

Cuestiones de Identidad Cultural

Stuart Hall y Paul du Gay
Compiladores

Editorial Amorrortu

Buenos Aires, 2003

ISBN 950-518-654-1

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

ÍNDICE GENERAL

Sobre los colaboradores	9
Prefacio	11
1. Introducción: ¿quién necesita “identidad”?	13
<i>Stuart Hall</i>	
2. De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad,	40
<i>Zygmunt Bauman</i>	
3. ¿Habilitar la identidad? Biología, elección y nuevas tecnologías reproductivas,	69
<i>Marilyn Strathern</i>	
4. El entre-medio de la cultura,	94
<i>Homi K. Bhabha</i>	
5. Identidades que se interpelan: Turquía/Europa,	107
<i>Kevin Robins</i>	
6. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?,	148
<i>Lawrence Grossberg</i>	
7. Música e identidad,	181
<i>Simon Frith</i>	
8. Identidad, genealogía, historia,	214
<i>Nikolas Rose</i>	
9. Organización de la identidad: gobierno empresarial y gestión pública,	251
<i>Paul du Gay</i>	
10. El ciudadano y el hombre de mundo,	281
<i>James Donald</i>	

2. DE PEREGRINO A TURISTA, O UNA BREVE HISTORIA DE LA IDENTIDAD

Zygmunt Bauman

“La identidad sigue siendo el problema que fue a lo largo de toda la modernidad”, dice Douglas Kellner, y agrega que, “lejos de desaparecer en la sociedad contemporánea, es, antes bien, reconstruida y redefinida”, aunque apenas unos párrafos más adelante pone en duda la factibilidad de esa “reconstrucción y redefinición”, al señalar que “la identidad se convierte hoy en un juego libremente elegido, una presentación teatral del yo” y que “cuando uno cambia radicalmente de identidad a voluntad, puede correr el riesgo de perder el control”.¹ La ambivalencia de Kellner refleja la ambivalencia actual de la cuestión. Hoy escuchamos hablar de la identidad y sus problemas más que nunca antes en los tiempos modernos. No obstante, nos preguntamos si la presente obsesión no es más que otro caso de la regla general de las cosas que se advierten *ex post facto*; cuando se desvanecen, caen en la bancarrota o se dislocan.

A mi juicio, si bien es cierto que la identidad “sigue siendo el problema”, *no* es “el problema que fue a lo largo de toda la modernidad”. A decir verdad, si el “problema *moderno* de la identidad” era cómo construirla y mantenerla sólida y estable, el “problema *posmoderno* de la identidad” es en lo fundamental cómo evitar la fijación y mantener vigentes las opciones. En el caso de la identidad, como en otros, la palabra comodín de la modernidad fue “creación”; la palabra comodín de la posmodernidad es “reciclaje”. O bien podemos decir: si el “medio que era el mensaje” de la modernidad era el papel fotográfico (piénsese en los álbumes familiares en incesante aumento, cuyas páginas amarillentas describían una tras otra la lenta acumulación de sucesos generadores de una identidad, irreversibles e imposibles de borrar), el último medio pos-moderno es la cinta de video (eminentemente borrable y reutilizable, calculada para no guardar nada para siempre, que admite los sucesos de hoy con la única condición de borrar los de ayer y rezuma el mensaje universal de que todo lo considerado digno de grabarse lo es “hasta nuevo aviso”). La principal angustia relacionada con la identidad de los tiempos modernos era la preocupación por la perdurabilidad; hoy es el interés en evitar el compromiso. La modernidad construía en acero y hormigón; la posmodernidad construye en plástico biodegradable.

Como tal, la identidad es una invención moderna. Decir que la modernidad llevó a la “descontextualización” de la identidad o la dejó “libre de trabas” es afirmar un pleonismo, puesto que en ninguna época “se convirtió” en un problema; fue un “problema” desde su nacimiento: *nació como problema* (es decir, como algo con lo cual es necesario hacer algo: como una tarea) y sólo podía existir como problema; era un problema y de ese modo estaba lista para nacer, precisamente debido a esa experiencia de sub-determinación e independencia que llegó a enunciarse *ex post facto* como “descontextualización”. La identidad no se habría coagulado en una entidad visible y captable en ninguna otra forma que la “descontextualizada” y “libre de trabas”.

Pensamos en la identidad cuando no estamos seguros del lugar al que pertenecemos; es decir, cuando no estamos seguros de cómo situarnos en la evidente variedad de estilos y pautas de comportamiento y hacer que la gente que nos rodea acepte esa situación como correcta y apropiada, a fin de que ambas partes sepan cómo actuar en presencia de la otra. “Identidad” es un nombre dado a la búsqueda de salida de esa incertidumbre. De allí que, si bien la palabra es de manera notoria un sustantivo, se comporte como un verbo, pero un verbo extraño, sin lugar a dudas: sólo aparece en futuro. Aunque objetivada con demasiada frecuencia como un atributo de una entidad material, la identidad tiene el status ontológico de un proyecto y un postulado. Decir “identidad postulada” es decir una palabra de más, ya que no hay ni puede haber otra identidad que la postulada. La identidad es una proyección crítica de lo que se demanda o se busca con respecto a lo que es; o, aún más exactamente, una afirmación indirecta de la inadecuación o el carácter inconcluso de lo que es.

La identidad se incorporó a la mentalidad y la práctica modernas ataviada desde el inicio como una tarea individual. Correspondía al individuo encontrar un escape de la incertidumbre. Ni por primera ni por última vez, los problemas socialmente creados iban a ser resueltos por los esfuerzos individuales, y las enfermedades colectivas se remediarían gracias a la medicina privada. No es que los individuos quedaran librados a su propia iniciativa y se confiara en su sagacidad; muy por el contrario, el hecho de poner en la agenda la responsabilidad individual por la autoformación generó una multitud de entrenadores, tutores, docentes, asesores y guías, todos los cuales afirmaban tener un conocimiento superior sobre las identidades

¹ Douglas Kellner, “Popular culture and constructing postmodern identities”, en Scott Lash y Jonathan Friedman, eds., *Modernity and Identity*, Oxford; Basil Blackwell, 1992.

que podían adquirirse y poseerse: Los conceptos de construcción de la identidad y de cultura (vale decir, de la idea de la incompetencia individual, la necesidad de educación colectiva y la importancia de educadores profesionales y bien informados) nacieron y sólo podían nacer juntos. La identidad “descontextualizada” anunció simultáneamente la libertad de elección del individuo y su dependencia de la guía experta:

La vida moderna como peregrinaje

La figura del peregrino no fue una invención moderna; es tan antigua como la cristiandad. Pero la modernidad le dio una nueva prominencia y un cariz seminalmente novedoso.

