

Ética del individuo
en la aldea global

ZYGMUNT BAUMAN

Mundo
consumo



PAIDÓS

Zygmunt Bauman
Mundo Consumo

PAIDÓS

Título original: *Does Ethics have a Chance in a World of Consumers?*, de Zygmunt Bauman
Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Harvard University Press a través de la agencia literaria International Editors'Co.

1.ª edición, febrero de 2010

1.ª edición en esta presentación, octubre de 2021

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Zygmunt Bauman, 2008

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2010

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S.A., 2021

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S.A.

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3865-6

Fotocomposición: Realización Planeta

Depósito legal: B. 10.481-2021

Impresión y encuadernación en Liberdúplex, S. L.

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

Impreso en España – *Printed in Spain*



Sumario

Introducción. ¿Amenazas u oportunidades?	9
--	---

1. ¿Qué posibilidades tiene la ética en este mundo globalizado de consumidores?	47
2. El asesinato categorial, o el legado del siglo xx y cómo recordarlo	103
3. La libertad en la era de la modernidad líquida	143
4. La vida acelerada, o los desafíos de la educación ante la modernidad líquida	185
5. Salir del fuego para caer en las brasas, o el arte entre la administración y los mercados	245
6. Hacer del planeta un lugar receptivo a Europa	283

Notas	324
Índice analítico y de nombres	333

¿Qué posibilidades tiene la ética en este mundo globalizado de consumidores?

La exhortación a amar a tu prójimo como a ti mismo, según Sigmund Freud, es uno de los preceptos fundamentales de la vida civilizada (y, según algunos, una de las exigencias éticas fundamentales de ésta).¹ Pero es también radicalmente contraria al tipo de razón que dicha civilización promueve: la razón del interés propio, de la búsqueda de la felicidad. ¿Está basada la civilización, pues, en una contradicción irresoluble? Eso parece. De obedecer las sugerencias de Freud, uno llegaría a la conclusión de que la única forma de adherirse al precepto fundacional de la civilización sería adoptando la famosa admonición de Tertuliano, quien nos advertía de que debíamos *credere quia absurdum* («creer porque es absurdo»).

En el fondo, basta con preguntarse «¿por qué debería yo hacerlo?». «¿Qué bien me hará?» darme cuenta de lo absurdo del mandamiento de amar a mi prójimo «como a mí mismo» (y a cualquier prójimo, por el simple hecho de que esté dentro de nuestro campo de visión y nuestro radio de acción). Si amo a alguien, ese alguien debe merecérselo de algún modo. Se lo merece si se parece a mí en tantos aspectos importantes como para que pueda amarme *a mí mismo* en él o en ella; aún se lo merece

más si me supera tanto en perfección que yo pueda amar en él o en ella el *ideal* de mi propio yo. «Pero si es un extraño para mí y no puede atraerme con nada que sea valioso o significativo por sí mismo que no haya adquirido yo ya para mi vida emocional, me resultará muy difícil amarlo.»² La exhortación me parece aún más estúpida y, sobre todo, enojosa cuando pienso que, muy a menudo, no puedo encontrar apenas prueba alguna de que el extraño a quien supuestamente he de amar *me ama* a mí también, o de que, siquiera, me muestra «la más nimia consideración. Cuando le conviene, no duda en hacerme daño, en mofarse de mí, en difamarme y en mostrarme su superior poder». De ahí que Freud se pregunte: «¿Qué sentido tiene un precepto enunciado con tanta solemnidad si ni siquiera se puede recomendar su cumplimiento como algo razonable?». Uno se siente tentado a concluir, dice él, contra todo lo que dicta el sentido común, que el de «amar a tu prójimo» es «un mandamiento que, en realidad, se justifica por el hecho mismo de que no hay nada que sea tan contrario a la naturaleza original del hombre».

Cuanto menos probable resulta que una norma vaya a ser obedecida, más probable es que sea enunciada con tenacidad y determinación. Y la orden de amar a nuestro prójimo tal vez tenga menores probabilidades de ser obedecida que ninguna otra. Cuando el rabino Hilel, erudito talmúdico, fue retado por un potencial converso a que le explicara la doctrina de Dios durante el tiempo que él fuera capaz de sostenerse de pie sobre una sola pierna, el sabio le ofreció la de «amar a tu prójimo como a ti mismo» como única (aunque completa) respuesta en la que se condensaban la totalidad de los mandamientos divinos. Pero en el relato del Talmud no se explica si esa respuesta condujo a la conversión de quien había planteado aquel reto. De hecho, la aceptación del mandamiento del rabino Hilel habría supuesto todo un salto de fe: un salto decisivo pero tremendamente difícil, me-

diante el que el hombre rompe con el caparazón de impulsos, ansias y predilecciones «naturales» que lo recubre y se sitúa a sí mismo frente a la naturaleza, convirtiéndose en el ser «anti-natural» que los humanos somos y que nos diferencia de las bestias (y de los ángeles, por cierto, como se encargó de señalar Aristóteles).

La aceptación del precepto de amar al prójimo es el acto alumbrador de humanidad por excelencia. Todas las demás rutinas de la convivencia humana, como todas las normas y las reglas prediseñadas o descubiertas de manera retrospectiva, no son más que una lista jamás completa de notas al pie de la página de ese precepto. Podemos incluso ir un paso más allá y afirmar que, dado que ese precepto es la condición preliminar de la humanidad y la civilización (y de la humanidad civilizada), si fuese ignorado o descartado, ya no quedaría ninguno para recomponer la mencionada lista ni para valorar hasta qué punto es más o menos completa.

Pero permítanme añadir de inmediato que, aunque amar al prójimo no sea tal vez un producto básico del instinto de supervivencia, tampoco lo es el amor a uno mismo, que, recordemos, es el modelo de amor designado como espejo en el que se ha de mirar el amor entre prójimos. Amor a uno mismo... ¿y eso qué quiere decir? ¿Qué es lo que amo yo «de mí mismo»? ¿Qué amo cuando me amo a mí mismo?

