de Estado de bienestar, existe un seguro colectivo contra la desgracia individual. Esta idea está cortada a la medida del Estado-nación. Está claro que no se puede extender el nivel del ciudadano sueco a todo el mundo, ya que ahí lo tienen todo cubierto desde el nacimiento hasta la tumba. No podemos expandir nuestro sistema y por ello despreciamos a los inmigrantes que vienen a vivir aquí a nuestro coste. Ellos son, por supuesto, seres racionales y desean disfrutar de los mismos beneficios que nosotros, ¿por qué no? Éste es un problema muy complejo. Pero la otra cara del problema es la que dice que no puede haber comunidades cerradas, vivimos en un mundo globalizado, la comunidad no se puede crear artificialmente. Es necesario dejar claro que no puede haber comunidades cerradas: una comunidad cerrada sería insostenible. Estamos demasiado acostumbrados a la

3 Zygmunt Bauman, *Community*, Cambridge, Polity Press, 2000 [trad. esp.: *Comunidad*, Madrid, siglo XXI, 2003].

libertad para no considerar que una comunidad cerrada sería como una prisión. La sentencia “es magnífico vivir en una comunidad” demuestra por sí misma que uno no forma parte de una comunidad, porque una verdadera comunidad sólo existe si no es consciente de que ella misma es una comunidad. La comunidad se acaba cuando surge la elección, cuando el hecho de formar parte de una comunidad depende de la elección del individuo, cuando uno toma la responsabilidad de formar parte de una comunidad y no de otra. Nuestras comunidades actuales no son cerradas, sólo se mantienen porque sus miembros se dedican a ellas; tan pronto como desaparezca el entusiasmo de sus miembros por mantener la comunidad, ésta desaparece con ellos. Son artificiales, líquidas, frágiles. La comunidad cerrada tiene sentido para los filósofos, para los que trabajan con el mundo abstracto. Es cierto que en este concepto de comunidad cerrada se supera la contradicción entre libertad y comunidad, pero el problema sociológico es que esta comunidad cerrada ya no es accesible. No se pueden cerrar las fronteras a los inmigrantes, al comercio, a la información, al capital. Hace pocas semanas miles de personas en Inglaterra se encontraron

de repente desempleadas, ya que el servicio telefónico de información había sido trasladado a la India, en donde se habla inglés y se cobra una quinta parte del salario por el mismo servicio. De modo que no es posible cerrar las fronteras.

**DG:** ¿Entonces para qué sirve el concepto de comunidad?

**ZB:** Los científicos necesitan el concepto de experimento ideal, es decir, el experimento que se da bajo condiciones completamente controladas. Ahora bien, un experimento así, en el que todo está perfectamente controlado, no es posible, pero la idea nos sirve de criterio para valorar los experimentos existentes. Algo semejante ocurre con la idea de verdad absoluta, que los filósofos tienen muy claro que no es viable, como ya dijo Popper. Sin embargo, sin esta idea no podríamos empezar a discutir, ya que establece la distinción entre verdad y falsedad que necesitamos para cualquier decisión racional. Y esto se puede aplicar virtualmente a todo, por ejemplo, a la idea de justicia. No existe una sociedad perfectamente justa, ya que es imposible satisfacer las distintas visiones

del mundo presentes en la sociedad; como mucho, las decisiones justas son las que logran un compromiso que no deja en ningún momento de ser controvertido. Pero sin la idea de justicia la sociedad sería terrible, sería el “todo vale”. Y ello es así también en lo que respecta a la comunidad: necesitamos la solidaridad que radica en el hecho de estar juntos, de ayudarnos y cuidarnos mutuamente. Somos seres humanos en la medida en que estamos en compañía de seres humanos, no basta con estar ante la presencia física de otros seres humanos, es necesaria la compañía. Es cierto que el carácter líquido de nuestro mundo nos impide alcanzar la comunidad, pero la mera existencia del concepto nos impulsa a intentar alcanzarla. Si no existiera la idea de comunidad no consideraríamos que la falta de solidaridad es un error.