Mientras Roma yacía en ruinas –abatida, humillada y saqueada y devastada por los nómades de Alarico–, san Agustín anotaba la siguiente observación: “Está escrito que Caín construyó una ciudad, mientras que Abel, como si fuera un mero peregrino en la tierra, no levantó ninguna”. “La verdadera ciudad de los santos está en el cielo”; aquí, en la tierra, dice san Agustín, los cristianos erran “como si peregrinaran a través del tiempo en busca del Reino de la eternidad”.²

Para los peregrinos de todas las épocas, la verdad está en otra parte; el verdadero lugar siempre está distante en el tiempo y el espacio. Cualquiera sea el sitio en que esté hoy el peregrino, no es donde debería ni donde sueña estar. La distancia entre el verdadero mundo y este mundo del aquí y ahora está constituida por la discordancia entre lo que debe alcanzarse y lo que se ha logrado. La gloria y solemnidad del destino futuro degradan el presente y se burlan de él. ¿Qué finalidad puede tener la ciudad para el peregrino? Para él sólo las calles tienen sentido, no las casas; las casas lo tientan a quedarse y relajarse, a olvidar el destino. Aun las calles, sin embargo, pueden revelarse más como obstáculos que como ayuda, más como trampas que como vías públicas. Pueden desorientar, desviar de la senda correcta, descarriar. “La cultura judeocristiana”, escribe Richard Sennett, “tiene que ver, en sus mismas raíces, con experiencias de dislocación y desamparo espiritual (...) Nuestra fe comenzó reñida con el lugar”.³

En la pluma de san Agustín, la frase “somos peregrinos a través del tiempo” no era una exhortación sino la exposición de un hecho. No importa lo que hagamos, somos peregrinos, y poco podemos hacer al respecto aunque lo deseemos. La vida terrenal no es sino una breve obertura a la persistencia eterna del alma. Sólo unos pocos desearían y serían capaces de componer la obertura por sí mismos, a tono con la música de las esferas celestiales: convertir su contingencia en un destino conscientemente abrazado. Esos pocos tendrían que escapar de las distracciones de la ciudad. El hábitat que deben escoger es el desierto. El desierto del eremita cristiano estaba distante del bullicio de la vida familiar, lejos de la ciudad y la aldea, de lo mundano, de la *polis*. El desierto significaba poner distancia entre uno mismo y sus deberes y obligaciones, la calidez y la agonía de estar con otros, ser mirado por otros, ser forjado y moldeado por su escrutinio, sus demandas y sus expectativas. Aquí, en la cotidianidad mundana, nuestras manos estaban atadas, y también nuestros pensamientos. Aquí, el horizonte estaba repleto de cobertizos, graneros, matorrales, bosquecillos y torres de iglesias. Aquí, nos moviéramos donde nos moviéramos, estábamos *en un lugar*, y estar en un lugar significaba no moverse, hacer lo que el lugar requería que se hiciese. El desierto, al contrario, era una tierra aún no repartida y, por eso, la tierra de la autocreación. El desierto, decía Edmond Jabès, “es un espacio en el cual un paso cede su lugar al siguiente, que lo deshace, y el horizonte significa la esperanza de un mañana que hable”. “No vamos al desierto a buscar identidad sino a perderla, a perder nuestra personalidad, a volvernos anónimos (...) Y entonces sucede algo extraordinario: oímos hablar al silencio”.⁴ El desierto es el arquetipo y el invernadero de la libertad salvaje, desnuda, primigenia y esencial, que no es sino la ausencia de límites. Lo que hacía que en él los eremitas se sintieran tan cerca de Dios era la impresión de verse a sí mismos como dioses: no limitados por el hábito y la convención, por las necesidades de sus propios cuerpos y las ajenas de otras personas, por sus hechos pasados y sus acciones presentes. En palabras de los teóricos de nuestros días, diríamos que los eremitas fueron los primeros que vivieron de principio a fin la experiencia del yo “descontextualizado” y “libre de trabas”. Eran como dioses, porque todo lo que hacían lo hacían *ab nihilo*. Su peregrinaje hacia Dios era un ejercicio de autoconstrucción (por eso la Iglesia, que deseaba ser la

² San Agustín, *The City of God*, traducción de Gerald S. Walsh et al., Nueva York; Image, 1958. [*La Ciudad de Dios*, Buenos Aires; Club de Lectores, 2 vols., 1989.]

³ Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, Londres; Faber and Faber, 1993, pág. 6. [*La conciencia del ojo*, Barcelona; Versal, 1991.]

⁴ Edmond Jabès, *The Books of Questions*, vol. 2, traducción de Rosemarie Waldrop, Hanover; Wesleyan University Press, 1991, pág. 342 [*El libro de las preguntas*, 2 vols., Madrid; Siruela, 1990-1991]. Edmond Jabès, *The Book of Margins*, traducción de Rosemarie Waldrop, Chicago; University of Chicago Press, 1993, pág. xvi. Jabès cita las palabras de Gabriel Bounoure: “Por su exclusión de la vivienda, el desierto abre un “otra parte” infinito al vagabundeo del hombre. Aquí, ningún aquí tiene sentido” (*The Book of Margins*, pág. 16).

única línea de conexión con Dios, desconfió de ellos desde el inicio y pronto se tomó la molestia de obligarlos a entrar en las órdenes monásticas, bajo la estrecha supervisión de reglas y rutinas).

Los protestantes, como nos dijo Weber, realizaron una hazaña impensable para los solitarios eremitas de antaño: se convirtieron en *peregrinos del mundo interior*. Inventaron la forma de embarcarse en un peregrinaje sin abandonar el hogar, y de abandonar el hogar sin quedarse sin techo. Sólo pudieron hacerlo, sin embargo, porque el desierto se había extendido y penetrado profundamente en las ciudades, hasta el umbral mismo de sus casas. No se aventuraron en el desierto; era el mundo de su vida diaria el que se tornaba más y más “desértico”. Como el desierto, el mundo se quedaba sin lugares; los rasgos conocidos habían sido suprimidos, pero a los nuevos, destinados a reemplazarlos, se les adjudicaba un papel que antaño se creía exclusivo de las dunas. En la nueva ciudad de la modernidad posterior a la Reforma, el desierto empezaba del otro lado de la puerta.

El protestante, ese fijador de pautas (¿o no es sino una alegoría?) para el hombre moderno —así nos dice Sennett—, se sentía “tentado por el yermo, por un lugar de vacío que no le hiciera ninguna demanda seductora”. En ese aspecto, no era diferente del eremita. La diferencia era que, en vez de viajar al desierto, el protestante se esforzaba por hacer que el desierto fuera a él: por rehacer el mundo a semejanza del desierto. “Impersonalidad, frialdad y vacío son palabras esenciales en el lenguaje protestante del ambiente; expresan el deseo de ver el exterior como un valor nulo, faltante”.⁵ Este es el tipo de lenguaje en que uno habla del desierto: de la nada que espera convertirse en algo, aunque sea por un momento; de la insignificación a la espera de un significado, aunque sea pasajero; del espacio sin contornos, dispuesto a aceptar cualquiera que se le ofrezca, aunque sea hasta que se le propongan otros; de un espacio sin las cicatrices de surcos pretéritos, pero fértil de expectativas de cuchillas afiladas; de tierras vírgenes aún por arar y cultivar; de la tierra del perpetuo comienzo; del lugar no-lugar cuyo nombre e identidad son los del aún no. En esa tierra, el destino del peregrino abre los senderos, y apenas hay otros caminos que deban tenerse en cuenta.

En esa tierra, comúnmente llamada sociedad moderna, el peregrinaje ya no es la elección de un modo de vida; menos aún una elección heroica o piadosa. Vivir la propia vida como peregrinaje ya no es el tipo de sabiduría ética revelada a los elegidos y probos o iniciada por ellos. El peregrinaje es lo que hacemos por necesidad, para evitar perdernos en un desierto; para conferir una finalidad al caminar mientras vagamos sin rumbo por la tierra. Al ser peregrinos, podemos hacer más que caminar: podemos caminar *hacia*. Podemos mirar atrás, contemplar las huellas de nuestros pies en la arena y verlas como un camino. Podemos reflexionar sobre el camino pasado y verlo como un *progreso hacia*, un avance, un *acercamiento a*; podemos distinguir entre “atrás” y “adelante”, y trazar el “camino por delante” como una sucesión de huellas que aún tienen que marcar como cicatrices de viruela la tierra sin rasgos. El rumbo, el objetivo fijado en el peregrinaje de una vida, da forma a lo informe, hace un todo de lo fragmentario, presta continuidad a lo episódico.