Bien es cierto que el amor a uno mismo nos impulsa a «aferrarnos a la vida», a esforzarnos al máximo para mantenernos vivos (para bien o para mal), a resistir y a contraatacar frente a aquello que pueda amenazar con poner un final prematuro a nuestra vida, y a proteger (o, mejor aún, aumentar) esa forma física y ese vigor con el que esperamos que nuestra resistencia (y, por lo tanto, nuestra protección) sea efectiva. Esto es algo, sin embargo, en lo que nuestros primos lejanos, los animales, son

maestros no menos consumados y experimentados que los más dedicados y artísticos adictos a la forma física y a la salud de entre nosotros. Nuestros primos animales (con la excepción de los domesticados, a quienes hemos conseguido despojar de sus atributos naturales para que puedan servir mejor a nuestra supervivencia, en lugar de a la suya propia) no precisan de expertos que les digan cómo mantenerse vivos y estar en forma. Tampoco necesitan del amor a sí mismos para que éste les inculque que mantenerse con vida y en forma es el modo de obrar correcto.

La supervivencia (la supervivencia animal, la supervivencia física, corporal) puede funcionar *sin* el amor a uno mismo. En realidad, puede funcionar mejor sin él que con él. El instinto de supervivencia y el amor a uno mismo pueden ser caminos paralelos, pero también pueden llevarnos en sentidos opuestos. El amor a uno mismo puede rebelarse *contra* la continuación de la vida si dicha vida nos resulta más odiosa que estimable. El amor a uno mismo puede inducirnos a *rechazar* la supervivencia si nuestra vida no está a la altura de los niveles exigibles de dicho amor y, en consecuencia, ya no merece la pena vivirla.

Lo que amamos cuando nos «amamos a nosotros mismos» es un yo *apto para ser amado*. Lo que amamos es el estado —o la esperanza— de *ser amados*, de ser un objeto merecedor de amor, de ser reconocidos como tal y de que se nos demuestre tal reconocimiento.

En resumen, para tenernos amor a nosotros mismos, necesitamos ser amados o tener la esperanza de serlo. La negativa a ese amor —un desaire, un rechazo, una negación del estatus de objeto digno de ser amado— produce odio a uno mismo. *El amor a nosotros mismos está construido a partir del amor que otros nos ofrecen*. Debe haber otros que nos amen primero para que podamos empezar a amarnos a nosotros mismos.

¿Y cómo sabemos que no hemos sido desairados o abando-

nados por imposibles o por indignos? ¿Cómo sabemos que el amor viene (puede venir o vendrá) de camino, que *somos* dignos merecedores de él? Lo sabemos o creemos que lo sabemos, y tenemos la seguridad de que nuestra creencia no anda errada, cuando hablan con nosotros y cuando se nos escucha; cuando se nos *escucha con atención*, con un interés que da a entender la disposición a responder de quien así nos escucha. Entendemos entonces que se nos respeta. Y es a partir de ese estado, de ese «ser respetados por otros», de donde deducimos la conclusión de que lo que pensamos y lo que hacemos (o lo que pensamos hacer) *cuenta*. Que importamos. Que el hecho de que sigamos vivos tiene alguna influencia. Que somos dignos de la atención de alguien.

Si otros me respetan, es obvio que debe de haber «en mí» algo que sólo yo puedo ofrecer a otros. Y es evidente también, que existen esos «otros» que estarían contentos y agradecidos de que se les ofreciera ese algo mío. Soy importante y lo que pienso, digo y hago es importante también. No soy una cifra, fácil de sustituir y de eliminar. Tengo algún tipo de «influencia» y no sólo en mí mismo. Lo que digo y lo que soy importa, y esto no es una fantasía que yo me haya inventado. Haya lo que haya en el mundo que me rodea, éste sería más pobre, menos interesante y menos prometedor si, de repente, yo dejara de existir.

Si esto es lo que nos convierte en objetos legítimos y apropiados del amor a nosotros mismos, entonces el llamamiento a amar del mismo modo a nuestros prójimos (es decir, a esperar que nuestros prójimos deseen ser amados por los mismos motivos que suscitan nuestro amor a nosotros mismos) invoca el deseo de esos prójimos de que la dignidad de *su* valor único, irremplazable e innegable sea igualmente reconocida y confirmada. Este llamamiento nos anima a asumir que los prójimos representan, de hecho, ese valor (al menos, hasta que se

demuestre lo contrario). Amar al prójimo como a nosotros mismos significaría, entonces, *respetarnos mutuamente nuestra singularidad respectiva*: valorarnos por nuestras diferencias, que enriquecen el mundo que habitamos conjuntamente y lo convierten en un lugar más fascinante y agradable.

Ésta es una cara de la historia: su lado luminoso. Sin embargo, hallarse en la presencia de otro también tiene su lado oscuro. El otro puede ser una promesa, pero también una amenaza. Puede despertar tanto desprecio como respeto, tanto temor como admiración. La gran pregunta es: ¿cuál de esas dos cosas es más probable que ocurra?

Los filósofos se han mostrado divididos en sus respuestas a esta cuestión. Hobbes, por ejemplo, sugirió —como es bien sabido— que si las personas no fueran obligadas mediante coacción a portarse bien, arremeterían las unas contra las otras. Rousseau, por su parte, supuso —como es igualmente conocido— que es precisamente la coacción la que hace que las personas se vuelvan crueles y se hagan daño unas a otras. Otros pensadores, como, por ejemplo, Nietzsche y Scheler, sugirieron que cualquiera de esas posibilidades puede acabar imponiéndose en función de qué clase de personas mantengan (o sean situadas en) esa relación mutua y de cuáles sean sus circunstancias.

Tanto Nietzsche como Scheler apuntan al *ressentiment* como principal obstáculo a la hora de amar al otro como a uno mismo. (Aunque ambos escribieron en alemán, emplearon el término francés *ressentiment*, cuyo complejo significado no consigue reflejarse a la perfección en el más simple y directo término inglés equivalente: *resentment*. Para captar en todo su sentido lo que ambos filósofos tenían en mente, al escribir y pensar en nuestro idioma sería mejor utilizar términos como rencor, re-

pugnancia, acritud, encono, agravio, despecho, malevolencia..., o, mejor aún, una combinación de todos ellos.) Pero, pese a usar el mismo vocablo, Nietzsche y Scheler hacían referencia a unos tipos algo distintos de animadversión.