**DG:** ¿Cómo se forma y mantiene en la actualidad la solidaridad en las comunidades?

**ZB:** Hay expresiones ocasionales de solidaridad, lo que llamo comunidades de guardarropa. Los asistentes a una ópera o a una obra de teatro cuelgan sus abrigos en el guardarropa durante la duración del espectáculo, y después cada uno

recoge el suyo. Durante el espectáculo todos disfrutaban de las mismas voces y de la misma música.

**DG:** Pero éste es un ejemplo en el que todas las personas implicadas tienen el mismo estatus social o, cuando menos, se puede presuponer que entre ellas hay cierta homogeneidad.

**ZB:** Pero dígame, ¿qué sucedió en España después del terrible atentado en Madrid del 11 de marzo? La nación se solidarizó con las víctimas. Fue una reacción mucho más bonita que la de los norteamericanos después del 11 de septiembre. Ellos expresaron miedo y reaccionaron de manera individualizada, cada cual portaba la foto de su familiar o de su amigo fallecido. Aquí, en cambio, la gente, personas completamente desconocidas, todos sintieron que una bomba contra cualquiera era una bomba contra ellos mismos. Por ello portaban pancartas en las que simplemente habían escrito de manera ostensible “NO”. Creo que la memoria de estos hechos permanecerá y que ejercerá alguna influencia, en forma de solidaridad, sobre la vida cotidiana. Pero uno nunca sabe lo que puede suceder. Debo decirle que en mi anterior

visita a Barcelona me impresionaron mucho las sábanas blancas en los balcones, las señales contra la guerra, esa tremenda expresión de solidaridad en toda la ciudad. Mi mujer se preguntó primero si es que en Barcelona todo el mundo lava la ropa el mismo día, ya que al principio no podíamos entender lo que sucedía. Supongo que se trata de un modo específicamente español de reaccionar solidariamente. Pero en general, lo que sucede son expresiones ocasionales de solidaridad. A veces no por razones tan nobles como ésta en España a la que me he referido. Por ejemplo, llevo 33 años viviendo en Leeds, un área muy aburrida, gris, de clase media, donde impera una indiferencia política absoluta. Desde que vivo allí sólo en una ocasión hubo cierta excitación política, con manifestaciones, reuniones, distribución de panfletos y todo eso. El asunto en cuestión era la construcción de un campo de gitanos a cuatro millas de la ciudad. Eso también fue una expresión de solidaridad.

**DG:** Pero, ¿es eso solidaridad?

**ZB:** Sí, pues todo el mundo se sintió miembro de una comunidad.

**DG:** Entonces la solidaridad tiene tanto un sentido positivo como uno negativo.

**ZB:** Sí, eso es lo que sucede con la tendencia de las comunidades a cerrarse. La solidaridad se crea mediante una frontera: un interior en donde estamos nosotros y un exterior en donde están ellos. En el interior, el paraíso de la seguridad y de la felicidad; en el exterior, el caos y la jungla. Los blancos y los salvajes. Eso es la comunidad cerrada. La palabra no tendría sentido si no implicara la oposición. Y por eso es muy bueno que no podamos construir la comunidad cerrada. Pero también es bueno que tengamos esta idea, ya que podemos discutir sobre el tamaño que debería tener la comunidad. ¿Debería ser tan grande como la de Kant, la “unión universal de toda la humanidad”? ¿O sólo la comunidad española? ¿O la catalana? Pero ninguna comunidad cerrada incluye a todo el mundo, ya que alcanza su totalidad en tanto que se aísla del exterior, del resto. Es bueno tener la idea de una comunidad que nos incluya a todos, y aun diría que está en el orden del día. Yo no lo veré porque ya soy viejo, pero las próximas generaciones pueden acercarse a esta comunidad, ya que las alternativas son demasia-

do horribles como para pensar que se van a imponer. Nos debemos acercar a la comunidad de toda la humanidad o si no acabaremos matándonos los unos a los otros.