El inundo como desierto impone vivir la vida como peregrinaje. Pero como la vida es un peregrinaje, el mundo ante nuestras puertas es semejante a un desierto, sin marcas, ya que aún resta darle su sentido por medio del vagabundeo que lo transformará en el camino hacia la meta donde se encuentra el sentido. Esa “introducción” del sentido ha sido llamada “construcción de la identidad”. El peregrino y el mundo semejante al desierto por el que camina adquieren su sentido *juntos*, y *cada uno a través del otro*. Ambos procesos pueden y deben continuar, porque hay una distancia entre la meta (el sentido del mundo y la identidad del peregrino, siempre por alcanzar, siempre en el futuro) y el momento presente (la posición del vagabundeo y la identidad del vagabundo).

Tanto el sentido como la identidad sólo pueden existir como *proyectos*, y lo que permite su existencia es la distancia. La “distancia” es lo que denominamos, en el lenguaje “objetivo” del espacio, la experiencia a la que en términos psicológicos “subjetivos” aludimos como insatisfacción y menosprecio del aquí y el ahora. La “distancia” y la “insatisfacción” tienen el mismo referente, y ambas tienen sentido dentro de la vida vivida como peregrinaje.

“La diferencia de cantidad entre el placer de satisfacción *demandado* y el realmente *obtenido* representa el factor impulsor que no permitirá detención alguna en ninguna posición alcanzada, sino que, en palabras del poeta, “empuja siempre y sin descanso hacia adelante” (*Fausto*)”, señalaba Freud en *Más allá del principio de placer*. Janine Chasseguet-Smirgel propone un comentario extenso de esa observación

⁵ Sennett, *The Conscience of the Eye*, op. cit., págs. 44, 46.

seminal, rastreando el inicio del autodesarrollo, la construcción de la identidad, etc., en la condición primaria de la gratificación demorada, la distancia insalvable entre el ideal del yo y las realidades del presente.⁶

La “distancia” se traduce como “demora”... El paso a través del espacio es una función del tiempo, las distancias se miden por el tiempo necesario para abolirlas. “Aquí” está la espera, “allí” está la gratificación. ¿Cuánto hay desde aquí hasta allí, de la espera a la gratificación, del vacío al sentido, del proyecto a la identidad? ¿Diez, veinte años? ¿Lo que tardamos en vivir nuestra vocación de principio a fin? El tiempo que podemos usar para medir las distancias debe ser como las reglas: recto, de una sola pieza, con marcas equidistantes, hecho de un material duro y sólido. Y así era, en efecto, el tiempo de los proyectos modernos del “vivir hacia”. Como la vida misma, era direccional, continuo e imposible de torcer. “Seguía su marcha” y “pasaba de largo”. Tanto la vida como el tiempo estaban hechos a la medida del peregrinaje.

En términos prácticos, para el peregrino, para el hombre moderno, esto significaba que en una etapa bastante temprana de la vida podía, debía y tenía que seleccionar con confianza su punto de llegada, con la seguridad de que la línea recta del tiempo de vida que tenía por delante no se curvaría, torcería o descarriaría, no se interrumpiría ni volvería atrás. La demora de la gratificación, así como la frustración momentánea que generaba, eran un factor vigorizador y el origen del fervor por la construcción de la identidad, en la medida en que se combinaran con la confianza en el carácter lineal y acumulativo del tiempo. La principal estrategia de la vida como peregrinaje, de la vida como construcción de la identidad, era “ahorrar para el futuro”, pero ahorrar para el futuro sólo tenía sentido como estrategia si uno podía estar seguro de que ese futuro recompensaría los ahorros con intereses y de que la bonificación, una vez acumulada, no sería retirada, que los ahorros no se devaluarían antes de la fecha de distribución de los beneficios ni se los consideraría moneda sin curso legal; que lo que hoy se ve como capital se verá del mismo modo mañana y pasado mañana. Los peregrinos apostaban a la solidez del mundo por el que caminaban; un tipo de mundo en el cual uno puede contar la vida como un relato continuo, un relato “dador de sentido”, una historia tal que hace de cada suceso el efecto del anterior y la causa del siguiente, y de cada edad una estación en el camino hacia la realización. El mundo de los peregrinos –de los constructores de identidad– debe ser ordenado, determinado, previsible, firme; pero, sobre todo, debe ser un tipo de mundo en el cual las huellas de sus pies queden grabadas para siempre, a fin de mantener la traza y el registro de viajes pasados. Un mundo en que viajar pueda ser, en efecto, un peregrinaje. Un mundo hospitalario para los peregrinos.

El mundo inhospitalario para los peregrinos

El mundo ya no es hospitalario para los peregrinos. Al ganar su batalla, la perdieron. Lucharon para que el mundo fuera sólido y lo hicieron flexible, a fin de que la identidad pudiese *construirse a voluntad*, pero *sistemáticamente*, piso por piso y ladrillo por ladrillo. Procedieron a convertir en un desierto el espacio en que debía construirse la identidad. Comprobaron que el desierto, aunque reconfortantemente carente de rasgos para quienes buscan dejar su marca, no conserva bien los rasgos. Cuanto más fácil es estampar una huella, más fácil es borrarla. Una ráfaga de viento lo hará. Y los desiertos son lugares ventosos.

Pronto se dejó ver que el verdadero problema no es cómo construir la identidad, sino cómo preservarla; no importa lo que levantemos en la arena, es improbable que se trate de un castillo. En un mundo semejante a un desierto no cuesta mucho abrir una senda; lo difícil es reconocerla como tal momentos después. ¿Cómo distinguir una marcha hacia adelante de una trayectoria en círculos, de un eterno retorno? Resulta virtualmente imposible hacer de las transitadas extensiones de arena un itinerario, y menos aún la hoja de ruta de un viaje de toda una vida.

El significado de la identidad, señala Christopher Lasch, “se refiere tanto a las personas como a las cosas. En la sociedad moderna, unas y otras perdieron su solidez, su carácter definido y su continuidad”. Un mundo construido con objetos duraderos fue reemplazado “por productos descartables destinados a una obsolescencia inmediata”. En ese mundo, “las identidades pueden adoptarse y descartarse como un cambio de ropa”.⁷ El horror de la nueva situación es que cualquier trabajo diligente de construcción puede resultar en vano; su atractivo consiste en no estar limitado por ensayos pasados, en que nunca hay derrotas irrevocables y las “opciones siempre se mantienen abiertas”. Tanto el horror como el atractivo hacen que la vida como peregrinaje difícilmente sea viable como estrategia, y es improbable escogerla como tal. Pocos la elegirán, de todos modos. Y no con grandes posibilidades de éxito.

⁶ Janine Chasseguet-Smirgel, *The Ego-Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, traducción de Paul Barrows, Londres; Free Association Books, 1985. [*El ideal del yo: ensayo psicoanalítico sobre la enfermedad de idealidad*, Buenos Aires; Amorrortu editores, 1991.]

⁷ Christopher Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Londres; Pan Books, 1985, págs. 32, 34, 38.

En el juego de la vida de los consumidores posmodernos, las reglas cambian durante su desarrollo. Por lo tanto, la estrategia sensata es hacer que cada partida sea corta, de modo que un juego de la vida jugado con sensatez exige la división de una gran partida general, con enormes apuestas, en una serie de juegos breves y limitados con apuestas pequeñas. La “resolución de vivir día por día y “la descripción de la vida cotidiana como una serie de emergencias menores”⁸ se convierten en los principios rectores de toda conducta racional.