Para Nietzsche, *ressentiment* es lo que los oprimidos, los necesitados, los discriminados y los humillados sienten hacia sus «superiores» (unos superiores autoproclamados y autoinstaurados como tales): los ricos, los poderosos, los que gozan de libertad y de capacidad para autoafirmarse, los que reclaman el derecho a ser respetados unido al derecho a negar (o a rechazar) el derecho de sus inferiores a la dignidad. Para estos «inferiores» (el «pueblo llano», las «clases bajas», las masas, la plebe, el vulgo), el reconocimiento de los derechos de sus «superiores» equivaldría a aceptar su propia inferioridad y el menoscabo (o la anulación) de su dignidad. El *ressentiment* es, por ese motivo, una mezcla curiosa e inherentemente ambigua de genuflexión y acritud, pero también de envidia y despecho. Podríamos decir que la causa más profunda del *ressentiment* es, precisamente, la desesperación provocada por esa irresoluble ambivalencia o, como diría Leon Festinger, por esa «disonancia cognitiva»: la aprobación de las cualidades que no se poseen implica necesariamente una desaprobación, y el respeto por los «superiores» supone para los «inferiores» renunciar a la autoestima. En consecuencia, sería de esperar que, en el caso del *ressentiment*, como en todos los demás casos de disonancia cognitiva aguda, acabara surgiendo un deseo abrumador de negar ese doble aprieto: recuperar la autoestima propia (es decir, el derecho a la dignidad) a través de la negación de la superioridad de los superiores, o lo que es lo mismo, postulando una igualdad de rango, cuando menos, y el derecho a gozar de respeto. Según Nietzsche, ésta era la fuente de todas las religiones, y del cristianismo en concreto, con su postulación de la igualdad de todos los hombres ante Dios y

su imposición de unos mismos mandamientos (un mismo código ético) vinculantes para todos por igual. En la acepción de Nietzsche, el *ressentiment* no desemboca en una mayor libertad, sino en una mera mitigación del dolor de la propia falta de libertad mediante la negación de la libertad para todos, y en una atenuación del dolor de la propia indignidad haciendo que otros desciendan de las alturas que habían convertido en su exclusiva propiedad hasta el nivel de la bajeza o la mediocridad propias, cuando no de esclavitud o semiesclavitud.

Para Max Scheler, por el contrario, el *ressentiment* es un sentimiento más proclive a aparecer entre iguales, a dejarse notar entre los miembros de la clase media y a inducirlos a competir febrilmente por objetivos similares, a promocionarse a sí mismos relegando a otros «como ellos». El concepto de *ressentiment* de Scheler y el rol que éste desempeña en la sociedad son, en lo esencial, opuestos a los que le atribuye Nietzsche. Para éste, el *ressentiment* acaba provocando una lucha contra la desigualdad y una presión para nivelar a la baja las jerarquías sociales existentes. Para Scheler, en cambio, el resultado es justamente el contrario: partiendo de una situación social igualada y de unas dificultades similares, los miembros de la clase media —actuando como agentes libres que se afirman y se definen a sí mismos— pugnan por elevarse ellos a costa de rebajar a los demás. La libertad es uno de los productos de una especie de pacto con la desigualdad: mi libertad se manifiesta en (y se mide por) el grado en que consigo limitar la libertad de otros que afirman ser mis iguales. El *ressentiment* acarrea una competencia, una lucha continuada por la redistribución del poder y el prestigio, la veneración social y la dignidad socialmente reconocida. El «consumo ostentoso» del que tan conocida descripción hiciera Thorstein Veblen —esa exhibición descarada de la opulencia y la riqueza propias con el objeto de humillar a otros que no disponen de

recursos para corresponder en la misma medida— es un ejemplo gráfico del tipo de conducta que la versión scheleriana de *ressentiment* tiende a generar.

Podríamos añadir un tercer caso de *ressentiment*, una forma atemporal del mismo que, de todos modos, en nuestros días, constituye probablemente el obstáculo más insalvable para el «amor al prójimo». Imparable en apariencia, adquiere importancia gracias a la creciente «fluidez» de los escenarios sociales, la disipación de anteriores rutinas confortables, la progresiva precariedad de los lazos humanos y el ambiente de incertidumbre, inseguridad y temor difuso e infradefinido que flota libremente y sin anclaje en el que vivimos. Se trata del *ressentiment* hacia los extraños: personas que, precisamente por no resultarnos familiares (siendo así impredecibles y sospechosas para nosotros) son encarnaciones gráficas y tangibles de la temida y recelada fluidez del mundo. Hacen las veces de efigies naturales y prácticas en las que quemar el espectro de un mundo en descomposición: accesorios naturales para llevar a cabo rituales de exorcismo contra los espíritus malignos que amenazan las ordenadas vidas de los piadosos.

Entre los extraños contra los que se alberga ese resentimiento, hoy ocupan un lugar de honor los refugiados, los solicitantes de asilo y, sencillamente, los exiliados pobres provenientes de las zonas desfavorecidas del planeta. Son, como escribiera Bertolt Brecht en una ocasión, «mensajeros de malas noticias». Nos recuerdan a qué puertas llaman, lo insegura que es nuestra seguridad, lo frágil y vulnerable que es nuestro confort, lo escasamente salvaguardada que está nuestra paz y nuestra tranquilidad.

Las guerras y las masacres tribales, o la proliferación de ejércitos guerrilleros (que, a menudo, son poco más que bandas de forajidos mal disimuladas) ocupados en diezmarse mutua-

mente absorbiendo y aniquilando el «excedente de población» (compuesto, en su mayor parte, por jóvenes no cualificados laboralmente y sin perspectivas de futuro), son algunos de los resultados más espectaculares y horrendos de la «globalización negativa» que amenaza las condiciones de vida de todo el mundo, pero afecta de manera más directa a los llamados recién llegados a la modernidad. Cientos de miles de personas son expulsadas de sus hogares, asesinadas u obligadas a huir para salvar sus vidas más allá de las fronteras de sus propios países. Es como si la única industria floreciente en los territorios de los recién llegados a la modernidad (artera y engañosamente denominados también «países en vías de desarrollo») fuese la producción en masa de refugiados.

