

<http://digithum.uoc.edu>

## Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses\*

**Christian Alejandro Retamal Hernández**

Profesor e investigador

Universidad de Santiago de Chile, USACH

**Fecha de presentación:** marzo de 2017

**Fecha de aceptación:** diciembre de 2017

**Fecha de publicación:** enero de 2018

### CITA RECOMENDADA

RETAMAL HERNÁNDEZ, Christian Alejandro (2018). «Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses» [artículo en línea]. *Digithum*, n.º 21, págs. 54-66. Universitat Oberta de Catalunya y Universidad de Antioquia. [Fecha de consulta: dd/mm/aa]

<<http://doi.org/10.7238/d.v0i21.3118>>



Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es\\_ES](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es_ES).

### Resumen

Este artículo aborda los desarrollos que Zygmunt Bauman formuló sobre el genocidio moderno vinculándolos con sus últimas publicaciones sobre la modernidad líquida. Para ello (1) exploramos la vigencia de las hipótesis centrales de *Modernidad y Holocausto* para resituirlas en nuestro contexto. El autor considera que el Holocausto es el arquetipo de los genocidios modernos, que tiene como una de sus condiciones necesarias la producción de la distancia moral. Analizamos el significado de la proximidad y el «rostro del otro» como fuente de relaciones morales presociales. (2) Siguiendo lo anterior, estudiamos los problemas que implican el «rostro del otro» en el contexto de la modernidad líquida, especialmente los referidos a los desafíos de los fundamentalismos. (3) En concordancia con lo anterior, abordamos el fenómeno de la «religionización de la política» como confrontación al laicismo de la modernidad líquida y su impacto en nuestra comprensión de la libertad y la seguridad. (4) Como conclusión se analiza, ligando las reflexiones de Bauman a las de Horkheimer y Adorno, cómo el centro de la «religionización de la política» está constituido por el «miedo sagrado» a la muerte y la negación de la contingencia.

### Palabras clave

globalización, fundamentalismo, modernidad líquida, Levinas, libertad

\* Este texto forma parte del Proyecto DICYT 031653RH.

## Zygmunt Bauman and the return of the gods

### Abstract

*In the present text, we address the developments that Zygmunt Bauman formulated on modern genocide, linking them with his latest publications on liquid modernity. To do this (1) we explore the validity of the central hypotheses of Modernity and Holocaust and place them in our context. Bauman believes that the Holocaust is the archetype of modern genocides, which has as one of its necessary conditions the production of moral distance. We analyze the meaning of proximity and the "face of the other" as a source of presocietal moral relations. (2) Following the previous ones, we study the problems that imply the "face of the other" in the context of liquid modernity, especially those related to the challenges of fundamentalisms. (3) We then approach the phenomenon of the "religionization of politics" as a confrontation to the secularism of liquid modernity, its impact on our understanding of freedom and security. (4) Finally, we analyze, linking the reflections of Bauman to those of Horkheimer and Adorno, how the center of the "religionization of politics" is constituted by the "sacred fear" of death and the denial of contingency.*

### Keywords

*globalization, fundamentalism, liquid modernity, Levinas, freedom*

## 1. La singularidad del genocidio moderno

Dentro de la extensa obra de Bauman encontramos un texto muy especial que a esta altura tiene el carácter de clásico en un doble sentido. Por una parte, es intensamente citado, es una obra de referencia obligada dentro de la teoría sociológica, pero también es un texto polémico y temido. Nos referimos a *Modernidad y Holocausto* (1998). Allí el autor examina la singularidad del Holocausto de una manera diferente a como tradicionalmente se lo había abordado. En efecto, Bauman no considera que el Holocausto sea el resultado de una falla o desviación del proceso civilizador que la modernidad representa. Por el contrario, el Holocausto encarna una posibilidad latente que solo la modernidad pudo desarrollar. Por ello puede decirse que el Holocausto da cuenta del avance de la razón y de los procesos modernizadores en general.

La industria moderna, los procesos de gestión racional, la disciplina burocrática, las tecnologías de comunicaciones, transporte y contabilidad, la secularización y la desmitificación como procesos que generan indiferencia moral fueron puestos en acción para el desarrollo eficiente del Holocausto. Este constituye el paradigma del genocidio moderno como una forma de destrucción de poblaciones humanas por su pertenencia a una categoría abstracta como la etnia, la nacionalidad, el género, la clase, la afiliación política, la orientación sexual, etc. La singularidad del Holocausto, siguiendo a Bauman, es que nos muestra una situación ejemplar que puede replicarse al margen de los actores que intervinieron en él. Ello supone que el Holocausto no debería ser considerado un asunto «privado» entre el pueblo judío y alemán o una manifestación radical del antisemitismo europeo, sino en un sentido amplio una posibilidad siempre abierta, aunque no obligatoria, de la modernidad.

Desde esta posición, lo que llamamos el Holocausto, la Shoah o Auschwitz debería ser reflexionado con nuevas categorías que

lo encuadren dentro del desarrollo de la modernidad. Para ello podemos recurrir a otro caso de genocidio. Me refiero a la tristemente olvidada matanza de casi dos millones de armenios por parte de los turcos entre 1915 y 1917. Luego de la instauración de la república turca se vivió un proceso de occidentalización que prometía integrar a Turquía a la modernidad que aún sigue ansiando. La particularidad consiste en que una cultura exterior a las fronteras modernas asocia su propio proceso de modernización a un acto fundacional de destrucción de una minoría étnica hasta hoy negado. Estos hechos son anteriores al Holocausto y revelan que el genocidio moderno forma parte de una secuencia más íntima a la modernidad de lo que suele observarse, y que no está restringido al «caso judío» (Akcem, 2001).

Bauman reprocha a las ciencias sociales que no integren dentro de sus marcos epistemológicos esta experiencia trascendental que trastoca toda consideración de la modernidad. Dicho reproche es ampliable a las filosofías del siglo xx, salvo Emmanuel Levinas y la teoría crítica. En efecto, las filosofías aún están influenciadas por el mito ilustrado según el cual el proceso civilizador supone que el ser humano emerge de la oscuridad de la barbarie hacia la luz de la racionalidad. Por otra parte, las filosofías posmodernas centran su ataque a la racionalidad ilustrada por su carácter disciplinador de la diversidad, por su logocentrismo y su pretensión de universalidad, etc. En todas esas argumentaciones el genocidio es un ejemplo, un capítulo del expediente antimoderno, no un núcleo duro de cuestionamiento de nuestros mitos etiológicos sobre la modernidad.

Bauman, después de describir minuciosamente los pasos que condujeron al genocidio de los judíos, concluye que una condición imprescindible para que pudiera ocurrir era el distanciamiento moral. Esto supone la destrucción racional y premeditada de los vínculos que las víctimas tenían en sus contextos locales, lo que implicó sumirlas en la soledad y el aislamiento como precondition

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

del despojo de la ciudadanía, la deportación y el asesinato. En las páginas finales Bauman recurre a Emmanuel Levinas, quien apela a una fuente de moralidad presocial, anterior a las estructuras societales de relación impuestas en la vida pública (Levinas, 1987) y que son formadas por las instancias de la educación, los medios de comunicación, la atención estatal y actualmente deberíamos agregar el mercado.

Bauman, recogiendo esta perspectiva, nos describe cómo los lazos morales —expresados en el ámbito de la vida cotidiana— fueron sistemáticamente destruidos hasta convertir a los judíos en una diferencia interior en el seno del propio pueblo alemán. En efecto, el «estar con otros», base de la subjetividad —entendida aquí como moralidad—, se expresa fundamentalmente en la responsabilidad incondicional que no exige reciprocidad. De este modo, la responsabilidad es el eje estructurante, primario y central de la subjetividad que no está encerrada en el solipsismo de una existencia autorreferida, sino que está remitida a un otro. Más aún, desde esta óptica el desarrollo del sujeto se realiza no como autonomía frente al otro, sino como responsabilidad por él.