Hacer que la partida sea corta significa estar en guardia contra los compromisos de largo plazo. Negarse a quedar “fijado” de una manera u otra. No atarse al lugar. No casar la propia vida a una sola vocación. No jurar coherencia y lealtad a nada ni a nadie. No *controlar* el futuro, sino *negarse a hipotecarlo*: tener la precaución de que las consecuencias de cada partida no sobrevivan a la partida misma, y renunciar a la responsabilidad por las que lo hacen. Prohibir al pasado pesar sobre el presente. En síntesis, amputar el presente en ambos extremos, cercenarlo de la historia, abolir el tiempo en cualquier otra forma que no sea la de una colección insípida o una secuencia arbitraria de momentos presentes; un *presente continuo*.

Una vez desarmado y despojado de su condición de vector, el tiempo ya no estructura el espacio. En el terreno, no hay más “hacia adelante” o “hacia atrás”; lo único que cuenta es la aptitud de no quedarse quieto. El *buen estado físico* [*fitness*] –la capacidad de ir rápidamente al lugar de la acción y estar dispuesto a asumir las experiencias ni bien se presentan– tiene precedencia sobre la *salud*, la idea de un patrón de normalidad y la intención de mantenerlo estable y sin mella. Toda demora, incluida la “demora de la gratificación”, pierde su significado; no queda ninguna flecha del tiempo para medirla.

Y de ese modo la dificultad ya no es cómo descubrir, inventar, construir, armar (e incluso comprar) una identidad, sino cómo impedir que esta se nos pegue. La identidad bien construida y duradera deja de ser un activo para convertirse en un pasivo. El eje de la estrategia en la vida posmoderna no es construir una identidad, sino evitar su fijación.

¿De qué serviría en nuestro mundo una estrategia del “progreso” al estilo del peregrino? No sólo ha desaparecido el empleo de por vida, sino que oficios y profesiones tomaron la confusa costumbre de aparecer de la nada y desvanecerse sin aviso, y difícilmente puedan vivirse como “vocaciones” weberianas. Para frotar sal sobre la herida, la demanda de las destrezas necesarias para ejercer esas profesiones rara vez dura tanto como el tiempo requerido para adquirirlas. Los empleos ya no están protegidos, y sin duda alguna no lo está más la estabilidad de los lugares donde se desempeñan; cada vez que se pronuncia la palabra “racionalización”, uno sabe a ciencia cierta que se avecina la desaparición de más puestos de trabajo. No es mucho mejor la suerte de la estabilidad y confiabilidad de la red de relaciones humanas. La nuestra es la era de la “relación pura” de Anthony Giddens, que “se entabla por lo que vale, por lo que cada persona puede obtener” y, por lo tanto, “puede terminar, más a o menos a voluntad, por decisión de cualquiera de las partes en cualquier momento dado”; la era del “amor confluyente” que “discrepa con las cualidades “para siempre” y “único” del complejo del amor romántico”, de modo que “el romance ya no puede equipararse a la permanencia”; la era de la “sexualidad plástica”, es decir, el goce sexual “amputado de su antiquísima integración con la reproducción, el parentesco y las generaciones”.⁹ Difícilmente podamos “engancha” una identidad a relaciones que en sí mismas están irreparablemente “desenganchadas”; y se nos aconseja con solemnidad que no lo intentemos, dado que el compromiso intenso, el apego profundo (y ni hablar de la lealtad, ese homenaje a la hoy obsoleta idea de que el apego tiene consecuencias vinculantes, mientras que el compromiso significa obligaciones), pueden lastimar y herir cuando llegue el tiempo de apartarse del compañero, como casi con seguridad llegará. El juego de la vida es rápido y no deja tiempo para hacer una pausa, pensar y tramar planes en detalle. Pero una vez más, para sumar impotencia al desconcierto, las reglas del juego cambian mucho antes de que este se termine. En este, nuestro “casino cósmico” (como dice George Steiner), los valores que debemos atesorar y buscar activamente, las recompensas por las cuales luchar y las estratagemas que es preciso desplegar para conseguirlas se calculan para alcanzar “un impacto máximo y una obsolescencia instantánea”. *Impacto máximo*, dado que en un mundo hipersaturado de información la atención se convierte en el más escaso de los recursos y sólo un mensaje escandaloso –y que lo sea más que el anterior– tiene posibilidades de atraerla (hasta el siguiente escándalo); y *obsolescencia instantánea*, pues apenas se ocupó es preciso despejar el sitio de la atención, para dejar lugar a los nuevos mensajes que golpean a la puerta.

⁸ *Ibid.*, págs. 57, 62.

⁹ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge; Polity Press, 1992, págs. 58, 137, 61, 52, 27. [*La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid; Cátedra, 1995.]

El resultado global es la *fragmentación* del tiempo en *episodios*, cada uno de ellos amputado de su pasado y su futuro, cerrado en sí mismo y autónomo. El tiempo ya no es un río, sino una serie de lagunas y estanques.

Ninguna estrategia de vida coherente y cohesiva surge de la experiencia que puede recogerse en un mundo semejante: ninguna estrategia remotamente reminiscente de la sensación de finalidad y la vigorosa determinación del peregrinaje. Nada surge de esa experiencia salvo algunas reglas prácticas, en su mayoría negativas: no planifique viajes demasiado largos –cuanto más cortos, más posibilidades de completarlos–; no se apegue emocionalmente a personas que conoce en las paradas temporarias –cuanto menos se preocupe por ellas, menos le costará proseguir su marcha–; no se comprometa demasiado intensamente con personas, lugares, causas –uno no puede saber cuánto durarán o cuánto tiempo los considerará merecedores de su compromiso–; no piense en sus recursos presentes como un capital: los ahorros pierden rápidamente su valor y el antaño vanagloriado “capital cultural” tiende a convertirse en un santiamén en pasivo cultural. Sobre todo, no demore la gratificación, si puede evitarlo. Quiera lo que quisiere, trate de conseguirlo ya, porque es imposible saber si la gratificación que busca hoy seguirá siendo gratificante mañana.

Así como el peregrino fue la metáfora más adecuada para la estrategia de la vida moderna preocupada por la sobrecogedora tarea de la construcción identitaria, el paseante, el vagabundo, el turista y el jugador proponen en conjunto, a mi juicio, la metáfora de la estrategia posmoderna, motorizada por el horror a los límites y la inmovilidad. Ninguno de los tipos y estilos enumerados es una invención posmoderna: se los conocía mucho antes del advenimiento de los tiempos posmodernos. Sin embargo, así como las condiciones modernas remodelaron la figura del peregrino heredada de la cristiandad, el contexto posmoderno da una nueva cualidad a los tipos conocidos por sus predecesores, y lo hace en dos aspectos cruciales. Primero: los estilos antaño practicados por personas marginales en lapsos y lugares marginales son hoy patrimonio de la mayoría en la flor de la edad y en lugares centrales para su mundo vivido; se convirtieron hoy, plena y verdaderamente, en estilos de vida. Segundo: para algunos, si no para todos –los tipos no se eligen, ni son excluyentes entre sí–, la vida posmoderna es demasiado desordenada e incoherente para tener cabida en un único modelo cohesivo. Cada tipo transmite sólo una parte de la historia que nunca integra en una totalidad (su “totalidad” es nada más que la suma de sus partes). En el coro posmoderno, los cuatro tipos cantan, a veces en armonía, aunque con mayor frecuencia el resultado sea la cacofonía.