Los refugiados son apátridas, pero lo son en un sentido novedoso: su carencia de patria es elevada a un nivel totalmente nuevo por la inexistencia de ese Estado que su afiliación estatal nominal evoca. Están, según lo expresó Michel Agier en su más perspicaz estudio de los refugiados en la era de la globalización, *hors du nomos*, «fuera de la ley», pero no de una ley determinada de un país determinado, sino fuera de la ley como tal.³ Son parias y forajidos de una nueva especie, productos de la globalización y epítomes y encarnaciones del espíritu de frontera de ésta. Por citar a Agier de nuevo, han sido proyectados a una condición de «deriva liminar», que podría ser transitoria o permanente; aun cuando puedan hallarse estacionarios durante un tiempo, el suyo es un estado de movimiento que jamás estará completo, porque su destino (de llegada o de regreso) nunca está claro y porque el lugar que podrían llamar «final» resulta inaccesible. Nunca se liberarán de una lacerante sensación de fugacidad, de la indefinición y la provisionalidad de cualquier asentamiento. Representan todas las premoniciones y los miedos que nos acechan en nuestras noches de insomnio, por mucho que los aho-

guemos y los reprimamos con el ajetreo de nuestras jornadas de trabajo.

Ese desecho humano de la frontera global —los refugiados— es la encarnación misma del forastero: el forastero absoluto, el forastero contra el que se siente resentimiento y que es recibido en todas partes con rencor y animadversión. En todos lados está fuera de lugar, salvo en aquellos sitios que, ya de por sí, están fuera de lugar: los «lugares de ninguna parte» que no aparecen en los mapas que los turistas corrientes utilizan en sus viajes. Y en cuanto quedan fuera, ya están fuera por tiempo indefinido: basta con una valla segura equipada con torres de vigilancia para hacer que el carácter «indefinido» del hecho de estar «fuera de lugar» se mantenga vigente para siempre.

Emmanuel Levinas, aclamado por muchos como el más grande filósofo ético del pasado siglo, fue discípulo de Edmund Husserl. Sus estudios y publicaciones iniciales, empezando por su premiado ensayo de 1930 sobre el papel asignado a la intuición en la obra de Husserl, estaban dedicados a la exégesis y la interpretación de las enseñanzas del fundador de la fenomenología moderna; continúan siendo testimonios explícitos de esa deuda intelectual. Y ese punto de partida determinó, en gran medida, la trayectoria de la obra de Levinas, aun cuando su modo de razonar y sus métodos (a diferencia de sus objetivos cognitivos o sus conclusiones y sus proposiciones sustantivas) fueron, en bastantes aspectos cruciales, opuestos a los de Husserl.

En lo que Levinas era deudor de Husserl, para empezar, era en la audaz hazaña de la reducción fenomenológica (en expresión del propio Levinas, ese «acto de violencia que el hombre comete contra sí mismo [...] a fin de encontrarse a sí mismo de nuevo como pensamiento puro») y en el estímulo, el aliento y el

respaldo autoritativo a la audacia aún mayor de permitir que la intuición de una filosofía preceda (y dé pre-forma) a la filosofía de la intuición.⁴ Fue desde la autoridad de la reducción fenomenológica —procedimiento concebido, practicado y legitimado por Husserl— desde la que se llegó a concebir la ética como previa a la ontología y desde la que se refrendó tal concepción, la cual constituye el acta fundacional del sistema filosófico de Levinas.

Siguiendo el itinerario esbozado y puesto a prueba por la reducción fenomenológica de Husserl, y desplegando las herramientas de la «parentetización» y la *epoché* (el distanciamiento, la eliminación, la suspensión), Levinas se embarcó en la labor de descifrar el misterio de la «ley moral que hay dentro de mí», de la que hablaba Kant. Inició así una exploración de la «ética pura» (absoluta, prístina, extemporal y extraterritorial, no mancillada por los productos del reciclaje social ni adulterada por aditivos ilegítimos, heterogéneos, accidentales y dispensables) y del significado puro (intencional, como todos los significados puros debían ser, según Husserl) de la ética, que hace concebibles todos los demás significados adscritos e imputados, al tiempo que los pone en duda y les obliga a rendir cuentas.

Ese viaje de exploración llevó a Levinas —de forma totalmente contrapuesta a Husserl— no a una *subjetividad* trascendental, sino a la *otredad* trascendental (indomable e impenetrable) del otro. La estación término de la reducción fenomenológica al estilo de Levinas es la *alteridad*, esa otredad irreducible del otro que despierta en el yo la conciencia de sus propias responsabilidades únicas y, con ello, ayuda (aunque sea de forma indirecta) al nacimiento de la subjetividad. Al (lejano) cabo de los esfuerzos reductivos de Levinas, descuella el encuentro con el otro, el impacto de ese encuentro y el sordo desafío planteado por el rostro del otro (y no la subjetividad que siempre está ya ahí, introverti-

da, solitaria, aislada e imperturbada, que, como si de una araña se tratase, teje significados con el hilo que secreta de su propio abdomen). Por emplear la interpretación magistral que Harvie Ferguson hizo de las conclusiones de Levinas, «el otro no es un fragmento diferenciado o una proyección de lo que es antes interno a la conciencia, ni puede ser asimilado a dicha conciencia en modo alguno; es y continúa siendo “externo al sujeto” [...]. Lo que emerge con la reducción del mundo-objeto de la vida cotidiana, activamente constituido, no es ni el ego trascendental ni la pura transición de la temporalidad, sino la cruda y misteriosa realidad de la exterioridad».⁵

No se trata (como aseguraría Husserl) de que el mundo-objeto sea secretado a diario a partir del ego trascendental y, por lo tanto, pueda ser devuelto a éste, a sus raíces y a su pureza primigenia original, a través del esfuerzo decidido de la reducción fenomenológica. El ego —el yo y su autoconciencia— llega a *ser* al confrontarse simultáneamente con los límites a su potencia creativa y con el desafío (que trasciende límites) a sus intenciones e intuiciones: es decir, a través de la alteridad absoluta del otro como ente firmemente fijado y sellado, eternamente externo, que se niega obstinadamente a ser absorbido y asimilado, y que, con ello, desencadena y rechaza, al mismo tiempo, el imparable esfuerzo del ego por cruzar el abismo que los separa. En marcada contraposición con su maestro filosófico, Levinas utiliza, sin embargo, la metodología de Husserl para reafirmar la autonomía del mundo frente al sujeto, de quien rotundamente *niega* que sea el diseñador y creador divino del mundo: el sujeto es llamado a *ser* al asumir su responsabilidad hacia la alteridad indomable e intransigente del mundo. Si para Heidegger el *Sein* («Ser») era «*ursprünglich* *Mitsein*» («ser-con “desde el principio”»), para Levinas es «*ursprünglich* *Fürsein*», («ser-para “desde el principio”»). El yo nace en el acto mismo de reconoci-

miento de su ser *para el otro* y, con ello, en la revelación de la insuficiencia de un mero *Mitsein*.