Bauman completa esta afirmación levinasiana señalando que, si la responsabilidad es el modo existencial del sujeto humano, la moralidad sería entonces la estructura primaria de la relación intersubjetiva en su forma más prístina. Por ello, no está afectada por factores propios de la racionalidad instrumental, como el cálculo de beneficios en la acción de los sujetos. Este deber, que precede a todo interés, es mucho más profundo que los mecanismos societales, las estructuras de dominación o la cultura. «La moralidad no es un producto de la sociedad. La moralidad es algo que la sociedad manipula, explota, redirige y bloquea» (1998, pág. 241).

En consecuencia, proximidad y responsabilidad son términos que se suponen mutuamente. Los genocidios modernos requieren destruir la proximidad de las víctimas respecto de las poblaciones que no son objetivos directos, de modo que no puedan apelar a la piedad, la solidaridad o la indignación ante lo que aparece para el sentido común como una injusticia. En el caso del Holocausto, era necesario inducir un distanciamiento moral que engarzaba plenamente en las lógicas burocráticas del Estado moderno descritas por Weber. Bauman demuestra con gran habilidad que el nazismo tuvo que neutralizar las actitudes de los «alemanes normales» hacia los judíos, no simplemente movilizarlos. El simple prejuicio o la animadversión tradicional ante los judíos no era una base suficiente para el asesinato en masa. Los ciudadanos comunes, siguiendo al autor, se sintieron impresionados por la radicalidad de la violencia del nazismo, más que seducidos a participar en la agresión callejera. En tales condiciones la teoría moral y legal, así como la teoría sociológica tienen que enfrentarse al hecho de que la moralidad puede expresarse como insubordinación contra los principios y los consensos socialmente aceptados. Nótese que este proceso lo vemos actualmente en la crisis de los refugiados y cómo muchos Estados castigan a los ciudadanos que les proporcionan ayuda.

Ciertamente, el reconocimiento de lo moralmente justo está en casos como estos en abierta oposición con lo que podría considerarse jurídicamente legal. Bauman nos indica que deberían ser objeto de estudio los comportamientos de aquellas personas normales, sin responsabilidades de dirección política, que se opusieron activamente a los genocidios dejando atrás los deberes impuestos por la pertenencia a un Estado, una etnia, una patria, etc. Los actos de estas personas que actuaron moralmente contra los dictados de la sociedad son valiosos ejemplos de la fuerza de la proximidad como base de una moral de la responsabilidad que deberíamos poder ampliar. Por ello Bauman acentúa la necesidad de que la teoría sociológica aborde cómo surgen las normas morales y su fuerza vinculante en torno a estas bases presociales de la moralidad. Como señala Hannah Arendt, las situaciones de genocidios implican que los individuos actúan en un contexto donde las normas de la proximidad han sido desplazadas y deben proceder con su propio criterio discerniendo en cada caso lo que es justo o no, al margen o incluso en contra de lo que señalan las fuentes tradicionales de legitimidad moral.

Estas personas no aceptaron que las víctimas fueran consideradas una categoría abstracta que debería ser eliminada. El *otro* en cuanto vecino, conocido, es diferente al *Otro* como abstracción de un grupo social. El rostro del otro, como identidad que se manifiesta y pide responsabilidad, es incompatible con las abstracciones que nos hablan de los sujetos como entidades recortadas, sin un entramado de relaciones sociales. El Holocausto es paradigmático incluso en sus fases de distanciamiento moral; la definición del grupo que hay que destruir y su pérdida de derechos jurídicos, el despido de las personas que encajan en ese grupo de sus puestos de trabajo, así como la expropiación de sus negocios, la confiscación de sus bienes personales, la concentración forzosa, su explotación como fuerza de trabajo esclava, su control para mantenerlos apenas sobre la línea de inanición, su aniquilamiento físico, etc. En cada paso de esta terrible secuencia vemos la intervención de los aparatos burocráticos creados por la modernidad, que convierten a las víctimas en entidades metafísicas aisladas de la vida cotidiana, que es el espacio fundamental de la proximidad, cuestión en la que Bauman y Levinas coinciden (Bauman, 2009).

## 2. El rostro del otro se diluye en la modernidad líquida

En un plano más general, si el distanciamiento moral es producido por una cierta configuración de varios subsistemas modernos cada vez más complejos, resulta que dicho proceso sigue en funcionamiento, aunque no desemboque en el abismo radical del genocidio. Las sociedades posindustriales son abundantes en mecanismos de distanciamiento moral, de intermediación de la acción y consecuentemente de pérdida de vista de los resultados y efectos de dichas acciones. Dicho fenómeno se encuentra a cada

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

paso de la experiencia social moderna, el diseño de las políticas públicas en que el efecto moral de su aplicación no alcanza nunca a los centros de decisión, igual cosa sucede con la relocalización del empleo, las relaciones sociales virtuales, etc. Todo esto se agudiza si consideramos que la principal novedad de la globalización es la ruptura de la *copresencia*. El estar con otros ya no necesariamente es algo que ocurre en el mismo lugar, ni con las mismas lógicas temporales y ontológicas. Bauman apuntó a estas limitaciones (2008, pág. 68) de la ética levinasiana al compararla con las propuestas de Hans Jonas en *El principio de responsabilidad*.

En las actuales condiciones de la modernidad tardía, que se disemina a escala planetaria por medio de la globalización, el rostro del otro se diluye. Desaparece perdiendo su don de presencia. En efecto, la globalización implica un inédito salto de la intermediación de la acción, que es un proceso correlativo al distanciamiento moral. Las tecnologías que pueblan nuestro cotidiano tienden a la intermediación y al alejamiento del otro. La coordinación de la acción excluye al otro en su dimensión personal para circunscribirlo al ámbito de la producción y la racionalidad instrumental. Podríamos señalar que una coordinación de la acción, adecuada en términos instrumentales, supone tomar las dimensiones productivas de los sujetos despojándose de los lastres de su condición existencial situada en lo local.

Por otra parte, nos enfrentamos al problema de la permanencia ontológica del otro. Desde un punto de vista práctico, los ejes temporales en que se asienta la experiencia del vivir con otros se ven superados por los nuevos límites que le impone la vida global. El antiguo ideal de la primera modernidad, verdaderamente un mandato, de «llegar a ser alguien» en la vida se ha vuelto obsoleto y se trata más bien de aprender a ser varias personas en la misma vida. Desde este punto de vista resulta intolerable y agotador el peso de la mismidad, ser siempre el mismo en entornos que están cambiando y para los cuales la identidad única perdió sus paradigmas (Bauman, 2014). Los lazos personales, que eran una suerte de acompañamiento existencial, se transforman en lazos cambiantes, esporádicos y más tenués, al igual que la idea de residir en un solo lugar (2006), sostener un empleo por toda la vida, un solo matrimonio (2005b), etc. El nuevo contexto implica para Bauman reentender la modernidad en versión privatizada sin los contrapesos de la Guerra Fría ni los imaginarios de la izquierda. En efecto, la modernidad líquida es lo que queda cuando las certezas han desaparecido y la obsolescencia se vuelve la experiencia existencial característica de nuestros tiempos. Como señala repetidamente el autor en varios de sus textos, no se trata de la sustitución de unos sólidos por otros más intensivos, sino la creciente desaparición de todo fundamento de solidez.

Es aquí donde reside uno de los grandes aportes del autor, ya que Bauman eleva esta discusión a los ámbitos existenciales y ontológicos. En efecto, toda filosofía, y con ello toda teoría social, involucra una cierta apuesta y compromiso ontológico que modela, visualiza y representa la realidad. En un sentido más de-

terminante, el compromiso ontológico supone una estructuración de la sensibilidad que se expresa en la espacio-temporalidad y unas determinadas figuras respecto de la naturaleza de lo social, de la cual se desprende finalmente una ordenación sociopolítica (García, 2003; Beriain, 2005; Bauman, 1998, pág. 278).