Los sucesores del peregrino

El paseante

Charles Baudelaire bautizó a Constantin Guy “el pintor de la vida moderna”, porque pintaba las escenas callejeras tal como las veía el paseante (*flâneur*). En su comentario sobre la observación de Baudelaire, Walter Benjamin hizo del *flâneur* un nombre familiar del análisis cultural y la figura simbólica central de la ciudad moderna. Todas las corrientes de la vida moderna parecían unirse y reunirse en el pasatiempo y la experiencia del paseante: salir a dar un paseo como se sale para ir al teatro, encontrarse entre extraños y ser un extraño para ellos (en la multitud pero no de la multitud), observarlos como “superficies” –de modo que “lo que uno ve” agota “lo que son”– y sobre todo verlos y conocerlos de manera episódica; físicamente, pasear significa repetir la realidad humana como una serie de episodios, es decir, sucesos sin pasado ni consecuencias. Significa también recontar los encuentros como des-encuentros, encuentros sin incidencia: el paseante hilvanaba a voluntad los fragmentos fugitivos de la vida de otras personas; era su percepción la que las convertía en actores, para no hablar de la intriga del drama que representaban. El paseante era un experto en simulación: se imaginaba como un guionista o director que movía los hilos de la vida de otras personas sin perjudicar o distorsionar su destino. El paseante llevaba la vida del “como si” y ejercía el compromiso del “como si” con la vida de otra gente; destruía la oposición entre “apariencia” y “realidad”; era el creador sin los padecimientos asociados a la creación, el amo que no debía temer las consecuencias de sus actos, el audaz que nunca tenía que pagar los platos rotos del coraje. El paseante gozaba de todos los placeres de la vida moderna sin los tormentos asociados a ellos.

La vida como paseo estaba muy lejos de la vida como peregrinaje. Lo que el peregrino hacía con toda seriedad, el paseante lo hacía burlándose juguetonamente; en el proceso, se liberaba tanto de los costos como de los efectos. El paseante encajaba mal en la escena moderna, pero en ese caso se escondía entre bastidores. Era el hombre ocioso y paseaba en las horas de ocio. El paseante y el paseo esperaban en la periferia que llegara su hora. Y su hora llegó, o mejor dicho, la trajo el avatar posmoderno del productor heroico transformado en consumidor lúdico. El paseo, otrora la actividad practicada por personas marginales

en los márgenes de la “vida real”, llegó a ser ahora la vida misma, y ya no fue preciso encarar la cuestión de la “realidad”.

En su significado original, “paseo” [*“mall”*] se refería a los espacios para las caminatas. Ahora, la mayoría de los paseos son paseos de compras [*shopping malls*], espacios para pasear mientras se compra y para comprar mientras se pasea. Los comerciantes husmearon el atractivo y el poder seductor de las costumbres de los paseantes y se propusieron darles la forma de la vida. Las galerías parisinas fueron promovidas retrospectivamente a la categoría de cabeceras de puente de los tiempos por venir: las islas posmodernas en el mar moderno. Los paseos de compras hacen que el mundo (o la parte del mundo cuidadosamente amurallada, electrónicamente controlada y estrechamente custodiada) sea seguro para la vida como paseo. O, mejor, los paseos de compras son los mundos hechos por los diseñadores contratados a la medida del paseante. Los sitios de des-encuentros, de encuentros con garantía de episódicos, del presente desgarrado del pasado y el futuro, de superficies que simulan superficies. En estos mundos, cada paseante puede imaginarse como director, aunque todos ellos son objeto de una dirección. Esta, como la que ellos mismos se asignaban, es discreta e invisible (aunque, a diferencia de la otra, rara vez carece de consecuencias), de modo que las carnadas parecen deseos; las presiones, intenciones; la seducción, una decisión; en los paseos de compras, en la vida como comprar para pasear y pasear para comprar, la dependencia se disuelve en la libertad y la libertad busca la dependencia.

Los paseos iniciaron el ascenso posmoderno del paseante, pero también prepararon el terreno para una mayor elevación (¿o purificación?) de su modelo de vida. Esa elevación se alcanzó en la *teleciudad* (según la feliz expresión de Henning Bech), la ciudad como guarida del paseante, destilada hasta su esencia pura, que ahora entra en el refugio último del mundo del nómada solitario, totalmente privado, seguro, cerrado y a prueba de ladrones, donde la presencia física de extraños no oculta su inaccesibilidad psíquica ni interfiere con ella. En esta versión de la teleciudad, las calles y los paseos de compras han sido liberados de todo lo que desde el punto de vista del paseante arruinaba la diversión, era una impureza, una redundancia o un desperdicio; lo que se mantiene, por lo tanto, puede brillar y disfrutarse en toda su pureza inmaculada. En palabras de Bech, “el mundo de la teleciudad mediatizado por la pantalla sólo existe por vía de superficies; y en potencia todo puede y debe convertirse en un objeto para la mirada (. . .) Por medio de “lecturas” de los signos superficiales, existe la oportunidad de una empatía mucho más intensa y cambiante dentro y fuera de las identidades, debido a las posibilidades de una contemplación constante y sin interferencias (...) La televisión es totalmente prescindente”.¹⁰ La libertad última está orientada hacia la pantalla, se vive en compañía de superficies y se llama *zapping*.

El vagabundo

El vagabundo era la aflicción de la primera modernidad, el espantajo que provocaba en gobernantes y filósofos un frenesí de orden y legislación.¹¹ El vagabundo *no tenía amos*, y no tenerlos (estar fuera de control, fuera de todo marco, sin ataduras) era una condición que la modernidad no podía tolerar, razón por la cual pasó el resto de su historia combatiéndola. Los legisladores del período isabelino estaban obsesionados con la necesidad de expulsar a los vagos de los caminos y devolverlos a las parroquias “a las que pertenecían” (pero de las cuales se habían marchado precisamente porque ya no pertenecían a ellas). Los vagabundos eran las avanzadas o unidades guerrilleras del caos postradicional (interpretado por los gobernantes, según la manera habitual de usar un espejo para pintar la imagen del Otro, como *anarquía*) y debían irse si la intención era que prevaleciera el orden (esto es, el espacio administrado y controlado). Fueron los vagabundos que erraban libremente quienes hicieron imperativa y urgente la búsqueda de un nuevo ordenamiento social estratificado y manejado por el Estado.

La causa del terror suscitado por los vagabundos era su aparente libertad de movimiento y, por lo tanto, la posibilidad de escapar a una red de control hasta entonces local. Peor aún: sus movimientos eran imprevisibles; a diferencia del peregrino, el vagabundo no tenía destino. No sabemos adónde irá a continuación, porque él mismo no lo sabe ni se preocupa mucho por ello. El vagabundeo no tiene un itinerario anticipado: su trayectoria se arma fragmento por fragmento, de a uno por vez. Cada lugar es para el vagabundo una parada transitoria, pero él nunca sabe cuánto se quedará allí; dependerá de la generosidad y

¹⁰ Henning Bech, “Living together in the (post)modern world”, trabajo presentado en la sesión “Changing family structure and the new forms of living together” de la European Conference of Sociology, Viena, 22 a 28 de agosto de 1992.

¹¹ Cf. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters; On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Cambridge; Polity Press, 1987, cap. 3. [*Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Bernal, Buenos Aires; Universidad Nacional de Quilmes, 1997.]

paciencia de los residentes, pero también de las noticias de otros lugares capaces de despertar nuevas esperanzas (deja a sus espaldas las esperanzas frustradas y las esperanzas no confirmadas lo empujan hacia adelante). El vagabundo decide qué rumbo tomar cuando llega a una encrucijada; elige su próxima estadía leyendo los nombres en los carteles del camino. Es fácil controlar al peregrino, tan completamente previsible gracias a su autodeterminación. Controlar al caprichoso y errático vagabundo es una tarea amilante (aunque demostró ser una de las pocas que el ingenio moderno logró resolver).