El mundo en el que se halla inmerso el ego, el mundo interpretado socialmente, interfiere con la confrontación del yo sensible y pensante con el rostro del otro; y lo hace reduciendo la modalidad del «ser-para» (ilimitado y perennemente infradefinido por naturaleza) al conjunto finito de mandamientos y prohibiciones. Siguiendo a Husserl, Levinas emprendió un viaje exploratorio en busca de las *Sachen selbst* («cosas en sí»), de la esencia de la ética en su caso, y la halló al cabo (lejano) de la reducción fenomenológica, una vez hubo «parentetizado» todo lo accidental, contingente, derivativo y supernumerario, superpuesto a la ética en el transcurso del ser-en-el-mundo del ser humano. Y como Husserl, trajo consigo, de vuelta de su viaje de descubrimiento, ricos trofeos difícilmente accesibles de ningún otro modo menos tortuoso: el inventario de las constantes de la existencia moral y de las relaciones éticas, elementos de la condición prístina de la que parte toda existencia moral y a la que regresa en cada acto moral.

El «otro» y el «rostro» son nombres genéricos, pero, en todo encuentro moral descubierto en el corazón mismo del misterio de la «ley moral que hay dentro de mí», cada uno de esos nombres viene a significar un único ser (uno sólo y nunca más de uno): *un* otro, *un* rostro. Ninguno de esos nombres puede aparecer en plural al final último de la reducción fenomenológica. La otredad del otro es equivalente a su unicidad; cada rostro es único y exclusivo, y su unicidad desafía la impersonalidad endémica de la norma.

Es esa inflexible singularidad suya la que convierte en superfluas e irrelevantes la mayoría (o quizá la totalidad) de las

cosas que llenan la vida diaria de todo ser humano de carne y hueso: la búsqueda de la supervivencia, de la autoestima o del autoengrandecimiento, la yuxtaposición racional de fines y medios, el cálculo de ganancias y pérdidas, la búsqueda de placer, el deseo de paz o poder. Para introducirse en el espacio moral de Levinas es necesario tomarse un tiempo de descanso respecto a la actividad diaria de vivir y dejar a un lado sus normas y convenciones mundanas. En ese «dúo moral», tanto yo como el otro llegamos despojados de nuestras vestiduras, de nuestros accesorios sociales, de nuestros estatus y distinciones sociales, y de nuestras identidades, posiciones o roles socialmente fabricados o impuestos. No somos ricos ni pobres, altivos ni humildes, poderosos ni privados de poder, «merecedores» ni «no merecedores» de nada. Ninguno de estos calificativos es aplicable (y aún menos, relevante) para los miembros del dúo moral. Sea lo que sea que aún podamos llegar a ser surgirá exclusivamente en (y a partir de) nuestra condición de dúo.

Dentro de ese espacio (y sólo en él) el yo moral no puede más que sentirse incómodo —confundido, perdido— desde el momento mismo en el que el dúo moral es disuelto por un tercero. Y no sólo el yo moral siente esa incomodidad: también la siente Levinas, explorador y portavoz de aquél. No se precisa mejor prueba de su desasosiego que la urgencia obsesiva y casi compulsiva con la que regresa en sus últimos escritos y entrevistas al «problema del tercero», es decir, a la posibilidad de salvar la relación ética, nacida, criada y preparada en el invernadero del dúo, en el escenario de la vida corriente y mundana, donde las intervenciones, las intrusiones y las «irrupciones» de incontables «terceros» son habituales.

Como Georg Simmel señalara en su pionera comparación entre las relaciones diádicas y las triádicas, «la característica decisiva de la díada es que cada uno de los dos (miembros) debe

lograr algo en realidad, y que, de fracasar en ese propósito, sólo el otro permanece, y no una fuerza supraindividual, como la que prevalece en un grupo aunque sea sólo de tres». ⁶ Esto, insiste Simmel, «contribuye a que la relación diádica tenga una coloración muy próxima y sumamente específica», «pues el elemento diádico se ve mucho más frecuentemente enfrentado a un todo o nada que el miembro de grupos más numerosos».

Es posible ver, entonces, por qué la relación diádica tiende a transformarse de forma casi natural en (o incluso a ser idéntica a) el «dúo moral» y por qué tiende a ser un hábitat natural (o incluso un semillero) de esa incondicionalidad de la responsabilidad que, de cualquier otro modo, no tendría probabilidades de brotar ni de arraigar. Y por qué sería prácticamente inconcebible que una responsabilidad *incondicional* como ésa surgiera espontáneamente en el seno de grupos más amplios, en los que las relaciones mediadas se imponen a las no mediadas (cara a cara), proporcionando así una matriz para múltiples alianzas y divisiones alternativas. También es posible ver por qué un ente pensante y sensible, educado en el confinamiento protegido de la díada, no está preparado ni se siente en su natural elemento cuando se ve llevado al escenario de un trío. Se puede apreciar por qué las herramientas y los hábitos desarrollados en el seno de una relación diádica necesitan ser revisados y complementados para que una tríada sea viable.