En consecuencia, las filosofías políticas contemporáneas sustancializaron la interpretación de la modernidad y con ello permitieron representaciones que, habiendo sido útiles en el análisis del totalitarismo por ejemplo, han producido como efecto contradictorio e indeseado un arco que va desde la afasia filosófica de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno hasta la pretensión normativa e institucional de Habermas y sus seguidores, que hoy muestran sus limitaciones para interpretar nuestra actual situación (2002, 2006). En efecto, allí donde la teoría crítica ve mundos de vida, Bauman advierte espacios-tiempos de flujos; donde los posmodernos de variado signo observan la crisis del sujeto encarnada en la imposibilidad del individuo, Bauman interpreta al sujeto como una forma de agencia fluida, cambiante, inestable y tensa.

Ciertamente son muchas las dicotomías que se podrían detallar aquí. Sin embargo, lo que importa destacar es que, a pesar de la complejidad y aciertos de la teoría crítica y gran parte del pensamiento posmoderno, no nos encontramos con aquella imagen de la modernidad que vislumbró. Tampoco nos encontramos en medio de una pérdida de cartografías cognitivas al estilo posmoderno como lo indicó Fredric Jameson (1998, pág. 62). Insistentemente se nos ha señalado que la condición melancólica y posilustrada de la modernidad no nos permitiría representarnos nuestra condición existencial, debido a la muerte de los modelos de profundidad como el existencialismo, el marxismo y el psicoanálisis, entre otros. Sin embargo, la ontología que Bauman desarrolló sí ha sido capaz de crear una representación poniendo el acento en las condiciones formativas que la modernidad está diseminando, prescindiendo de la necesidad de un modelo de profundidad.

Ello le permite ofrecer nuevas interpretaciones más ajustadas a nuestro contexto actual, ya que si bien toma expresamente como punto de partida las contribuciones de la teoría crítica rechaza el modelo de la dialéctica negativa y sus implicaciones (2005a). Ello es posible porque los modelos de profundidad —que también alimentaron a la teoría crítica— fueron viables gracias a la ontología sólida de la modernidad, que permitía estructuras que anclaban al sujeto a un cierto realismo de la experiencia. Para Bauman, estos modelos no han muerto en el sentido en que los posmodernistas lo afirmaron en su momento, sino que se han «licuado» las estructuras que a través de ellos permitían el anclaje en la solidez ontológica (2003, pág. 56; 2005a, 2005c). Hoy nos vemos inmersos en una experiencia moderna en la que el concepto de flujo juega un rol preponderante y genera una transformación de la comprensión del ser marcado por el desborde de las categorías que lo mantenían apresado en la estabilidad. En tal sentido, no es que el ser se oculte, como les gusta decir a los

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

heideggerianos, sino que el ser está en permanente transformación fluyendo a nuevas condiciones y desbordando, de este modo, nuestras capacidades de apresarlos categorialmente.

Si empujamos el concepto, la modernidad líquida se disemina en modernidades múltiples, lo cual no es contradictorio, sino complementario, ya que implica un cambio fundamental en la capacidad de adaptación de los procesos modernos y su mezcla con las culturas locales y tradicionales. Ello resulta relevante desde la perspectiva del tercer y segundo mundo, ya que la teoría crítica se pensó como una filosofía social y política centrada en las sociedades industriales avanzadas. Hoy, en cambio, las modernidades múltiples cubren imperativamente el planeta, y el problema justamente radica en sus intensidades, fracturas, conflictividades e hibridaciones locales (Beck, 2002), lo que por cierto no acontece sin duros conflictos y agresiones por parte de los defensores de las identidades que afanosamente buscan conservar las esencias de la pureza en sus distintos formatos.

En efecto, Bauman vislumbró la íntima relación entre los conceptos de pureza y permanencia. Los esencialismos conciben sus objetos desde una aspiración de eternidad en la que las visiones religiosas, nacionales y étnicas, entre otras, parecen no tener límites en el tiempo. De ahí que la caducidad sea vivida por los sustancialistas de todo signo como un horror al vacío, un verdadero rostro de la muerte, y actúen en consecuencia. Aquí radica, en nuestra opinión, una de las paradojas más peculiares de nuestro tiempo, ya que los esencialistas, en la lucha por preservar lo que consideran su núcleo ontológico, desatan una dinámica de violencia nihilista. En su búsqueda de preservar una pureza amenazada desatan dinámicas de agresión en las que no solo destruyen a sus adversarios, sino que al mismo tiempo socaban su propio fundamento ontológico.

En consecuencia, se aprecia una suerte de suicidio metafísico en el que, ante el pánico de la ambivalencia, obsolescencia y el vacío resultante, el mundo pierde todos sus significados y matices. Si todo lo sólido se desvanece en el aire, como señala Berman parafraseando a Marx, y la modernidad líquida es lo que queda en un movimiento de continua licuefacción, las tensiones que desde allí se generan provocan una onda larga que afecta a todos los sustancialismos y los lleva a una tensión irresoluble entre implosión o explosión. Implosión porque los sustancialismos desafiados a dar cuenta de sus fundamentos existenciales, con su expresión de poder social, se tambalean viendo que no pueden justificar su situación de poder y son interpelados por sus propios miembros, que abandonan las viejas certezas para unirse a las promesas liberadoras del movimiento disolvente. Lo que allí se avizora es una larga crisis no exenta de violencia. La otra opción es la explosión, en la que los sustancialismos ven claramente —antes en la modernidad clásica y ahora en la modernidad líquida— un movimiento extraño, que viene «desde fuera» para socavar las bases de los poderes establecidos desde antiguo. La modernidad líquida es el otro invasor, el cruzado, el nuevo colonizador, el materialismo de

la tecnología y el mercado, la sociedad de consumo, el carente de trascendencia, etc. Todo ello se puede empaquetar en un todo que debe ser destruido. Pero en ambos casos, implosión o explosión, lo que se produce es el retorno de la separación, la búsqueda de volver a poner en su lugar las clasificaciones y taxonomías de los viejos órdenes basados en los sustancialismos. En este sentido, nunca la lucha contra la ambivalencia (Bauman, 2005a, 2007) había sido tan clara en su violencia desnuda.

Si pureza, sustancialismo y permanencia han sido puestos por la dinámica de la situación en un campo común, la ambivalencia, la obsolescencia y la hibridación forman otro campo contrario. La obsolescencia salta del mundo de las mercancías y se reproduce en el mundo humano diluyendo las supuestas fronteras que existían entre ambos. De este modo la sociedad de consumo tiene como uno de sus efectos confundir e inducir la hibridación de las identidades mediante las prácticas de autoproducción de sí. El nuevo mandato de fluidez aparece de este modo como una cierta promesa de liberación de la pesadez y rigidez del encuadre en la identidad ilustrada y las tradiciones. Es fundamental atender al hecho de que para muchos millones de personas la modernidad líquida conlleva aún una promesa de liberación respecto de las ataduras comunitarias. En efecto, los vínculos comunitarios pueden ser una mano de acero con guante aterciopelado, que obliga, define y delimita mientras da sentido, pertenencia y protección.

Pero liberarse de las antiguas protecciones comunitarias implica acatar la imperiosa necesidad de la flexibilización de las seguridades que hacían sólida nuestra vivencia de la vida cotidiana. La flexibilidad laboral es solo un ápice de ese desbordamiento de las inseguridades, que además de intentar rebajar los costes del valor del trabajo busca crear nuevas formas de valor agregado a la producción, que diluyen las separaciones duramente establecidas entre lo público y lo íntimo. Por lo tanto, la transición de la solidez a la fluidez encuentra uno de sus fundamentos centrales en necesidades estructurales de la economía global (1999, 2004).