Donde vaya, es un extranjero; nunca puede ser “el nativo”, el “asentado”, alguien con “raíces en la tierra” (está demasiado fresco el recuerdo de su llegada, es decir, del hecho de que antes estaba en otra parte). Alimentar un sueño de afincarse sólo puede terminar en la recriminación mutua y la amargura. Es mejor, por ende, no acostumbrarse demasiado al lugar. Y, después de todo, está la tentación de otros sitios aún no visitados, tal vez más hospitalarios y sin duda en condiciones de brindar nuevas posibilidades. Atesorar el propio desarraigo es una estrategia sensata, que da a todas las sensaciones un aroma de “válidas hasta nuevo aviso”, permite mantener vigentes todas las opciones e impide hipotecar el futuro. Si los nativos dejan de entretener, siempre se puede tratar de buscar otros más divertidos.

El primer vagabundo moderno erraba a través de los lugares poblados; era un vagabundo porque no podía afincarse en ningún lugar, como lo habían hecho los demás. Los sedentarios eran muchos, los vagabundos, pocos. La posmodernidad invirtió la proporción. Hoy quedan pocos lugares “de residencia fija”. Los residentes “afincados para siempre” se despiertan y comprueban que los lugares a los cuales “pertenecen” (lugares en la tierra, lugares en la sociedad y lugares en la vida) ya no existen o no dan cabida; las calles limpias se convierten en miserables, las fábricas se desvanecen junto con los puestos de trabajo, las calificaciones ya no encuentran compradores, el conocimiento se transforma en ignorancia, la experiencia profesional se vuelve un impedimento, las redes consolidadas de relaciones se caen a pedazos y ensucian el lugar con desperdicios putrefactos. El vagabundo no es hoy un vagabundo por la renuencia o la dificultad para asentarse, sino debido a la escasez de lugares asentados. Ahora, lo probable es que las personas a quienes conoce en sus viajes sean otros vagabundos: vagabundos hoy o vagabundos mañana. El mundo se está poniendo a la par del vagabundo, y lo hace con rapidez. Se rehace a la medida del vagabundo.

El turista

Como el vagabundo, el turista habitó antaño los márgenes de la acción “propriadamente social” (aunque el primero era un hombre marginal, mientras que el turismo era una *actividad* marginal), y hoy ha pasado al centro (en ambos sentidos). Como el vagabundo, el turista está en movimiento. Como el vagabundo, está en todos los lugares donde va, pero en ninguna parte es *del* lugar. Aunque también hay diferencias, y son seminales.

Primero, en el caso del turista el equilibrio entre los factores de “empuje” y “tironeo” se inclina hacia este último. El turista se mueve *con una finalidad* (o eso cree). Sus movimientos son ante todo “a fin de”, y sólo secundariamente (en el mejor de los casos) “debido a”. La finalidad es una nueva experiencia; el turista es un buscador consciente y sistemático de experiencia, de una nueva y diferente experiencia, de la experiencia de la diferencia y la novedad, cuando los gozos de lo conocido se desgastan y dejan de atraer. Los turistas quieren sumergirse en un extraño y curioso elemento (una sensación placentera, una sensación cosquilleante y rejuvenecedora, como dejarse golpear por las olas del mar), con la condición, sin embargo, de que no se pegue a la piel y, en consecuencia, puedan desprenderse de él cuando lo deseen. Eligen los elementos en los cuales quieren zambullirse de acuerdo con su exotismo, pero también por su inocuidad; reconocemos los sitios favoritos de los turistas por su singularidad chillona y ostentosa (aunque cuidadosamente acicalada), pero también por la profusión de barandas de protección y rutas de escape bien señalizadas. En el mundo del turista, lo extraño está domado, domesticado, y ya no asusta; las conmociones se incluyen en el mismo paquete que la seguridad. Esto hace que el mundo parezca infinitamente amable, obediente a los deseos y caprichos del turista, dispuesto a complacer; pero también un mundo “hágalo usted mismo”, agradablemente flexible, amasado por el deseo del turista, hecho y rehecho con un solo objetivo en mente: estimular, complacer y divertir. No hay otra finalidad que justifique la presencia de ese mundo, y la del turista en él. El mundo del turista está total y exclusivamente estructurado por criterios *estéticos* (cada vez más escritores que advierten la “estetización” del mundo pos-moderno en detrimento de sus otras dimensiones, también morales, lo describen –aun cuando no sean conscientes de ello– como si fuera visto por el turista; el mundo “estetizado” es el mundo habitado por turistas). A diferencia de lo que sucede en la vida del vagabundo, aquí las duras y ásperas realidades resistentes al esculpido estético no se entrometen. Podemos decir que el turista compra, paga, exige la entrega (o acude a la justicia si esta se demora), precisamente, del derecho a que no lo molesten, a estar libre de cualquier espacio salvo el estético.

Segundo, a diferencia del vagabundo que tiene pocas opciones para reconciliarse con la situación de desamparo, el turista tiene un hogar; o, en todo caso, debería tenerlo. Tener un hogar es parte del paquete de seguridad: para que el placer no se nuble y sea verdaderamente fascinante, en alguna parte debe haber un sitio hogareño y acogedor, indudablemente “de uno mismo”, al cual sea posible ir cuando la aventura actual termine o si el viaje demuestra no ser tan aventurado como se esperaba. “El hogar” es el lugar para sacarse la armadura y desempacar, el lugar donde no es necesario probar ni defender nada, ya que todo está simplemente ahí, obvio y familiar. La placidez del hogar exhorta al turista a buscar nuevas aventuras, pero esa misma placidez hace de la búsqueda de aventuras un pasatiempo despejadamente placentero: aquí, en la tierra turística, puede haber pasado cualquier cosa con mi apariencia y puedo haberme puesto cualquier máscara, pero mi “verdadero rostro” está bien resguardado, inmune, resistente a las manchas, inmaculado... El inconveniente, sin embargo, es que cuando la vida misma se convierte en una extensa escapada turística, cuando la conducta del turista se transforma en el modo de vida y la postura turística llega a ser el carácter, resulta cada vez menos claro cuál de los lugares recorridos es el hogar. La oposición “aquí no soy más que un visitante, allí está mi hogar” sigue siendo tan definida como antes, pero no es fácil señalar dónde está el “allí”. El “allí” se despoja cada vez más de todos los rasgos materiales; el “hogar” que contiene ni siquiera es *imaginario* (cualquier imagen mental sería demasiado específica, demasiado restrictiva), sino *postulado*; lo que se postula es tener un hogar, no un edificio, una calle, un paisaje o una compañía de personas en particular. Jonathan Matthew Schwartz nos aconseja “distinguir la búsqueda con añoranzas hogareñas [*homesick searching*] del anhelo nostálgico”; este último está, al menos de manera ostensible, orientado hacia el pasado, mientras que el hogar de la añoranza doméstica [*home-sickness*] se enuncia, por regla general, “en futuro perfecto (...) Es un impulso a sentirse en casa, reconocer el propio entorno y pertenecer a él”.¹² La añoranza hogareña implica un sueño de *pertenencia*; ser, siquiera una vez, *del* lugar, no estar meramente *en* él. No obstante, si el presente es notoriamente el destino de todo tiempo futuro, el tiempo futuro de la “añoranza hogareña” es una excepción. Para quien lo añore, el valor del hogar radica precisamente en su tendencia a permanecer para siempre en el tiempo futuro. No puede pasar al presente sin quedar despojado de su encanto y atractivo; cuando el turismo se convierte en el modo de vida, cuando las experiencias digeridas hasta ahora despiertan el apetito de mayor excitación, cuando el umbral de esta excitación trepa implacablemente y cada sacudida debe conmover más que la anterior, la posibilidad de que alguna vez se cumpla el sueño del hogar es tan horrorosa como la posibilidad de que nunca se realice. La añoranza hogareña, por así decirlo, no es el único sentimiento del turista: el otro es el temor al *confinamiento en el hogar*, a quedar atado a un lugar e impedido de salir. El “hogar” persiste en el horizonte de la vida turística como una mezcla enigmática de refugio y prisión. El eslogan favorito del turista es “necesito más espacios. Y espacio es lo último que uno encontraría en casa.