Existe un parecido sorprendente entre el esfuerzo del Levinas tardío (un esfuerzo entusiasta aunque, en última instancia, infructuoso y frustrante) por traer el yo moral prístino, que él había descubierto al cabo de la reducción fenomenológica, de vuelta al mismo mundo de cuyos rastros deformantes había tratado toda su vida de liberarlo, y el esfuerzo del Husserl ya anciano (un esfuerzo exorbitante, hercúleo incluso, pero igualmente frustrante y frustrado) por retornar a la intersubjetividad desde

la «subjetividad trascendental» que durante toda su vida había tratado de limpiar de toda adulteración «inter»-límites. La pregunta es la siguiente: ¿pueden la capacidad y la aptitud morales, hechas a medida de la responsabilidad hacia el otro como rostro por antonomasia, ser suficientemente capaces y potentes, amén de suficientemente determinadas y vigorosas, para soportar una carga de responsabilidad completamente distinta hacia el «otro como tal», un otro indefinido y anónimo, un otro sin rostro (por hallarse disuelto entre la multitud de «otros otros»)? ¿Es la ética nacida y cultivada en el interior del dúo moral apta para ser transplantada en la comunidad imaginada de la sociedad humana y, más allá, en la comunidad global imaginada de la humanidad?

Dicho en términos más directos: ¿la iniciación, la crianza y la educación morales que recibimos en el seno del dúo moral nos preparan para la vida en el mundo?

Antes de que ese mundo tozuda y enojosamente hostil a la ética se convirtiera en su principal preocupación, Levinas lo había visitado en un número relativamente reducido de ocasiones, y sólo de manera breve y cautelosa (y rara vez por iniciativa propia, sin que hubiera sido movido antes a ello por algún entrevistador inquisitivo). En «La moral empieza en casa: o el accidentado camino hacia la justicia», examiné esas visitas, desde la que hiciera en *Le moi et la totalité*, de 1954, hasta la de *De l'unicité*, de 1986.⁷ Con el paso del tiempo, sin embargo, el espacio y la atención que Levinas fue dedicando a las posibilidades de que el impulso moral reprodujera en el escenario social general «el afecto que lo alumbró y que lo mantiene con vida», creció de forma ostensible (paulatina, pero imparable).⁸ El principal mensaje recalado por Levinas hacia el final de su vida era que el impulso moral, pese a ser soberano y autosuficiente dentro del dúo moral, es un mal criterio orientador en cuanto se aventura más allá de los límites de ese par. La infinitud y la incondicionalidad embrutecedoras de la res-

ponsabilidad moral (o, como diría el gran filósofo ético danés Knud Løgstrup, el pernicioso silencio de la exigencia ética que insiste en la necesidad de hacer algo, pero que se niega una y otra vez a especificar el qué) son sencillamente imposibles de soportar cuando el «otro» aparece en plural, como lo hace en la sociedad humana. En el mundo densamente poblado de la vida humana diaria, los impulsos morales precisan de códigos, leyes, jurisdicción e instituciones que los instalen y los supervisen en su totalidad: de camino a su proyección hacia la gran pantalla de la sociedad, el sentido *moral* se reencarna en (o es reprocesado como) *justicia social*.

En presencia del «tercero», decía Levinas en una conversación con François Poirié, «abandonamos lo que yo denomino el orden de la ética, o el orden de la santidad, o el de la misericordia, o el del amor, o el de la caridad, en el que el otro ser humano me interesa con independencia del lugar que ocupa en la multitud de seres humanos, e incluso con independencia de nuestro carácter común de individuos de la especie humana; me interesa como alguien cercano a mí, como el primero en llegar. Es único».⁹ Simmel añadiría, sin duda, que «el punto esencial es que, dentro de una díada, no puede haber una mayoría que supere en votos al individuo. Ahora bien, tal mayoría es posible, simplemente, añadiendo un tercer miembro. Pero las relaciones que permiten que las decisiones del individuo sean invalidadas por una mayoría devalúan la individualidad».¹⁰ Y, con ello, devalúan la singularidad, la proximidad privilegiada, las prioridades indiscutidas y las responsabilidades incondicionales: todas las piedras angulares de una relación moral.

La tan repetida convicción de que «éste es un país libre» (que viene a significar que es cosa de cada uno el tipo de vida que quie-

ra llevar, el cómo decida vivirla y lo que elija para llevar esa decisión a la práctica, y que la culpa será del propio individuo y de nadie más si todo eso no le reporta la dicha que esperaba) sugiere el gozo de la emancipación en estrecha interrelación con el horror de la derrota. «Un hombre libre —diría Joseph Brodsky— no culpa a nadie de sus fallos» (es decir, a nadie más salvo a sí mismo).¹¹ Por muy poblado que esté el mundo exterior, no hay nadie en él a quien cargar la culpa de mi fracaso. Y como Levinas repitió parafraseando a Dostoyevski, «todos somos culpables de todo y por todos los hombres ante todos, y yo lo soy más que los demás». «La responsabilidad es asunto *mío*. La reciprocidad es asunto *suyo*. El yo siempre tiene una responsabilidad *más* que todos los demás», comentó también.¹²

La llegada de la libertad es vista como una emancipación jubilosa: ya sea de las angustiosas obligaciones y las irritantes prohibiciones, o de las rutinas monótonas y embrutecedoras. Al poco de que la libertad se haya instalado y se haya convertido en algo cotidiano, una nueva forma de horror, el horror a la *responsabilidad* —no menos aterrador que los terrores ahuyentados con el advenimiento de la libertad—, hace empequeñecer los recuerdos de sufrimientos pasados. Las noches de los días de rutina obligatoria están llenas de sueños de *libertad frente a las limitaciones*. Las noches de los días de elecciones obligatorias están llenas de sueños de *libertad frente a la responsabilidad*.

Es, pues, destacable, aunque difícilmente sorprendente, que los dos argumentos más poderosos y persuasivos a favor de la necesidad de la sociedad (es decir, de un sistema de restricciones y normas integral, sólidamente anclado y eficientemente protegido) propuestos por los filósofos desde los inicios de la transformación moderna del mundo fuesen impulsados por el reconocimiento de las amenazas físicas y las cargas espirituales endémicas a la condición misma de la *libertad*.