El mandato de fluidez se expresa en lo social desvalorizando las tradiciones que pertenecen al mundo ya preexistente de la solidez y esto acontece en medio del conflicto y el sufrimiento. Las instituciones y el mundo de valores de la modernidad sólida no transitan con consenso hacia la modernidad líquida. Por el contrario, existen profundas luchas al interior de la modernidad que la desgarran.

### 3. La religión de la política y sus alcances

En medio de esos desgarramientos aparece nuevamente el espectro de la secuencia de sucesos y las disposiciones tecnológicas e institucionales que condujeron al genocidio que Bauman analizó en profundidad. Vemos una proliferación de los campos de refugiados en varios puntos de Europa, que asemejan verdaderos campos

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

de concentración y han devenido en espacios de excepción para el derecho humanitario. Por otra parte, el auge de la extrema derecha ha reeditado la secuencia pureza, sustancialismo y permanencia como instrumento de ruptura de la experiencia cotidiana de reconocimiento. Igualmente, los fundamentalismos de las religiones monoteístas aprovechan el vacío de sentido propio de la modernidad líquida para retomar la primacía del miedo sagrado y ponerlo en circulación por medio de la violencia.

La modernidad líquida, descrita por el autor, hace que el don de presencia pierda sentido por el progresivo debilitamiento de nuestras relaciones con los demás en unos marcos comunes de experiencia. Los antiguos mundos de vida se desgran en espacios que ciertamente se comunican, pero no logran permanecer lo suficiente como para que la empatía respecto del otro complete el círculo necesario para una experiencia moral completa. Sociológicamente el estar con otros se fragmenta en una innumerable secuencia de relaciones que no pueden encajar en un relato continuo de las biografías personales. El sujeto fuerte de la modernidad, que podríamos caracterizar, por ejemplo, a partir del relato del *sí mismo* ilustrado de *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, recorrió un camino diametralmente distinto al *sí mismo* levinasiano que Bauman intenta rescatar (1998, 2009). El sujeto fuerte descrito en clave filosófica tanto en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como en *Dialéctica de la Ilustración* aspiraba a la estabilidad de su propia realización. Para ello recorría la totalidad y la absorbía. Su paradigma se encontraba en las imágenes del poder de las deidades, que era necesario apropiarse por medio de la mimesis de la acción divina, y una de sus concreciones posibles era el Estado totalitario. El sujeto fluido, propio de la modernidad líquida, no puede cuajar adecuadamente en los moldes de su antecesor al punto que cuesta llamarle sujeto.

Recordemos que el término *sujeto* proviene del latín *subiectum*, que define la acción de sujetar, poner debajo, controlar. ¿Qué es lo que el sujeto sujetaba dentro de las narraciones clásicas y modernas? El sujeto, básicamente, sujetaba sus propias pulsiones y deseos, era la fuerza contenedora del *sí mismo* y lo que permitía el autogobierno y el surgimiento de la identidad. También sujetaba, con el uso de la razón, lo que se consideraba la dimensión de naturaleza propia de cada individuo: sus deseos sexuales, sus miedos, etc., así como la «naturaleza exterior» a la cual se le enfrentaba mediante el poder modelador del trabajo. En todos estos aspectos, la subjetividad se expresaba como una acción de poder y en base a ella era definible y evaluable.

La subjetividad en tiempos de modernidad líquida, en cambio, se caracteriza por su impulso ontológicamente inscrito al desplazamiento, a la impermanencia, al contacto aleatorio y esporádico, en que el rostro —como una delimitación de la entidad— es un continente intolerable e inadecuado. La fluidez ontológica, que marca las nuevas formas de subjetividad, redefine por ello nuestras concepciones de la proximidad moral y el estar con otros. Ciertamente podríamos entender dicha fluidez de modo positivo como

la liberación de unos determinados modos de ser, para lanzarse a una reelaboración de sí con nuevos horizontes. Sin embargo, hoy vemos los aspectos básicamente disolventes de esta forma de fluidez existencial.

En este sentido, estamos más desprotegidos frente a las posibilidades de caer en la pista resbaladiza que supone generar un proceso de distanciamiento moral, similar al que Bauman describió en *Modernidad y Holocausto*. En efecto, a las condiciones de base descritas por el autor, que no han hecho más que perfeccionarse tecnológicamente, se han agregado otras muy inquietantes.

Dentro de las más significativas, a nuestro modo de ver, está la que el autor llama —siguiendo a Mark Juergensmeyer— la «religionización» de la política (2007, pág. 145). Este concepto implica que lo que antes se solía sentir y expresar en el lenguaje político de las distintas ideologías modernas hoy se expresa en términos religiosos. Conceptos tales como alienación, marginalidad social, frustración, rebelión y un largo etcétera pierden el significado laico con el que habían venido siendo entendidos, para teñirse aceleradamente de un nuevo significado asociado a matrices religiosas. Nótese que este movimiento tiene una dirección opuesta a la «politización de la religión», en la que las religiones son conceptualmente penetradas por visiones ideológicas que amplían su visión del mundo. En la «religionización» de la política nos encontramos con el vaciamiento de los componentes laicos de los conceptos con los que se lee el mundo.

Desde una perspectiva más amplia, esa pérdida del componente laico resulta esencial, ya que es una renuncia manifiesta a la capacidad de la razón para explicar y transformar el mundo. Cuando un concepto largamente acuñado en las ciencias sociales o la filosofía pierde su contenido laico nos encontramos también ante una impugnación de la teoría del conocimiento que la sostiene. Nótese que cuando hablamos aquí de la laicidad de un concepto, teoría o idea nos referimos a que su larga, empinada y espinosa historia está llena de proposiciones y refutaciones de tipo racional, sostenidas en la capacidad de unir experiencias y argumentos prescindiendo completamente de revelaciones o falacias de autoridad. Aquí radica su pretensión de universalidad y su efectiva potencia transformadora.

Lo singular de la religionización de la política es que aparece como un fenómeno general a ambos lados de la sinuosa frontera de la modernidad. Si bien durante un largo tiempo la Ilustración y el predominio del pensamiento científico pareció haber relegado a las religiones al largo catálogo de las mitologías, estas vuelven con renovado vigor. Sin embargo, luego de la resaca que supuso la caída del socialismo real, ha tomado cuerpo la idea de que las formas de comprensión religiosas, más allá de sus contenidos, penetraron el pensamiento moderno a través de las ideologías políticas que eran vividas como dogmas. Baste recordar que Karl Mannheim señaló en 1936 que aquello que las élites, en los albores del Renacimiento, discutían en términos racionales la sociedad lo experimentaba como un conflicto religioso con hondos desgarrs

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

psicológicos (Mannheim, 1993, pág. 30). Esto luego se trasladaría a las modernas formas de la política. Por ello Benjamin ironizó señalando que dentro del autómatas imbatible en el ajedrez — conocido como materialismo histórico— en realidad se escondía un enano, llamado teología, que lo manipulaba.<sup>1</sup> Lo que cabría agregar es que el enano de la religión no se contentaba solo con manipular al materialismo histórico, sino que además habría hecho lo propio con todas las grandes ideologías modernas.

En efecto, lo que descubrimos es una insuficiencia de la propia deliberación racional y democrática para permear los discursos y acciones políticas, de modo que se hizo necesario recurrir al viejo sustrato de la religión para lograr ese límite de la hegemonía. Como muestra Gilles Kepel en su clásico texto *La revanche de Dios*, el aumento del fundamentalismo también se vio históricamente favorecido por las luchas geopolíticas de la Guerra Fría y el posterior declive de la Unión Soviética, al tiempo que fue una respuesta endógena ante procesos de modernización frustrados en el tercer mundo. De este modo, el fundamentalismo como base de la religionización de la política no es algo que acontece solamente en el mundo musulmán allende de las fronteras políticas y simbólicas de la modernidad, sino también es algo que sucede al interior de las sociedades modernas, como bien lo recuerda Bauman citando los casos de Ronald Reagan y George Bush Jr., entre otros (2007, pág. 146).