**DG:** ¿No apunta el mundo actual hacia lo contrario, hacia el unilateralismo de los Estados Unidos?

**ZB:** Querido amigo, cuando oigo esto que usted dice me viene siempre a la mente un chiste irlandés: un coche se detiene y el conductor le pregunta a alguien que pasa por ahí: “¿Cuál es el camino hacia Dublín?”. Y el otro responde: “Si yo quisiera ir a Dublín no saldría de aquí”. Hay mucha verdad en este chiste. Estoy de acuerdo con usted en que éste es un mundo muy poco propicio para iniciar el camino, sería mejor otro mundo, pero no hay otro mundo que éste. No podemos renunciar a llegar a Dublín sólo porque no estamos en el punto de partida idóneo. Tenemos, es cierto, este imperio mundial agresor que son los Estados Unidos y que no trabaja para conseguir una comunidad de toda la humanidad, sino que al contrario alimenta el terrorismo y el antagonismo y hace las cosas aun más difíciles. No soy optimista

pero tengo esperanza. Hay una diferencia entre el optimismo y la esperanza. El optimista analiza la situación, hace un diagnóstico y dice: hay un 25% de posibilidades. Yo no digo eso, sino que tengo esperanza en la razón y la conciencia humanas, en la decencia. La humanidad ha estado muchas veces en crisis, ésta no es la primera. Y siempre hemos resuelto los problemas. Estoy bastante seguro de que se resolverá, antes o después. La única verdadera preocupación es cuántas víctimas caerán antes de lograrlo. No hay razones sólidas para ser optimista. Ésta es nuestra plegaria. No soy un profeta. Si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza. Todo parece contraproducente, sólo hay que abrir el periódico y leer las carnicerías en Irak, los muertos en Kosovo, etc. Los Estados Unidos dicen que introducen la democracia y la libertad en Irak y el resultado es más odio, más antagonismo, más muerte, la guerra civil, la limpieza étnica. La sociología me ha enseñado ciertas habilidades pero no la de la profecía. Como dice mi amigo Leszek Kołakowski, el filósofo polaco, la futurología es una ciencia de charlatanes, porque el futuro por definición no existe, y no se puede hacer una ciencia de algo que no existe. No

podemos predecir científicamente el futuro. Podemos calcular los riesgos que conlleva la creación de una comunidad mundial y vemos que los riesgos son enormes, pero la esperanza es menos racional que el cálculo de riesgos. El cálculo nos puede llevar a la inactividad si los riesgos son demasiado elevados, pero la esperanza actúa y no pierde la energía aun cuando las probabilidades y los problemas sean muchos.

**DG:** Para acabar, ¿qué relación establece usted entre la sociología y la ética?

**ZB:** Entiendo la sociología desde diversas perspectivas, no sólo atañe a los valores sino que también es una descripción de hechos. La sociología por naturaleza tiene que ver con las relaciones humanas y con el hecho de que los seres humanos viven en sociedad. Dado este objeto de estudio no puede ser otra cosa que ética, además porque trata de lo que considero que es el aspecto básico de la ética: la relación entre un yo y un tú. Mi relación con el otro y mi responsabilidad respecto al otro. La sociología tiene que ver con lo que implica el hecho de que el yo se encuentra rodeado de otros, y por ello el mensaje que transmite a sus recep-

tores tiene un significado ético. La sociología tiene que decidir cuál es la alteridad de la que se quiere ocupar. Durante la modernidad sólida la sociología se ocupó de los jefes, de los individuos con autoridad, de modo que proporcionaba la información para dirigir a la gente, para conseguir que fuera más obediente y disciplinada. Esto era una elección ética. Hoy se ha dado un cambio en el énfasis y la sociología trata de individuos preocupados sobre todo por lo que Giddens describió como la “política de la vida”, es decir, tienen que controlar por sus propios medios las relaciones sociales. En este caso la sociología tiene la posibilidad de servir a la causa de la libertad humana, es lo contrario del otro tipo de sociología. En ambos casos se da una elección ética, y yo me inclino más por la segunda opción. Cualquier descripción de la sociedad hecha por sociólogos es ética, la idea de que la sociología está libre de valores es errónea.