El primero de esos argumentos, expresado en su momento por Hobbes, elaborado en mayor detalle por Durkheim y Freud, y, hacia mediados del siglo xx, convertido en la *doxa* de los filósofos y los científicos sociales, presentaba la coerción social y las restricciones que las regulaciones normativas imponen a la libertad individual como unos medios necesarios, inevitables y, en última instancia, saludables y beneficiosos, de proteger la unión humana frente a una «guerra de todos contra todos», y de salvaguardar a los individuos humanos frente a una «vida tosca, embrutecida y breve». Los defensores de esta línea argumental sostenían que el cese de la coerción social —suponiendo que tal cese fuese mínimamente factible o siquiera concebible— no liberaría a los individuos, sino todo lo contrario: no haría más que incapacitarlos para resistir las presiones mórbidas de sus propios instintos antisociales en esencia. Los convertiría en víctimas de una esclavitud más horrorosa que la que pudieran producir todas las presiones de las duras realidades sociales. Freud presentaba la coerción social y la consiguiente limitación de la libertad individual como la esencia misma de la civilización: puesto que el «principio del placer» (el impulso a buscar satisfacción sexual inmediata o la inclinación innata a la pereza, por ejemplo) guiaría (o, mejor dicho, descarriaría) la conducta individual hacia el erial de la asocialidad o la sociopatía de no ser limitado, recortado y contrapesado por el «principio de la realidad» (ayudado por el poder y aplicado por la autoridad), la civilización sin coerción resulta impensable.

El segundo argumento en defensa de la necesidad (en el fondo, de la inevitabilidad) de las regulaciones normativas aplicadas socialmente, y, por consiguiente, en defensa también de la coacción social que restringe la libertad individual, se ha fundado sobre la premisa opuesta: la del desafío ético al que están expuestos los seres humanos por la mera presencia de otros, por el

«sordo llamamiento del rostro» (un desafío que antecede a todos los escenarios ontológicos creados y operados socialmente, los cuales, si acaso, tratan de neutralizar, recortar y limitar lo que, de otro modo, sería un desafío ilimitado, para hacerlo duradero). En esta versión, cuya elaboración más completa fue la de Emmanuel Levinas y Knud Løgstrup, la sociedad es, ante todo, un artefacto destinado a reducir la (en esencia) incondicional e ilimitada responsabilidad-hacia-el-otro, o la infinitud de la «exigencia ética», a un conjunto de prescripciones y proscripciones más a la par de las capacidades humanas para afrontar y gestionar las cosas. La principal función de la regulación normativa (y, a la vez, la fuente primordial de su inevitabilidad) es convertir el ejercicio de la responsabilidad (Levinas) o la obediencia a la exigencia ética (Løgstrup) en una tarea realista para la «gente corriente» —que tiende a no estar a la altura de los niveles exigidos para la santidad (y que no debe estarlo)— a fin de que la sociedad como tal sea concebible. Como el propio Levinas escribió, «es de suma importancia saber si la sociedad en el sentido actual del término es el resultado de la limitación del principio de que los hombres son depredadores entre sí, o si, por el contrario, obedece a la limitación del principio de que los hombres están hechos los unos *para* los otros. ¿Es lo social —con sus instituciones, sus formas universales y sus leyes— el resultado de limitar las consecuencias de la guerra entre los hombres, o es más bien el producto de limitar la infinitud que se abre en la relación ética del hombre con el hombre?». ¹³

En pocas palabras: ¿es la «sociedad» el producto de domar las inclinaciones egoístas y agresivas de sus miembros mediante el deber de la solidaridad, o es más bien el resultado de atemperar su altruismo endémico e ilimitado mediante el «mandamiento del egoísmo»?

Empleando el vocabulario de Emmanuel Levinas, podríamos

decir que la función principal de la sociedad, «con sus instituciones, sus formas universales y sus leyes», es hacer que la responsabilidad hacia el otro, esencialmente *incondicional e ilimitada*, pase a ser tanto *condicional* (en circunstancias seleccionadas, debidamente enumeradas y claramente definidas) como *limitada* (a un grupo selecto de «otros», sensiblemente más reducido que la totalidad de la humanidad y, lo que es más importante, más restringido, y, por consiguiente, más fácilmente manejable que la suma total indefinida de «otros» que podrían acabar despertando en los sujetos los sentimientos de responsabilidad inalienable e ilimitada). Por su parte, usando el vocabulario de Knud Løgstrup (un pensador notablemente próximo al punto de vista de Levinas y que, como éste, insiste en la primacía de la ética sobre las realidades de la vida-en-sociedad, y que llama al mundo a rendir cuentas por no dar la talla en su nivel de responsabilidad ética), diríamos que la sociedad es un arreglo que permite hacer audible (es decir, específico y codificado) lo que, de otro modo, sería un reiterado, enojoso y angustiosamente silencioso (por inespecífico) mandamiento ético, y que, con ello, reduce a una gama mucho más restringida y manejable de obligaciones la multitud infinita de opciones que tal mandamiento podría implicar.

Lo que sucedió, sin embargo, fue que el advenimiento de la sociedad de consumidores de la modernidad líquida socavó la credibilidad y el poder persuasivo de ambos argumentos en defensa del carácter ineluctable de la imposición social. Cada uno de ellos se vio disminuido de manera distinta, aunque por una misma razón: la del desmantelamiento cada vez más evidente del sistema de regulación normativa y, a través de éste, la liberación de porciones cada vez más extensas de la conducta humana de las cadenas de la modelación, la supervisión y la vigilancia poli-

cial coercitiva, y la relegación de un número creciente de funciones anteriormente socializadas al terreno de la «política de la vida» individual. En un escenario desregulado y privatizado, centrado en los intereses y las preocupaciones consumistas, la responsabilidad inmediata por las elecciones (por la acción que sigue a la elección y por las consecuencias de tales acciones) se hace recaer de lleno sobre los hombros de los actores individuales. Como ya señalara Pierre Bourdieu dos décadas atrás, la coacción está siendo reemplazada por la estimulación, la imposición forzada de unos patrones de comportamiento por la seducción, la vigilancia policial de la conducta por las relaciones públicas y la publicidad, y la regulación normativa (como tal) por la suscitación de nuevas necesidades y deseos. En apariencia, el advenimiento del consumismo ha despojado al argumento hobbesiano de buena parte de su credibilidad, pues no se han materializado las consecuencias catastróficas que, según Bourdieu, se producirían ante cualquier retirada o adelgazamiento de la regulación normativa administrada socialmente.