Si la modernidad, desde la Ilustración en adelante, entendió que el proceso de emancipación implicaba deshacerse de las visiones que creían que el acontecer humano era regido por fuerzas del destino, la naturaleza o las deidades para comprender que cada vez más aspectos de la existencia humana se convertirían en asuntos de deliberación política racional. Así, temas como los roles de género, el aborto o la eutanasia son comprendidos como asuntos políticos que implican una elaboración y un debate público argumentado y, por ende, son ya parte de la gestión humana arrebatados a la voluntad divina. Dicho de otro modo, la modernidad cada día les roba el fuego a los dioses. Ello porque, por su propia dinámica, convierte las condiciones dadas de la existencia humana que antes había que acatar en asuntos políticos sobre los cuales cabe tomar decisiones.

La «religionización» de la política es un extraño paso atrás que supone que dichos asuntos ya no son meramente un asunto de argumentos racionales, independientemente de cuál sea su origen. Dios pareciera tener algo que decir en todos estos asuntos y su manifestación implica siempre una fragmentación y coerción de la comunidad política. En efecto, vemos en todas partes del mundo que las facciones fundamentalistas de las religiones monoteístas

ganan terreno, alcanzan cuotas relevantes de poder político y ponen en jaque la cultura laica que tanto esfuerzo y sufrimiento costó lograr. Si la globalización negativa, como le gustaba llamarla a Bauman, ha interconectado el planeta de modo que nos vuelve a todos interdependientes, cada dolor se trasmite como si de un inmenso sistema nervioso se tratara. Por ello el sufrimiento y el miedo se ven amplificados y se convierten en experiencias no asumibles en las habituales gestiones de los riesgos. Las versiones fundamentalistas de las religiones monoteístas se presentan como una fuerza capaz de proporcionar una comprensión omniabarcadora de la realidad y al mismo tiempo otorgar una protección trascendental ante la inseguridad ontológica propia de la modernidad líquida.

En efecto, si la inseguridad ontológica se caracteriza básicamente por la incapacidad de prever los entornos de acción y poder planificar la propia existencia, la religión, en cambio, proporciona la seguridad de un «nosotros» semejante a las antiguas ideologías. Sin embargo, la diferencia es que en estas versiones fundamentalistas el vínculo es básicamente emocional, aunque sus discursos sean pueriles y no se sostengan ante un análisis riguroso. Pero, como suele decirse, el cementerio está lleno de gente que tenía toda la razón, porque aquí de lo que se trata es de poder y miedo, y no de argumentos. Las religiones fundamentalistas se yerguen como bastiones de defensa ante el influjo de la modernidad líquida o esta globalización negativa. Estas confortan a sus miembros, definen al mundo entre pecadores y creyentes, malos y buenos, salvables y condenados y una larga lista de distinciones binarias que reducen la complejidad del mundo. En consecuencia, no se trata de lo que «sabemos» para transformar la realidad, sino de lo que «creemos». La distinción básica entre lo que creemos y sabemos es la primera víctima de las religiones en la mayoría de sus formatos, porque lo que sabemos es infinitamente menor a lo que eventualmente creemos y porque, además, psicológicamente proporciona una coartada eficiente para evitar los costos de nuestras elecciones.

Como indicábamos antes, uno de los logros fundamentales de la Ilustración fue transformar las condiciones dadas de la existencia humana de algo que había que acatar en algo que podíamos transformar mediante la política. Ello suponía ampliar los espacios de decisión tanto individuales como colectivos, lo que evidentemente fue recibido como un avance de la libertad (Bauman, 2001, pág. 7). Pero, paralelamente, esto supuso un aumento de la responsabilidad personal por las decisiones y sus efectos. En una sociedad donde impera el individualismo como base existencial, la gestión de la responsabilidad se vuelve en extremo compleja, ya que continuamente debemos elegir en una multitud de pla-

1. La metáfora de Benjamin se basa en un supuesto autómatas, invencible en el ajedrez, creado por el barón Kempeler a mediados del siglo XVIII. Luego fue comprado por Maelzel, quien hizo varias giras por Estados Unidos, donde fue visto por Poe, quien intentó una explicación del enigma en «El jugador de ajedrez de Maelzel». Allí acusa a un tal Schlumberger, «de estatura mediana y sumamente encorvado» que nunca era visto en las giras, como parte de la triquiñuela para engañar a los espectadores. Estas precisiones históricas las tomo de las notas al texto de Benjamin hechas por Pablo Oyarzún en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (1995, pág. 47).

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

nos superpuestos y debemos hacernos cargo de los resultados de nuestras elecciones. En efecto, elegimos profesión, empleo, pareja, amigos, casa, etc., y a cada paso debemos responsabilizarnos por los resultados de dichas elecciones. El problema surge cuando las probabilidades de equivocarnos empiezan a superar a las de acierto y, en consecuencia, los resultados de nuestra libertad se vuelven amargos reclamos de responsabilidad.

La «religionización» de la política en particular y de la vida en general es una vía eficiente para deshacerse de la responsabilidad proveniente de nuestra propia libertad. Dicho de otra manera, lo que los fundamentalismos ofrecen es una tutoría existencial que, disminuyendo radicalmente la libertad, disminuye también la angustia ante la propia responsabilidad. Para un ilustrado sonaría a locura que los ciudadanos en vez de elegir en base a la razón y el conocimiento, por limitado que este pueda ser, elijan en base a creencias bajo la guía de otro. Recordemos a Kant que, en su llamado a ser modernos, nos indica que una vida ilustrada es aquella en la que pensamos por nosotros mismos en base a la razón y sin guía de otro. También nos indicaba que nuestra desidia y miedo son parte de las dificultades inherentes a esta forma de libertad y cómo, por otra parte, siempre habría agentes que gustosos intentarían guiarnos para de esa manera arrebatarla (2013). No podemos dejar de reconocer en esas observaciones de Kant mucho de lo que pasa hoy en día. Por otra parte, en contextos de sobreindividuación pareciera que nos suponemos mucho más libres de lo que realmente somos, de modo que resulta evidente la frustración ante una promesa de libertad que no logra cuajar.

#### 4. Conclusiones

Si volvemos a las reflexiones iniciales sobre el tema del genocidio moderno, veremos que una de las características de la «religionización» de la política es la creación de universos morales cerrados en los que la condición de creyente otorga una especial membrecía, un nosotros que excluye a todos los demás. La posibilidad de que estos universos morales —independientemente de su signo específico— puedan expandirse y puedan llegar a tener fuerza normativa al interior de las sociedades modernas es por ahora muy baja. Pero su peligro no reside en eso, sino en su capacidad destructiva —a mediano plazo— sobre la integración social, cuyo efecto más grave es el distanciamiento moral. En efecto, estos universos morales de corte fundamentalista, que pretenden ser bastiones de seguridad existencial en medio del peligro disolvente de la modernidad líquida, ven al no creyente como parte de una categoría abstracta que debe ser eliminada, porque lo que la constituiría ontológicamente es la aberración entendida como pecado o falta.

Ello rompe la experiencia del «estar con otros» que Bauman planteaba siguiendo a Levinas. En efecto, el «estar con otros» supone un encuentro entre personas diversas que se sienten corresponsables, sin exigencia de reciprocidad. Requiere salir de la

seguridad que nos proporcionan nuestros semejantes para abordar una conversación con los otros justamente porque son diferentes. Si el peligro que Bauman planteaba era el predominio de la racionalidad instrumental que imponía un cálculo de beneficios en la relación, lo que aquí vemos es el peligro de levantar muros en base a la pertenencia a comunidades religiosas transnacionales y excluyentes. Como se ha apuntado anteriormente, la característica esencial de la «religionización» de la política es que los conflictos de clase, étnicos e incluso nacionales ya no serían asumidos en base a específicas configuraciones ideológicas, propias del siglo xx, sino que serían subsumidos en una lectura religiosa. En consecuencia, la religionización de la política provoca que el rostro del otro se desvanezca tras la categoría abstracta de una pertenencia religiosa con tal radicalidad que hace imposible la comunicación. En efecto, si la modernidad planteó la utopía de la comunicación y transparencia universal mediante la razón, aquí estaríamos ante un retorno a Babel. La «religionización» de la política reedita de este modo la promesa sustancialista de pureza y permanencia y proporciona una imagen de salvación milenarista ante la fuerza avasalladora de la modernidad líquida.