El jugador

En el juego no hay ni inevitabilidad ni accidente (no hay accidente en un mundo que no conoce necesidad ni determinación); nada es plenamente predecible y controlable, pero nada es tampoco totalmente inmutable e irrevocable. El mundo del juego es suave pero elusivo; en él, lo que más importa es la aptitud con que jugamos nuestra mano. Existen, desde luego, los “golpes de suerte”, cuando las cartas nos son favorables o el viento ayuda a impulsar la pelota hacia la red. Pero el “golpe de suerte” (o de infortunio, por así decirlo) no presta al mundo la dureza de la que notoriamente carece; sólo señala hasta qué punto la forma de jugar correctamente nuestras cartas puede contribuir a asegurar las cosas, pero comparte la condición no necesaria ni accidental de los cálculos del jugador.

En el juego, el mundo mismo es un jugador, y la suerte y el infortunio no son sino las jugadas del mundo como jugador. En la confrontación entre el jugador y el mundo no hay ni leyes ni ilegalidad, ni orden ni caos. Sólo están las jugadas, más o menos inteligentes, sagaces o tramposas, perspicaces o descaminadas. La cuestión es adivinar las del adversario y anticiparse a ellas, prevenirlas o apropiárselas: mantenerse “una jugada adelante”. Las reglas seguidas por el jugador pueden no ser más que reglas prácticas; instrucciones heurísticas, no algorítmicas. El mundo del jugador es el mundo de los *riesgos*, la intuición, la toma de precauciones.

En el mundo como juego, el tiempo se divide en una sucesión de partidas. Cada una de ellas está hecha de convenciones propias; cada una de ellas es una “jurisdicción de sentido” independiente, un pequeño universo autárquico, cerrado sobre sí mismo y autónomo. Todas exigen suspender la incredulidad, aunque en

¹² Jonathan Matthew Schwartz, *In Defense of Homesickness; Nine Essays on Identity and Locality*, Copenhagen; Akademisk Forlag, 1989, págs. 15, 32.

cada partida debe suspenderse una incredulidad diferente. Quienes se niegan a obedecer las convenciones no se rebelan contra la partida; sólo deciden apartarse y dejar de ser jugadores. Pero la “partida prosigue”, y nada de lo que los desertores digan y hagan después influirá sobre ella en lo más mínimo. Los muros de una partida son impenetrables y las voces exteriores sólo llegan al interior como un ruido apagado e inarticulado.

Cada partida tiene su principio y su final. La preocupación del jugador es que cada una de ellas comience efectivamente en el principio, el “casillero número uno”, como si antes no se hubiera jugado ninguna y ningún jugador hubiese acumulado ganancias o pérdidas que se burlan del “punto cero” y transforman lo que debía ser un comienzo en una continuación. Por esta razón, sin embargo, uno debe asegurarse de que la partida también tenga un final claro e indiscutido. No debe “derramarse” sobre el tiempo posterior: en lo que se refiere a las partidas siguientes, ninguna de las jugadas antes debe dar ventajas, privilegiar o determinar de algún otro modo a los jugadores: *tener consecuencias*. Quien no se sienta complacido con el resultado tiene que “reducir las pérdidas” y empezar desde cero, y ser capaz de hacer simplemente eso.

Para cerciorarse de que ninguna partida deje consecuencias duraderas, el jugador debe recordar (al igual que sus compañeros y adversarios) que “esto es sólo un juego”. Un recordatorio importante pero difícil de aceptar, ya que la finalidad de la partida es ganar, sin dar lugar a la piedad, la compasión, la conmiseración o la cooperación. El juego es como la guerra, pero esa guerra que es el juego no debe dejar cicatrices mentales ni alimentar rencores: “somos adultos, despedámonos como amigos”, pide el jugador que decide apartarse del juego del matrimonio, en nombre de la limpieza de las partidas futuras, por despiadadas que sean. La guerra que es un juego absuelve a la conciencia por su falta de escrúpulos. La marca de la adultez pos-moderna es la disposición a abrazar el juego de todo corazón, como los niños.

¿Qué posibilidad de moralidad? ¿Qué posibilidad de constitución política?

Cada uno de los cuatro tipos antes esbozados contiene su propia dosis sólida de ambivalencia; además, también difieren entre sí en unos cuantos aspectos, por lo que mezclarlos en un estilo de vida coherente no es fácil. No sorprende que haya una generosa dosis de esquizofrenia en cada personalidad posmoderna, lo cual contribuye a explicar en parte la desazón, la inconstancia y la irresolución notorias de las estrategias de vida puestas en práctica.

Hay ciertas características, sin embargo, compartidas por los cuatro tipos. Las más seminales son sus efectos sobre la moral popular y las actitudes políticas, y de manera indirecta sobre el status de la moralidad y la política en un contexto posmoderno.

En otra parte señalé que la modernidad se destacaba por la tendencia a separar las responsabilidades morales del yo moral y encauzarlas hacia agencias supraindividuales socialmente construidas y administradas, o a través de una responsabilidad flotante dentro de una “regla de nadie” burocrática.¹³ El resultado global fue, por un lado, la tendencia a sustituir los sentimientos, intuiciones e impulsos morales de los yos autónomos por la ética, es decir, un código de reglas y convenciones semejante a una ley; y por otro, la tendencia a la “adiaforización”, esto es, a eximir a una parte considerable de la acción humana del juicio moral y, en rigor, de la significación moral. Estos procesos no son en modo alguno cosa del pasado, pero al parecer su incidencia es un tanto menos decisiva que en la época de la modernidad “clásica”. A mi entender, el contexto en que se forjan (o no) las actitudes morales es hoy el de la política de la vida, más que el de las estructuras sociales y sistémicas; en otras palabras, las estrategias de vida posmodernas, más que la modalidad burocrática de gestión de los procesos sociales y la acción coordinadora, son los factores más influyentes entre los que dan forma a la situación moral de los hombres y mujeres posmodernos.

Las cuatro estrategias de vida posmodernas, entrelazadas e interpenetradas, tienen en común la tendencia a hacer fragmentarias (recuérdese la “pureza” de las relaciones reducidas a una sola función y servicio) y discontinuas las relaciones humanas; todas se levantan en armas contra las “estipulaciones adjuntas” y las consecuencias duraderas, y militan contra la construcción de redes perdurables de deberes y obligaciones mutuas. Todas favorecen y propician la existencia de una distancia entre el individuo y el Otro y postulan a este, en esencia, como el objeto de una evaluación estética y no moral; como una cuestión de gusto, no de responsabilidad. En sustancia, plantean la autonomía individual en oposición a las responsabilidades morales (así como todas las demás) y sacan enormes áreas de la interacción humana, incluso las más íntimas entre ellas, de la órbita del juicio moral (un proceso notablemente similar en sus consecuencias a la adiaforización promovida de manera burocrática). Seguir el impulso moral significa

¹³ Cf. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge; Polity Press, 1993, cap. 7 [*Modernidad y holocausto*, Madrid; Sequitur, 1997]; Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford; Basil Blackwell, 1993.

asumir responsabilidad por el otro, lo cual lleva a su vez a participar en su destino y a comprometerse con su bienestar. La no intervención y la evitación del compromiso favorecidas por las cuatro estrategias posmodernas tienen un efecto de retroceso consistente en la supresión del impulso moral, así como en la censura y el demérito de los sentimientos morales.