La nueva profusión e intensidad sin precedentes de antagonismos interindividuales y de conflictos abiertos que ha seguido a la desregulación y la privatización progresivas de las funciones previamente sociales ha sido admitida ya de forma generalizada y sirve de foco de un debate aún en marcha, pero la sociedad desregulada y privatizada de consumidores dista mucho aún de ser como aquella aterradora imagen de *bellum omnium contra omnes* que formulara Hobbes. La defensa de la naturaleza necesariamente coactiva de la civilización que hiciera Freud no ha tenido mejor suerte. Parece probable (aunque el jurado no ha emitido aún un veredicto) que, una vez expuestos a la lógica de los mercados comerciales y dejados a su aire a la hora de hacer sus propias elecciones, los consumidores se dieran cuenta de que la relación de poder entre los principios del placer

y de la realidad se había invertido. Ahora es el «principio de la realidad» el que se ha visto obligado a ponerse a la defensiva: a diario se le compele a retirarse, autolimitarse y comprometerse ante las renovadas ofensivas del «principio del placer». Lo que los poderes de la sociedad consumista parecen haber descubierto (y aprovechado en propio beneficio) es que hay poco que ganar poniéndose al servicio de los «hechos sociales» inertes y aplicables a rajatabla (que, en tiempos de Émile Durkheim, eran considerados unos elementos indomables e irresistibles), y que la atención al principio del placer promete beneficios comerciales tan expansibles hasta el infinito como el propio principio en sí. La «blandura», la flexibilidad y la brevedad de la esperanza de vida de los «hechos sociales» de la modernidad líquida (características que, siendo ya flagrantes en la actualidad, continúan acentuándose por momentos) contribuyen a emancipar la búsqueda de placer de sus pasadas limitaciones y a abrirla plenamente a la explotación lucrativa desde los mercados.

Por lo que respecta al argumento elaborado y propuesto por Levinas y Løgstrup, la labor de recorte de la inmensidad inagotable y sobrehumana de la responsabilidad ética hasta ajustarla a la capacidad de sensibilidad, de juicio y de actuación de un ser humano corriente, tiende, actualmente (salvo en unos pocos ámbitos escogidos), a ser «subsidiarizada» en los hombres y las mujeres individuales. A falta de una traducción autoritativa de la «exigencia tácita» en un inventario finito de prescripciones y proscripciones, hoy corresponde a cada individuo fijar los límites de su responsabilidad hacia otros seres humanos y trazar la línea entre lo posible y lo imposible en lo que a las intervenciones morales se refiere (así como decidir hasta dónde está dispuesto o dispuesta a sacrificar su bienestar personal en aras de cumplir con su responsabilidad moral hacia los demás). Alain Ehrenberg sostiene convincentemente que la mayoría de los sufrimientos

humanos tienden a desarrollarse hoy a partir de un exceso de *posibilidades*, más que de una profusión de *prohibiciones*, como solía ocurrir en el pasado.¹⁴ Si la contraposición entre lo posible y lo imposible ha pasado a ocupar el lugar de la antinomia entre lo permitido y lo prohibido como marco cognitivo y criterio esencial de evaluación de las elecciones y las estrategias vitales, sólo cabe esperar que las depresiones que emanan del terror a la *inadecuación* sustituyan a las neurosis causadas por el horror a la *culpa* (es decir, a la acusación de *desobediencia* que se sigue de quebrantar las normas) como dolencias psíquicas más características y extendidas entre los moradores de la sociedad de consumidores.

Desde el momento en el que es traspasada (o abandonada) a los individuos, la tarea de la toma de decisiones éticas se vuelve abrumadora, pues la estrategia de ocultarse tras una autoridad reconocida y aparentemente indomable —que se compromete a aliviarles de esa responsabilidad (o, al menos, de una parte significativa)— ya no es una opción viable ni fiable. Lidiar con tan desproporcionada labor sitúa a los actores en un estado de incerteza permanente que, con demasiada frecuencia, se traduce en una autorreprobación desgarradora y degradante.

Y, pese a todo, el resultado global de la privatización y la subsidiarización de la responsabilidad acaba siendo un tanto menos discapacitante para el yo y los actores morales de lo que Levinas, Løgstrup y sus discípulos (entre los que me incluyo) habríamos esperado. Se ha encontrado un modo de atenuar el impacto sobre los individuos (potencialmente devastador) y de limitar el daño. Parece también que han surgido abundantes agencias comerciales ansiosas por asumir las tareas abandonadas por la «sociedad grande» y por vender sus servicios a los desconsolados (ignorantes y perplejos) consumidores.

Bajo este régimen desregulado/privatizado, la fórmula para la «exención de la responsabilidad» ha continuado siendo más o menos la misma que en etapas anteriores de la historia moderna: se inyecta una dosis de claridad genuina o supuesta en una situación totalmente opaca mediante la sustitución (o, más correctamente, el encubrimiento) de la descomunal complejidad de la tarea por un conjunto de reglas directas sobre lo que se debe y lo que no se debe hacer. Ahora, como entonces, los actores individuales son presionados, acorralados y engatusados hasta que depositan su confianza en unas autoridades a las que se les confía la labor de decidir y explicar en detalle lo que la mencionada exigencia tácita les ordena hacer en una u otra situación concretas, y exactamente hasta dónde (sin excederse en lo más mínimo) les obliga a ir su responsabilidad incondicional en tales situaciones. Eso sí, buscando la aplicación de una misma estrategia, hoy se tiende a desplegar herramientas diferentes.

Los conceptos de responsabilidad y de elección responsable, que se ubicaban en el campo semántico del deber ético y el interés moral por el otro, se han trasladado (o han sido movidos) al terreno de la autorrealización y del cálculo de riesgos. En ese proceso, el otro (entendido como el desencadenante, el destinatario y la vara de medir de una responsabilidad aceptada, asumida y realizada) casi ha desaparecido de nuestra vista, apartado a empujones o eclipsado por el propio yo del actor. Actualmente, la «responsabilidad» significa, en primer y único lugar, una *responsabilidad hacia uno mismo* («esto te lo debes a ti mismo», repiten infatigablemente quienes hoy comercian sin complejos con la exención de la responsabilidad), mientras que las «elecciones responsables» son, en primer y único lugar también, aquellos pasos que sirven bien a los intereses (y satisfacen los deseos) del actor, al tiempo que conjuran la necesidad de comprometerse.