Si bien nos encontramos lejos del genocidio bajo la estructura planteada por Bauman en *Modernidad y Holocausto*, no es menos cierto que el espectro de la deportación masiva de millones de personas es ahora una demanda general de las extremas derechas en Europa y Estados Unidos, cuestión impensable hace poco. Una demanda que, si bien tiene su sustrato en las identidades nacionales, no es menos cierto que en ellas subyace un componente fuertemente religioso que se agrega al repertorio de las identidades. A partir de esto último se están desarrollando afinidades electivas entre los fundamentalismos religiosos y algunas versiones radicales del nacionalismo que confluyen en la religionización de la política y su rechazo de la modernidad. Esos ejemplos los podemos encontrar en el lugar destacado que tiene la Iglesia ortodoxa rusa en la articulación de la identidad nacional, en los fundamentalismos cristianos estadounidenses, en los evangelismos latinoamericanos, especialmente en Brasil, y al otro lado del planeta en cómo las diferencias entre suníes y chiitas son determinantes en las superposiciones de conflictos étnicos y nacionales.

Es importante aclarar que no intentamos oscurecer otros factores precursores de estos fenómenos, como el olvido de la clase trabajadora blanca por parte de las élites más proclives a la globalización, el vaciamiento ideológico de la socialdemocracia, los procesos de modernización frustrados en Medio Oriente y un largo etcétera. Todos esos elementos precursores conviven al interior de la modernidad líquida con tendencias más generales que superan los contextos específicamente nacionales.

Ya se ha indicado que la religionización de la política acontece a ambos lados de las fronteras de la modernidad y se retroalimentan mutuamente socavando el ya inútil discurso de la tolerancia. En efecto, desde nuestra perspectiva, la fundamentación de Bauman respecto de la tolerancia —que es tributaria de Levinas— es una



<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

apelación moral débil, carente de fuerza normativa. Recordemos que el término *tolerancia* es una cualidad derivada de *tolerar*, que tiene la nota distintiva de «sufrir y llevar con paciencia» algo considerado negativo.<sup>2</sup> Dicho de otro modo, la tolerancia es una carga para quien la vive y, por otra parte, el tolerante está en una posición de asimetría de poder respecto del tolerado, similar a la del creyente con relación al infiel y el nativo con relación al extranjero. En ese sentido, sin necesidad de recurrir a Marcuse, podemos indicar el carácter represivo inherente a la idea de tolerancia.

El mismo Bauman lo reconoce al señalar que la tolerancia es el resultado de la «resignación» ante el hecho de que el extraño se encuentra presente y no desaparecerá. La «condena a compartir tiempo y espacio» obliga a ambos a una bondad necesaria para «mantener el peligro a distancia», lo que finalmente se devela como un producto del miedo frente al otro (2005a, pág. 311). Bauman extrae un conjunto de consecuencias levinasianas de esta noción de tolerancia desplazándose hacia una noción más democrática de «respeto», pero que no logra contener la pulsión de agresión implícita en la religionización de la política. El propio autor señala que la «tolerancia es una defensa demasiado débil contra la voluntad y la falta de escrúpulos [...] la tolerancia como “mera tolerancia” está moribunda. Puede sobrevivir sólo bajo la forma de la solidaridad» (2005a, pág. 337).

La respuesta de Bauman frente a este estado de cosas es apelar al «pluralismo del poder». Cuando el autor analiza las posibilidades de contrapeso ante las potencialidades genocidas de la racionalidad instrumental moderna, detecta que el pluralismo del poder supone un «pluralismo de la voz autorizante» (2005a, pág. 82). Como atento lector de los experimentos de Milgram y Zimbardo, Bauman observó la importancia de la voz autorizada que implica tanto el poder político como el científico en términos de liberar de responsabilidad moral a los individuos encargados de hacer sufrir a otros (1998). En un sentido más general, Bauman señala que el pluralismo implica acabar con la posibilidad de un centro gerencial hegemónico que pueda llevar a cabo el sueño de un orden universal y uniforme. Dicho de otra manera, la democracia dotada de verdadero pluralismo puede ser una salvaguarda eficiente ante la posibilidad de construir Estados jardineros.<sup>3</sup>

Un verdadero pluralismo del poder generaría, siguiendo a Bauman, una coexistencia de miradas morales que podrían neutralizar el impulso de agresión generando una dinámica virtuosa de conocimiento del otro. Pero para que esto funcione habría que aceptar que la «democracia es necesariamente desagradable», ya que ella permite que aflore todo «lo sucio» de la sociedad y exige gran temple por parte de los ciudadanos (2005a, pág. 323). Implicaría abandonar el sueño de un multiculturalismo suave limitado a aceptar solo las prácticas culturales «agradables» del extraño, pero también requiere aceptar el carácter imperativo de una normatividad democrática que asegure los derechos humanos tanto de los nativos como de los nuevos miembros.

Desde una mirada más general podemos concluir que para superar la religionización de la política debemos aceptar el carácter problemático de la democracia y reconocer que la libertad por sí misma no genera certidumbres ni garantías de ningún tipo. Ya hemos indicado que la condición moderna implica vivir de cara a la contingencia, cuestión que fue aceptada desde tiempos de Kant como una liberación de destino, del mandato divino o de cualquier narración que supusiera un límite injustificado para el desarrollo humano. Varios siglos después la libertad se muestra también en sus aspectos más contradictorios, no solo por la falta de coincidencia de cómo nos soñamos libres y cómo efectivamente podemos vivir esa libertad. Además, debemos aceptar que no hay vinculación entre la libertad y la superación definitiva de la contingencia. En un contexto de fluidificación, la libertad implica una exposición mayor a la ambivalencia que erosiona nuestra confianza en las certidumbres que la modernidad nos proporcionaba.

Bauman nos indica que siempre la modernidad ha tenido que convivir con dos dudas; la primera de ellas radica en que la ignorancia, a pesar del esfuerzo de la ciencia, parece inabarcable y siempre el conocimiento alcanzado abre nuevos interrogantes (2005a, pág. 320). De este modo, la lucha contra la ignorancia, uno de los principales enemigos de la Ilustración, genera su propia dinámica de ambivalencia que es enfrentada como un estímulo para seguir avanzando. Ello supone crear, desde nuestra perspectiva, un relato del progreso que se expresa en la vida cotidiana por medio de las mejoras espectaculares en el cuidado de la sa-

2. Véase la historia de *tolerancia* y *tolerar* desde 1604 hasta 1962 en el *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española* (<<http://ntlle.rae.es>>).