Lo dicho hasta aquí bien puede parecer en estridente discrepancia con el culto de la intimidad personal, otro rasgo destacado de la conciencia posmoderna. Sin embargo, no hay aquí ninguna contradicción. El culto no es más que una compensación psicológica (ilusoria y ansiógena) de la soledad que inevitablemente envuelve a los sujetos de deseo orientados hacia la estética; y, por otra parte, es contraproducente, dado que la interpersonalidad a prueba de consecuencias y reducida a las “puras relaciones” puede generar poca intimidad y no sostiene puentes dignos de confianza por encima de las arenas del distanciamiento. Como lo señaló Christopher Lasch una década y media atrás, “la cultura de las relaciones personales (...) oculta un cabal desencanto con las relaciones personales, así como el culto de la sensualidad implica un repudio de la sensualidad en todas sus formas, salvo las más primitivas”. Nuestra sociedad “ha hecho que las amistades, las aventuras amorosas y los matrimonios profundos y duraderos sean cada vez más difíciles de encontrar”.¹⁴

La incapacidad política de los hombres y mujeres pos-modernos surge de la misma fuente que la incapacidad moral. El espacio estético, preferido y dominante en todas las estrategias posmodernas enumeradas, difiere de otros tipos de espacio social (como el moral o el cognitivo) en cuanto no escoge como puntos de referencia y orientación las características y cualidades poseídas por los objetos del espacio o adjudicadas a ellos, sino los atributos del sujeto espaciador (como el interés, el entusiasmo, la satisfacción o el placer). Según lo señaló hace poco Jean-François Lyotard, “los objetos y contenidos son ahora indiferentes. La única cuestión válida es si son “interesantes””.¹⁵ El mundo se convierte en el agrupamiento de objetos potencialmente interesantes, y la tarea consiste en exprimirles la mayor cantidad de interés que puedan ofrecer. Esa tarea y su cumplimiento exitoso se mantienen y caen, sin embargo, por el esfuerzo y la inventiva del buscador de interés. Los objetos mismos poco y nada pueden hacer, y poco y nada puede hacerse con respecto a ellos.¹⁶ El hecho de concentrarse en el sujeto buscador de interés desdibuja los contornos del mundo donde ese interés debe buscarse. Encontrados (¿des-encontrados?) sólo de manera rutinaria, de pasada, en un plano superficial, los objetos no llegan a hacerse visibles como entidades por derecho propio, necesitados tal vez de más vigor, una mejora o una forma completamente diferente; no meditamos sobre cómo enmendar las mercaderías exhibidas en las góndolas de un supermercado: si nos parecen insatisfactorias, las pasamos de largo, sin que nuestra confianza en el sistema supermercadista sufra menoscabo y con la esperanza de encontrar los productos que respondan a nuestro interés en la próxima góndola o la próxima tienda. La emancipación, dice Lyotard, “ya no se plantea como una alternativa a la realidad, como un conjunto ideal que es preciso conquistar y aplicar a la fuerza a ella desde afuera”; en consecuencia, la práctica militante ha sido reemplazada por una práctica defensiva, que el “sistema” asimila con facilidad, pues ahora se supone que este contiene todos los elementos con que en definitiva se armará el “yo emancipado”.¹⁷ El “sistema” hizo todo lo que estaba dentro de sus posibilidades. El resto depende de quienes “lo juegan”.

Si exageramos el cuadro, aunque sólo un poco, podemos decir que en la percepción popular el deber del ciudadano posmoderno (de manera muy similar al deber de los internos de la Abadía de Télème de Rabelais) es tener una vida deleitosa. Para tratar a los sujetos como ciudadanos, el Estado está obligado a proporcionar las facilidades consideradas necesarias para esa vida, y no dar pábulo a las dudas sobre el cumplimiento de la misión. Esto no significa necesariamente que la vida de los ciudadanos así reducidos deba ser un arrobamiento inmoderado. El descontento surge concretamente, y a veces es tan marcado que suscita acciones que van más allá de la preocupación habitual por el cuidado de sí mismo. Esto sucede una y

¹⁴ Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York; Warner Books, 1979, págs. 102, 69. [La cultura del narcisismo, Barcelona; Andrés Bello, 1999.]

¹⁵ Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, París; Galilée, 1993, págs. 32-3. [Moralidades posmodernas, Madrid; Tecnos, 1996.]

¹⁶ Dice Lasch: “Al no tener esperanza de mejorar su vida en los aspectos que importan, la gente se ha convencido de que lo que importa es el autoperfeccionamiento psíquico; ponerse en contacto con sus sentimientos, comer alimentos sanos, tomar lecciones de ballet o danza del vientre, sumergirse en la sabiduría oriental, correr, aprender a “relatar”, superar el “miedo al placer” (Lasch, *Culture of Narcissism*, op. cit., pág. 29). Agreguemos que el sentimiento difuso y descentrado de que no todo está bien en el programa tiende a enunciarse como una cuestión de terapia destinada al autoperfeccionador desafortunado o inepto, pero se canaliza al margen del programa mismo; si algo puede decirse, es que este sale de la prueba con una autoridad fortalecida.

¹⁷ Lyotard, *Moralités*, op. cit., págs. 66-8.

otra vez, incluso de manera regular, siempre que se ponen de relieve los límites de la búsqueda individual de “lo interesante”; cada vez que factores que están evidentemente más allá del control individual (como, por ejemplo, el planeamiento de decisiones sobre una nueva vía de circulación, una autopista o complejos residenciales susceptibles de atraer a “extraños”, el cierre de un hospital, la “racionalización” de una escuela o una facultad) interfieren en el contenido de interés del medio ambiente. A pesar de ello, las explosiones momentáneas de acción solidaria que pueden resultar no alteran los rasgos esenciales de las relaciones posmodernas: su carácter fragmentario y su discontinuidad, la estrechez de su enfoque y su finalidad, la superficialidad del contacto. El compromiso conjunto viene y va, y en cada caso, en efecto, la “totalidad” emergente no es más que la “suma de sus partes”. Además, las animosidades y agravios difusos, que por regla general suscitan campañas centradas en un solo tema, no se agregan, condensan o muestran una propensión a fortalecerse mutuamente. Al contrario, al rivalizar entre sí por el recurso escaso de la atención pública, dividen tanto como unen. Podemos decir que los huesos de contención no encajan unos con otros para formar un esqueleto en torno del cual pueda tramarse un compromiso compartido continuo y no fragmentario.

Stuart Hall resumió concisamente la condición resultante y las perspectivas que puede o no contener: “No tenemos medios alternativos con los cuales los adultos puedan aprovechar el hecho de que la gente se haya liberado de los lazos de las formas tradicionalistas de vivir y pensar, y asumir no obstante responsabilidades para con los otros de una manera libre y abierta. En este sentido, carecemos de una noción de la ciudadanía democrática”.¹⁸ Pero tal vez podamos obtenerla –imaginarla–; lo que no podemos imaginar, por no tener tiempo para ejercer la imaginación, es una red de relaciones que dé cabida a esa noción y la sostenga. En definitiva, la vieja verdad reaparece una y otra vez: cada sociedad fija límites a las estrategias de vida susceptibles de imaginarse, y sin duda a las susceptibles de practicarse. Pero el tipo de sociedad en que vivimos limita la(s) estrategia(s) que puede(n) cuestionar crítica y militantemente sus principios, y de ese modo allana el camino a nuevas estrategias, hoy excluidas a causa de su inviabilidad.

Dedicado a Judith Adler

¹⁸ Stuart Hall, “Thatcherism today”, *New Statesman and Society*, 26 de noviembre de 1993, pág. 16.