3. Recordemos que la metáfora del Estado jardinero de Bauman hace referencia a la contraposición entre culturas cultivadas, producidas, dirigidas y diseñadas por una parte y las culturas silvestres o «naturales» por otra. En la primera prima la noción de la necesidad de un poder que ejerza un diseño artificial, ya que el jardín en que la sociedad se ha convertido no tiene los recursos necesarios para su propio sustento y reproducción, por lo que es dependiente de este poder. En las culturas silvestres, en cambio, los recursos de reproducción están en la propia sociedad y en sus lazos comunitarios. Allí el poder se asemejaría a un guardabosque que encuentra su sustento en lo que el bosque entrega «naturalmente» a cambio de cuidado. Para el autor, el traspaso de las culturas silvestres, ajenas al diseño social consciente, a las culturas jardineras fue el resultado más importante de la modernidad, ya que produjo una completa rearticulación de las relaciones de poder. El guardabosque era una relación ineficiente, en cuanto que el jardinero contaba con un saber especializado que le permitía saber cuáles eran las malas hierbas, las malezas, y cómo eliminarlas. Dichas malezas que crecen en las periferias de la sociedad son los pobres leídos como clases peligrosas, sobre los cuales se aplican y recaen las fuerzas del biopoder, al decir foucaultiano. Bauman precisó que la realización completa del Estado jardinero se encuentra en los Estados totalitarios del siglo xx, que encuentran sus malezas ya sea en el judío o en cualquier sujeto posible del genocidio. En última instancia el genocidio sería la máxima concreción de la jardinería social, la depuración de las malezas en función de la concreción de una imagen de lo que el jardín debe ser. Para ver cómo Bauman desarrolló la metáfora del jardinero como Estado totalitario y su expresión en el genocidio: Bauman (1997, pág. 77; 1998, pág. 148). Para las implicancias estéticas de esta metáfora: Bauman (2001, pág. 13).

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

lud, las innovaciones tecnológicas y en el propio desarrollo de la cultura del consumo. Por ello, esta duda es incluso positiva para la modernidad.

Un segundo tipo de duda tiene una dimensión más profunda, ya que implica la sospecha de que la ciencia es un relato más entre otros y que, por ende, no tiene una primacía especial sobre otras formas de pensamiento. El análisis que Bauman hace de esta segunda forma de duda se basa en *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Recordemos que en el capítulo titulado «Concepto de Ilustración» (1998, pág. 59) los autores desarrollan la idea de que la razón moderna derrotó con gran eficiencia a otras formas de pensamiento, en particular el religioso, demostrando su carácter mítico. Dichas formas de pensamiento no pudieron justificar su existencia bajo los parámetros de la razón y por ello fueron confinadas al espacio de la superstición. Esta forma de proceder tenía una justificación en el impulso emancipador de la Ilustración, que considera a todas las formas de creencia como mitos que penetran en la sociedad creando las redes de poder que sostenían al Antiguo Régimen. En este sentido, la libertad es libertad racional.

Sin embargo, en un segundo momento, la razón moderna y sus productos (las ciencias, la filosofía) en su afán de comprender el mundo y transformarlo se convierten a sí mismos en una mitología que sostiene el edificio de poder de la cultura moderna. El núcleo del carácter mitológico radica en la pretensión de universalidad excluyente de la razón que se traduce en una pulsión de dominación. Aquí reside para los autores el carácter dialéctico de la Ilustración, ya que recae en lo mismo que pretendió negar. Es importante destacar que los autores ampliaron y profundizaron la crítica de la cosificación y la racionalidad instrumental más allá de los comienzos de la modernidad capitalista hasta el proceso de hominización y su relación con la formación de la vida civilizada, entendida como vida separada de la naturaleza. En este relato muchas civilizaciones han tenido su propia Ilustración que va aportando al avance y hegemonía de la razón. De este modo, la racionalidad moderna es tributaria de toda la historia de la razón precedente y cada paso es un avance, cuestión compartida por Bauman (2005a, págs. 39 y 320).

La razón vista en estos términos es un poderoso instrumento para encauzar la contingencia, entendida como el peligro amenazante e inesperado que puede sobrevenir para destruir la vida o hacerla más amarga. Volviendo a este texto podemos comprender una importante característica de la religionización de la política que llamaremos el «miedo sagrado». Siguiendo a Horkheimer y Adorno, si nos remontamos al animismo encontraremos que en su centro está el *mana*, que era entendido como un espíritu moviedizo, un eco de la superioridad real de la naturaleza sobre la razón,

el sustrato sobre el cual se despliega toda forma de animismo y que funda la separación ambigua entre animado e inanimado, sujeto y objeto.<sup>4</sup> El *mana*, como vértice donde se expresan las fuerzas de la naturaleza, opone resistencias a la formación racional del sí mismo. Esto se manifiesta en el lenguaje que expresa una subversión del principio de identidad al considerar los objetos naturales como algo más que lo que la razón dice que son, una cierta residencia del *mana*. La evocación del *mana* causa, según los autores, terror frente a la experiencia de la propia finitud existencial (1998, pág. 70).

El ritual, los sacrificios, la conversión del mito en mitología, el monopolio de la comunicación por parte de brujos, adivinos y sacerdotes con las deidades que representan al *mana*, su posterior sublimación en los politeísmos hasta llegar a las religiones monoteístas es un largo camino de intentos de control sobre ese miedo original y ambivalente que nunca logró eliminarse del todo (Adorno y Horkheimer, 1998, pág. 71; Bauman, 2005a, pág. 76). Este terror constituye un miedo sagrado que las religiones intentan contener y que se traduce en prácticas de control social en pos de la salvación. La modernidad trató de superarlo mediante las narraciones utópicas del progreso, pero devenida la modernidad líquida el progreso pierde su fuerza sostenedora. De allí que la religionización de la política reedite el miedo sagrado como una poderosa fuente de congregación para la cual la modernidad líquida no tiene un equivalente funcional. Más aún, como ya hemos indicado, la modernidad líquida tiene que lidiar con la falta de fundamento como una cuestión central que genera sus propios miedos (2005a, pág. 324).

Como señala con agudeza Bauman, vivimos en la añoranza de la comunidad que pueda otorgar protección frente a la contingencia. Desde el punto de vista de los fundamentalistas, la comunidad es más que una forma organizacional, es una protección ante las distintas formas de contingencia y sus formas ambivalentes. Pero, a diferencia de las comunidades débiles e intercambiables propias de la sociedad de consumo (2001), las comunidades de corte fundamentalista están permanentemente revalidando la idea de experimentar intensamente una emoción gregaria llena de sentido trascendental. Bauman destaca la convergencia de distintos autores respecto de este punto: Maffesoli con la idea de «neotribalismo», Hobsbawm con la «invención de la tradición», Anderson con las «comunidades imaginadas» (2005a, pág. 328). Todos ellos apuntan al fenómeno de comunidades formadas más por conceptos que por membresías hereditarias y cerradas. En estas comunidades la membresía está más definida por la auto-identificación.

La gestión del miedo tiene aquí una vertiente tensa, ya que es un elemento aglutinador de sus miembros, al tiempo que re-

4. Ambigua porque la promiscuidad de tales fronteras es lo que permite la extensión animista que pone lo vivo en lo inerte. Allí radica el reconocimiento de una otredad que se expresa a pesar de su lugar aparentemente inadecuado para la razón, que intenta restaurar las fronteras. El *mana* nos convoca al placer socialmente horroroso de la disolución del yo y hace que algo abismal de ella reverbere en los humanos.

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

edita las estructuras jerárquicas más tradicionales. La cadena de pureza, identidad, trascendencia vuelve a ser reformulada bajo las promesas de liberación del miedo sagrado inscrito a sangre y fuego en el alma de los creyentes al modo del pecado original. En consecuencia, el miedo sagrado retorna para dar consistencia a los miembros de tan peculiar comunidad, al tiempo que se muestra a los no creyentes en toda su desnudez para recordar que estaba allí desde siempre, aunque la razón tendiera sobre él un tupido velo, que las libertades modernas al parecer no son lo suficientemente valiosas porque no garantizan las certidumbres que las religiones proporcionan. Por otra parte, el miedo sagrado se expresa como lo contrario de la utopía que prometía reeditar, de modo secular y ontopolítico, lo que en algún momento Freud denominó como el «sentimiento oceánico» de fusión del individuo con la totalidad.<sup>5</sup> Las religiones también tienen su versión arcaica de fusión con la trascendencia que supera a la muerte, pero ciertamente primero hay que vivir sometido al miedo sagrado a la muerte y la condenación.

El contenido de la religiónización de la política es la nostalgia por un pasado construido entre la memoria histórica y la fabulación. Como señala Ágnes Heller, los nostálgicos desean resucitar el pasado en su máximo esplendor (1999, pág. 65). La nostalgia es una emoción conservadora que observa el fluir del tiempo como una amenaza que diluye las seguridades de lo ya sido. No se trata de recuperar el pasado para encontrar un camino hacia el futuro, como en el caso del clasicismo utópico que pregona Ernst Bloch en su *Principio esperanza*. Tampoco es la remembranza de Benjamin en sus *Fragmentos sobre la historia*, que prometía por medio del recuerdo rescatar a las víctimas de la historia.

A diferencia de la modernidad utópica, en que la profundidad de la subjetividad era ampliada por medio de la exploración del futuro, nos encontramos ante una subjetividad que es ensanchada por medio del recurso al pasado. Pero este recurso finalmente resulta insuficiente y hay que recurrir a la fabulación para completar el rompecabezas de un pasado perdido. El camino a la felicidad se vuelve un sendero de retorno. Por ello el programa político de la nostalgia requiere convertir lo distante en el pasado en lo más cercano, lo que produce la desvalorización del presente y reduce la preeminencia orientadora del futuro, tan importante en el pensamiento progresista.

De este modo se intenta movilizar a la acción a los que, carentes de un terruño existencial, no puedan soportar el profundo movimiento de disolución. Tanto los nacionalistas extremos como los fundamentalistas religiosos y los conservadores pertenecen a una categoría muy especial de nostálgicos dispuestos a reactivar un pasado imaginado en medio del presente. Hace mucho tiempo Karl Mannheim nos mostró que los conservadurismos carecen

de una elaboración utópica que la proyecte al futuro, solo puede comprenderlo mediante el recurso al pasado (pág. 201). Esto explica, en parte, que estos nostálgicos vean el desarrollo de la modernización y la globalización como mera destrucción y, por ende, entienden que su comunidad es un «nosotros» sin «ellos».

Frente a este estado de cosas solo cabe una defensa del laicismo como clima general de la vida democrática. Pocas veces se ha hecho tan necesario un agnosticismo metodológico en la vida pública que posibilite contener a los fundamentalismos. Son malos tiempos para la razón, pero su manifestación agnóstica es necesaria no solo para la viabilidad de la democracia mediante el pluralismo del poder indicado por Bauman, sino que también es fundamental para aprender a vivir en medio de la contingencia sin garantías trascendentes. Esto último es una gran necesidad de los ciudadanos de la modernidad líquida que han perdido sus terruños utópicos y progresistas. En un sentido más profundo, una de las principales lecciones de la modernidad clásica, válida para la modernidad líquida, es que no hay terruños originales a los que volver y necesitamos asumir eso como parte de nuestra mayoría de edad civilizatoria. Solo de ese modo podríamos apagar la llama cegadora del miedo sagrado y veremos que solo hay humanos diversos.

## Referencias bibliográficas

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Sánchez, J.; trad.) Madrid: Trotta.
- AKCAM, T. (2001). «El tabú del genocidio armenio en Turquía». *Le monde diplomatique*. Año VI. N.º 69. Julio. Edición española.
- BAUMAN, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. (Pons, H.; trad.) Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.
- BAUMAN, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. (Mendoza, A.; trad.) Madrid: Sequitur.
- BAUMAN, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. (Zadunaisky, D.; Trad.) México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos* (Malo de Molina, M.; trad.) Madrid: Akal.
- BAUMAN, Z. (2003). *Modernidad líquida* (Rosenberg, M.; trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2004). *La sociedad sitiada* (Rosenberg, M.; trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2005a). *Modernidad y ambivalencia* (Aguiluz, M.; trad.) México, DF: Anthropos.

5. Dicho sentimiento aparece como el modelo básico en el que se afirman las religiones monoteístas para demandar su legitimidad, ya que su propósito es «religar» la existencia humana con su trasfondo divino. Freud desmantela la visión religiosa señalando que esta proviene no del «sentimiento oceánico» de fusión del individuo con la totalidad, sino de las huellas del desamparo infantil transformado en nostalgia del Padre y la persistencia del destino y nos aporta una visión muy actual sobre los problemas de la autorrealización del individuo (1995).

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

- BAUMAN, Z. (2005b). *Amor líquido* (Rosenberg, M. Arrambide, J.; trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2005c). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (Hermida, P.; trad.). Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. (2006). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (Sampere, J. Tudó, E.; trad.). Barcelona: Arcadia.
- BAUMAN, Z. (2007). *Miedo líquido* (Santos, A.; trad.). Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. (2009). *Ética posmoderna* (Ruiz de la Concha, B.; trad.). Madrid: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2014). *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida* (Erazo, J.; trad.). Madrid: Sequitur.
- BECK, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. (Alborés, J. Trad.). Madrid, Siglo XXI. ISBN 978-84-323-1083-6.
- BENJAMIN, W. (1994). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. (Oyarzún, P.; trad.). Santiago. Universidad Arcis y LOM Ediciones.
- BERIAIN, J (2005). *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- FREUD, S. (1995) *El malestar en la cultura*. (Etcheverry, J. S.; trad.). En Freud Total 1.0. Obras completas en versión digital. Buenos Aires: Nueva Helade.
- GARCÍA, F. (2003). «Para una ontología política de la fluidez social: El desbordamiento de los constructivismos». *Política y sociedad* n.º 40. Universidad Complutense de Madrid.
- HABERMAS, J. (2002). *La constelación posnacional* (Fabra, P. y Gamper D.; trad.) Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (2006). *El occidente escindido* (López de Lizaga, J; trad.). Madrid: Trotta.
- HELLER, Á. (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*. (Mendoza, M.; trad.). Barcelona: Gedisa.
- JAMESON, F. (1998). *Teoría de la postmodernidad* (Montolo, C.; trad.). Madrid: Trotta.
- KANT, I. (2013). *¿Que es la Ilustración?* (Aramayo, R.; trad.). Madrid: Alianza.
- KEPEL, G. (2003). *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. (Cohen, M.; trad.) Madrid: Alianza.
- LEVINAS, E. (1987). *Totalidad e infinito*. (Guillot, D.; trad.). Salamanca: Sígueme.
- MANNHEIM, K. (1993). *Utopía e Ideología*. (Echavarría, S.; trad.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

<http://digithum.uoc.edu>

Zygmunt Bauman y el retorno de los dioses

**Christian Alejandro Retamal Hernández**  
(christian.retamal.h@gmail.com)

Profesor e investigador  
Universidad de Santiago de Chile, USACH

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Magíster en Filosofía Política y Axiología por la Universidad de Chile y Profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Actualmente dirige un proyecto DICYT con vigencia en el periodo 2016-2018 sobre los problemas de la igualdad en el contexto de la globalización, financiado por la Universidad de Santiago de Chile (USACH). También ha sido investigador responsable de cuatro proyectos sobre teoría crítica y globalización financiados por FONDECYT; uno de ámbito posdoctoral, dos regulares y uno de cooperación internacional. Formó parte del Comité de Evaluación de Becas Chile de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), tanto para estudios de posgrados en Chile como en el extranjero. También ha sido evaluador de proyectos FONDECYT (regular, de iniciación y de posdoctorado). Ha desarrollado un perfil preferentemente investigador en las áreas de teoría crítica y globalización, y sus aplicaciones a distintos campos, como las transformaciones sociopolíticas y de la subjetividad.

Sus investigaciones buscan tender un puente entre la filosofía política y social y la teoría sociológica, así como potenciar agendas de investigación multidisciplinares.

Universidad de Santiago de Chile  
Avenida del Libertador Bernardo O'Higgins, n.º 3363. Estación Central  
Santiago (Chile)  
<<http://www.usach.cl/>>



UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA