



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

La transición del Materialismo histórico dialéctico a la Hermenéutica sociológica en la obra de Zygmunt Bauman

Edward Farid Losada Otálora

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencia Humanas, Departamento de Sociología
Bogotá, Colombia
2017

La transición del Materialismo histórico dialéctico a la Hermenéutica sociológica en la obra de Zygmunt Bauman

Edward Farid Losada Otálora

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Sociología

Director:

Ph.D., Jorge Enrique González Rojas

Línea de Investigación:

Interculturalidad

Grupo de Investigación:

Cultura y Nación

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de sociología
Bogotá, Colombia

2017

RESUMEN

Esta tesis trata sobre cómo se da la transición del Materialismo histórico dialéctico hacia la hermenéutica sociológica en la obra de Zygmunt Bauman. Por tanto, el objetivo principal es describir este proceso, lo cual le da un carácter descriptivo. Más específicamente lo que se hace con esta investigación es analizar la época anterior a 1971 en la formación en el Materialismo histórico dialéctico del sociólogo Zygmunt Bauman, evidenciada en la primera edición de *La cultura como Praxis* (2002c) y en otras obras importantes de la época referenciada por los estudiosos de su obra.

Además, se analiza la influencia de Antonio Gramsci, Raymond Williams, Anthony Giddens y otros autores cardinales en su pensamiento, para escribir *La Hermenéutica y Ciencias sociales* (2007), sobre los interrogantes que plantea la hermenéutica a estas ciencias acerca de la comprensión; como también se estudia su predilección por la semiótica, la literatura y la metáfora para el ejercicio de la hermenéutica sociológica.

Finalmente, lo que se hace es rastrear el ejercicio de la hermenéutica sociológica, a través de teoría y ejemplos de recurrencia a la literatura y la metáfora, en la obra *Modernidad líquida* (2002a) y en otras obras de la denominada fase de la modernidad líquida, y así, finalmente llegar a establecer una relación significativa entre la obra de Bauman y la ortodoxia de la sociología.

Palabras Clave: (Materialismo histórico dialéctico, Hermenéutica sociológica, Análisis cultural hermenéutico, Metáfora, Literatura, Modernidad líquida)

ABSTRACT

This thesis is about how the transition from dialectical materialism to sociological hermeneutics is made in the work of Zygmunt Bauman. Therefore, the main objective is to describe this process, which is a descriptive character. More specifically what is done with this research is to analyze the time before 1971 in the formation in the dialectical historical Materialism of the sociologist Zygmunt Bauman, evidenced in the first edition of *The Culture as Praxis* (2002c) and in other important works of the time referenced by the critics of his work.

In addition, we analyze the influence of Antonio Gramsci, Raymond Williams, Anthony Giddens and other cardinal authors in his thinking, to write *The Hermeneutics and Social Sciences* (2007), on the questions posed by hermeneutics to these sciences about understanding; as well as his predilection for semiotics, literature, and metaphor for the exercise of sociological hermeneutics.

Finally, what is done is to trace the exercise of sociological Hermeneutics, through theory and examples of recurrence to literature and metaphor, in the work *Modernity liquid* (2002a) and other works of the so-called phase of liquid modernity, and thus finally come to establish a meaningful relationship between Bauman's work and the orthodoxy of sociology.

Keywords: Dialectical historical materialism, Sociological hermeneutics, Hermeneutical cultural analysis, Metaphor, Literature, Liquid modernity)

Índice

Resumen.....	3
Introducción.....	8
Capítulo 1.	
1. El Materialismo Histórico Dialéctico en la Obra de Zygmunt Bauman.....	10
1.1 Aspectos Biográficos.....	10
1.2 Revisionismo del Materialismo Histórico Dialéctico.....	13
1.2.1 Tiempos Modernos, Marxismo Moderno.....	15
1.2.2 El Materialismo Histórico Dialéctico según Mao Tse Tung.....	17
1.3 Utopía socialista en Bauman.....	19
1.4 La praxis humana.....	23
1.4.1 Dos profesores que influyeron en el pensamiento de Bauman acerca de la praxis.....	24
1.4.1.1 Stanislaw Ossowski.....	25
1.4.1.2 Julián Hochfeld.....	27
1.4.2 La praxis humana como apertura a la posibilidad.....	29
1.4.3 El sentido común en Gadamer.....	31
1.4.4 Sentido Común y sociología en Pensando Sociológicamente (1990).....	33
1.5 Influencias más relevantes del Materialismo histórico dialéctico y de la postmodernidad en la obra de Zygmunt Bauman.....	35
1.5.1 Karl Marx y Emmanuel Levinás.....	37
1.5.2 Antonio Gramsci y Michael Foucault.....	42
1.5.3 Jürgen Habermas y Theodor Adorno.....	47
Capítulo 2	
2. El giro hermenéutico en la obra de Zygmunt Bauman.....	54
2.1 El giro hermenéutico en las Ciencias Sociales.....	55
2.2 Hermenéutica doble de Anthony Giddens.....	56
2.3 Sociología hermenéutica y hermenéutica sociológica.....	59
2.4 Opción metodológica por la hermenéutica sociológica de la obra de Bauman.....	63

2.5	Interrogantes de la Hermenéutica a las Ciencias Sociales.....	65
2.5.1	Positivismo y Ciencias Sociales.....	65
2.5.2	Del Romanticismo a Schleiermacher.....	69
2.5.3	Relativismo en la concepción de Dilthey.....	70
2.5.4	Verdad y Consenso.....	71
2.5.4.1	Respuestas historicistas.....	71
•	Karl Marx.....	71
•	Max Weber.....	74
•	Karl Mannheim.....	75
2.5.4.2	Respuestas racionalistas.....	77
•	Edmund Husserl.....	77
•	Talcott Parsons.....	78
2.5.5	La comprensión humana como tarea de la semiótica.....	80
•	Interpretación Simbólica.....	82
2.6	Estructuralismo y semiótica.....	83
2.6.1	La Semiótica en la relación entre cultura y estructura social.....	85
2.6.2	Limitación de la relación semiótica para Bauman.....	88
2.7	El análisis cultural hermenéutico de J.E. González.....	89
•	El debate hermenéutico.....	92

Capítulo 3

3.	La interpretación en la metáfora y en la literatura como fuentes de imaginación sociológica y comprensión de la praxis humana de los actores sociales en la obra de Zygmunt Bauman.	96
3.1	La metáfora en la obra de Zygmunt Bauman.....	96
3.1.1	Pensamiento analógico según González.....	97
3.1.2	Uso de la metáfora en la obra de Bauman.....	97
3.1.3	La metáfora en Max Black.....	99
3.1.4	Ejemplos del uso de la metáfora en la obra de Bauman.....	101

3.2	La literatura y la obra de Zygmunt Bauman.....	108
3.2.1	Teoría literaria de Raymond Williams.....	113
3.2.2	La imaginación literaria de Rorty.....	118
3.2.3	La realidad imaginada de Baudrillard.....	121
3.2.4	La imaginación Sociológica de Wrigth Mills.....	124
3.3	Bauman y la ortodoxia de la sociología.....	125
	Conclusiones.....	132
	Referencias Bibliográficas.....	135

INTRODUCCIÓN

Muchas de las condiciones de forma de vida de los ciudadanos-individuos- sujetos se ven abocados a una experiencia constante de cambio en nuestra sociedad. Néstor García (2001), explica que en lugar de hablar sobre “identidades”, podemos usar el término “las hibridaciones” que han tenido espacio en la cultura de nuestros días (p. 14).

La globalización, entendida no solo como un fenómeno económico sino también como un fenómeno cultural, juega un papel importante porque permite abordar las consecuencias personales (en tanto que le suceden al individuo) en medio de un proceso constante de desregulación de las formas posibles de vida. Este fenómeno es analizado por Zygmunt Bauman, quien después de pasar por una etapa de transición de método para la comprensión de la cultura, se encuentra con la hermenéutica sociológica como alternativa al Materialismo histórico dialéctico.

Dos categorías fundamentales sirven de marco de referencia para esta investigación: El Materialismo histórico dialéctico y la hermenéutica sociológica. Con respecto al Materialismo histórico dialéctico, para este caso tenemos como referencia la formación ortodoxa en el marxismo de Zygmunt Bauman en la Universidad de Varsovia y su vinculación al ejército de Polonia dominado por las ideas comunistas.

Acerca de la hermenéutica sociológica, tenemos como referencia clave la obra de Bauman *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales (2007)* que da cuenta del debate sobre los interrogantes de la hermenéutica a las ciencias sociales.

Una pregunta importante respecto a los fenómenos que estudia Bauman en la fase de la modernidad líquida, es ¿Cómo comprender estos fenómenos sociales que describe y qué variación en el método valida el análisis en el autor para llamar sociedad líquida, al escenario de esta cultura? Este trabajo no busca ser un tratado de la comprensión de la fase líquida, sino que busca analizar

cómo asume Bauman, en sus textos de teoría sociológica, los interrogantes que hace la hermenéutica a la ciencias sociales en el nuevo ambiente académico de 1971 en la Universidad de Leeds, en Inglaterra, que lo llevan a flexibilizar su formación marxista ortodoxa.

El encuentro con autores que tratan sobre el consumo y la globalización como Bauman, me generaron muchas inquietudes y respuestas con respecto a lo que observaba en la sociedad en general y en el contexto particular en la ciudad de Medellín, cuando terminaba mi pregrado en Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana: asuntos como la fragilidad de los vínculos humanos de *Amor liquido* (2005a) donde se plantean cotidianidades llenas de sentido como “el celular te permite estar lejos” (p. 44); las políticas de vida, la ética y la Política, los poderes globales y las políticas locales, la *ecclesia* y el *oikos*; el caso de Vivianne (Bauman, 2002b, p.75) como figura del desplazamiento de lo público a lo privado sustentado en el sentimiento infundado de culpabilidad; y de lo privado a lo público, con la sociedad confesional que se proclamó entonces.

Esto hizo preguntarme inicialmente por la construcción de identidad a través del consumo en algunos escenarios específicos de recurrencia de los consumidores, pero ahora encuentro que existe antes una inquietud al interior de ese interrogante, que es la pregunta por el método utilizado para la comprensión en las ciencias sociales, como lo muestra el análisis del problema de Zygmunt Bauman en su obra *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales* (2007). Este autor calificado después del 1990 como poco ortodoxo, desde entonces hace interpretaciones interesantes sobre los fenómenos sociales alrededor de las consecuencias personales de la globalización.

Capítulo 1.

1. El Materialismo histórico dialéctico en la Obra de Zygmunt Bauman

El marxismo hizo parte de la formación inicial en Zygmunt Bauman en la Universidad de Varsovia, como también influyó en él, cuando en sus años juveniles perteneció al ejército de Polonia (impregnado por las ideas comunistas). Posteriormente, durante el período de la estabilización en Polonia, la falta de oportunidades para su pueblo, incluso cuando se instauraba el comunismo, lo llevó a hacer una revisión del Materialismo histórico dialéctico, ayudado de los profesores más significativos para él, con quienes enfatiza en la praxis humana y no en el determinismo económico del marxismo.

La praxis humana lo obliga a repensar la cultura y a incluir en sus análisis la semiótica, desde donde descubre que la dimensión simbólica del comportamiento humano requiere de un esfuerzo constante de interpretación. Esta es la puerta de entrada a la transición desde el Materialismo histórico dialéctico a la hermenéutica sociológica en su obra.

1.1 Aspectos Biográficos

De acuerdo con la afirmación de Jeffrey C. Alexander, en el capítulo *Qué es la teoría* del libro *Las teorías sociológicas después de la segunda Guerra Mundial (1992)* en la que según sus palabras:

Las teorías son propuestas por personas, algo que nunca debemos olvidar. Al estudiar teorías no examinamos abstracciones flotantes sino obras de personas. Para conocer las teorías pues, debemos saber un poco acerca de las personas que las escribieron; cuándo y cómo vivieron, dónde trabajaron y, lo más importante, cómo pensaban. Tenemos que saber estas cosas para entender por qué decían lo que decían, por qué no decían otra cosa, por qué cambiaban de parecer. (p, 11.)

Dedico un acápite para señalar algunas particularidades de la vida de Zygmunt Bauman, teniendo en cuenta la idea anterior de Jeffrey Alexander, según la cual en el diseño de una biografía para los trabajos teóricos se debe tener en cuenta principalmente la trayectoria intelectual de los autores para entender cómo piensan y qué aspectos de su vida influyen en sus teorías. En este caso, acudo a la necesidad de hacer explícitos algunos episodios relevantes de la vida de Zygmunt Bauman que nos ayudan a comprender su obra intelectual.

Zygmunt Bauman fue un sociólogo de ascendencia judía, que nació en Poznan, Polonia, el 19 de noviembre de 1925 y falleció el 9 de enero de 2017. Huyendo del Holocausto Nazi, junto a su familia se desplazó a la Unión Soviética, con la idea firme de convertirse en físico. Su ambición fue detenida por el reclutamiento del ejército de la URSS, donde alcanzó el rango de Capitán, luchando en contra del Nazismo en la Unión Soviética; posteriormente regresó a luchar en Polonia.

Así creció la ilusión que lo motivaba en el ejército de combatir para liberar al pueblo polaco de la opresión. Bauman (citado por Tester, 2004) pensaba que el ejército podría liberarlos pues “the new powers promised more, much more than that: the end to discrimination, petty enmities and the day-to-day cruelty of people suffocating in a country which did not have enough work for them to make sense of their lives and not enough bread to keep them alive. [Las nuevas potencias prometieron más, mucho más que eso: el fin de la discriminación, las mezquinas enemistades y la crueldad cotidiana de las personas que se asfixian en un país que no tiene suficiente trabajo para que tengan sentido de sus vidas y sin suficiente pan para mantenerlos con vida. (Traducción propia)]” (p.26)

Durante sus años en el ejército estudió filosofía en la Universidad de Varsovia, aunque luego de ser suprimida la carrera en la universidad, cambió sus estudios por la carrera de

sociología. En 1953 fue expulsado durante la purga antisemita que tenía como objetivo ‘desjudaizar’ el ejército, lo que lo llevó a realizar una vida académica como catedrático entre los años 1954-1956.

Hizo sus estudios doctorales en Ciencias Sociales en la Universidad de Varsovia y pasó una estancia en la prestigiosa *London School for Economics* en Inglaterra donde realizó un estudio sobre el movimiento socialista inglés, que fue publicado en 1959. Posteriormente, como lo afirma Tester (2004) “from 1964 to 1968 Bauman held the Chair of General Sociology at Warsaw, only to be expelled from this post on 25 March 1968, during another wave of anti-Semitism whipped up by the state authorities (De 1964 a 1968, Bauman ocupó la Cátedra de Sociología General de Varsovia, para ser expulsado de este puesto el 25 de marzo de 1968, durante otra ola de antisemitismo promovida por las autoridades estatales)” (p.3).

El Octubre Polaco de 1956 (se trató del establecimiento del reciente Estado comunista que representó crisis a nivel ideológico, político, social y económico), influye en la trayectoria intelectual de Bauman de forma significativa. Desde el mes de junio de ese año, los trabajadores se alzaron con pancartas que decían “pan y libertad” y la Unión soviética usó tanques para restablecer el orden. Bajo el mando del líder Gomulka se llegó a un acuerdo con el líder de la Unión Soviética, de modo que se dejó vía libre para el establecimiento del socialismo demócrata en Polonia, sin que representara esto amenaza alguna para el comunismo.

Hacia 1960, durante la estabilización en Polonia, Bauman descubrió que los jóvenes habían sido totalmente despolitizados y las aspiraciones estaban a tenor con una dominación que los hacía depender de las decisiones externas del Partido, respecto de las cuales no tenían nada que decir. De la mano de esta situación, la indiferencia política de muchos, hizo que se mantuviese la

estabilización, debido a la formación de los valores en la escuela (Bauman compara la gente con robots que no se rebelan contra la opresión).

La gran paradoja que encuentra Bauman (citado por Tester, 2004) en la juventud polaca es que con el establecimiento del socialismo, la alienación no había desaparecido y la promesa de una vida digna no se estaba dando en el pueblo polaco. En general la población de Polonia, seguía siendo dominada por las esferas privadas y en especial los jóvenes vivían más pendientes de lo que sucedía en la televisión, que lo que pasaba en el mundo exterior (p. 61).

En los años posteriores en Polonia, tiempo durante el cual la democratización del Partido prometida por Gamulka no fue cumplida, entre 1957 a 1963, hay una aparente estabilidad en el país, de la mano de una evidente apatía política que duró hasta 1968, con el colapso de la economía, cuando se rompió la revuelta con los estudiantes (quienes llevaban también la consigna de la purga antisemita), año en el cual Bauman fue expulsado de Polonia perdiendo así adicionalmente su nacionalidad.

Por esa razón viajó a Israel, Estados Unidos y Canadá dedicándose durante ese tiempo a la publicación de algunas producciones académicas, mientras se desempeñaba como docente en la universidad de Tel Aviv. En 1971 llegó a Inglaterra a la Universidad de Leeds, donde fue profesor hasta su retiro voluntario en el año de 1990, tiempo desde el cual, cambió significativamente su manera de ver la sociología.

1.2 Revisionismo del Materialismo histórico dialéctico

En esta sección se tiene en cuenta la diferencia que existe entre el Marxismo y el Materialismo histórico dialéctico: Por un lado, el Marxismo es entendido con un dogma de partido de cual muchos movimientos, entre los cuales el Partido socialista polaco, se alimentaron para

llevar a cabo la revolución. Por otro lado, el Materialismo histórico dialéctico se comprende como teoría de la sociedad que establece una perspectiva dialéctica del pensamiento, entendida en el sentido hegeliano como superación de los contrarios, que explica los comportamientos pasados y futuros en la estructura social.

Esta diferencia no implica una separación ontológica tanto como metodológica de los dos conceptos pues es en el Marxismo donde se consolida el Materialismo histórico y la dialéctica, según la izquierda hegeliana representada principalmente por Strauss, Bauer, Feuerbach Ruge, Stirner, Engels y Marx. En otras palabras, inicialmente es en el Marxismo donde surge la concepción del Materialismo histórico dialéctico, aunque el primero no es condición indispensable para asumir una concepción materialista de la vida y de la historia como lo trabaja Habermas en *La reconstrucción del materialismo histórico dialéctico* (1992).

A partir de esta aclaración, Bauman en el tiempo de la estabilización en Polonia se propone el revisionismo del Marxismo (Este era un movimiento de intelectuales, que buscaba humanizarlo y despojarle del determinismo utilitarista para darle una inyección de vida nueva): “The revisionists began by requiring that Marxism should subject itself to the normal rules of scientific rationality, instead of relying on the monopolistic power of censorship, police, and privilege [Los revisionistas comenzaron por exigir que el marxismo se sometiera a las reglas normales de la racionalidad científica, en lugar de confiar en el poder monopolístico de la censura, la vigilancia y el privilegio. (Traducción propia)]” (Tester, 2004, p.64).

De este modo, el marxismo, asociado a una ideología inmune a la crítica, fue sujeto del diálogo libre, el cual, para los revisionistas, era la vía de liberación del enfoque positivista que dominaba. Bauman hizo parte activa del revisionismo y en 1967 escribió *Modern Times, Modern*

Marxism donde se niega a aceptar el Marxismo como teoría intocable y lo somete a un análisis racional.

En esa situación, para Bauman (1972) el marxismo tenía una vigencia muy actual en tanto que los problemas actuales de la sociología, como la fragmentación de la personalidad y de la acción humana, la limitación de la libertad individual a la esfera de la acción de consumidor y la limitación de oportunidades de expresión a las posibilidades que ofrece el mercado, no habían sido objeto de gran desarrollo sino que, al parecer del autor, poco se habría avanzado en esta parte de los problemas descritos por Marx (p.24).

1.2.1 Tiempos Modernos, Marxismo Moderno.

En *Modern Times, Modern Marxism (1974)* Bauman expresa “Elegí escribir sobre el marxismo antes que de sociología marxista” (p.17), para dar a entender que el Marxismo no era una parte de los problemas tratados en sociología sino que se trataba del problema central del que se debía ocupar la comprensión en las ciencias sociales.

Esto debido a que en Marx, Bauman encuentra un esfuerzo por ver al hombre como un holograma (verlo como tal en su realidad social y cultural desde los diferentes puntos de vista), donde el marxismo tiene la potencialidad de denunciar los marcos conceptuales elaborados por instituciones aisladas de la comprensión del ser humano y funciona como la afirmación de que el ser humano es una unidad antes que cualquier división en sí mismo.

A través de ese texto, Bauman trata la crítica general a interpretaciones marxistas que reducen esta teoría a un determinismo económico. Considera que, muy lejos de serlo, la intención real se aleja no solo de éste, sino de todo intento de comprensión dependiente de un factor aislado que no da cuenta de la totalidad requerida para un análisis completo del ser humano.

Explica incluso, que el énfasis del marxismo por la esfera económica, se trata fundamentalmente de un problema estructural y no genético. En otras palabras, desde el punto de vista de Bauman, es la ubicación del ámbito económico en la estructura general lo que es determinante y no la referencia al evolucionismo tradicional de la búsqueda de los orígenes, como la causa eficiente de la que se desprende todo el sistema. Allí encuentra un camino para que renazca el marxismo.

Bauman (1972) no es optimista acerca de las perspectivas del Marxismo de entonces, en razón de la administración de las organizaciones, desde el enfoque positivista, para alcanzar la integración societal eliminando la multiplicidad, en un intento de alcanzar variables que pudieran predecir un comportamiento uniforme de los individuos: “Parecería realmente anticuado buscar una imagen total de la sociedad en una época en que la precisión y la medición son los valores científicos más apreciados, aunque se obtengan escogiendo solo un par de variables del ‘universo de *ítems*’ de Lazarsfeld” (p.18).

Para Bauman, el programa marxista tiene un algo más que ofrecer (diferente a determinar un número de probabilidades) y cree que eran algunos factores sociales los que tenían a las ciencias sociales en esa cultura científica, de la división de intereses y competencias. Para él las causas eran por un lado, el tomarse al pie de la letra las posturas positivistas y, por el otro, poner en rangos de mayor poder institucional a quienes estaban de acuerdo con este enfoque de las ciencias sociales.

La interpretación que hace Bauman desde la centralidad de las organizaciones es sugestiva: “El hombre puro y simple, tiene problemas distintos del hombre con función administrativa” (p.26). Sugestiva en virtud a que totaliza la interpretación de la existencia de los seres humanos en dos maneras de vivir: ser del común o del grupo de personas que tienen un rol que desempeñar

en la estructura de las organizaciones. De allí nace la tarea de la ciencia social para Bauman, cuando enuncia que ella debe encargarse de la contradicción entre la visión administrativa y la antropológica.

Esa tarea se desprende de un énfasis en lo social y no un culto a la personalidad representado en los roles. Bauman considera que no hay un conocimiento que haga más predecible el comportamiento que la reducción de lo que es de dominio social (como la cultura) a lo concerniente puramente personal, donde el ser humano aparece determinado por las probabilidades que le gerencia la visión administrativa de la sociedad.

En ese orden el estudio de esta contradicción, si se interpreta en un sentido de dialéctica de superación de los contrarios, se configura como la posibilidad de superación de la determinación dada por medio de la razón gerencial.

A propósito de la contradicción, a continuación se señala este tema en el marxismo de Mao Tse Tung, quien adicionalmente explica la producción de conocimiento a través del Materialismo histórico dialéctico. Se añade a esto que el trabajo de Mao Tse Tung es interesante incluso porque es un tipo de revisionismo del Materialismo histórico dialéctico en Oriente, donde presenta un análisis breve y conciso de lo que debería ser el Marxismo para las nuevas generaciones.

1.2.2 El Materialismo histórico dialéctico según Mao Tse Tung.

En la obra *Las Cinco Tesis Filosóficas (1974)* de Mao Tse Tung, el Materialismo histórico dialéctico aparece como una teoría epistemológica que funciona de manera que “el conocimiento comienza por la práctica, y todo conocimiento teórico, adquirido a través de la práctica, debe volver a ella” (p.26). Para el autor, ni el empirismo, como la teoría que hace depender

exclusivamente la posibilidad de conocer a la experiencia, ni el racionalismo, que no acepta los datos de la experiencia para alcanzar el conocimiento puro, son coherentes con el proyecto materialista de la transformación de la realidad social.

“El conocimiento comienza con la experiencia: éste es el materialismo de la teoría del conocimiento. El segundo punto es que el conocimiento necesita profundizarse, necesita desarrollarse de la etapa sensorial a la racional. Esta es la dialéctica de la teoría del conocimiento” (p.23). Razón por la que explica que comprender las leyes de la naturaleza no es lo más importante, sino que posteriormente a ello, se deben usar esas leyes para transformar la práctica social de forma dialéctica.

La dialéctica en Lenin (citado por Tse Tung, 1974) es “el estudio de la contradicción en la esencia misma de los objetos” (p.43). Dos concepciones del mundo habían dominado el pensamiento hasta entonces: la metafísica y la dialéctica. La metafísica, que consideraba que las cosas son aisladas, no dependientes, inmutables y que los cambios consisten en aumento y disminución cuantitativos de lo que existe por lo que los cambios sociales los atribuían a cambios de clima y asuntos geográficos.

En oposición a esta concepción, se encuentra la visión dialéctica que sostiene que hay que estudiar las cosas dentro de ellas mismas y cómo se relacionan con las demás; lo fundamental consiste en analizar las condiciones internas, que por esencia consisten en la contradicción.

Dicha contradicción es a la vez universal y particular. Universal en el sentido de que hay que descubrir en la historia la dialéctica de la contradicción para comprender los enfoques futuros de la misma, haciendo un correcto análisis; éste debe ser el orden de la exposición o de estudio de la dialéctica.

En cambio, la contradicción es particular ya que “toda forma del movimiento contiene su contradicción particular” (Tse Tung, 1974, p. 66). Esto se da en virtud a que en determinadas circunstancias la contradicción, requiere otros métodos de solución. Cada situación debe ser analizada para encontrar su particularidad, por lo que cada una debe ser tratada de una forma distinta (Tse Tung considera que el dogmatismo no permite ese análisis ya que se apropia de verdades desconexas y, a veces, ininteligibles).

Por ejemplo dice “Marx encontró la contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la propiedad” (Tse Tung, 1974, p.89) Esta contradicción es universal, explica el autor, para todos los países donde se desarrolla el capitalismo, pero su particularidad consiste en que se desarrolla en una etapa distinta de la historia del desarrollo de las clases. Lo particular y lo universal están unidos, puesto que incluyen lo general y lo individual, como lo absoluto y lo relativo. Lo absoluto por ser general y lo relativo en el sentido de que lo individual existe temporalmente y de forma condicionada.

La contradicción principal del sistema capitalista es la contradicción de dos fuerzas contradictorias: la burguesía y el proletariado; en la contradicción, los contradictorios no se desarrollan de igual manera, por lo que la desigualdad es el estado natural de la misma; sin embargo para el análisis de esta contradicción principal del sistema, Mao Tse-tung, para alejarse del materialismo mecanicista, reconoce que así como la base económica determina la superestructura y lo espiritual, estos a su vez determinan esta conciencia social. Considera que esta aceptación es parte necesaria de la conservación del carácter dialéctico del Materialismo.

Finalmente, expone que toda contradicción no debe seguir el mismo método, porque puede darse el caso de que se conviertan en antagónicas, como en el caso de las ideologías que están en

contra del Materialismo dialéctico, o de los movimientos revolucionarios que entran en antagonismo con quienes consideran sus enemigos.

1.3 Utopía socialista en Bauman

La diferencia del Marxismo de Tse Tung con la visión del Marxismo de Bauman, es la utopía marxista de la revolución de clases. Según Tester, para Bauman la utopía está enmarcada en el contexto polaco cuando no se refería al utopismo de la sociedad perfecta sino que era un concepto libre: “It is unsurprising to discover that in that context utopianism did not refer to the blueprint of a perfect society. To the contrary, it pointed towards the human practice of a living forwards. [No sorprende descubrir que en ese contexto el utopismo no se refería al modelo de una sociedad perfecta. Por el contrario, apuntaba hacia la práctica humana de una vida hacia adelante (Traducción propia)]” (Tester, 2004, p.74). De allí que utopía como concepto libre se asoció más a un incentivo de la imaginación, al no ser sometida por la acción inmediata (sino que se adentra al futuro inmediato), por lo que se niega a aceptar las limitaciones.

En ese orden de ideas, la tarea de la utopía del socialismo para Bauman es recuperarle la posibilidad a la paradoja en que se encontraba el Marxismo, permitiéndole la liberación al ser humano de la alienación en que era puesto. Tester identifica cuatro características de la utopía del socialismo de Bauman, que trataré detenidamente a continuación:

La primera característica que identifica es que la utopía tiene una dimensión crítica intrínseca. Según Bauman, las probabilidades de acción de los individuos solamente pueden ser convertidas en posibilidades múltiples a través de la actitud crítica sobre la realidad fragmentada, que estimule la imaginación humana. Por esa razón la actitud crítica de su visión de utopía es

intrínseca para no asumir que lo ‘real’ es natural, de acuerdo al concepto clásico de utopía en el socialismo. Según Bauman (citado por Tester, 2004)

By exposing the partiality of current reality, by scanning the field of the possible in which the real occupies merely a tiny plot, utopias pave the way for a critical attitude and a critical activity which alone can transform the present predicament of man.’ Utopia shows that the actual is nothing other than a fixed and ossified human production; it can be dissolved and, in the recognition of that dissolution there is an ‘unleashing’ of human imagination’ [Al exponer la parcialidad de la realidad actual y explorando el campo de lo posible en el que lo real ocupa una mera parcela, las utopías allanan el camino para una actitud crítica y una actividad crítica que por sí sola puede transformar la situación actual del hombre. Que lo real no es otra cosa que una producción humana fija y osificada; esto puede disolverse y, en el reconocimiento de esa disolución hay un ‘desencadenamiento’ de la imaginación humana (Traducción propia)] (p. 76)

La segunda dimensión de su concepto de utopía es que ella no es un invento del cielo y que permanece allí. En su concepto, las utopías son aspectos de la cultura que exploran el presente dando respuestas a las experiencias del hoy a las personas que experimentan esas realidades, de lo contrario se convierten en aspiraciones no concretas para los seres humanos que ya han desarrollado esa actitud crítica de lo ‘real’.

‘Utopias are those aspects of culture... in which the possible extrapolations of the present are explored.’ Here Bauman is making the point that utopias are not pie in the sky inventions. They draw their inspiration and their appeal from the extent to which they ‘provide answers to issues people experience as poignant’. Utopia is an expression of the hope of an epoch that its problems can be solved [‘Las utopías son aquellos aspectos de la cultura... en los que las posibles extrapolaciones del presente son exploradas’. Aquí Bauman enfatiza en que las utopías no son un pastel en los inventos del cielo. Ellas dibujan su inspiración y su atractivo en la medida en que

‘proporcionan respuestas a las cuestiones que las personas experimentan como dolorosas’ (Traducción propia)]. (Bauman citado por Tester, 2004, 76)

La tercera característica es el carácter comprometido de la utopía debido a la participación desigual de los medios de producción de los grupos sociales, incluida la desigualdad en las posibilidades de hacer crítica social, razón por la que Bauman (citado por Tester, 2004) “scan the options open to society at the current stage of its history; but by exposing their link to the predicament of various groups, utopias reveal also their classcommitted nature’ [explora las opciones abiertas a la sociedad en la etapa actual de su historia; pero al exponer su vínculo con la situación de varios grupos, las utopías revelan también su naturaleza de compromiso con las clases sociales (Traducción propia)] (p. 76). Esa naturaleza clasista de la utopía mantiene la praxis social de los actores en la base, para no caer en ideologías que legitimen poderes ajenos al control del individuo.

Por último, para Bauman por la utopía los seres humanos dejan de tener una existencia natural para pensarse luego en un proyecto, y aunque es una visión no sistemática de entender el socialismo, la utopía no solo existe cuando no se ha cumplido el objetivo, sino que persiste en razón a que se mantiene en la búsqueda continua en el laberinto de la acción humana cotidiana llamada praxis. ‘they just linger in the public mind as guides for social action, as criteria marking off the good from the evil, and as obstinate reminders of the never-plugged gap between the promise and the reality’ [Ellas solo se demoran en la mente pública como guías para la acción social, como criterios que marcan el bien del mal y como recordatorios obstinados de la brecha nunca tapada entre la promesa y la realidad. (Traducción propia)] (Bauman citado por Tester, 2004, p.76).

Así entonces, la salida que ve Bauman a la condición paradójica del Marxismo en la que no hay dignidad humana ni liberación del pueblo es la praxis humana. Para alejarse del marxismo que aliena y que tiene funciones utilitaristas y fragmentarias, lo que busca es el significado de lo que es el ser humano para rebelarse y lanzarse a lo posible antes que a lo probable o predecible.

1.4 La praxis humana

En un comentario de Bauman (citado por Tester, 2004) *Marx and the Contemporary Theory of Culture, Social Science Information (Marx y la teoría contemporánea de la cultura y la información de las Ciencias Sociales) (1968)* expone que “The center of gravity in Marxian doctrine is in the category of ‘praxis’ and not in ‘economic determinism’, as is falsely assumed by some interpreters of this theory (...) All aspects of the human world, the social structure and cultural systems included, exist only through human praxis [el centro de la gravedad en la doctrina marxista es la categoría de ‘praxis’ y no el ‘determinismo económico’ como se ha asumido falsamente por algunos intérpretes de esta teoría. Todos los aspectos del mundo de los seres humanos, incluidos la estructura social y el sistema cultural, existe solamente a través de la praxis humana. (Traducción propia)] ” (p.69).

Como lo señala por otro lado Blackshaw (2005), el marxismo ortodoxo creía que el pensamiento de los individuos era resultado de una estructura consistente y colectiva sustentada en roles que dependen entre sí, pero Bauman se interesa por las relaciones sociales de los individuos, donde se encuentra su praxis:

While classical Marxism was uninterested in individuals, preferring instead to think of the individual as an upshot of consistent, collective and interdependent roles, Bauman is delighted to put them at the forefront of his analyses. He recognizes that people have increasingly come to

expect that personal relations – rather than social class, community or kindred relationships – are the sole means of self-expression and self-actualization (Mientras que el marxismo clásico no estaba interesado en los individuos, prefiriendo pensar en el individuo como un resultado de roles coherentes, colectivos e interdependientes, Bauman está encantado de ponerlos a la vanguardia de sus análisis. Reconoce que las personas han llegado a creer que las relaciones personales -más que la clase social, la comunidad o las relaciones afines- son el único medio de expresión personal y de auto-realización). (Blackshaw, 2005, p. 22)

De allí que para la comprensión de la praxis humana sean relevantes dos profesores de la universidad de Varsovia, quienes le enseñaron la concepción de un Marxismo diferente al ortodoxo: ellos encontraron en Marx no un materialismo mecanicista, sino una sociología centrada en la praxis humana. A partir de su influencia en su trayectoria intelectual, Bauman elaboró una crítica desarrollada del Marxismo en *Tiempos modernos, Marxismo moderno (1970)* según lo estudiamos en 1.2.1 del presente capítulo.

1.4.1 Dos profesores que influyeron en el pensamiento de Bauman acerca de la praxis.

Stanislaw Ossowski y Julian Hochfeld fueron dos profesores de la Universidad de Varsovia que influyeron en la obra de Bauman, pues estaban contra la idea de que la sociología estuviera al servicio de la razón gerencial, para proporcionarle las probabilidades de predictibilidad del comportamiento de los individuos. Por el contrario, para ellos la sociología tenía el deber ser de ayudar a los seres humanos a liberarse del sufrimiento humano causado por el determinismo de sus vidas, rechazando además el método científico-positivista en sus análisis, para centrarse en la comprensión de la praxis cotidiana de los individuos.

1.4.1.1 *Stanislaw Ossowski.*

Stanislaw Ossowski (1897-1963), quien fuera profesor de Bauman en la universidad de Varsovia, fue soldado voluntario del ejército polaco y miembro de la Unión de Intelectuales Socialistas. Se desempeñó como oficial durante la Segunda Guerra Mundial, aunque después de ella, rechazó unirse a cualquier partido político.

Ejerció la docencia en la Universidad de Varsovia, hizo escritos en contra del Marxismo-Leninismo por lo que recibió diversas críticas de los intelectuales. En 1951 le fue prohibido publicar y se le negó el derecho a enseñar desde 1952 hasta 1956. Se mostró siempre en contra de la naturalización de los fenómenos culturales, ya que rechazaba la idea de que el método científico positivista fuera utilizado para medir los resultados de los análisis culturales.

Por él, Bauman cambió el énfasis de su pensamiento sobre el determinismo económico en el Marxismo, por la interpretación de los asuntos humanos y el significado de ellos. Este enfoque se vio reflejado en obras como *Entre Clase y Élite: La Evolución del Movimiento de Trabajo Británico (1972)* y en *Trabajo, Consumismo y Nuevos Pobres (1998)*.

La demanda de energía para la satisfacción de las necesidades de los seres humanos en Ossowski, basada en los poderes externos era el principio de la pérdida de autoestima de los individuos. Como la afirma Tester (2004) “By pandering to external powers (in Ossowski’s life those powers would be totalitarianism, in ours they would be fashion and the market), we demean humanity itself and ourselves [Al favorecer a los poderes externos (en la vida de Ossowski esos poderes serían el totalitarismo, para nosotros serían la moda y el mercado), degradaríamos a la humanidad y a nosotros mismos. (Traducción propia)]” (p.39), razón por la que el *investigador social* o sociólogo “has a *duty* to be disobedient towards those who are in power. It is only through

disobedience that it is possible to retain an unflinching and tight grasp on *human* values [Tiene el deber de ser desobediente hacia aquellos que están en el poder. Es sólo a través de la desobediencia que es posible mantener una firme aprehensión sobre los valores humanos (Traducción propia)]” (p.39).

Según Tester, Bauman desarrolló esta idea en su libro *Comunidad (2001)*

To stand up against the status quo always takes courage, considering the awesome forces gathered behind it – and courage is a quality which intellectuals once famous for their obstreperous radicalism have lost on the way to their new roles and “niches” as experts, academic offins or media celebrities [Para enfrentarse al status quo siempre se necesita coraje, considerando las fuerzas impresionantes que se reúnen detrás de él - y el valor es una cualidad que los intelectuales, una vez famosos por su radicalismo obstinado han perdido en el camino sus nuevos roles y ‘nichos’ como expertos, oficios académicos o celebridades de los medios. (Traducción propia). (Bauman citado por Tester, 2004, p.40)

Agregado a lo anterior, Ossowski hizo una distinción entre el sociólogo empírico y el humanista que residió en la consideración de creer que los mundos humanos y los mundos naturales son totalmente distintos y en el caso de Ossowski, la sociología empírica era un modo de *neopositivismo* que se prestaba para el poder y la moda del conocimiento.

No obstante, la sociología empírica en Ossowski no perdió su valor. Una vez superada la incompatibilidad de la sociología con la obediencia a los poderes, ella representaba la realidad de la sociología humanista, de modo que el punto de partida era la praxis humana, dejando de lado la

visión desde arriba de la sociología como se ha entendido la mirada de Dios sobre el mundo, solamente que esta vez de manera secular.

En consecuencia, el socialismo de Bauman estuvo abierto al futuro en cuanto posibilidad. La verdad no era trascendente, por lo que la objetividad de la verdad era un problema práctico y no teórico; la verdad debía demostrarse, mostrar su terrenidad. Como la entiende Marx (citado por Tester, 2004), “the question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a practical question. In practice man must prove the truth i.e. the reality and power, the ‘this-sidedness’ of his thinking [La cuestión de si la verdad objetiva puede atribuirse al pensamiento humano no es una cuestión de teoría sino una cuestión práctica. En la práctica, el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el "horizonte" de su pensamiento. (Traducción propia)]” (p.72).

Por eso la sociología debía abstenerse de predecir el futuro, dado que cada manifestación de la praxis abre un horizonte de posibilidades (razón por la cual la vida social ante todo debe ser práctica), por lo que el socialismo es en sí mismo una utopía (en el contexto polaco). Dicha praxis según Satterwhite (citado por Tester, 2004) “referred to human creative activity as constituting human reality, as opposed to the Stalinist stress on human reality as determined by “objective laws” external to human activity [referida a la actividad humana creativa como constituyente de la realidad humana, como opuesta al estrés Stalinista en la realidad humana determinada por ‘leyes objetivas’ externas a la actividad humana. (Traducción propia)]” (p.68).

1.4.1.2 *Julián Hochfeld*

Julián Hochfeld (1911- 1966) quien de igual manera fuera profesor de Bauman en la Universidad de Varsovia, tuvo una gran influencia en su obra en el aspecto de la praxis, al igual

que Ossowski. Hochfeld perteneció al Partido Socialista Polaco, uno de los primeros filósofos del Partido Comunista quien después de la guerra ayudó a desarrollar ideas marxistas; perteneció al parlamento Polaco durante los años cincuenta. Desde 1962, fue director del Departamento de Ciencias Sociales en la UNESCO.

De Hochfeld, Bauman aprendió un espíritu de honestidad, sobriedad y rechazo a falsas ilusiones: “The scientist... should be intrepid and uncompromising in demasking social evil, in seeking the truth about society [El científico... debería ser intrépido y comprometido con desenmascarar el mal social, en búsqueda de la verdad acerca de la sociedad. (Traducción propia)]” (Hochfeld citado por Tester, 2004, p.35). Con respecto al cometido científico (aunque Bauman no lo denomina así) del sociólogo, cree que “it is the duty of the intellectual to preserve the indispensable connection between scientific truth, cultural sensibility and the social-political goal [es deber del intelectual conservar la conexión indispensable entre la verdad científica, la sensibilidad cultural y el objetivo político-social. (Traducción propia)]” (p.36).

Hochfeld, quien se basó en la teoría de la alienación de Marx, contribuyó a Bauman con la consideración de que los hombres están expuestos al sufrimiento, lo que revelaba el deber del sociólogo de descubrir las causas sociales de ese sufrimiento. En consecuencia, el cometido del sociólogo a partir de esa reflexión se trataba de no dejar que las causas de las penurias humanas se quedaran escondidas.

Para Tester (2004) Hochfeld pensaba que la vida del hombre dominado era como la existencia animal que se limita a satisfacer sus necesidades. “Hochfeld saw sociology as a means by and through which it might be shown that men and women can be more than the prisoners of ‘animal existence’, that they might go beyond necessity, and instead engage in the praxis of

possibilities [Hochfeld veía la sociología como un medio a través del cual se podía demostrar que los hombres y las mujeres pueden ser más que los prisioneros de la "existencia animal", que podrían ir más allá de la necesidad y, en cambio, participar en la praxis de las posibilidades. (Traducción propia)]” (p.36).

En conclusión, la influencia de Julián Hochfeld en la obra de Bauman gira en primer lugar alrededor del deber del sociólogo de desenmascarar el mal social, manteniendo una visión unificada entre la ciencia, la cultura y la política. En otras palabras contribuye a la exploración de la vida cotidiana para encontrar aquellas causas que hacen sufrir a los seres humanos, y que se consideran normalmente como naturales.

Por otro lado, contribuye a Bauman a lograr encontrar una vía para alcanzar la dignidad del ser humano en el mundo, como no lo logró el socialismo clásico. Esto es, ayudó al pensamiento de Bauman para diagnosticar una existencia ‘animal’ en los seres humanos que se dedican exclusiva y únicamente a satisfacer sus necesidades, para comprometerse entonces con el estudio de la praxis humana de los actores sociales, como la vía regia para dignificar la existencia de los individuos.

1.4.2 La praxis humana como apertura a la posibilidad.

La Cultura como Praxis (2002c) es la obra en que Bauman muestra su labor por estudiar la sociología como un ejercicio por comprender la praxis humana. Fue escrito después del exilio en 1970 pero aun así, parece un texto más afín con la literatura de 1960, y en él la cultura no es una acomodación a la dura realidad externa sino que es sobretodo creatividad (pertenece a la posibilidad) al contrario de la visión utilitarista de la cultura, que la adscribe a la ciencia social para aportar la adaptación a las instituciones a través de la predicción del comportamiento humano.

En ese mismo libro, Bauman comenzó a aplicar el concepto de sociología que partía de la praxis humana para avanzar hacia la estructura. Para Smith (1999), el argumento que construye Bauman en *La Cultura como praxis (2002c)* es que “society is not posible without culture [La sociedad no es posible sin cultura. (Traducción propia)]” (p.77). La costumbre de su tiempo era al contrario: era la sociedad quien definía la costumbre, y en el texto, Bauman (citado por Smith, 1999) reconoce que “we are structured beings who are also capable of structuring [Somos seres estructurados quienes somos también capaces de estructurar. (Traducción propia)]” (p.77).

Para Bauman la cultura es impredecible, inconfiable en los marcos de lo que era considerado como ‘real’ o natural por la autoridades marxistas ortodoxas. Por eso es más que un valor de supervivencia que está determinado por la adaptación humana. La supervivencia, que es resultado de la probabilidad, para Bauman está dotada de dos puntos que explicó en *Modern Times, Marxism Modern (1972)*: En primer lugar, la inclinación de los proyectos de conveniencia; en segundo lugar, la inclinación a alcanzar un ideal de vida que cuenta con la esperanza del futuro, pero que condena a los individuos a las decisiones institucionales.

En ese sentido, para escapar de esa especie de predeterminación, la opción de Bauman consiste en hacer una sociología de la praxis humana (entendida como acción humana en el mundo), que se define más por la posibilidad que por la probabilidad y que tiene relación directa con el concepto de sentido común, el cual es el que organiza las decisiones de la experiencia cotidiana.

Aquí se trae el desarrollo del concepto que hizo Gadamer en *Verdad y Método (1993)* a la hermenéutica filosófica resaltando el valor del sentido común para la tradición del pensamiento occidental, debido a que Bauman dedica parte de la introducción de *Pensando sociológicamente*

(2007) a establecer diferencias entre sentido común y sociología, dejando en claro la rigurosidad científica de su ejercicio investigativo.

1.4.3 El sentido común en Gadamer

El papel del sentido común ha jugado un papel relevante para las Ciencias Sociales en el último cuarto del siglo XX. Especialmente se destaca al respecto, Hans George Gadamer quien desarrolló la historia del papel del sentido común en la modernidad; se sitúa en la tradición humanista románica a través de las enseñanzas de Vico (1668-1774) para quien el sentido común es más que una capacidad de entender el mundo común a todos a través de la razón. Desde su perspectiva, el sentido común se extiende al sentido que funda la comunidad en sus realidades concretas de grupos, pueblos o naciones.

El planteamiento de Vico es que aquello que es verdadero, como el postulado racional cartesiano, es apenas un punto de llegada para la ciencia (su límite). Desarrolla el concepto de verosimilitud, que es el ejercicio de encontrar los argumentos para hablar sobre lo que es evidente desde la retórica (sin anatémizar su ejercicio según Platón sobre los sofistas), sin los cuales no es posible desarrollar una actitud crítica de frente a las realidad (En Vico, dicha retórica cumple la función que la metáfora realiza en Bauman como lo estudiaremos en 3.2.1).

Para Gadamer (1993) Vico no fue tenido en cuenta en el siglo de las luces, aun así su visión humanista imprimió en el inglés Shaftesbury un sello distinto a la aplicación de método inductivo a las Ciencias Sociales para la constitución del concepto de sentido común, como forma elemental de la vida. Por su amplia formación humanística, Shaftesbury tenía claro que el método de la comprobación científica no agotaba todo lo que significa el conocimiento humano (p. 21).

En el mismo sentido, Gadamer señala además que para los pietistas, en especial para el suave Oetinger, como religioso le interesaba cuestionar los límites del racionalismo: “El *sensus*

communis tiene que ver... con tantas cosas que los hombres tienen a diario antes sus ojos, que mantienen unida a una sociedad entera, que concierne tanto a las verdades y a las frases como a las instituciones y a las formas de comprender las frases” (p.23).

Los pietistas estaban interesados en la interpretación de las sagradas escrituras, dado el hecho de que el modelo matemático no puede aportar nada a este campo, razón por la que nació la necesidad de la hermenéutica. En esa tradición, lo válido consistió en tomar como fundamento del sentido común, el mismo concepto de la vida; no obstante, para Gadamer esta inclinación degeneró la hermenéutica por un sentido negativo de modo que todo aquello que repugnase al sentido común era rechazado como un sentimiento profundamente religioso.

Debido a ello, resulta de especial relevancia para este acápite de la tesis la referencia de Gadamer a Henry Bergson para quien el *bon sens* es necesario para alcanzar un entendimiento humano sano: “Según Bergson el bon sens, como fuente común de pensamiento y voluntad, es un sens social que evita tanto las deficiencias del dogmático científico .que busca leyes sociales como del utopista metafísico” (Gadamer, 1993, p. 22).Es relevante porque esta referencia del buen sentido critica las abstracciones de la ciencia y del lenguaje pero también habla de la exageración de la metafísica, los cuales olvidan el humor del que entiende el Mundo de la vida en que viven los actores sociales.

Huelga señalar en este punto el parecer de Erasmo de Rotterdam en *Elogio de la Locura* de la afinidad de la crítica para ambos (científico o metafísico) en la figura del sabio que es torpe en la vida cotidiana:

Pero llevad un sabio a un banquete, y es seguro que aguará la fiesta con su melancólico silencio o con sus impertinentes cuestioncillas; hacedle bailar, y creeréis ver saltar a un camello; conducidle a un espectáculo, y sólo mirarle a la cara bastará para que nadie se divierta y, como al sabio Catón, se le rogará que abandone el teatro, ya que no puede desarrugar el entrecejo; si cae en medio de

una conversación, caerá de improviso como el lobo de la fábula; si se trata de compras, de convenios, en una palabra, de alguna de esas cosas de las que no puede prescindirse en la vida diaria, diríais que nuestro sabio más parece un tronco que un hombre. (Rotterdam, 20)

En efecto, a finales de la edad media Erasmo de Rotterdam hace una apología por el interés de la vida cotidiana a favor de la picardía y la vida carnavalesca (en este caso relevantes porque rescatan la vida de los actores sociales como es vivida por ellos). A propósito, para Bauman los seres humanos en la modernidad son víctimas del olvido de la praxis humana al no tener posibilidades de acción en su existencia, pues lo ‘real’ que representa sus condiciones precarias de vida (asumidas como naturales) les impide encontrar opciones significativas diferentes para evitar el sufrimiento.

1.4.4 Sentido Común y sociología en *Pensando Sociológicamente* (1990)

Como se señaló anteriormente, Bauman desarrolló este concepto de *sensus communis* en el libro *Pensando sociológicamente* (1990). Según sus palabras, el libro no fue dirigido a expertos, de quienes de acuerdo a su forma de ver, han dependido los legos para tener la certeza del conocimiento: “Este libro difiere de muchos otros porque está organizado de acuerdo con los asuntos que rigen nuestra vida diaria. Hay tópicos que ocupan los sociólogos profesionales en el curso de su práctica que son mencionados solo brevemente u omitidos sin más, por ejemplo, los métodos de investigación para el estudio de la vida social” (Bauman y May, 2007, p.24).

Identifica cuatro diferencias entre sociología y sentido común en la tradición sociológica, que velan por mantener límites establecidos entre ambos y así mantener a la sociología “como un cuerpo cohesionado de conocimiento” (Bauman y May, 2007, p.18):

Primera, “La sociología, a diferencia del sentido común, hace un esfuerzo por subordinarse a las reglas rigurosas del discurso responsable” (Bauman y May, 2007, p.18). Ese discurso

responsable, explica, debe garantizar un proceso que llevó a las conclusiones como garantía de que hay credibilidad, pero que queda sujeto a discusiones posteriores. De este modo, se confirma la confianza que se tiene de la ciencia que se basa en seguir correctamente las reglas establecidas del discurso.

Segunda, “el tamaño del campo del que se extrae el material para el pensamiento sociológico. Para la mayor parte de nosotros en nuestra rutina diaria este campo está confinado a nuestro propio universo de vida” (Bauman y May, 2007, p.19). La sociología amplía los horizontes comparando varias experiencias del universo de vida de las personas, aspecto que el sentido común no puede proporcionar (La gente, explica Bauman, muy raras veces se mueven más allá de sus propias experiencias, cuestión que los sociólogos tienen en ventaja con respecto al resto del público).

Tercera, “sociología y sentido común difieren en el modo en que cada uno da sentido a la realidad humana en términos de cómo comprenden y explican acontecimientos y circunstancias” (Bauman y May, 2007, p.20). Por un lado, Bauman señala que el sentido común investiga las intenciones de lo que pasa considerando los alcances de las acciones que se realizan a título personal desde el propio universo de vida. “En general la gente encuentra difícil aceptar que una situación no es efecto de acciones intencionales de determinada persona” (Bauman y May, 2007, p. 20).

Por otro lado, la sociología (rechazando que las opiniones generales como “necesidades del estado” o “demandas de la economía” de quienes hablan de lo público de modo universal como periodistas, dan cuenta del pensar sociológicamente) explica las redes de interdependencia de la

realidad para explicar motivos y efectos de los sucesos, superando lo que llama la metáfora vulgar del individuo motivado (que responde a un querer similar de otros iguales).

Cuarta, “el poder del sentido común depende de su carácter autoevidente: es decir, el de no cuestionar sus preceptos y ser autoconfirmante en su práctica” (Bauman y May, 2007, p.21). Bauman explica que la repetitividad de las acciones que dotan de sentido la vida diaria, hace que se vuelvan familiares, aceptando incluso, a veces, la fatalidad como algo inevitable.

En ese punto, la curiosidad puede entrar en tensión con lo que es ya familiar y es ahí, explica Bauman, donde la sociología puede verse como “intrusa” al cuestionar lo que ya se da por supuesto. “Al examinar aquello que se da por sentado, tiene el potencial de perturbar las cómodas certidumbres de la vida planteando preguntas que nadie recuerda haber planteado, y aquellos con intereses creados incluso toman a mal que se las planteen” ((Bauman y May, 2007, p.21).

Por último, se debe señalar que para Bauman y May (2007) la desfamiliarización de lo familiar, a pesar de los resentimientos que pueda ocasionar (dada la situación de que el estado de las cosas genere algunas ventajas para un grupo determinado), es una fuente valiosa de posibilidades distintas de vivir la vida propia (con autoconciencia, conocimiento de si y de los demás, como de libertad y control) que no se sospechaban (p.22).

1.5 Influencias más relevantes del Materialismo histórico dialéctico y de la postmodernidad en la obra de Zygmunt Bauman

En el libro *Zygmunt Bauman, prophet of postmodernity (1999)* Dennis Smith propone un esquema de la vida intelectual de este autor, usando la metáfora de lo que se conoce como las tres virtudes teologales cristianas, a saber, fe, esperanza y caridad.

La Fe, corresponde a la época durante sus años jóvenes en la Unión Soviética y en Polonia donde se convirtió, en seguidor del comunismo con la ilusión de que en el ejército podría ayudar a librar al pueblo polaco de la dominación y así disolver el antisemitismo.

La Esperanza que surge a partir de la doble decepción del Estado socialista (por un lado, en el año 1953 cuando es expulsado del ejército y luego en 1968 con la purga antisemita en las universidades) y se dedicó a reflexionar sobre la utopía socialista:

However, forever three decades, for the early 1950s, to the mid-1980s, he retained the ideal of a socialist utopia founded on the platform of modernity. He aspired to help bring this utopia nearer through his writing. These were decades of hope - a hope that survived bitter setbacks [Sin embargo, durante tres décadas, a principios de los años cincuenta, a mediados de los ochenta, conservó el ideal de una utopía socialista fundada en la plataforma de la modernidad. Él aspiraba a ayudar a acercar esta utopía a través de su escritura. Estas fueron décadas de esperanza - una esperanza que sobrevivió a los reveses amargos. (Traducción propia)]” (p.33).

La Caridad, que es vivida después de la década de los años ochenta, cuando el Estado socialista de Europa occidental llega al ocaso con la caída del muro de Berlín en 1989, así que se da a la tarea de entender a los otros en el contexto de la postmodernidad, dicho de otra manera, se dedica a interpretar los fragmentos de vidas personales individualizadas.

Dos preguntas interesantes que hace Dennis Smith son, en primer lugar, acerca de cómo logra Bauman identificarse con la posmodernidad, después de haberse dedicado a la reconstrucción del Materialismo histórico dialéctico. En segundo lugar se pregunta, por qué espera dos décadas, desde el exilio (1968) hasta la caída del muro de Berlín (1989), para escribir sobre temas como el antisemitismo, el holocausto, los extraños, que fueron asuntos determinantes en la experiencia de su vida.

Para Smith hay un lazo con la postmodernidad después de 1990 cuando ve la caída del comunismo y comienza a tratar temas que le habían impactado su vida considerablemente. Ese lazo consiste en el replanteamiento de las principales influencias de su vida intelectual donde se dio el énfasis Levinás partiendo desde Marx.; Gramsci por Foucault; y de la Teoría de la acción comunicativa de Habermas por los planteamientos de Theodor Adorno.

1.5.1 Karl Marx y Emmanuel Levinás.

De *Tesis sobre Feuerbach (1845)* Bauman (citado por Smith, 1999) toma la conversión de la epistemología en sociología “Marx turns epistemology into sociology [Marx convirtió la epistemología en sociología. (Traducción propia)]” (p.27), en el sentido de que los seres humanos para comprender el mundo deben tener un control sobre él. Marx creía que como dentro del capitalismo los hombres y las mujeres estaban alienados y tenían una visión no clara del mundo, por eso debían cambiarse dentro de sí y rehacer el entorno donde habitan, y alcanzar una comprensión satisfactoria de la naturaleza de las cosas.

Por lo tanto, el problema radicaba en la determinación del trabajo asalariado impuesto por la clase dominante que eliminaba la multiplicidad de las posibilidades que tienen los seres humanos si dominasen por sí mismos el mundo que los rodea. Así que la epistemología, convertida en sociología, implicaba el quehacer sociológico que se trataba de la eliminación de la determinación, buscando estimular la creatividad humana a través del dominio del mundo circundante por parte de los individuos.

La conversión de la epistemología en sociología de *Tesis sobre Feuerbach (1845)* es una referencia a la necesidad de que el conocimiento parta de la experiencia cotidiana de los seres humanos, lo que equivale a decir, que el conocimiento verdadero solamente sea posible si se trata la vida como la experimentan los seres humanos.

Por eso, para Marx la teorización nace de esa experiencia vital dotada de sentido en la medida en que esos individuos dominan el mundo que los rodea. Ello es contrario a las ideas de la clase dominante, que se crean y funcionan aparte de la experiencia de los individuos, legitimadas por las instituciones que existen para ese fin (como el Estado).

En definitiva, la teorización para Marx, parte de la praxis humana: de cómo viven, qué necesitan para vivir y cómo satisfacen sus necesidades básicas. Para Bauman la determinación de la praxis humana estaba dada por el enfoque empirista de las Ciencias Sociales, que enfatizaban en la búsqueda de la probabilidad, es decir, en la exploración de la predicción de los comportamientos humanos, desde un enfoque administrativo, como lo desarrolló Bauman en *Tiempos Modernos, Marxismo moderno* (1972).

Enmanuel Levinás, es un autor que presenta Bauman como aquel que le da la medida precisa al pensamiento de Marx. Esto significa que no es que Marx haya sido superado por Levinás en su obra; al contrario, Bauman (citado por Smith, 1999) afirma que Marx es “one of those few hard and immovable rocks against which we measure the velocity, the force, the direction and the undulation of the waves of history. [Una de esas pocas rocas duras e inamovibles contra las cuales medimos la velocidad, la fuerza, la dirección y la ondulación de las ondas de la historia. (Traducción propia)]” (p.31).

Su aporte consistió en darle un catalizador de la idea de Marx sobre que los hombres no tendrían un conocimiento claro de la realidad si no cooperaban entre sí para transformar su alrededor. Lo que Bauman piensa es que ante las vidas egoístas de los seres humanos en la vida de consumismo no puede existir cooperativismo alguno, de modo que la ambivalencia del proceso de privatización en la sociedad de consumo impide la construcción de identidad del individuo.

Para Bauman en dicho proceso de privatización, la identidad es el fundamento de toda publicidad del mercado debido a que los consumidores no adquieren artículos que no posibilitan al individuo diferenciarse con respecto a los demás (razón de ser de la identidad). Paradójicamente, la adquisición es una no diferenciación en cuanto a que cualquier otro individuo obligatoriamente está destinado a recorrer la misma senda de consumir los mismos artículos, para no ser considerado un consumidor fallido (un individuo que no puede adquirir).

Así mismo, explica que la carrera en la sociedad de consumo por la búsqueda de identidad, se da como un siempre volver a nacer, donde en principio todo ser humano es un individuo, diferenciado en dos categorías: los individuos de *iure*, quienes son potencialmente consumidores, y los individuos de *facto*, quienes se suponen en la plenitud de la individualidad y de la identidad; ellos son quienes han logrado el proyecto utópico de plenitud del capitalismo.

Pero sucede que, como afirmó Jhon Reader (citado por Bauman, 2006) “si todo el mundo viviera como un norteamericano medio, se necesitarían tres planetas como éste para mantenerlo” (p.40), razón por la que desde esta perspectiva, la prosperidad para todos es una utopía en principio irrealizable e inalcanzable, y por ende, esta paradoja de la supervivencia de la sociedad de consumo, tiene más sentido si se concluye que este sistema se alimenta de la insatisfacción de los individuos.

Para Bauman, la sociedad de consumo parte de la abolición de la incidencia de los valores como patrones de comportamiento. Si un valor como el respeto aparece en esta sociedad, es solamente un factor de conveniencia antes que un elemento fundacional de una iniciativa; por ejemplo, como lo afirma Bauman (2006) “en el mundo moderno líquido la lealtad es motivo de vergüenza, no de orgullo” (p.19).

Lo anterior significa que si una “mejor alternativa” se presenta a una empresa o a un empleado respectivamente, continuar empleando a este individuo, o seguir trabajando para esta empresa, es absolutamente irracional; las políticas de vida son modos de asumir las situaciones bajo las condiciones del cambio y la adaptabilidad, antes que bajo el dictamen de los valores. En esta perspectiva, un compromiso moral o ético queda supeditado a los vaivenes de los ‘nuevos tiempos’ y ‘nuevas condiciones’.

En *Múltiples culturas, una sola humanidad* (2008) Zygmunt Bauman hace una comparación muy sentida respecto a dos hechos fatídicos similares que ocurrieron en dos países diferentes. El primero fue el 11 de septiembre de 2001 en los EEUU donde sus gentes, una vez percatados de lo ocurrido, corrieron a esconderse lo más lejos posible del epicentro de las desgracias y ninguna manifestación social, sentida por parte de los habitantes de estos lugares o del país entero, se hizo manifiesta. Todos se escondieron, con algún grado de conciencia de que el terrorismo que los hizo temblar, los podrían alcanzar de la misma forma.

Según Bauman, el otro hecho digno de consideración fue el atentado a cuatro trenes de la red de *Cercanías de Madrid*, cuando con 10 explosiones simultáneas acabaron con la vida de ciento noventa y una personas y dejaron alrededor de dos mil personas heridas el 11 de marzo del 2004. Según Bauman, la diferencia se hizo visible en el simple hecho de que en una de sus visitas a España poco después de lo ocurrido, escuchara de su mujer “en España todas las gentes lavan su ropa el mismo día” (p.56). Sin embargo, no se trataba de una simultaneidad en el oficio sino de un acto de solidaridad en todos los barrios de Madrid, que habían puesto una prenda de color blanco en sus ventanas como signo de solidaridad por las personas fallecidas.

Emmanuel Levinás contribuyó en este sentido moral como salida a la incertidumbre y vulnerabilidad de la sociedad de consumo a Bauman gracias a que le permitió anteponer la ética a la ontología:

Tal como lo resumió Richard Cohen, traductor de las conversaciones con Levinás con Philippe Nemo, 'la exigencia ética no es una necesidad ontológica. La prohibición de matar no convierte el asesinato en algo imposible. Lo convierte en algo malvado' El 'ser' de la ética consiste exclusivamente 'perturbar la autocomplacencia del ser'. (...) esto significa que por mucho que moleste a un ser humano quedarse solo con su propio criterio y responsabilidad, es precisamente esa soledad la que contiene la esperanza de una unión impregnada de moral (Bauman, 2010, 95)

De este modo, a través de esa esperanza de unión la anomia individual debe promover un principio absoluto de moralidad que le permita a los seres humanos ser para el otro como responsabilidad con ellos, incluso antes de que existan. Esta realidad sin embargo, está mediada por la sociedad, que limitó la incondicionalidad del ser para los otros.

La sociedad es ante todo un artefacto destinado a reducir la incondicional e ilimitada responsabilidad hacia el otro, o la infinitud de la 'exigencia ética' a un conjunto de prescripciones y proscipciones más a la par de las capacidades humanas para afrontar y gestionar las cosas (Bauman, 2010, 73)

Dicha mediación fue atacada por la sociedad de consumo, que promueve acciones que eliminan aquellas prescripciones y dejan así al ser humano sometido a sus políticas individualistas y egoístas. No obstante, la idea que no abandona Bauman es esa posibilidad de puente descrita anteriormente que se gesta en la soledad del individuo y que propende por una unión que contenga prescripciones morales.

De esta manera, fue Emmanuel Levinás quien alimentó la utopía ética de Bauman enseñándole la posibilidad de responsabilidad como esencia del estar con los otros. En

consecuencia, contempló en la vida social la idea de que era plausible una responsabilidad con los demás que acerca los seres humanos y que crea la cooperación en objetivos comunes sin provenir de una imposición social, en el sentido de las prescripciones modernas de sociedad. Y así, la moralidad más allá de ser concebida como un deber se muestra como responsabilidad, según lo relata Tester (2004) “Morality is not rooted in compulsion; it is a sign of freedom and, therefore, it is a mark of humanity and a responsibility as opposed to a duty [La moralidad no está arraigada en la compulsión; Es un signo de libertad y, por lo tanto, es una marca de humanidad y una responsabilidad frente a un deber. (Traducción propia)]” (p.145).

1.5.2 Antonio Gramsci y Michael Foucault.

Bauman quedó impresionado con la obra *The Rebel (El rebelde)* de Albert Camus donde el personaje de esa obra descubre que existe cuando se da cuenta de que tiene límites su libertad y se vuelve consciente acerca de que la búsqueda de otras opciones lo motiva a rebelarse, descubriendo así su propia existencia. “It was through the prism of Camus that Bauman came to Gramsci. Camus raised a philosophical and historical question that Gramsci translated into politics and sociology (Fue a través del prisma de Camus que Bauman llegó a Gramsci. Camus arraigado a la cuestión filosófica e histórica que Gramsci llevó al interior de la política y la sociología)” (Tester, 2004, 46).

En efecto, Bauman leyó hacia 1960 los *Prisons Notebooks* escritos en 1930 y se alejó de la sociología ortodoxa por su novedad acerca de la praxis humana. En el periodo de estabilización propuesto por el líder Gamulka del que se habló anteriormente, los textos de Gramsci (aparecieron alrededor de 1950 en Polonia, y se habrían extendido con mucha rapidez) se convirtieron en centrales para él.

Bauman fue influenciado por los estudios de la cultura de Gramsci que sostenía que es en la cultura donde se da el campo de batalla entre lo hegemónico y lo contrahegemónico. La fuerza del capitalismo, al contrario de lo que podría pensarse de su debilitamiento, se estaba fortaleciendo, gracias a que su ideología estaba arraigada en la sociedad civil.

La dominación se daba ya que era transmitida la ideología a través de los intelectuales, razón por la cual se justificaban todas las injusticias sociales sin posibilidad de rebelión al presentarse como inevitables y de gran provecho para la sociedad: “When this world-view has become established, domination is replaced by hegemony, by people's unreflecting acceptance of habits and values that take capitalism for granted. Capitalism becomes common sense, a part of everyday life, the 'right' way to do things [Cuando esta visión del mundo se ha establecido, la dominación es reemplazada por la hegemonía, por la aceptación irreflexiva de los hábitos y valores que el capitalismo da por sentados. El capitalismo se convierte en sentido común, una parte de la vida cotidiana, la forma ‘correcta’ de hacer las cosas. (Traducción propia)]” (Smith, 1999, p.27).

La salida de Gramsci a esta situación, fue la elaboración de un nuevo lenguaje cultural que tuviese en cuenta el sentido común y la praxis humana. En consecuencia, Bauman (citado por Smith, 2004), a través de Antonio Gramsci asumió la “reality as something flexible and fluid”, as a sphere of action (that is, of praxis) and not just inescapable actuality. [‘Realidad como algo flexible y fluido’, como una esfera de acción (es decir, de praxis) y no sólo una realidad ineludible]” (p.47).

Por esta razón, el aporte central de Gramsci a Bauman es la afirmación del cambio de atención en las estructuras para dedicarse a la experiencia individual (de lo existente que parece un mundo intocable) a través del sentido común, buscando la praxis humana.

No obstante, a pesar del concepto de praxis humana, Foucault tomó el lugar de Gramsci en la sociología de Bauman, puesto que se vuelve pesimista sobre las posibilidades de contrahegemonía, al ver que las dinámicas del mercado eran imperantes; en consecuencia cambió el concepto de hegemonía por la consigna de la disciplina. Según Smith (1999):

The idea of 'hegemony' was replaced by the idea of 'discipline' - doing the proper thing because it has been drilled into you. Bauman saw that discipline in the capitalist market place was so effective that people did not even recognize it was happening [La idea de 'hegemonía fue reemplazada por la idea de 'disciplina' – Hacer lo correcto porque esto se ha anclado en ti. Bauman ve que la disciplina en el mercado capitalista era tan efectiva que la gente ni siquiera reconocía qué estaba sucediendo. (Traducción propia)]” (p.30).

Foucault se vale de la metáfora del panóptico de la modernidad (que toma como figura los guardias que vigilan y controlan desde lo alto en la cárcel) para describir el modelo de disciplina. En él se describe la dinámica del capitalismo, que permitía el seguimiento de los presos sin que ellos se dieran cuenta. El mismo modelo descrito para las cárceles fue tomado por las empresas para mejorar la producción, manteniendo los elementos comunes de la vigilancia y el control.

En efecto, dicha metáfora es referenciada continuamente en la obra de Bauman pues la nueva categoría que reemplaza hegemonía en sus análisis es disciplina. La modernidad para él queda mejor representada con la figura del panóptico, reciclada por Foucault de Bentham: “Durante muchos años, la distopía de Orwell (...) el panóptico de Bentham/Foucault y los recurrentes síntomas de la marea totalitaria fue identificada con la idea de ‘modernidad’” (Bauman, 2002a, 33).

Es conveniente aclarar también que esta representación rápidamente se vio amenazada por la sociedad de consumo (Es entendible que Smith no lo describa puesto que se basa en las obras de Bauman anteriores a 1999 cuando publica *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*):

El panóptico era un modelo de confrontación entre los dos lados de la relación de poder. Las estrategias de los jefes –salvaguardar la propia voluntad y rutinizar el flujo de tiempo de sus subordinados se fusionaron. Pero existía una tensión entre ambas tareas. La segunda ponía límites a la primera: ataba a los ‘rutinizadores’ (...) El panóptico tiene también otras desventajas. Es una estrategia costosa: conquistar el espacio y dominarlo y mantener a los residentes en el lugar vigilado. (Bauman, 2003, p. 15)

Dichas inconformidades con el modelo del panóptico de Bentham y Foucault no se hicieron esperar por un cambio de perspectiva curiosamente desarrollada por Mathiesen. En palabras de Bauman:

Como afirmara recientemente Thomas Mathiesen, la poderosa metáfora del panóptico de Bentham ya no representa la manera en que funciona el poder. Mathiesen señala que hemos pasado de una sociedad estilo panóptico a otra estilo *sinóptico*: se han invertido los roles, y ahora muchos dedican a observar a unos pocos. (Bauman, 2003, 92)

En este mismo libro, Bauman ya había explicado en el prólogo el significado del fin de la era del panóptico: “El fin del panóptico augura *el fin de la era del compromiso mutuo*. Entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejércitos en guerra” (Bauman, 2003, 17)”. De hecho, en aspectos laborales este paso del panóptico al sinóptico significó: “Ahora son los subordinados los que deben competir con sus pares para llamar la atención de los superiores, buscando hacerles desear la *compra* de un servicio que en el pasado había sido su *obligación* proveer” (Bauman, 2004, 48) y, finalmente, como Daniel Cohen (citado por Bauman,

2004, 48) “Ya no es la compañía la que supervisa a sus empleados. Ahora les toca a ellos demostrarle [su utilidad] a la compañía”.

No sobra añadir, que esta situación que parece tan elemental para los seres humanos de hoy es aquella que genera la mayor parte de la incertidumbre que se ve reflejada en las consecuencias personales de esta nueva manifestación del modelo económico del capitalismo, en su etapa consumista.

Para concluir este acápite, se señala que el paso de Gramsci a Foucault en el pensamiento de Bauman representa una mejor manera de comprender lo que sucedía en el sistema social de la década de 1980. Así entonces, Bauman descubre que las posibilidades de emancipación dejan de ser significativas a través de la fórmula ‘hegemonía-contrahegemonía’ gramsciana y se enfoca en la concepción de la modernidad explicada por el panóptico de Bentham/Foucault.

No obstante, es de gran importancia resaltar el hecho de que el elemento que permanece la sociología de Bauman desde Gramsci es la praxis humana (término que como se señaló anteriormente, no es originario de Gramsci, sino de Karl Marx). Por lo tanto, como lo afirma Blackshaw (2005) en Bauman, tanto en su época de ideología marxista como en la época de la sociología hermenéutica:

Culture is praxis and far from acting as a mere prerequisite of ‘normative integration’ in the structural functionalist sense, culture gives individuals a sense of the world beyond their own, providing them with access to the dialectic between the self and Other, the familiar and the unfamiliar (La cultura es praxis y lejos de actuar como meros prerrequisitos de ‘integración normativa’ in el sentido funcionalista estructural, la cultura da a los individuos un sentido del mundo más allá del propio, dándoles acceso a la dialéctica entre sí mismos y el Otro, entre lo familiar y lo que no es familiar” (p.21).

1.5.3 Jürgen Habermas y Theodor Adorno.

Algunos conceptos básicos del Materialismo histórico dialéctico se encuentran en *La reconstrucción del Materialismo Histórico (1992)* de Habermas: “solamente en dos ocasiones expuso Marx de modo coherente y sistemático la concepción materialista del mundo: En la primera parte de *la Ideología Alemana* y en el prólogo del 1 de enero a *La Crítica de la Economía Política*”. Algunos de estos conceptos son:

Trabajo social: Habermas lo define como la forma distintiva humana de reproducir su vida cuando a través de los medios, se forma la existencia material del ser humano. La razón de producción de los medios de vida, explica, es con el fin de consumirlos. Expone el ejemplo de la economía de caza más la estructura familiar, como modo de producción y trabajo social para la alimentación de los hijos, que dan como resultado lo específicamente humano, que es la reproducción de su vida.

Historia del género humano: Habermas (1992) opina que este concepto unido al *trabajo social* constituyen “el mensaje materialista donde el ser humano desarrolla sus relaciones vitales” (p.139). Señala además que en la historia se da una sucesión de los modos de producción que permite reconocer la evolución social.

Identifica cinco modos de producción en la historia, que se constituyen como etapas de la escala social en la historia “el modo de producción de la comunidad primitiva de las hordas preculturales y de las sociedades trivales; el modo de producción antiguo que descansa sobre la sociedad esclavista; el modo de producción feudal; el capitalista y, finalmente, el socialista” (p.140). Esa ascendencia ininterrumpida que conforma la estructura económica se puede flexibilizar con su propuesta de tres argumentos:

En primer lugar, el Materialismo histórico no debe aceptar un sujeto *genérico* sino sociedades y sujetos de acción que integran una sociedad; las estructuras nuevas no siempre son un movimiento de mayor complejidad que den cuenta de un nivel de progreso; en segundo lugar, las *estructuras* y los *procesos*, no tienen por qué llevar una unilateralidad que hagan interrumpible la historia, separando la estructura del comportamiento. En tercer lugar, cuestionar la *teleología* de la historia como inherente a ella dada por la creencia del neoevolucionismo de que a mayor complejidad mayor sentido de orientación, es decir, que la historia conlleva a una superación de las sociedades intrínseca a modo de progreso.

Otro concepto central que desarrolla Habermas es el de superestructura. Cita la fórmula clásica hecha por Marx (citado por Habermas, 1992) en *la Crítica de la Economía Política*, escribe:

En la producción social de su vida, los hombres entran en ciertas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una cierta etapa de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se rige una superestructura jurídica y política, a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona la totalidad del proceso vital, político y social. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social el que determina su conciencia. (Habermas, 1992, p. 144)

Plantea dos interpretaciones que se habrían dado de esta formulación: una versión económica, que hace depender jerárquicamente, en una subordinación causal, los niveles inferiores a los niveles superiores; y otra, que es más moderada, que consiste en una limitación de sistemas parciales inferiores a los superiores. Por otro lado explica, los Marxistas hegelianos que resaltaban

la totalidad, se centraron en la dependencia concéntrica rechazando los niveles de los factores sociales a la estructura económica.

Según Habermas, esta dependencia de los niveles funcionaba en la fase crítica del capitalismo ya que después de ella, las relaciones de producción entran en conflicto con las fuerzas productivas y se produce entonces la revolución social y el cambio de superestructura. Este paso de la crisis en él puede ser entendido como una interpretación instrumentalista de la acción desde una perspectiva *descriptiva*, por lo que desde otra, la *analítica*, (con la que está de acuerdo) se puede dar lugar a una nueva forma de integración social a través de la acción comunicativa. Por consiguiente, Habermas propone el consenso para evitar la desintegración social pues para él, no se pueden atribuir los procesos de aprendizaje socio-evolutivos, ni a la sociedad ni al individuo independientemente.

Esta posición de la Teoría de la acción comunicativa, rápidamente se vio afectada por el mismo fracaso de la disciplina que describió Bauman desde la metáfora del panóptico de Foucault. Ese fue el punto de quiebre para dar paso a diversas interpretaciones de lo que sucedía: “Los científicos sociales equipararon la ‘civilización’ con unos sistemas adiestrados de coerción y adoctrinamiento (...) y, debido a ello, no tuvieron apenas otra opción que describir, equivocadamente, el advenimiento de la ‘condición postmoderna’” (Bauman, 2010, p. 223).

De hecho, ese fue el punto de resistencia de Habermas quien insiste en un proyecto de modernidad. Pero para Bauman “Si alguna vez hubo, tal como insiste Jürgen Habermas, un ‘proyecto de modernidad’ éste consistió en la intención de reemplazar la *heteronomía* individual y colectiva por una *autonomía* individual y colectiva” (Bauman, 2010, p. 163) que procuraba salvaguardar la individualidad y la autonomía de los individuos. Para Bauman, ese proyecto que

iba de la mano de la ilustración, alimentado de ‘emancipación’, no solo estaba inacabado (como piensa Habermas) sino lejos de cumplirse: “Lo que si constituye una novedad es que ese proyecto tenga una finalización posible” (Bauman, 2010, p.165)

¿Qué sucedió entonces? Para Bauman el ‘proceso ‘descivilizador’ coincide con la prosperidad de la sociedad de consumidores, quienes representaron una nueva forma de civilización que “suscita escasas (o nulas) discrepancias o rebeliones, pues presenta la *obligación* de elegir, como si fuera una *libertad* de elección” (Bauman, 2010, p. 22). En consecuencia se socaba la libertad individual y se tienen sujetos leales y obedientes como individuos controlados.

En este mismo sentido, Smith (1999) afirma que la racionalidad comunicativa de Habermas fue perdiendo vigencia en la obra de Bauman con los argumentos de Theodor Adorno con quien puso en común la condición de exiliados para aprovechar intelectualmente este hecho (p. 30). Con Adorno aparece la categoría de extraño, como expresión del rechazo a la diferencia en la modernidad, ampliamente desarrollada en la sociología de Bauman en la fase de la Modernidad Líquida.

En efecto, Adorno desde la teoría crítica puso en tela de juicio toda la pretensión de verdad de la modernidad promulgada desde el siglo XVII con la ilustración. La Ilustración que había prometido liberación de la ignorancia y de la superstición, en realidad estaba basada en el vacío y en el miedo al otro donde el orden racional fue alterado por los extraños, quienes eran una categoría desconocida para el orden racional de la ciencia que reemplazaría la religión y las supersticiones. Bauman refiriéndose a la modernidad como era concebida por Adorno explica al respecto: “sin embargo, señalaba Adorno, (...) se ha perdido la posibilidad de encontrar un atajo que conduzca a un mundo más habitable para los seres humanos” (Bauman, 2010, p. 45)

A partir de Adorno, Bauman (2005b) describe que en la modernidad, al contrario de lo que se piensa, “el genocidio no es una pulsión descontrolada de pulsiones, ni siquiera un orden irracional y sin propósito” (p. 65), afirmando que el caso más bien se trató de un ejercicio racional de ingeniería social. Particularmente en Alemania durante el Nazismo, se dio un fanatismo oculto de la racionalidad que se veía nacer en una revolución social, en contra de las incidencias políticas, sociales y culturales de agentes extraños en su sociedad particular.

Así mismo Bauman explica que históricamente el reconocimiento de las personas se ha catalogado como amigos o como enemigos pero que el ‘extraño’ tiene unas cualidades específicas que lo hacen indeterminable: “hay amigos y enemigos. Y también extraños” (Bauman, 2005b, p.84). El extraño característico de la era globalizante es un hombre condenado a esta condición; es su *modus vivendi*.

Ser ‘extraño’ en el mundo globalizado tiene una doble significación: la primera tiene que ver con el impacto sobre la sociedad en que reside “ya que como no es nada, puede serlo todo” (Bauman, 2005b, p.88). El otro sentido apunta al hecho de que el ‘extraño’ es un individuo indeterminado “Ha realizado ese ingreso al mundo de la vida sin ser invitado” (Bauman, 2005b, p.95). En este sentido, bajo esta perspectiva de supervivencia, la existencia se torna llena de incertidumbre. Además, Ser ‘extraño’ es un paradigma normal en un mundo establecido, al cual se le enfrenta con los modos regulares de confrontación, como la heterofobia, la cual puede ser controlada o en su defecto, castigada. En el caso de la condición de ‘extraño’ en el mundo en movimiento ese fenómeno aísla a todos los individuos de la sociedad ante la debilidad de la concepción de comunidad.

En efecto, para Bauman la noción de universalidad en el mundo establecido no es concebible, en virtud a que tan solo esta noción tiene sentido en el concepto (como se entendía la idea de una comunidad humana universal Kantiana en *Sobre la paz perpetua* (2003)), pues las nacionalidades exigían particularidades en cada país que hicieron imposible una concepción globalizada del mundo.

En cambio, si el mundo ya no es establecido, sino que es un mundo en movimiento (a raíz de los intereses económicos del capitalismo y sus consecuencias culturales en la sociedad y en los individuos) sucede que todos son extraños aunque al mismo tiempo, ninguno lo es; esto es universalidad para Bauman, ya no en el sentido abstracto, sino en el sentido práctico.

Desde esta perspectiva, la racionalidad de la Teoría de la acción comunicativa de Habermas se presenta como una opción poco plausible en los análisis de Bauman, en razón a que la complejidad sobre dar respuestas a estas circunstancias decididamente ambivalentes es una limitación clara de su poder en el consenso, lo que en consecuencia deja al intelectual ante dos caminos según Smith (1999) “*either* accept the uncomfortable situation of being a hated, feared or neglected outsider, telling people uncomfortable truths that they do not want to hear, *or* get involved with the power structures and fight to impose your ideas. [Si Acepta la situación incómoda de ser un extraño odiado, temido o descuidado, diciendo a las personas verdades incómodas que no quieren oír, o involucrarse con las estructuras de poder y luchar para imponer sus ideas. (Traducción propia)]” (p. 131).

Este capítulo ha contribuido significativamente al logro del objetivo general de la tesis al plantear las bases de la formación marxista ortodoxa de Bauman en Polonia, por un lado, al pertenecer al Partido Comunista Polaco y su elección de unirse al ejército; y por otro lado, al estudiar en la universidad de Varsovia donde recibió las bases teóricas del Materialismo histórico

dialéctico por parte de Julián Hochfeld y Stanislaw Ossowski, quienes le enseñaron la visión no positivista de la sociología, dándole las bases para renunciar absolutamente a la sociología ortodoxa para elaborar una sociología de la praxis humana que parte del sentido común.

Hemos mostrado además como esta nueva visión de la disciplina lo llevó a cuestionar las influencias más significativas de su carrera intelectual como lo fue Marx, Gramsci y Habermas, para abrirse camino entre los planteamientos de Levinás, Foucault y Adorno y avanzar para configurar el concepto de Modernidad líquida analizado a través de la hermenéutica sociológica.

Capítulo 2

2. El giro hermenéutico en la obra de Zygmunt Bauman

En la vida de Zygmunt Bauman, hubo un antes y un después con respecto al 25 de marzo de 1968, cuando es expulsado de su país natal (Polonia). A continuación se resaltan dos aspectos dignos de mención de su vida antes de este hecho:

Primero, fue formado en Polonia en el marxismo ortodoxo, razón por la que su trabajo sociológico estuvo impregnado de la lógica del método del Materialismo histórico dialéctico; como se señaló en el capítulo anterior, se pensaba que la cultura tenía una forma dialéctica de superación y que conservaba elementos predecibles de análisis.

Segundo, vivió bajo el régimen del Nazismo, lo que le permitió, dos décadas después del exilio, reflexionar sobre inmigrantes, ambivalencia, holocausto, el concepto del extraño y comunidad, entre otros temas. En esas dos décadas, como de igual modo se señaló en el capítulo anterior, se dedicó a tratar de encontrar la vigencia de la utopía socialista.

A su vez, dos hechos significativos marcan este período entre 1970 y 1990: primero, el exilio de Polonia hacia Israel, Estados Unidos y Canadá, y la posterior llegada a Inglaterra; segundo, la caída del muro de Berlín en 1989, cuando Bauman da por fracasada la utopía socialista y escribe dos artículos significativos al respecto, *Communism: a postmortem* y *Living without an alternative* reimpresos en el libro *Intimations of Postmodernity* (1992).

Es conveniente señalar incluso, que después del periodo del revisionismo del Materialismo histórico dialéctico, tuvo el encuentro con el llamado giro hermenéutico en las ciencias sociales, un acontecimiento cardinal para la opción metodológica de la hermenéutica en la obra de Bauman.

2.1 El giro hermenéutico en las Ciencias Sociales

Para entender que la obra de Bauman llegara a la hermenéutica sociológica, es importante mencionar que la discusión sobre la aplicación de la interpretación a las Ciencias Sociales era un tema que ya había comenzado desde inicios del siglo XX con Dilthey, pero que Gadamer, Ricoeur y Foucault presentaron los lineamientos de la discusión por las décadas de los años sesenta y setenta.

González (2016) al respecto, explica que fue el problema de su aplicación a las Ciencias Sociales, el que ha generado múltiples pronunciamientos desde la aparición de *Verdad y Método* (1960) de H. G. Gadamer que van desde los que abogan por la interpretación unívoca del sentido, cuya cientificidad de las disciplinas es lograda a través del positivismo, hasta el pensamiento postmoderno que privilegia la explosión del sentido donde hay prelación de lo individual sobre lo universal (p.35).

Por esa razón el debate de la hermenéutica aplicado a las Ciencias Sociales, no es una discusión que se adscribiera solamente a la obra de Zygmunt Bauman. De acuerdo con Ruiz, esta querrela contiene una generalidad en las ciencias sociales que se ubica en los años setenta, en la época del giro hermenéutico en la Ciencia Sociales, donde se encuentra la discusión epistemológica entre el esfuerzo gadameriano que hizo la reconstrucción de las Ciencias humanas en su obra *Verdad y Método* (1993) y la postura de Michael Foucault, en *Las palabras y las cosas* (1996) que hizo “una arqueología de las ciencias humanas, en las que las mismas son desmanteladas por representar dispositivos en los que tienen lugar las relaciones de poder” (Ruiz, 2008, p.152).

Para Ruiz (2008), el giro hermenéutico en las Ciencias Sociales y Humanas, habría significado dos cosas importantes: primera, la concepción distinta de la racionalidad humana con la relevancia que tomó el lenguaje en la configuración del mundo, de autores diversos entre los cuales se encuentra Habermas con la Teoría de la acción comunicativa, donde desarrolla el papel del diálogo en la historia y en la experiencia; segunda, “se trata de entender o de comprender lo que ocurre en el Mundo de la vida, tal como es construido por los mismos agentes” (p.153), en otras palabras, consistió en el esfuerzo por comprender la praxis humana de los actores sobre cómo se entienden a sí mismos y cómo entienden a los demás en la vida cotidiana.

2.2 Hermenéutica doble de Anthony Giddens

En este segundo sentido del giro hermenéutico que señala Ruiz, jugó un papel importante la hermenéutica de Anthony Giddens en la obra de Bauman, quien recibe el reconocimiento con nombre propio al final de la introducción a *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales (2007)* en las siguientes palabras: “Expreso mi reconocimiento por la crítica y el aliento prestados por Anthony Giddens que excede lo que inevitablemente formales palabras de gratitud pueden formular” (p.20).

Así comienza el último párrafo de la introducción *El desafío de la hermenéutica* de *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales (2007)* donde hace explícita la influencia del sociólogo inglés, muy seguramente por el libro *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico (2007)* publicado dos años antes en sus ediciones originales de lengua inglesa. Allí Giddens distingue la hermenéutica simple de la hermenéutica doble: la primera como perteneciente a las Ciencias Naturales porque interpretan directamente el mundo y la segunda, a las Ciencias Sociales debido a que:

La idea de la hermenéutica doble es en parte lógica y en parte empírica. Toda ciencia social es incuestionablemente hermenéutica en esta acepción: poder describir lo que “alguien hace” en un

contexto dado significa saber lo que el agente o los agentes mismos saben y aplican en la constitución de sus actividades. Es ser capaz (en principio) de “ser con:” Un saber mutuo compartido por los participantes y por los observadores de la ciencia social. (p.23)

Giddens cuestiona la inamovilidad de la estructura de Durkheim, y la replantea como algo que cambia y que no es estática no poniendo el acento ni en el individuo ni en la sociedad, sino en las prácticas reproducidas de los actores sociales. Usa el ejemplo de los talentos en las instituciones educativas para explicar la importancia de la Hermenéutica doble de las prácticas reproducidas, donde dos investigadores, llegaron a conclusiones diferentes con los mismos datos.

El ejemplo de Giddens (1997) relata que por un lado, Knorr-Cetina , socióloga austriaca, consideró que el investigador social puede comportarse como un científico natural y que no se debe obedecer a supuestos de distingos sobre situaciones de comportamiento que encajarían perfectamente en el mundo natural como por ejemplo, la causalidad del aprovechamiento de los talentos basado en la meritocracia. Harbers y De Vries, por otro lado, siguiendo la hermenéutica doble, creía que sí hay distingo en dichas causalidades en razón de que un investigador puede acomodarse a la creencia popular y no cuestionar el sentido común de la meritocracia, lo que llevó a descubrir otros talentos que estaban ocultos bajo ese rasero (p. 20).

Desde ese ejemplo Giddens (1997) reafirma que la Hermenéutica Doble "consiste en modificar los resultados comunes y a su vez modificarse a sí misma en el contexto” (p.21). Es así que Bauman toma la hermenéutica doble de Giddens para analizar un mundo en que la sociología actuaba cada vez más independiente de las instituciones que antes regulaban la vida de los individuos, centrado en la oscilación entre el marco teórico de los sociólogos y la vida misma de los actores sociales.

Huelga señalar la acotación sobre el vacío expresado por González (2016) de la hermenéutica doble de Giddens, sobre cómo se da el proceso de unión entre los dos agentes: “lo que no resulta claro en esta concepción es cómo ocurre esta ‘fusión de horizontes’ entre la doxa y la episteme. En este punto neurálgico de su teoría, la concepción hermenéutica de Giddens carece de una propuesta clara sobre los procedimientos de la comprensión, del sentido, porque parece que toma evidente que esto suceda” (p.119).

Con respecto a esta apreciación, es válido afirmar que la praxis social de los actores legos, como punto de partida y público descentrado, desde el *sensus communis* tratado en el capítulo anterior, consolida el quehacer de la sociología a favor de los actores sociales, en términos de posibilidad más que probabilidad, dado que como lo afirma Blackshaw (2005):

As Bauman points out, sociology today operates less and less as a fulcrum between itself and integrated, organized and administered institutions, such as the state, in the acknowledged legislating manner of yesteryear, but more and more in an unacknowledged interpreting manner which, if not always instantly recognizable to its new decentred public, is nonetheless embodied with a dialectic which, to use Anthony Giddens’s apt expression, is reflective of the double hermeneutic that is the measure of the social world as it is constituted on the one hand by sociologists and on the other by ‘lay actors’. [Como señala Bauman, la sociología funciona cada vez menos como un punto de apoyo entre sí y las instituciones integradas, organizadas y administradas, como el Estado, de la manera legisladora reconocida de antaño, pero cada vez más en una interpretación no reconocida que, si no es reconocible instantáneamente por su nuevo público descentrado, se materializa sin embargo con una dialéctica que, para usar la expresión apta de Anthony Giddens, refleja la doble hermenéutica que es la medida del mundo social tal como está constituido por los sociólogos por una parte y por el otro, por ‘actores laicos’-(Traducción propia)]. (p.21)

En efecto, hay dos elementos concomitantes en la teoría de Giddens y de Bauman. El primero, la necesidad de aplicar la Hermenéutica doble de Giddens en el caso de las prácticas reproducidas con el fin de cuestionar las creencias naturales de las que habló del ejemplo de la meritocracia, que coincide con la noción de ‘público descentrado’ de la sociología, que no se apoya en las grandes instituciones como el Estado, sino en los actores legos tal como viven su vida ordinaria.

El segundo, se refiere a la intención común de la hermenéutica doble de Giddens y la hermenéutica sociológica de Bauman de desfamiliarizar lo familiar con fines de comprensión, en el caso del primero y de liberación de los individuos de una predeterminación social, en el caso del segundo.

La observación de González es pertinente, pues en su libro *Análisis Cultural Hermenéutico* (2016), en la descripción del debate hermenéutico desarrolla precisamente la hermenéutica analógica metafórica de Ricoeur en la búsqueda de un cómo llegar al sentido por la vía interpretativa; en efecto, el cómo se da la ‘fusión de horizontes’ lo desarrolla Bauman a través de esa vía interpretativa de la hermenéutica sociológica a través del recurso a la metáfora y la literatura, pero que en Giddens ciertamente no se explica.

2.3 Sociología hermenéutica y hermenéutica sociológica

Cuando se habla de la hermenéutica en la sociología, sea simple o doble, en términos de Giddens, no es clara la diferencia entre el papel que ocupa la sociología dentro de la hermenéutica o el papel de la hermenéutica dentro de la sociología. En sus palabras, Bauman (2014) aclara: “Llamo hermenéutica sociológica al tipo de sociología que practico. Consiste en interpretar

decisiones humanas como las manifestaciones de unas estrategias elaboradas para responder a los desafíos del marco social en el que nos encontramos” (p.67).

Él considera que el cometido de la hermenéutica sociológica es investigar el sentido de los pensamientos y actos humanos en busca de las posibilidades de acción, para afirmar que este tipo de hermenéutica de la conducta es una tarea sociológica propiamente, antes que de otras disciplinas como la semántica o la filología. A esto, Bauman añade el sexto sentido de la sociología del que en algunas ocasiones habría hablado, que consiste en la conexión intuitiva de estos actos, para explicarlos y comprenderlos.

Para mayor claridad, la diferencia entre la hermenéutica sociológica y la sociología hermenéutica es establecida por Bauman (citado por Blackshaw, 2005): “hermeneutic sociology seems to me but one way among many good ways of doing a sociological job, while sociological hermeneutics (i.e. decoding the meaning of human actions in reference to social conditions) seems to be the job all sociology true to its vocation is bound to perform. [La sociología hermenéutica me parece un camino entre muchas buenas maneras de hacer un trabajo sociológico, mientras que la hermenéutica sociológica (es decir, decodificar el significado de las acciones humanas en referencia a las condiciones sociales) parece ser el trabajo que toda sociología fiel a su vocación está obligada a realizar. (Traducción propia)]” (p.71); Bauman señala adicionalmente, que la hermenéutica sociológica puede relacionarse con la etnografía en tanto que estima de ella su intuición de las lógicas cotidianas de la existencia de los actores. Es así que para Bauman (citado por Blackshaw, 2005) ésta,

Attempts to understand life and in so doing it tries to elucidate not only the consciousness and unconsciousness of individual social actors, but the quotidian as it is experienced, just then, at that moment, as and when it occurs, before the corrections and distortions that sociology inevitably

imposes. As Bauman himself puts it, the hermeneutic sociologist [intenta entender la vida y por eso trata de elucidar no solamente la conciencia e inconciencia de los actores sociales, sino lo cotidiano como se experimenta, justo entonces, en ese momento, cómo y cuándo ocurre, ante las correcciones y distorsiones que la sociología inevitablemente impone. (Traducción propia)] (p.71).

Como se señaló en el capítulo anterior, Bauman entiende la cultura como praxis, pero en ese sentido el conocimiento es contingente. Como lo sugiere Blackshaw (2005)

For Bauman, as for Foucault, knowledge is cultural rather than universal and it is contingent rather than cumulative. This is not only because Bauman's sociology recognizes that culture is praxis, but also he is sceptical about what science can tell us about humankind and his oeuvre operates in that 'critical shuttle between consciousness and unconsciousness. [Para Bauman, como para Foucault, el conocimiento es cultural más que universal y es contingente más que acumulativo. Esto no es sólo porque la sociología de Bauman reconoce que la cultura es praxis, sino que también es escéptico acerca de lo que la ciencia puede decirnos acerca de la humanidad y su obra opera en esa 'lanzadera crítica entre la conciencia y la inconciencia'(Traducción propia)] (p.19)

Así es que la debilidad de la hermenéutica sociológica en Bauman es su corta duración en el tiempo, como él mismo lo señala, pero su capacidad para adelantarse a sus caídas, gracias al énfasis en la subjetividad dada en la praxis humana, hace que sea un método que prevalezca.

Dicha contingencia, no debe ser entendida como un relativismo en el sentido de que cualquier interpretación de lo analizado sea válida (como en el caso del postmodernismo). De hecho, por un lado la hermenéutica sociológica está sometida a la historia donde se encuentran las causas reales de los sucesos puesto que es en ella donde se afirman o desmienten los resultados de

las investigaciones; por otro, la contingencia puede ser entendida como ironía, pues según sus palabras es muy escéptico acerca de lo que pueda decir la ciencia de la humanidad. En consecuencia, ese prevalecer en el tiempo del método hermenéutico a través de la praxis humana es la confesión más clara de su completa seguridad de que es el mejor y más duradero camino que ha encontrado para el conocimiento en la Ciencias Sociales.

Bauman conoció el trabajo *When Men Meet: Homosexuality and Modernity (Cuando los hombres se encuentran: Homosexualidad y modernidad)* de Henning Bech publicado en 1997, de hermenéutica sociológica, donde señala, que su limitación principal consiste en la incapacidad de captar la totalidad, lo que a su vez, al tratar los temas locales, la hace fuerte. Agrega que una de sus grandes cualidades es su capacidad interpretativa, que permite que se cuestione la razón legislativa.

Por esta razón Bauman acepta que su sociología es contingente, sujeta a un contexto, alejándose del objetivo epistemológico de la acumulación de conocimiento, como la aspiración universal de su trabajo, lo que no significa como se indicó antes que no crea profundamente en su forma de proceder y en la legitimación de éste método ante el insatisfactorio procedimiento positivista mezclado en las Ciencias Sociales.

Por otro lado, Bauman señala que la sociología hermenéutica, es un campo de estudio que va más allá de la hermenéutica sociológica ya que permite tomar varias tradiciones hermenéuticas, lo que permite comparar resultados. Su práctica trata “in a nutshell, in reading the observer behavioural tendencies against the conditions under which actors find themselves obliged to go about their life-tasks. [En pocas palabras, al leer las tendencias del comportamiento del observador

frente a las condiciones bajo las cuales los actores se ven obligados a realizar sus tareas vitales. (Traducción propia)]” (Bauman, citado por Blackshaw, 2005, p.74).

En síntesis, para Bauman la sociología hermenéutica tiene el cometido de ayudar a la causa de la libertad humana especialmente de los grupos pobres y oprimidos, como lo trata su obra extensa sobre la praxis humana. Sociología hermenéutica es la concepción suya del camino que debe seguir la sociología como disciplina. Esa disciplina, metodológicamente procede con la hermenéutica sociológica pues a través este método se acerca a la praxis social de los actores sociales. Esto quiere decir, que sociología hermenéutica y hermenéutica sociológica no son dos formas distintas de concebir la sociología, ni dos métodos distintos que riñen entre sí, sino que funcionan como concepción y método de la misma disciplina.

2.4 Opción metodológica por la hermenéutica sociológica de la obra de Bauman

Bauman es reconocido como un sociólogo hermeneuta, entendiendo el término hermenéuta, como proveniente del término árabe *targuman* que traduce intérprete literalmente (Blackshaw, 2005, p. 59), cuyo trabajo se dedica al estudio de los individuos a través de un acercamiento en detalle a las vidas humanas (praxis humana), no solo en el afán del desarraigo del positivismo como en Giddens o Williams, sino buscando de igual modo como punto de partida la subjetividad de las acciones de los legos en su contexto. Así lo afirma Blackshaw (2005):

In Bauman’s hands, the hermeneutic ‘method’ is artistic and represents a clear challenge to the dominant vision of the ‘natural science of the social’, not merely because it is concerned with the intuitive interpretation of the ‘structure of feeling’ in Raymond Williams’s sense, as opposed to focusing its critical gaze on the cause and effect of positivistic regularities, but also because it ‘emphasises that actions, events and social processes must be understood and interpreted from the standpoint of their subjective meaning for the actors under consideration and from the standpoint

of their specific historical and cultural context. [En las manos de Bauman, el "método" hermenéutico es artístico y representa un claro desafío a la visión dominante de la "ciencia natural de lo social", no sólo porque se ocupa de la interpretación intuitiva de la "estructura del sentimiento" en el sentido de Raymond Williams, en oposición a centrar su mirada crítica en la causa y el efecto de las regularidades positivistas, sino también porque ‘subraya que las acciones, los acontecimientos y los procesos sociales deben ser comprendidos e interpretados desde el punto de vista de su significado subjetivo para los actores considerados y del punto de vista de su contexto histórico y cultural específico (Traducción propia)']". (p.69)

Es conveniente señalar, agregado a lo anterior, que la opción metodológica de Bauman por la hermenéutica sociológica fue producto de una reflexión profunda acerca del estatus epistemológico de las ciencias sociales con respecto a las ciencias exactas que se remontaba a los principios del siglo XX con Dilthey, en el afán por clarificar las bases científicas con las que procederían los científicos sociales. Esta reflexión la elaboró en *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales (2007)* que fue una obra hecha de ensayos “que por derecho propio pueden ser consultados por separado. Como por ejemplo, lo contundente de las respuestas de Weber o de Parsons a los desafíos de la hermenéutica”. (p.20).

Después de dicha publicación, se convirtió en evidente la decisión metodológica por la hermenéutica como método de comprensión dado que algunas obras entre las cuales *Legisladores e intérpretes (1997)* reconocen el ejercicio de la Hermenéutica sociológica: “El libro, en otras palabras, es un intento de aplicar la hermenéutica sociológica, para entender las tendencias sucesivas, de la meta-narrativa de los intelectuales occidentales. En esta metanarrativa, sus productores, los intelectuales, siguen siendo “transparentes”. La ambición de este ejercicio de

hermenéutica sociológica es hacer opaca esta transparencia y por lo tanto visible y sujeta al examen minucioso” (p.15).

2.5 Interrogantes de la Hermenéutica a las Ciencias Sociales

En la introducción *el desafío de la hermenéutica* del libro *La Hermenéutica y las Ciencias sociales* (2007) Bauman analiza dos corrientes de pensamiento que han funcionado como método para la comprensión en las Ciencias Sociales: Primero, la tradición hegeliana, que pasa por el Materialismo histórico dialéctico que proponía que las Ciencias Sociales, tenían una objetividad similar a la que presentaban las Ciencias Naturales, y que la historia se superaba a sí misma sin equívocos como dialéctica, negando el campo a la subjetividad; segundo, la aplicación de la hermenéutica a las Ciencias Sociales, que sospechaba de la aplicación de la visión legal racional del estudio de las Ciencias Sociales al estilo de las Ciencias Naturales.

2.5.1 Positivismo y Ciencias Sociales.

La hermenéutica, señala, se refería a “lo relativo a la explicación, explicación con el sentido de aclaración, para hacer llano lo confuso, claro lo no claro” (Bauman, 2007, p.7). Fue durante mucho tiempo sub-disciplina de la filología, donde era usada para interpretar los textos que no eran claros a los eruditos; por otro lado, servía para extraer la autenticidad del texto, por lo que había sido de mucha utilidad para la historiografía. Posteriormente, la hermenéutica había ascendido como método por sus fines prácticos, dado que de igual modo había servido a la reforma protestante para interpretar la Biblia y a los juristas que se valieron de ella para interpretar la ley.

Añade que a partir del descubrimiento de Kant del papel crucial del sujeto en el conocimiento, cobró importancia no solo la interpretación del texto, sino incluso la relación del autor con la obra, puesto en otros términos, se hizo relevante el tema de la autenticidad del autor a

partir del descubrimiento de que en el campo de la estética era importante el papel del artista sobre su obra y no era solamente que la obra de arte hablase por sí misma, sino que existía un sujeto considerable entre la obra de arte y el artista.

Esa fue para Bauman, la nueva visión del arte y de toda la realidad, con la que no sería suficiente con el sólo estudio inmanente ya que el texto, la pintura y la escultura, debieron ser vistos a partir de entonces como encarnación de ideas, las cuales se habrían de desentrañar con un estudio que fuera más allá de ellas mismas. El hecho de rebasar los límites del texto, ubicó a la hermenéutica en la frontera de su quehacer, esto es, en la interpretación del significado de aquella zona fronteriza.

Paralelamente se dio el triunfo de las Ciencias Naturales y el deseo de que las Ciencias Sociales tuvieran la misma capacidad explicativa de éstas. Los científicos de la época, estaban tan convencidos de estos procesos que no era factible que entraran a ser considerados conceptos que implicaran categorías como intencionalidad: “las ciencias naturales fueron desarrollando un lenguaje que permitía dar informes exhaustivos sin hacer referencia a voluntad, propósito, intención” (p.11).

El planteamiento de base había sido el de Auguste Comte, con la reformulación de lo teológico y metafísico cambiado por lo positivo. “Los investigadores científicos, adquirirían tal categoría no por rechazar lo divino, como mandato, sino por dar cuenta de lo que debía suceder” (p.11). En Bauman (2007), fue este fenómeno el punto de partida de la discusión, a saber, la equiparación de “la comprensión entendida como captación intelectual de la lógica de los fenómenos” (p.11), con la explicación asumida como “demostración de las reglas generales y las condiciones específicas que hacen que un fenómeno suceda” (p.11);

Es decir, la comprensión dada sin el significado de una acción, en el sentido de que ella pudiera tener una intencionalidad que necesitase ser interpretada. En este caso, dicha comprensión era aceptada por las Ciencias Naturales, en las cuales la explicación puntual acerca de cómo suceden las cosas era suficiente para avanzar en la tarea de alcanzar un acervo de conocimiento significativo para evolucionar más como seres humanos llamados a transformar el mundo.

A través del debate hermenéutico se abrió paso al cuestionamiento de que aquellas cosas que eran consideradas como explicadas por un proceso lógico eran intencionadas. Por esta razón tenían un propósito definido, que se alberga en un 'fuero' interno de la acción social que no podría ser explicado por un procedimiento calculado, sino por un ejercicio interpretativo acertado, según lo sugiere la tradición hermenéutica.

Para Bauman, la visión hegeliana sobre la comprensión de la historia que evoluciona y se conoce a sí misma, de una forma muy racional, dejó en una sola categoría a las Ciencias Humanas y Naturales. Los estudios posteriores de Dilthey, sobre las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu, trajeron a colación la discusión sobre la validez científica de los estudios sociales. Se llegó al punto de que si las Ciencias Sociales querían validar su trabajo como científicos tenían la obligación de responder a los interrogantes que planteaba la hermenéutica.

Según Bauman, dos eran los problemas a los que se enfrentaron los científicos sociales, antes de Karl Popper. Por un lado, era el asunto del consenso, a saber, la comparación de los procesos de unificación de pareceres y reglas con las Ciencias Naturales en el que las Ciencias Sociales debían establecerse como comunidad. El otro tema era sobre la verdad, esto es, si lo que estaba siendo postulado por los científicos sociales, estaba respondiendo a una realidad específica,

y si las reglas seguidas para llegar a las afirmaciones, eran plausibles de ser sometidas a un examen racional serio.

En este orden de ideas el principal cuestionamiento que estaba interpelando era, la posición más sana ante las discusiones de la objetividad, por la que luchaban las Ciencias Naturales, y como no estaba claro el límite de este método, las Ciencias Sociales debían clarificar su procedimiento. El pertinente cuestionamiento de la hermenéutica sobre esta discusión, más que todo, con respecto a la inclusión de la subjetividad, y el modo de hacerlo, creó una reflexión que al modo de ver de Bauman, no había terminado al momento de escribir la introducción de *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales (2007)* titulada *El desafío de la hermenéutica*.

Respecto al tema, en el prólogo a la primera edición de *Las nuevas reglas del método sociológico* de Giddens, que aparece en la edición de 1997, sobre la positivización de las Ciencias Sociales, explicó que “Tanto Comte como Marx escribieron al amparo de las ciencias naturales, y ambos consideraban la extensión de la ciencia al estudio de la conducta humana en sociedad como un resultado directo progresivo de entendimiento humano hacia la humanidad misma” (Giddens, 2007, p.28).

La posición de Giddens (1997) era clara al respecto: Las Ciencias Sociales no debían cobijarse en las Ciencias Naturales cualquiera que fuera la forma de la filosofía que las acompañara, puesto que debían alejarse del subjetivismo por medio de la búsqueda de las condiciones causales de la acción que, en el caso de la sociología, se habían dado por supuestas, enfocándose en el resultado intentado de las acciones pasando por la hermenéutica doble, que va hacia los legos y retorna al marco teórico (p.28).

2.5.2 *Del Romanticismo a Schleiermacher.*

Reconstruyendo los interrogantes que le planteó la hermenéutica a las Ciencias Sociales a través de la obra *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales (2007)*, se resaltan algunos puntos determinantes de los diferentes autores que dieron como respuesta a ella: el primer movimiento que respondió a estas inquietudes, según Bauman, fue el romántico que descubrió en la obra de arte posibilidades de interpretación, como se señaló antes. La visión romántica se entendió, dice Bauman, como “la más completa encarnación de la potencia humana” (p.23), donde las instituciones como la familia, el Estado, la ley tomaron el lugar como “artista colectivo” en busca de la interpretación del espíritu, que se podía considerar superior a cualquier tipo de reflexión en la época.

Por ejemplo, los historiadores, se dedicaron a entender el espíritu del pueblo, que consistió para Herder (citado por Bauman, 2007) en Alemania en aquel interés por el espíritu entendido “como un fenómeno enteramente espiritual, que debía ser captado intelectualmente, antes de poseerlo” (p.22) y filosóficamente era una confianza “en el supuesto de la unión del espíritu” (p.25) que reconocía la imposibilidad de la comprensión entre mundos extraños afirmándose entonces en una “unidad y uniformidad primitiva del elemento espiritual oculto detrás de los mensajes” (p.25).

Desde entonces Schleiermacher fue quien aportó, por un lado, la visión de la hermenéutica como interpretación de la época en relación, dejando entender, según Bauman, que la interpretación no solo se trataba de un tema exclusivo de la filosofía. Y por otro lado, el aporte psicológico entendido no como la visión interior de la mente del autor, sino como Bauman (2007) dice, este consiste, “en la concepción del acto como una parte orgánica del *leben*” (p.27) o mundo comprendido.

La idea romántica sobre la posibilidad de la comprensión a través de la intuición intelectual ya había sido refutada por Kant sobre la negación de aceptarse como método de conocimiento científico debido que para él, la objetividad de un objeto natural enmudecía el yo. Dilthey se dedicó a deshacer esa pretensión de objetividad romántica, atribuyéndole la inmediatez del conocimiento solo a Dios, y dejándoles a los hombres la tarea de la historia.

2.5.3 Relativismo en la concepción de Dilthey.

Dilthey (citado por Bauman, 2007) se distancia de la concepción naturalista de las Ciencias Sociales, atribuyéndole a las que llamó ciencias del espíritu, la cualidad de comprensivas. En la tarea de fundamentar aquellas ciencias se enfoca en observar el propósito de las acciones y afirma que “Comprender es redescubrir a ti en mí ” (p.32); pero ello sucede si hay relación con un pasado, que el tú y yo pertenezcan al mismo espíritu; sin embargo, según la interpretación de Dilthey (citado por Bauman 2007), comprendemos las manifestaciones del espíritu que nos llevan a buscar el significado de la conducta humana, pero dada la complejidad del espíritu, las regularidades estadísticas no pueden dar una regla general por lo que ‘la comprensión tiene siempre como objetivo lo particular’ (p.35).

Por esa razón Bauman concluye que Dilthey no encontró el camino de la comprensión gracias a que sus explicaciones representaron siempre el ponerse en el lugar del otro, copiar y revivir, al modo de solucionar comprensión entre individuos pero no dilucida como tal cómo se da la comprensión.

Bauman explica que si todo acto vale en relación con lo pasado, partiendo del planteamiento histórico de Dilthey, Collinwood y Croce plantearon que no existe una historia

absoluta unidireccional sino que lo que había era una historia de intereses conectados con intereses presentes, por lo que solamente se cuenta con la historia como es comprendida.

En consecuencia, según Bauman (2007), Dilthey reveló en su planteamiento, indirectamente un relativismo dado entre comprensión y verdad en la historia, consistente en el conflicto de intereses revelados por Collinwood y Croce, que muchos autores enfrentaron con distintos resultados, y son presentados como “una serie de intentos por escapar del relativismo de la comprensión revelado por Dilthey” (p.21).

2.5.4 Verdad y Consenso.

En *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales* (2007) Bauman clasifica en dos grupos aquellos intentos: el racionalista, que cree que la comprensión es tarea de la razón, libre de pasiones, intereses históricos particulares, es decir, libre de todo aquello que no proviniera de ella misma. La segunda, cree que la comprensión es tarea de la historia, quien debe dictar las reglas para que exista un devenir universal (p.21).

2.5.4.1 Respuestas Historicistas.

Sobre la comprensión como actividad de la historia encontramos la respuesta de Karl Marx, Max Weber y Mannheim:

- Karl Marx.

Para Bauman (2007), Marx no conoció la tradición alemana de la hermenéutica de Dilthey pero fue a través de él que se configuró la respuesta historicista para quien la historia “es el progreso de la razón hacia la propia comprensión” (p.45).

La siguiente precisión que hago tomando una cita textual de Bauman (2007) y la pongo por separado del desarrollo de las ideas del texto, para enfatizar la diferencia de la comprensión de la historia de Marx y de los demás autores que se enfocan hacia la respuesta historicista a la brecha entre verdad y comprensión:

No es precisamente (como en Dilthey) que el búho de la comprensión abra sus alas al final del día; o que la historia habrá de conducir al triunfo de un método de pensamiento que resuma y ordene todos los demás métodos (Weber); o bien que la historia habrá de empollar una raza especial de intelectuales que gocen de una posición aparte, particularmente propicia para la búsqueda de la verdad (Mannheim)” (p.21)

Habría sido a través de Hegel que las ideas revolucionarias de Kant se mantuvieron, sobre la diferencia entre el objeto de conocimiento y el objeto de la realidad y acerca de que el sujeto de la cognición era condición indispensable del conocimiento, para que tomaran una dimensión histórica.

Para Marx (citado por Bauman, 2007) como para Hegel, la comprensión era un problema de autoconocimiento: “la historia durante el transcurso de su desarrollo, tiende siempre a la plena universalidad y descubre, unas tras otras, sucesivas particularidades que ocultan la esencia de los fenómenos sociales tras una pantalla opaca de apariencias equivocadas” (p.46). Según Bauman (2007) en Marx es la historia la que habrá de diferenciar “apariencias y esencias, expondrá las acciones y relaciones sociales en esencia verdaderamente humana y, por lo tanto, posibilitará la comprensión de las mismas, verdadera y objetivamente, mediante la aplicación de las herramientas de cognición más triviales y de sentido común” (p.46).

De acuerdo a estas ideas, la tarea de las Ciencias Sociales es determinar que la comprensión no se dé por formas distorsionadas, para que se dé la transparencia social por lo que la crisis de conciencia es la que daría la nueva imagen de la realidad para evitar que ni el interés particular se muestre general, ni el general como predominante.

Desde allí, ni el sentido común ni la teoría por sí mismas pueden revelar la verdad en razón a que las condiciones para que ambas puedan dar una comprensión objetiva son, por un lado “que se desenvuelvan dentro de la crítica social” (p.21), a través de la transformación de la epistemología en sociología, debido a la relación directa con la realidad, lo que hace posible la crítica de la teoría. Por otro lado, debido a que en Marx el objetivo del intelectual es hacer práctica social, no solo la crítica espiritual es necesaria para eliminar estas condiciones criticadas de la conciencia, sino que del mismo modo como en la religión, se debe dar la eliminación de las prácticas sociales de las formas criticadas.

El planteamiento de Marx no difiere de los planteamientos clásicos sino que lo que hace es poner a la historia en el desarrollo de la evolución de la comprensión, pone a la historia como una parte intrínseca, como objeto de estudio; para él es la estructura del objeto la que se encuentra mal, no la mente del sujeto cognoscente que se enriquece con la historia.

Bauman (2007) resume la tarea de la comprensión humana de Marx en dos puntos:

En primer lugar, la insistencia de Marx en la correspondencia entre el grado de universalidad en la posición determinada socialmente de un grupo de universalidad y la medida de universalidad mediante la cual éste grupo puede asimilar, y principalmente su práctica histórica, a su propia conciencia; y en segundo lugar, la afirmación de Marx de que el análisis de lo subjetivo de la actividad humana puede conducir a la comprensión objetiva solo en las condiciones en las cuales la

perdurable oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el trabajo vital y sus productos enajenados, pueda ser trascendido. (64)

La tarea de la comprensión para Marx (citado por Bauman, 2007) será obsoleta cuando la tarea de las Ciencias Humanas y de las Ciencias Sociales sea diversificada por las intenciones de los actores al haberse suprimido la alienación y se vea la totalidad de la historia humana: “Decir que las ciencias naturales con el tiempo habrán de someter a las ciencias humanas es lo mismo que decir que las ciencias humanas habrán de someter a las ciencias naturales” (p.64).

- Max Weber.

Weber, al igual que Marx pone su esperanza en el desarrollo histórico para la comprensión de la historia, de igual manera en el enfoque del capitalismo pero enfatizando en la acción racional-instrumental. Tal acción estaba basada en el privilegio de la economía, por lo que la sociología era la respuesta propicia a la hermenéutica histórica. Tiene como base la interpretación para la comprensión de las que al igual que Dilthey dividió en Ciencias de la cultura y Ciencias exactas teniendo como meta la empatía. “Se podría decir que Weber dedicó toda su vida a la metodología de este conocimiento objetivo de la historia de la comprensión interpretativa, y usando como principal herramienta la teoría de la interpretación” (p.67).

Weber niega que sea una desventaja la confusión sobre posibilidad de comprensión de las Ciencias Sociales. Por el contrario ve en ello la oportunidad de realizarse como ciencias, a través del camino de la interpretación y que las Ciencias Sociales por su parte sí deben igualarse al grado de exactitud y aceptabilidad de los hallazgos de las Ciencias Naturales, pero particularmente en las Ciencias Sociales se trataría en Weber de fundar una ciencia objetiva de lo subjetivo.

Esa tarea, que para Bauman (2007) resulta agotadora, comprende dos necesidades: La primera, la eliminación de los juicios de valor de la sociología y dos, la aplicación de los tipos ideales como “un medio de captación de los significados obtenidos subjetivamente de modo objetivo” (p.69).

La liberación del valor consistía en la capacidad de la objetividad de la sociología que puede aplicarse a otras épocas, a modo de universalidad, sin la referencia inmediata a la cultura desde donde se enuncia. Era la tarea de entender que “la posibilidad de la comprensión objetiva de una acción orientada subjetivamente reside, a lo que recordamos, en que el analista consienta evitar la discusión de los fines y evaluar por lo tanto la acción solamente en términos de su racionalidad instrumental” (p.83).

No sostiene que el razonamiento sobre la cultura sea independiente del lugar donde se enuncia, sino que ve en la emergencia de la cultura occidental la posibilidad de la universalidad para la interpretación, ya que Weber analiza la coincidente aparición de la ciencia racional con la aparición de capitalismo con sus respectivos estilos de vida, que propiciaban para él una forma de hacer un análisis objetivo e unívoco (Así como analizó la coincidencia entre el surgimiento del capitalismo y la ética protestante en *La ética protestante y el 'espíritu del capitalismo* (2003)). Sustentaba la creencia de que el nacimiento de la ciencia racional aparece no en cualquier momento, sino en una época concreta: en la madurez del capitalismo.

En segundo lugar, la lucha de Weber consistió en contra de la tradición alemana, por su visión idealista, por sacar las Ciencias Sociales del problema del relativismo. La forma de lucha la realizó a través de los modelos racionales que denominó como tipos ideales. “La comprensión tal como surge finalmente del concepto de los tipos ideales, se convierte en una racional,

codificable, técnicamente verificable actividad de los hombres de ciencia- personas especialmente adiestradas en el arte de pensar racionalmente” (p. 82).

- Karl Mannheim.

Para Bauman (2007), teniendo en cuenta que Weber había puesto como única posibilidad para la comprensión la madurez en la época de la racionalidad, habían quedado dos preguntas sobre la tendencia racional sin resolver, a saber, “la “tendencia racional” de la época moderna ¿era además de una conciencia histórica, precisamente un último sedimento de los carismáticos gigantes del reciente y no tan reciente pasado? Y ¿Por qué se debería confiar en que el riesgo de esas tendencias creadas habrá de ser superado? ¿Quién es capaz de hacerse cargo de esta tarea y por qué?” (p.85).

Para Mannheim la tarea del fenómeno como aparece (fenomenología) es tarea tanto de las ciencias naturales como de las ciencias de la cultura, solamente que cuando terminan las ciencias naturales, se debe ir más allá de lo observado, para ver el acontecimiento no visible. Una posibilidad para aquella tarea era lo que llamó como comprensión expresiva centrada en las intenciones de la acción, lo que resultaba una alternativa de alto margen de error por el complicado camino de tratar las intenciones. En la comprensión documental que propone Mannheim como alternativa más aceptable, donde se pone entre paréntesis la intenciones de los actores, es una recurrencia a la razón y no a la intención, motivo por el que es una opción por la expresión de la obra y del artista con respecto a ella en un sentido cultural, mas no psicológico.

Para Bauman la confusión de lo expresivo, que se refiere a los individuos, y lo documental, que es la conciencia de clase, lleva a pensar que cada individuo puede ser capaz de tener los elementos sociológicos en el sentido documental, aunque las limitaciones de la mayoría sobre tener

tiempo para documentarse hace que el análisis sea propio de un especialista. De allí que la tesis central de Mannheim sea que la conciencia le viene al proletariado a través de un grupo selecto, que le proporciona las ideas, ya que el proletario, por sus ocupaciones no tiene tiempo para crear su comprensión documental.

Para Bauman (2007), la dificultad de la sociología de conocimiento de este autor es que no garantiza una interpretación única en virtud a que vacila entre explicar los orígenes sociales del pensamiento difundido y de las formas de conciencia derivadas de la selectividad parcial de la realidad. El tratamiento de *Ideología y Utopía* de Mannheim como dos tipos de distorsión de la verdad, por adhesión y por alejamiento de una y de la otra, habría hecho que “el cometido de la sociología, tal como lo ve Mannheim, se ha visto subordinado a los de la hermenéutica histórica: determinar cuáles de todas las ideas corrientes son realmente validas en una saturación dada” (Bauman, 2007, p.100)

Bauman cree que Mannheim hizo caso omiso de todo el acervo positivista que tenía la tradición histórica y sirvió para un descompromiso con las raíces hermenéuticas de la sociología. Por lo que la cuestión de los interrogantes de la hermenéutica, según él, sigue pendientes a través de este autor.

2.5.4.2 Respuestas racionalistas

Sobre la comprensión como actividad de la razón encontramos:

- Edmund Husserl.

Fue el defensor más radical de la visión racionalista de la comprensión. Propuso a través de la reducción fenomenológica la liberación de las confusiones históricas y sociales en la conciencia. Consideró, a diferencia de la corriente historicista, que los pensamientos como

productos históricos y como frutos de la vida cotidiana, son profundamente relativos para alcanzar la verdad absoluta. La actitud natural es la que permanece como el horizonte de conocimiento, que con la reducción fenomenológica *epojé* se saca a la luz todo el meollo de conocimiento encerrado en las apariencias que lo ocultan en un campo determinado llamado conciencia.

La conciencia para Husserl (citado por Bauman, 2007) es un modo de ser y “no significa hablar de la actividad por la cual un sujeto es consciente, es hablar más bien de una manera de ser, del modo de ser de las cosas cuando somos conscientes de ellas” (p.117). Al respecto Bauman (2007) expresa que “su fundamentación no es más sólida que la del realismo ingenuo. Está condenada a permanecer para siempre como una hipótesis sin la mínima traza de evidencia” (p.121).

Bauman cree que es un jardín del Edén y se pregunta cómo se puede morar allí. Schütz discípulo de Husserl, le preguntó sobre su abstención de seguir su obra, a lo cual habría respondido que su problema de la intersubjetividad no había sido resuelto. Giddens (1997) encuentra el mismo problema en la fenomenología de Schütz, la intersubjetividad, donde mi mundo no deja de ser mi mundo o la proyección unilateral de la intencionalidad de mi yo, que no se supera con lo esencial de la vida cotidiana que funcionó como inversión de la *epojé* (p. 42).

Adicionalmente la dificultad de no poder “constituir fenomenológicamente la realidad externa, sea en el sentido del mundo de la naturaleza, sea en el sentido de la facticidad de la realidad social” (Bauman, 2007, p.50), hace que se convierta en un sistema encerrado en sí mismo. Para Bauman el mérito de Husserl fue delimitar el problema de la comprensión porque a través de él, al final del camino no existe ninguna certeza y apostó por la intencionalidad subjetiva reduciendo la cuestión del ser a la cuestión del significado.

- Talcott Parsons.

Propone dos aspectos de la continuidad del pensamiento de Husserl. Por un lado, la subjetividad sí es posible captarse aunque sin hacer referencia a los acontecimientos psicológicos, sino a las estructuras que se presentan fenomenológicamente, intemporales y trascendentales, a través de la razón. Por otro lado, la introspección sociológica de las estructuras trascendentales de la acción humana como posibilidad.

Los conceptos dominantes de la acción, la utilitarista y la positivista habrían sido insatisfactorios para Parsons:

El concepto utilitario es logrado gracias a la naturaleza voluntarista de la acción humana, pero hace imposible su tratamiento científico. El concepto positivista, por el contrario, plantea la acción de una manera eminentemente adecuada para su tratamiento científico, aunque deficiente: Una forma en que el carácter voluntario de la acción se ha visto reducido a la no significancia” (Bauman, 2007, p.129).

Para Parsons, la búsqueda de la objetividad de lo subjetivo, no podía depender ni del azar ni tampoco de la exclusividad de la acción. El factor mediador debía ser independiente de que se tenga conocimiento del curso concreto de la acción, por lo que los asuntos externos a ella misma debían ser sistematizados de la misma forma.

Según Bauman (2007) Parsons en su proyecto racional cree que “comprender la acción humana es ver a través de la estructura del sistema cultural y social. Tratar de penetrar los propios requisitos estructurales es la función, única e indivisible, de la razón” (p.139). Es la tarea del funcionalismo analizar las estructuras sistémicas que estarían en relación como lo son la cultura, la personalidad y el sistema social, dejando de lado al sujeto.

El trabajo de Parsons fue un desencanto de la hermenéutica y una apuesta por la fenomenología que partió de Husserl. Sin embargo para Bauman, Parsons habiendo avanzado en la subjetividad del actor, no avanza en la acción misma porque se refiere a los sistemas de análisis y no a un acontecimiento real. En ese caso, no da la posibilidad de descifrar el mundo de los actores, allí donde viven la acción.

2.5.5 La comprensión humana como tarea de la semiótica.

Bauman (2007) en el capítulo ocho expone el sentido del problema que ha dilucidado en los capítulos reseñados anteriormente:

La incompreensión es un estado que requiere un esfuerzo para hacer cierto lo incierto, predecible lo impredecible, transparente lo opaco. A este esfuerzo lo llamamos comprensión. Lo proyectamos como un estado al término de nuestro esfuerzo. Pero tal estado no existe. No existe el estado de comprensión. Lo único que existe es la lucha contra la incompreensión. La imagen de la comprensión es el negativo de la experiencia de la incompreensión” (p.188)

Explica el sufrimiento como una frustración del deseo a partir de Arthur Schopenhauer (citado por Bauman, 2007). “Así como un arroyo no forma remolinos en tanto no encuentre algún obstáculo, del mismo modo la naturaleza humana, así como la animal, es tal que en realidad no nos damos cuenta y no percibimos todo cuanto sucede de conformidad con nuestro deseo” (p.187). Así mismo, con respecto a la comprensión de Freud toma la idea de que “estamos hechos de tal manera que podemos derivar un goce intenso sólo de un contraste y muy poco de un estado de las cosas” (Bauman, 2007, p.187).

Para Bauman la incompreensión es una causa común de sufrimiento y se recibe noticia de la necesidad de la comprensión cuando la rutina se rompe; no percibimos qué es felicidad sino se

rompe el estado normal de las cosas para conocerla por contraste. La realidad interior y la realidad exterior se apalancan en la fuerza de la costumbre de manera que nos parece incuestionable. No se consideran las cosas en sí mismas, según Bauman (2007), como el caso de los niños que son vistos como seres referenciados no por los significados e intenciones de sí, sino por “lo fatal de esos significados e intenciones, y la consiguiente incapacidad para actuar como adulto” (p. 195).

De acuerdo con Giddens, Bauman (2007) expresa que “la relatividad endémica de los significados no significa la relatividad de la interpretación” (p.213), lo que quiere decir que al entrar en la historia las múltiples formas de significar no desembocan en una variedad de interpretaciones que se aceptan todas como válidas y posibles. Tanto la línea historicista y racionalista de la comprensión vieron la comprensión como diferente de los temas de la comprensión mundana y al no dialogar con el sentido común perdieron el horizonte de la comprensión práctica.

Explica aparte, que las respuestas existencialistas (éstas no se trataron aquí) que aportaron el sentido comunitario del consenso, se quedaron en asumir que esas mismas reglas se aplicaban para la consecución de la verdad, por lo que Bauman dedica el último capítulo del libro *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales* (2007) a establecer el equilibrio entre verdad y consenso. Apela a Giddens sobre el concepto de hermenéutica doble. Este concepto se asienta en la diferencia entre el mundo social y el mundo natural. En palabras del mismo Giddens (2007):

La diferencia entre el mundo social y el mundo natural consiste en que éste último no se constituye en sí mismo como provisto de sentido. Los sentidos que posee son producidos por seres humanos (...) Entonces los esquemas conceptuales de las ciencias sociales expresan una hermenéutica doble, que supone penetrar y aprehender los marcos de sentido que intervienen en la producción de la vida

social por actores legos y reconstruirlos en nuevos marcos de sentido que intervienen en sistemas técnicos conceptuales. (p.102)

Para Bauman, la verdad en el sentido universal Popperiano es una aproximación utópica que debe buscarse, aunque sea un estado inalcanzable, gracias a que la verdad sí es verdaderamente necesaria para el consenso, ya que de lo contrario, se cae en el problema tan discutido del relativismo. Aclara incluso que la praxis no es una utopía sino que se basa en la vida práctica, de acuerdo con Giddens, quien piensa que la producción y la reproducción de la vida social se basa en el planteamiento ontológico de la praxis de Marx (citado por Giddens, 1997) según el cual “Tal como los individuos expresan su vida, así es como son. Lo que son, por consiguiente, coincide con su producción, tanto con lo que producen, como el modo en que lo producen” (p.129).

- *Interpretación Simbólica.*

Por esa forma de producción y reproducción de su vida, Bauman (2007) entiende el comportamiento humano en sí mismo como una forma de símbolo, dado que no captamos directamente el significado de lo que se hace, debido a que al formular afirmaciones como quiere decir, trata de, quiere hacerme creer que, afirma una dimensión interpretativa, cuestión por la que se difiere de tratar de describir una máquina, por lo que con lo único que se cuenta es con la acción (p. 208).

De otro lado, la interpretación de los símbolos para Bauman basada solamente en el sentido común, es más lo que oculta que lo que revela ya que cuando pedimos un lápiz rojo, explica, no es la experiencia de “redness” que tenga el otro lo que da el significado a la manera de “en realidad quiso significar cuando dijo eso” sino que comprendemos el símbolo en un contexto en que tiene el significado, donde en sí misma la “redness” es una experiencia compartida; por eso cuando estoy en el no comprender según Bauman (2007), “no me estoy refiriendo a mi falta de habilidad para

penetrar las profundidades insondables de la mente del otro, sino a la extrañez subjetiva de la forma de vida de la cual el signo dado forma parte” (p.208).

Cabe recordar que para Bauman, como la sociología es una ciencia de la comprensión debido a lo simbólico del comportamiento humano, “los símbolos son objetos que nos remiten a algo diferente de lo que ellos son” (p. 198), y las señales de tránsito son ejemplos de ellos.

Es conveniente señalar en este punto de análisis, la acotación de González (2016) sobre que Inglaterra es la cuna de los Estudios Culturales. Habrían aparecido en 1960 en la Universidad de Birgmingham teniendo como primeros representantes a Raymond Williams, Edward Palmer Thompson y Richard Hoggard. Conveniente porque en la misma línea de Bauman, Raymond Williams sobre este tipo de estudios sugiere que “más allá de la concepción materialista de la cultura (...) en el último capítulo de su Teoría cultural, señala la importancia de aplicar la semiótica al análisis cultural” (p.24), que coincide con el propósito de la obra de Zygmunt Bauman.

2.6 Estructuralismo y semiótica

Bauman al final del capítulo dos de *La Cultura como Praxis (2002c)* elabora una reconstrucción del programa estructuralista, con el ánimo de enumerar problemas de las Ciencias Sociales, que se podrían solucionar con un enfoque estructuralista de la cultura, quitando de por medio la idea de que pretende presentar en el libro un manifiesto revolucionario desde la praxis, aunque aclara que el estructuralismo pertenece a las categorías de las utopías “atractivas pero inalcanzables” (p.204) como se discute a continuación:

Primero, según Bauman el estructuralismo presenta la deficiente satisfacción con el trato de los universales de la existencia humana y la ausencia de herramientas para analizar en la tarea de formularlos. Recuerda que el universal más conocido era sociedad equiparable con Estado-

Nación lo que planteaba vaguedad al trazar la distancia entre el concepto abstracto y las prácticas cotidianas de la existencia. Según Bauman, Durkheim comparando existencia humana y sociedad se ancló en la filosofía de Rousseau (que a su vez fue tomada de Pascal) de la que según él es deudor, al ver al hombre en dos mitades, la bestial y la celestial, cuya estrategia para reconciliarlas se da por una idea moral con la aplicación de la voluntad común de la comunidad políticamente organizada.

De otro lado, para Bauman (1999) la especialización de los sociólogos en un campo determinado funcionó como un procedimiento insatisfactorio para tratar la universalidad porque limitaba la visión de la infraestructura compartida por todos los campos institucionalizados puesto que se entiende que:

Las mismas reglas generativas gobiernan la praxis humana en la política, la industria, la agricultura, la religión o en cualquier otra cosa (...) son previas a las divisiones funcionales y sólo se pueden detectar si se aumenta el campo de visión del analista para abarcar la totalidad de la praxis humana” (p.208)

Es por esta razón por la que la especialización era más una forma de aislar que de favorecer una visión total de los procesos sociales.

Segundo, el nuevo sentido de función de la visión estructuralista, que se une al enfoque teleológico aristotélico, es un concepto heurístico que es aplicable sobre una sociedad completada, que para Bauman (1999) deja un abismo insalvable entre el análisis diacrónico y sincrónico sociológico. La generación de prerequisites no puede explicar el origen de la sociedad ni puede explicar la coexistencia humana, “lo que lo deja al borde de la payasada indecorosa” (p.209).

Tercero, la relación entre cultura y estructura social. Como antónimos, reflejan la situación humana del sometimiento a la voluntad que se presenta como acción modeladora, de frente a la experiencia de la creatividad. En filosofía, explica Bauman, es la dicotomía similar entre los

dualismo como “espíritu y materia” “norma y realidad”, “valor y hecho”. La tendencia histórica ha sido optar por uno de los dos para demostrar su coherencia; no obstante para Bauman, son callejones sin salida que lejos de solucionar, se quedan en las discusiones. Atribuye a la amnesia del pasado que muchos autores continúen en dicha dicotomía.

La visión semiótica (relación Función- signo por ejemplo el aviso en la puerta “Prohibido el paso”) da por enterado la relación entre significante y significado de Saussure, donde cultura como estructura social respectivamente, ayudan a disminuir la incertidumbre de los seres humanos.

Así las cosas, para Bauman (1999) la relación semiótica supera la dicotomía inicial entre ambas para ponerlas, una al servicio de la otra. Es por esa razón que expresa que si le pidiesen resumir las posibilidades del programa estructuralista, él propondría la necesidad de superar los dualismos señalados en la sociología. “Estoy convencido de que la promesa estructuralista sólo puede pasar de posibilidad a realidad si se entiende que en el mundo de las relaciones humanas la estructura social asume el papel que el campo semiótico desempeña en el análisis lingüístico” (p.243).

2.6.1 La Semiótica en la relación entre cultura y estructura social

Bauman en *La Cultura como Praxis* (2002c) trae como ejemplo a los ingleses y estadounidenses sobre su modo de elaborar estudios culturales por la época de los 60s. En el capítulo Mackenzie es referenciado sobre el concepto unívoco de cultura, quien dice “los norteamericanos tenían que trabajar sobre todo con lenguas, artefactos y supervivientes individuales, mientras que los británicos se podían sentar y observar tranquilamente, en medio de sistemas sociales superficialmente apenas tocados por el gobierno británico” (Bauman, 1999, p.96). En tanto los norteamericanos veían lo que querían ver en la tradición oral, los británicos, organizaban datos que relacionaban con la estructura social.

Para Bauman (1999) son dos conceptos teóricos diferentes los usados para cultura, al estar en campos semánticos diferentes: “Sería un esfuerzo vano tratar de tender puentes sobre el abismo semántico que los separa, intentando englobar ambos conceptos en una sola definición” (p.99). Los británicos habrían usado poco el término cultura pero creían que la integración de la sociedad era dada por la estructura social basada en una red de relaciones sociales. En cambio, para los estadounidenses era un sistema ético de estados mentales de la gente referidos a la buena conducta.

La condición dual del ser humano de la que nos damos cuenta con los enfoques de una y otra tradición, para Bauman es una sola realidad, que da cuenta del objetivo del capítulo dos de *La Cultura como Praxis (2002c)*, que es sostener que la controversia entre cultura y estructura social brotan de la experiencia básica de vida de los seres humanos o de la praxis humana.

El análisis de Bauman se vale de la historia para sustentar la postura de lo inadecuado del enfoque positivista en las Ciencias Sociales, como se había sugerido en los principios del siglo XX. El dualismo de la inmanencia y la trascendencia de Windelband, fundador del neokantismo, explica, fue un esfuerzo por la comprensión, donde tomando la segunda como un estado de conciencia, la primera no sería determinante, dando un golpe certero al positivismo de los estudios de la cultura centrado en lo comprobable (p. 250).

Desde esta perspectiva el significado dado por los estados de conciencia, es lo que hacía que la vida fuera comprensible y la suma de los significados, que se conoció como Espíritu (el cual no era la suma de las conciencias individuales, ni el significado la opinión de la mayoría), que subyacía a todas las conciencias individuales, permitía que la interacción real y los significados ayudaran a la comprensión de los fenómenos.

Un ejemplo que pone Bauman de este estudio de la trascendencia fue de Alfred Kroeber quien hizo un análisis de naturaleza superorgánica de la cultura, independiente de los materiales de mundo y de los datos introspectivos, que determinó una realidad distinta a las que se quería encasillar el término cultura, sobre el determinismo a la psique debido a que en palabras de Kroeber (citado por Bauman, 1999), “un millar de individuos no hacen una sociedad” (p.253).

Bauman (1999) se pregunta entonces acerca de la cultura “¿cuál es el estatus de esta realidad peculiar, postulada por tantos estudiosos de la sociedad?” (p.253). Encuentra tres grandes categorías:

Primera, la *Tours de forcé* Durkheimniana que trataba de una reducción completa de lo cultural a lo social. La sociedad se recrearía por un ideal, donde el individuo no sería hombre sino tuviese ese ideal y no había en esta respuesta ninguna realidad primaria entre las dos gracias a que son entremezcladas, y la vida en sociedad se daría dentro de ese campo significativo de la cultura. Segunda, los teóricos de la personalidad y la cultura, entre los cuales Abram Kardiner, buscó los elementos de personalidad básica: para Alfred Kroeber lo que era colectivo se comprendía en acontecimientos de las etapas del desarrollo, donde cultura y personalidad se fundían en una sola cosa, siendo inteligibles una en términos de la otra. Tercera, hace referencia al trabajo de Weber de diferenciar metodológicamente los significados objetivos de los subjetivos, donde los primeros funcionarían como tipos ideales, que son preponderantes incluso sin la conciencia del actor:

El tipo ideal se debe construir ‘antes de que sea posible ni siquiera investigar cómo se ha dado la acción y qué motivos la han determinado’. La prioridad y la superioridad del significado objetivo sobre el subjetivo se convertirían, por lo tanto, en una cuestión enteramente metodológica, pero continuaban siendo de todas formas prioridad y superioridad (Bauman, 1999, p. 256)

De las perspectivas mostradas, para Bauman (1999) el riesgo de la reducción psicologista de los datos culturales era alta en virtud a que los datos culturales van más allá de lo que experimentan los individuos, y a su parecer “los datos culturales gozan de una existencia por derecho propio, aunque de una clase diferente de la realidad típica del universo natural, La cultura no sólo es intersubjetiva, sino que es, de hecho, objetiva en su propio sentido específico” (p.258). El término cultura, era subjetivo y objetivo, de formas distintas y pertenecía a la familia de términos que representaban la praxis humana; trascendía pues el dato inmediato.

En ese sentido, Bauman (1999) aclara que la praxis humana tiene como soporte la comunidad y no significa la totalización de la comunidad como decía Durkheim, desde el cual, “todo lo humano es posible siempre que tenga una procedencia social” (p.261), sino que Bauman (1999) la considera como Marx lo hacía:

Veía la sociedad como un factor mediador entre las cualidades humanas universales y la condición empírica del humano individual (...) las cualidades que hacen posible la vida social deben ser, tanto lógica como históricamente, presociales, tal como la capacidad lingüística es previa a la competencia lingüística” (Bauman, 1999, p.261).

2.6.2 Limitación de la relación semiótica para Bauman

Para Bauman, la semiótica no fue suficiente para el análisis cultural a raíz de dos cuestionamientos hechos al enfoque semiótico estructural: primero, si los dominios no lingüísticos se construyen de la misma manera que el lenguaje; segundo, si la cultura humana surge del mismo esfuerzo por comprender el orden natural del mundo para imponer un orden artificial, y si todos los campos de la cultura se someten a los mismos principios lógicos, es decir, la pregunta es si podemos aplicar a la lingüística estructural, el análisis sociocultural de los principios metodológicos generales de gran elaboración.

Para Bauman, negar la primera no significa negar la segunda. Y en respuesta a la segunda, respondiendo negativamente, el análisis de la cultura requiere de modelos distintos para comprenderla en conjunto. En pocas palabras, el análisis de la semiótica estructural, no es suficiente para el análisis cultural por que no agota la riqueza de la existencia empírica de la cultura por lo que la extrapolación del lenguaje a las características no lingüísticas de la cultura, no tienen más poder que el de las analogías, razón por la cual no existe un determinismo del lenguaje sobre la cultura. Como para Bauman (1999) “toda información se transmite mediante la presencia o la ausencia de un signo concreto, y no por las cualidades inmanentes del signo en cuestión” (p.236), la cultura entendida como un sistema con significado, es objeto receptor de este modelo semiótico, de modo que el estudio de un elemento cultural individualizado es erróneo, en razón a que se pierde la visión de contexto.

Bauman considera que la oposición entre signos marcados y no marcados (haber desconocido esta realidad condujo a omitir procesos culturales relevantes y, desde Victor Martynov (citado por Bauman, 1999), esta formulación se presenta como la agregación de signos modificadores que enriquecen un código lingüístico), más allá de un sistema lingüístico, es un sistema relevante para los hechos culturales, en virtud a que la tendencia al ver un no marcado, con respecto a un *marcado*, es a valorar un estado normal de las cosas, pero no se valora en términos de distinción; por ejemplo, explica, los minivestidos fueron considerados como una forma de vestir que distinguía a los que los usaban con una función moral, pero a nadie se le ocurría que lo mismo se decía de los vestidos como tales (p.240).

2.7 El Análisis cultural hermenéutico de J. E. González

La propuesta del Análisis cultural hermenéutico de J. E. González tiene un valor de gran relevancia para esta tesis, puesto que en la búsqueda de un modelo cultural que explicara el sentido

en la estructura social, logra conectar la relevancia de la semiótica en el análisis cultural desde la tríada de Pierce (Referente, representamen, interpretante), con el pensamiento analógico metafórico de Ricoeur e icónico de Mauricio Beuchot. Ellos resultan de gran interés (especialmente Ricoeur) puesto que Bauman encuentra en la interpretación metafórica la sociología de la praxis humana (después de haber recurrido a la semiótica como se estudió anteriormente); además encuentra la exigencia propuesta por Ricoeur de sobrepasar estos límites en un análisis del discurso literario, como Bauman lo hace a través de la literatura.

El Libro *Análisis Cultural Hermenéutico (2016)* es también una guía para entender la historia de la hermenéutica, en especial para los intereses acerca de los estudios culturales, puesto que exponiendo los postulados filosóficos, logra un diálogo asertivo interdisciplinar con la lingüística y la sociología.

Según esta introducción, González usa dos referencias claves sobre el trabajo de la hermenéutica como la interpretación de lo simbólico, desligando el análisis cultural del enfoque positivista, en la misma línea del trabajo de Anthony Giddens quien así lo hizo con la hermenéutica doble; de Bauman, cuando centró su atención en la praxis social de los actores sociales; de Williams, con el Materialismo cultural desde las relaciones sociales reales de los individuos y de los sistemas.

Primera, Clifford Geertz (citado por González, 2016), antropólogo estadounidense, quien en *La interpretación de las culturas (1973)*, propone que el término cultura tiene más sentido si se mira desde un punto de vista hermenéutico “De acuerdo con Max Weber, el hombre es un animal inserto en redes de significación que él mismo ha tejido, entiendo la cultura como esas redes y, por lo tanto, el análisis de ésta no debe ser una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino una ciencia interpretativa en búsqueda del sentido” (p.30).

Segunda, Edward Thompson (citado por González, 2016) propuso que “el análisis cultural se puede interpretar como el estudio de las formas simbólicas en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben esas formas simbólicas” (p.31).

González explica que su propuesta del Análisis Cultural Hermenéutico, avanza hacia cómo se estructuran los contextos de las formas simbólicas y sobre cómo se dan esos los procesos históricos. Busca superar la concepción binaria del estructuralismo lingüístico de Saussure, padre de la lingüística moderna, para quien la relación entre significante y significado es arbitraria y convencional (a lo que de la misma forma se opone Bauman sobre que no se trata de tal arbitrariedad sino al modo de Benveniste (citado por Bauman, 2007), acepta una relación *necesaria*: “la unidad de ambos está impresa en mi mente, ellos aparecen unidos en toda circunstancia” (p.200). Bauman cree que en los fenómenos socioculturales, signos culturales y sus relaciones sociales se dan de forma no arbitraria).

González propone pasar dicha dicotomía a la concepción ternaria de Peirce a través de la hermenéutica analógica-icónica debido a que así el signo es diferenciado de los demás, y en especial los signos lingüísticos, desde la perspectiva de Peirce, necesitan de un intérprete además de dos personas que participen en el acto del habla. Ese intérprete, es otro signo que establece relación allí, por lo que el significado se busca en la estructura y no en los elementos.

Así, el problema que está siendo tratado por el profesor González (2016) es el del Sentido. Ubica en el debate de la hermenéutica, como trabajo interpretativo, dos direcciones dadas a este problema, en un contexto que es fundamental para los trabajos actuales de análisis cultural, el del giro hermenéutico de las Ciencias Sociales y Humanas.

Las dos vertientes, explica, son “las que abogan por la interpretación unívoca del sentido, como la vía que permitiría la cientificidad de esas disciplinas (...) De otra parte, como contrapartida del univocismo, se gestan las críticas del pensamiento postmoderno contra esa forma de racionalidad” (p.35). En la segunda, se gesta una explosión de sentido donde toda interpretación puede ser válida, sugiriendo una prelación de lo particular sobre lo universal.

- ***El debate hermenéutico.***

La hermenéutica analógica-metafórica, fue una de las respuestas al conflicto de interpretaciones que señala González que más nos interesa. Su representante fue Paul Ricoeur, quien desde 1960 elabora el llamado injerto hermenéutico como resultado del paso de la fenomenología eidética a la fenomenología hermenéutica en la obra *Finitud y Culpabilidad* (1960).

Ricoeur (citado por González, 2016) comienza con la proposición de la vía analógica para la interpretación de los símbolos porque “los símbolos son opacos porque el sentido literal primario, sentido manifiesto, apunta en sí mismo a un segundo sentido” (p.29), con el objetivo de comprender la ambigüedad de ambos sentidos y hacerla más explícita a la vez que se delimita la diferencia a través de la interpretación.

González (2016) relata que en 1975 Ricoeur escribió *Metáfora Viva* donde “de la hermenéutica analógica privilegia la metafórica” (p.30). Según el mismo autor (2016), en 1965 Ricoeur un trabajo sobre interpretación *De la Interpretación* donde recurrió al análisis de los símbolos por la vía analógica para llegar a la *verdad metafórica* a través de la metáfora debido a la imposibilidad de dominar intelectualmente la semejanza entre el símbolo y lo simbolizado de modo que la función crítica de la hermenéutica consiste en “manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje” (p.32).

Según González (2016), Ricoeur en *Metáfora Viva* explica que el punto de vista metafórico no puede ser el único apoyo para el paradigma hermenéutico sino que se debe estudiar encima el discurso, como por ejemplo la escritura y su composición, el cual, desde 1990 llamó como el núcleo irreductible de la comprensión (p. 32).

Entonces, el análisis del discurso y el análisis de los signos funcionan para Ricoeur de forma paralela, de modo que “hace depender de la estructuración del discurso con la posibilidad de comprensión del signo, el cual plantea en una clara concepción triádica (significado-significante-referente)” (p.33), siempre que el discurso sea “alguien dice algo para alguien” y el signo “algo esta para alguien por algo” (Ricoeur citado por González, 2016, p.33).

En otras palabras, se gesta el debate entre lo unívoco y lo multívoco. Ante lo cual la propuesta de González es el Análisis hermenéutico aplicado a los estudios culturales que defiende una racionalidad, no legislativa como lo sugiere el univocismo universalista, ni la irracionalidad del todo vale particularista, sino un pensamiento analógico, basado en la hermenéutica analógica icónica desde la interpretación que hizo Mauricio Beuchot del ícono de Peirce, que formula una analogía de relación propia (como el diagrama), de frente a la de relación impropia (metáfora).

Hablando metodológicamente, la teoría de Peirce, como es sabido por la tradición filosófica, el rechazo a la inducción y de la deducción como puntos de partida para desarrollar el método científico, genera en él el método de la abducción para explicar fenómenos. Según González (2016) así lo entiende Beuchot: “de ahí se obtienen métodos por deducción y finalmente se comprueban por inducción, empíricamente. Tal es el proceso de investigación” (p.48).

De esa forma cobró mucha importancia el ícono y la metáfora como formas de racionalidad analógica que en la perspectiva de González (2016) pueden aportar significativamente a campos

como el Derecho y la Educación. En cuanto al primero, “a partir de este principio Básico considera Juan Antonio Gómez que la interpretación analógica del Derecho se mueve hacia la búsqueda y mantenimiento de la “unidad de orden” en las comunidades humanas, es decir, lo lógicamente uno” (p.131).

En cuanto a la educación, por un lado señala el aporte de la racionalidad analógica a la educación multicultural que “facilita el reconocimiento y respeto de la diferencia, al mismo tiempo genera las bases para avanzar hacia la educación intercultural” (p.132) y por otro el aporte de Primero Rivas (1999) sobre la “pedagogía de lo cotidiano” llevando los fundamentos de la educación multicultural en la práctica cotidiana de los estudiantes en su diario vivir.

No sobra añadir, acerca de la limitación de la hermenéutica cuando se reduce solamente al análisis simbólico y metafórico. En efecto, el rechazo se inició contra la hegemonía del estructuralismo en la concepción binaria del signo (significado-significante). González muestra la desavenencia de algunos autores como Foucault, Derrida, Eco y Beuchot, pero señala que es interesante estudiar el mismo conflicto en la filosofía de Ricoeur, en quien según mi interpretación se da un paso acorde con la sociología de Bauman cuando enuncia la importancia de hacer un análisis del discurso, sin dependencia de que para Ricoeur el análisis de discurso y el análisis simbólico sean paralelos:

Hace unos años yo solía relacionar la tarea de la hermenéutica principalmente con el desciframiento de las diversas capas del sentido del lenguaje simbólico y metafórico. Sin embargo, en la actualidad pienso que el lenguaje metafórico y simbólico no es paradigmático para una teoría general de la hermenéutica. Esta teoría debería abarcar el problema completo del discurso, incluyendo la escritura y la composición literaria. (Ricoeur citado por González, 2016, p. 160)

González (2016) señala que trabajos como el de Eliseo Verón, “más allá de las múltiples formas de entender el Discurso (...) elaboró un concepto semiótico más amplio”. (p.161), para decir que el análisis simbólico tenía mucho más que ofrecer al campo de estudio de las Ciencias Sociales y Humanas como la Antropología, Sociología e Historia.

Bauman por su parte amplía la tarea de la hermenéutica hacia el análisis de la literatura de la mano de fuentes periodísticas y televisivas como se señala en el siguiente capítulo; ello, aunque no significó para Bauman una elaboración sistemática de una teoría de comprensión del discurso ni de la composición literaria como en Ricoeur, sí configuró un estilo particular de hacer sociología centrada en la praxis social de los actores humanos teniendo en cuenta lo simbólico de la cultura y la riqueza de la literatura.

El aporte del análisis cultural hermenéutico es significativo también la referencia que hace sobre el recurso analógico de la interpretación, pero como se indicó anteriormente, desde la perspectiva de Bauman, el análisis cultural en términos puramente semióticos, como un trabajo de interpretación de los símbolos en busca del sentido no agota el recurso empírico de la cultura, por lo que cobra importancia el estudio interdisciplinar entre literatura y sociología en su obra como se señala en el tercer capítulo.

Tercer Capítulo

3. La interpretación en la metáfora y en la literatura como fuentes de imaginación sociológica y comprensión de la praxis humana de los actores sociales en la obra de Zygmunt Bauman

Los capítulos anteriores mostraron cómo se dio la transición del Materialismo histórico dialéctico a la hermenéutica sociológica. Este tercer capítulo, desarrolla la forma en que Zygmunt Bauman aplica la hermenéutica sociológica a sus análisis actuales, a saber, cómo desarrolla el pensamiento analógico a través de las metáforas y además cómo se abre a la investigación interdisciplinar, especialmente al revelar la relación estrecha entre sociología y literatura. Finalmente se dedica un acápite a algunas consideraciones sobre la obra de Bauman y la ortodoxia de la sociología.

3.1 La metáfora en la obra de Zygmunt Bauman

Las obras escritas por Zygmunt Bauman después del 1999, especialmente con la aparición de *Modernidad Líquida*, son trabajos llenos del recurso de la metáfora, como se puede observar en el título de esta obra que hace alusión a los líquidos, que no mantienen por sí mismos su forma, sino que necesitan de un recipiente que los contenga. Esa y muchas otras metáforas, (según se desarrolla en 3.1.4) es la forma privilegiada con que Bauman intenta comprender la sociedad actual, debido a que, como se señaló anteriormente, acerca del énfasis en la vida cotidiana de los actores sociales en su obra, las metáforas tienen la capacidad de tomar lo familiar y hacerlo extraño, de modo que se descubra, por la vía de la interpretación, nuevas posibilidades de existencia.

3.1.1 Pensamiento analógico según González.

La forma de hacer hermenéutica en la fase de la modernidad que Bauman denomina como *Modernidad Líquida* es el pensamiento analógico, como lo entiende González (2016), quien reconoce que el razonamiento analógico ha sido de gran utilidad, “tanto en los ámbitos del Mundo de vida propios de la cotidianeidad de los actores sociales, así como en la actividad especializada de producción y validación de conocimiento” (p.145).

Según González (2016) además,

Hofstadter explora la forma de cómo la analogía crea significado en los elementos más triviales de la vida cotidiana, por ejemplo, al hacer una afirmación sobre el sabor de una galleta que está junto a otras en un plato, lo que conduce a otros comensales a trasladar el contenido de esa afirmación a las demás, configurando la construcción de un isomorfismo entre una situación y otra. (p.146)

Así mismo González refiriéndose al trabajo publicado en 2013 de Hofstadter y Emmanuel Sander, afirma la utilidad de la analogía en la producción científica, puesto que los autores describieron la ecuación de Einstein, que demostró los comportamientos de la energía de la ecuación $E=MC^2$, donde se entendió que la energía en cualquier forma se comporta de manera similar en determinadas situaciones.

3.1.2 Uso de la metáfora en la obra de Bauman.

En el mismo sentido Bauman (2014) sostiene la importancia del recurso al pensamiento analógico (no hay duda de que Bauman al usar la metáfora, ya ha asumido una forma de pensamiento analógico), en la forma de la metáfora:

En el caso de una experiencia extraña que necesita una red conceptual para extenderse y analizarse, las metáforas nos prestan un servicio muy importante. Sirven a la imaginación y a

la comprensión. Son la estructura indispensable para la imaginación y quizá sean los instrumentos de comprensión más eficaces. (p.97)

Señala además, que muchos de los conceptos de la sociología nacieron como metáforas, sólo que dejaron de percibirse como tales. “una metáfora que funciona es aquella que pierde su marca de nacimiento a lo largo del tiempo y deja de percibirse como una metáfora” (Bauman, 2014, p.96). A los conceptos que se refiere son poder, clase, individuo, grupo, relaciones humanas, vínculos sociales, a los que relaciona con las llamadas totalidades imaginadas, que eran nacientes y que compartían elementos en común con las empresas ya familiares.

Bauman (2014) expone el ejemplo del concepto *Sociedad* que, según él, habría nacido como metáfora:

Antes era casi sinónimo de compañía, y evocaba el compañerismo, la camaradería, la “asociación con un compañero de una manera amical e íntima”; el término sociedad se aplicó a una totalidad abstracta en absoluto “íntima” y no necesariamente “amistosa”, y todo ello para visualizar las raíces invisibles e intangibles de unas nuevas y desconocidas, y hasta entonces no nombradas, presiones y dependencias de la gente, y para trazar un mapa mental de la dependencia demasiado extenso y amplio en su alcance como para ser experimentado “de primera mano” y estar sujeto al escrutinio sensual directo. (p. 98)

Es conveniente señalar además que a diferencia de la tradición antigua griega, que depuraba el discurso de las metáforas gracias a que le atribuían un sentido único de recurso cautivador del público, para Bauman las metáforas no son un simple gusto literario sino que hacen parte intrínseca del proceso de pensar, es decir, no encierran su práctica en una escuela determinada, sino que es una cualidad del proceso de pensamiento de todos los seres humanos y, en la misma línea de Max Black, afirma que una metáfora cumple más que una función comparativa, como se indica en el siguiente acápite.

3.1.3 La metáfora en Max Black.

González (2016) en su capítulo, *El concepto de modelo*, ha escrito en el comienzo: “El análisis cultural requiere de algún tipo de concepción que indique cómo los procesos sociales de producción de sentido se organizan” (p.167). El concepto de modelo que él asumió fue acorde a Black (citado por González, 2016) según el cual, el modelo es “una metáfora que sirve de estrategia heurística, soporte para el conocimiento de la realidad por medio del recurso de la analogía” (p.167).

En *Modelos y Metáforas (1966)*, Max Black, explica que la metáfora aparece como un desecho del pensamiento filosófico. *No cometerás metáfora* era el lema filosófico acompañado de “la visión ilícita de la afición a la metáfora, basándose en el principio según el cual, acerca de aquello que sólo se puede hablar metafóricamente, no debe hablarse en absoluto” (p.36).

Por esa razón Bauman (2014) expresa “si aún vivieran y se rebajaran a leer mis escritos, los sabios de la antigüedad estarían entre aquellos que se inclinan a considerar frívolo mi recurso a las metáforas” (p.97); sin embargo, ya había aclarado que “las disputas sobre la legitimidad y la utilidad cognitiva de las metáforas son tan antiguas como su uso, y repetir todos los argumentos utilizados a favor y en contra de ese uso sería una pérdida de tiempo tan grande como intentar arrancar la discusión desde cero” (p.95). Por su parte, Black ofrece algunos detalles esclarecedores sobre su conveniencia de uso en la comprensión:

Una metáfora, señala, se caracteriza por tener una palabra en sentido metafórico, y el resto de forma literal, para que no se transforme en otra cosa diferente; por otro lado, posee un foco y un marco: El foco tiene el carácter metafórico mientras que el marco debe tener una relación afín al foco. Debe tener en cuenta las circunstancias del lugar y el contexto en que se utiliza para que

sea efectiva, por ejemplo, el tono de voz; así la metáfora pertenece más a la semántica, que a la pragmática o la sintaxis.

Puede ser posible que la metáfora sea concebida como una sustitución de un sentido literario confiando en el carácter análogo de sus significados donde dice una cosa para referirse a otra. En ese caso, la tarea del lector consistiría en tomar el sentido literal del término con referencia al metafórico, para descifrar el sentido a la manera de descifrar un código.

Así es que en la catacresis, entendida como la forma de llenar los vacíos del lenguaje cuando no hay palabras exactas que describan las situaciones (el ejemplo de Black es sobre los Labios de grana o lado de un ángulo), responde a la necesidad de descifrar los códigos por parte de los lectores. A su vez, en la medida en que no hay catacresis evidente, se justifica en necesidades estilísticas que al usar la sustitución no se refiere de modo tan concreto a la situación requerida.

Por eso otra versión del uso de la metáfora, es el enfoque análogo o de la semejanza en palabras del autor llamado enfoque comparativo. El lector, a través de los indicios y el contexto más amplio puede llegar al camino usado por el autor para reconstruir el sentido general que ha utilizado: el autor entrega $F(s)$ y el lector convierte a la función inversa $F^{-1}(f(s))$ donde s es el significado original que quiso decir el emisor.

El enfoque comparativo, que para Black es una forma del enfoque sustitutivo, sería compatible con la versión de metáfora de Aristóteles según el cual, ella es dar a una cosa un nombre que pertenezca a algo distinto pero que tenga analogía y pase de género a especie o de especie a género. Dicha comparación no implica que existan relaciones preestablecidas entre las cosas sino que la metáfora es la que sugiere las semejanzas.

El otro enfoque de la metáfora que explica Black es el interactivo. Richards (citado por Black, 1966) en *The Philosophy of Rhetoric* dice “Para formularlo del modo más sencillo: cuando

utilizamos una metáfora tenemos dos pensamientos de cosas distintas en actividad simultánea y apoyados por una sola palabra o frase, cuyo significado es una resultante de su interacción” (p.48). A diferencia de los enfoques sustitutivo y comparativo, que abogan por un reemplazo de expresiones en las metáforas o un modo de relación, respectivamente, el enfoque interactivo sugiere una interacción entre el foco y el marco de la metáfora, de modo que se puede producir una ampliación de significado.

Black (1966) encuentra siete aspectos del enfoque interactivo que reivindicaron el uso de la metáfora: a. tiene dos asuntos, uno principal y otro subsidiario; b. funciona como un sistema de cosas y no sólo cosas; c. el asunto principal tiene “implicaciones acompañantes” que provienen del subsidiario; d. Las implicaciones son tópicos del segundo asunto; f. la metáfora organiza el asunto principal de acuerdo a los tópicos del subsidiario; g. se producen transferencias metafóricas; h. No hay afirmaciones comodines que hacen que unas metáforas funcionen y otras no (p.54).

No se debe exagerar, el conflicto entre los tres enfoques, según Black. El valor de cada uno, tiene aspectos relevantes que si se pasaran a lenguaje llano, en ese caso, la limitación de la indagación sería evidente. Por lo tanto, la metáfora puede funcionar como una obra de arte bella que puede ser referenciada y no prohibida de forma tajante como el mandamiento ‘no cometerás metáfora’.

3.1.4 Ejemplos del uso de la metáfora en la obra de Bauman.

Para inquirir a Bauman sobre su recurso a la metáfora, Tester y Jacobsen, en *Para qué sirve realmente uno sociólogo (2014)* le recuerdan los trabajos de Wright Mills, Erving Goffman o Robert Nisbet, quienes han sido escritores que han usado con predilección las metáforas. En alusión a este comentario, Bauman señala, que el uso de este recurso en la producción de

conocimiento es una tendencia bastante generalizada en las ciencias sociales por el uso de diversos autores.

En efecto, al igual que los autores nombrados en el párrafo anterior, al usar el recurso de la metáfora, la obra de Bauman tiene como objeto la praxis humana, dado que según él, sirve para desfamiliarizar lo que aparece como familiar. De esa forma, el objeto de esa desfamiliarización es aquello que ya se sabe, pero que por ser conocido, tiene un sentido oculto que no es visible para los actores, lo que en consecuencia, limita sus posibilidades de acción.

Por otra parte, como lo afirma Blackshaw (2005), la analogía desarrolla en Bauman el modo en que Rorty influyó en él para desarrollar la forma de hablar diferente en virtud a que la metáfora “providing the basis for “new language games” in Lotard’s meaning” (p.76).

En las obras de Bauman, encontramos varios ejemplos de metáfora, que la muestran como un recurso importante para presentar su análisis de *la Modernidad Líquida*. La misma expresión como se explicó anteriormente “Modernidad Líquida” es una metáfora que hace alusión a los líquidos, quienes tienen la condición de adaptarse al recipiente que los contiene. La siguiente cita de *Modernidad líquida (2002a)* explica lo que Bauman concibe por dicha metáfora:

La nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo. La licuefacción debe aplicarse ahora a las pautas de dependencia en interacción, porque les ha tocado el turno. Esas pautas son maleables hasta un punto jamás experimentado ni imaginado por las generaciones anteriores, ya que, como todos los fluidos, no conservan mucho tiempo su forma. Darles forma es más fácil que mantenerlas en forma. Los sólidos son moldeados una sola vez. Mantener la forma de los fluidos requiere muchísima atención, vigilancia constante y un esfuerzo perpetuo... e incluso en el éxito en ese caso no es, ni mucho menos, previsible. (p.13)

No es necesario que las metáforas sean usadas por Bauman como un proceso de abstracción suyo para ponerlas al servicio de la imaginación y de la comprensión. Esto se puede observar de igual modo en otro aparte de *Modernidad Líquida* (2002a) donde describe que:

Michael Foucault usó el panóptico de Jeremy Bentham como archimetáfora del poder moderno. En el panóptico, los internos estaban inmovilizados e impedidos de cualquier movimiento, confinados dentro de los gruesos muros y murallas custodiados, y atados a sus camas, celdas o bancos de trabajo” (p.15).

Esta metáfora es usada para explicar el costo de la visión moderna de poder que condicionaba a rutinizadores y subordinados, lo que condujo al replanteamiento de esa visión de dominación, por lo que muchos autores, explica Bauman (2002a), cambiaron el concepto de modernidad a nuevas denominaciones como fin de la historia, segunda modernidad, sobremodernidad (p.16).

De la misma manera, en la introducción de *Amor Líquido* (2005a) Bauman utiliza la metáfora de Robert Musil usada en el texto *Der Mann ohne Eigenschaften* o hombre sin cualidades o atributos. Allí las cualidades no son propias y son adquiridas pero este hombre es un ser sin vínculos; esto le permite hablar a Bauman de temas como las uniones y separaciones en las relaciones sentimentales de los individuos y de las dificultades de amar a los demás en el mundo moderno líquido.

De la misma forma, Bauman (2002a) recientemente ha usado una metáfora recurrente en diversos textos para la imaginación y comprensión. Ella consiste en la transformación paulatina de los sistemas de guerra en la actualidad:

En la reticencia a desplegar fuerzas terrestres fue notable; a pesar de lo que dijeran las explicaciones oficiales, esa reticencia no era producto solamente del publicitario síndrome de “protección de los cuerpos” (...) *lo que se buscaba ahora era ya no la conquista de un nuevo territorio (considerado ya*

como un daño colateral indeseado) sino la demolición de los muros que impedían el flujo de los nuevos poderes globales (*El texto en cursiva es agregado mío*)". (p.17)

Esa metáfora es ampliamente desarrollada en *Daños Colaterales, desigualdades sociales en la era global (2011)* y lo que muestra es la tendencia de aceptar daños colaterales (es decir, daños indirectos o no programados) en la expansión del capitalismo (por ejemplo los desempleados que generaron los recortes de personal sistemáticos de las empresas y el cambio a los sistemas de contratación de corta duración), así como sucede con los muertos inesperados en el lanzamiento de misiles inteligentes a un campo seleccionado después de presionar un botón de activación desde el otro lado del mundo.

Por otra parte, Paola Castaño (2005) refiriéndose al proyecto racional de la modernidad explica con detalle el significado de la metáfora del jardinero y de jardín perfecto en el marco de lo que Bauman denomina como ingeniería social.

El autor plantea esta sugestiva analogía entre las prácticas de la modernidad en función del orden y la jardinería: el jardinero es quien articula una visión del orden de las cosas y después despliega su voluntad y sus herramientas para implementarla; su misión es la de imponer a cierta sección de la realidad (a un espacio y unas plantas) una forma que de otro modo no tendría (el jardín), y que sin duda no surgiría sin el esfuerzo para producirla. En esta medida, debe eliminar la maleza, las plantas «invasoras» que han crecido por su propia iniciativa y que perturban el diseño de la parcela. Precisamente lo que convierte a algunas plantas en «maleza» -que se debe arrancar o eliminar- es su tendencia a desdibujar el límite entre el jardín propio y el resto del campo. De ahí que este límite deba ser constantemente vigilado y defendido. (Castaño, 2005, 281)

En efecto, Bauman recuerda que esta idea del Estado moderno posibilitó el asesinato categorial como una estrategia para arrancar la maleza, es decir, acabar con los sujetos que eran

considerados anómalos en la sociedad y que perturbaban la idea de una nación original y auténtica. Él mismo explica su trabajo *Modernidad y ambivalencia (2005b)*, que algo que demostró la modernidad fue que era capaz de promover la libertad individual, a la par que fue capaz de llevar a una versión extrema el genocidio, especialmente en la época del nacional-socialismo de la Alemania Nazi. (Bauman, 2005b, p. 77).

Este proyecto se reconoce como parte de la *ingeniería social*. En efecto, Hitler en sus políticas internas apuntaba que “un Estado de concepción racista, tendrá en primer lugar, el deber de librar al matrimonio del plano de una perpetua degradación racial y consagrarlo como la institución destinada a crear seres a la imagen del Señor y no monstruos, mitad hombre, mitad mono” (Hitler, 1970, p. 111). Por esa razón, acertadamente concluye Castaño sobre el Estado jardinero moderno:

Siguiendo con esta metáfora, Bauman subraya: los jardineros tratan a la sociedad como un jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la forma en que fue diseñado (Bauman: 1994, p. 23). En otras palabras como un objeto a administrar, una colección de distintos problemas a resolver como una «naturaleza» que hay que «controlar», «dominar», «mejorar» o «remodelar», como legítimo objeto de la ingeniería social (Bauman: 1998, p. 23). (Castaño, 2005, 282)

Como se puede observar, las metáforas están contenidas muchas veces en la literatura como el ejemplo del *Hombre sin atributos* de Robert Musil, escrita en 1930, donde el recurso a la analogía es fundamental. Se puede constatar además, que aunque el uso del recurso de la metáfora puede ser extraído en buena parte de la literatura, no todas las metáforas son extraídas de ella en la obra de Bauman, como fue el caso de los daños colaterales de los misiles inteligentes dirigidos desde muy lejos del campo de batalla, que se le atribuye a su imaginación sociológica (un concepto que se desarrollará en 3.2.4).

El recurso a la información periodística como fuente de sus investigaciones, puede significar el lugar desde donde se gesta dicha imaginación sociológica, porque son numerosas las referencias a las publicaciones periodísticas, como de igual forma las referencias extraídas de la televisión.

En cuanto a la información periodística encontramos un ejemplo de Bauman (2005a) sobre su recurrencia a la edición semanal del periódico *The Guardian*:

Vale la pena leer cada semana la sección "Espíritu de las relaciones" del *Guardian Weekend*, pero es mejor aún leerla varias semanas seguidas. (...) Por lo tanto, en lo referido a las relaciones tal como se las ve a través del prisma de la columna "Espíritu de las relaciones", ¿qué puede aprender un lector leal acerca de la importancia relativa de las cosas y de las técnicas con las cuales debemos manejarlas? El lector puede enterarse de algunos datos útiles con respecto a los sitios en los que pueden hallarse parejas potenciales en mayor cantidad que la usual, y acerca de las situaciones en las que, una vez encontradas, esas personas podrán más probablemente ser convencidas de que deben asumir el rol de pareja (...) Sin embargo, ésta no será la enseñanza fundamental que recibirá y adoptará el lector regular con respecto a su visión y política de vida. El arte de romper las relaciones y salir ileso de ellas, con pocas heridas profundas y sin cuidados especiales que eviten los "daños colaterales" (como el alejamiento de los amigos, o grupos en los que uno ya no será bienvenido o que debería evitar), supera ampliamente al arte de componer las relaciones, ya que ocupa mucho más espacio en la publicación. (p.18)

En cuanto a la segunda fuente (la televisión) Bauman (2014) dice en otro lugar:

Mirar televisión es uno de los primeros deberes de los sociólogos. Es ahí, en el "mundo tal como se ve en la tele" donde mucha gente pasa gran parte de su vida y adquiere gran parte de su conocimiento del mundo. El *Lebenswelt*, el objeto principal de nuestro estudio y el principal destinatario de nuestros mensajes, resulta gravemente incompleto hoy en día si se le separa de sus ingredientes televisivos. (p.157)

No en vano, por ejemplo, para explicar un nuevo sentido de la cosa pública, *res publicae*, después de lo que denomina como la separación del poder y la política, Bauman narra que Elaine Ehrenberg en 1983, escogió un miércoles de octubre de la historia de Francia, para describir el nuevo horizonte de la política de la sociedad civil considerándolo como un hito cultural. Así lo expone en su obra *La Sociedad Sitiada* (2004):

Ese día, una mujer de nombre Vivianne, que no era una celebridad ni nadie que por ninguna otra razón estuviera en el candelero, sino solamente una mujer común como los millones de franceses que la vieron, apareció frente a las cámaras para anunciar que su marido, Michael, sufría de eyaculación precoz y que por esa razón nunca había sentido ningún placer con él. Se trataba ciertamente de un hito: el encuentro de la televisión – esa encarnación final de lo público- con la intimidad del dormitorio –el mayor símbolo de lo privado. (p.205)

En este libro, narra tres consecuencias significativas de aquel hecho: primero, que los corredores de lo público y lo privado habían sido borrados dando lugar a la creación de una sociedad de confesiones; segundo, desde un aspecto del lenguaje, sobre que existe una creación de símbolos que responden a la expresividad de lo privado, que por vivir en la intimidad se entendían como inexpresables; tercero, es la “tendencia inherente de los *talks shows* a representar la vida humana, su tema y sustancia, como un conglomerado de problemas individuales que buscan una resolución individual que exige a su vez la utilización también de recursos individuales” (p.206).

Dicho episodio lo encontramos igualmente en *En Busca de la Política*, (2002b,) donde se explica el enfoque político del acontecimiento: El caso no es solo que se exhibieran en público las experiencias de la intimidad. Se daba cuenta de un cambio significativo del sentido de lo público que “estaba destinado a narrar sucesos colectivos sobre los cuales nadie podía apropiarse, pero sobre los cuales si se podía opinar de modo que se regulara el hecho de que dichos, no afectaran los intereses privados” (p.73).

Esta argumentación lleva a pensar a Bauman (2004), en primer lugar que no puede existir una sociedad que se equivoque, en razón a que si ese día en la historia de Francia, había quedado claro que el interés por la cosa pública en adelante sólo se trataría de simple curiosidad, ya no quedaba motivos para juzgar la injusticia social, la cual era la base del cuestionamiento al orden político.

En segundo lugar, también indica que los problemas sociales son de índole individual ya que las cosas en cuestión no difieren de la lista de las preocupaciones individuales; luego si el individuo falla, las causas residen en su incapacidad personal; “si la percepción de la injusticia social es el embrión del que surgen los modelos para una sociedad justa, la percepción de la ineptitud personal sólo es capaz de producir un modelo de aptitud personal, astucia individual y versatilidad” (p.209).

En conclusión, tanto la literatura como la praxis cotidiana que aparece en los medios masivos de comunicación, sean los informes periodísticos o sucesos de la televisión, configuran en consecuencia las metáforas más significativas de su trabajo sociológico para cautivar su imaginación sociológica y alcanzar un grado significativo de comprensión de mundo cotidiano.

3.2 La literatura y la obra de Zygmunt Bauman

El mismo Zygmunt Bauman ha hecho declaraciones muy esclarecedoras de la virtud de la literatura para revelar el sentido oculto de las cosas familiares y las múltiples posibilidades de la acción de los actores en la deconstrucción de los quehaceres cotidianos.

La segunda pregunta que formulan Tester y Jacobsen en *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo (2014)* se encamina a la afirmación de Bauman sobre que la sociología es un constante diálogo con la experiencia humana en el sentido de qué entiende por esta interlocutora del pensamiento sociológico. Es común escuchar en los departamentos de sociología que ésta ciencia

es un diálogo con Marx y al afirmar Bauman que ella es un diálogo con la experiencia, es una afirmación similar dado que ella es la praxis humana, aquella cualidad constitutiva del pensamiento de Marx expresado en *Las tesis de Feuerbach*.

A ésta responde que en el idioma alemán existen dos términos distintos para denominar la experiencia, a diferencia del inglés que utiliza uno. *Erfahrung*, que es “lo que ocurre a mi cuando interactúo con el mundo” (Bauman, 2014, p.22), en sentido objetivo; mientras que *Erlebnisse* es “aquello que experimento” (p.23), como un esfuerzo por entender lo que sucede objetivamente, en otras palabras, sugiere que en el idioma inglés esta diferenciación puede ser entendida como el componente objetivo y subjetivo de las acciones.

Esta conversación, tiene por ende como interlocutor a la *doxa* no profesional y “en su variante sociológica, la conversación está orientada a la confrontación entre *Erfahrung* y *Erlebnisse*, es decir, a “relativizar” la segunda mientras intenta ampliar, antes que estrechar y limitar, el espectro de elecciones entre los conversadores” (Bauman, 2014, p.24).

Para Bauman ese tipo de conversación con la gente común con su vida cotidiana conlleva adicionalmente a cambiar el paradigma poco cuestionado sobre lo hago para... hacia la formulación lo hice porque... Es decir, pasar del espectro de las probabilidades de la acción orientadas a predecir el futuro siguiendo un protocolo, hacia las posibilidades múltiples que genera el sentido común en la praxis humana.

La propuesta de Bauman es que se deben superar las dos creencias que determinan la costumbre de minusvalorar la experiencia cotidiana que nada puede hacer por el orden de la naturaleza: la primera, sobre que las cosas están predispuestas y no se puede cambiar el orden del mundo; acompañada de la segunda, la debilidad humana que puede ser entendida como impotencia para cambiar el estado de las cosas.

En este sentido a Zygmunt Bauman se le ha acusado de ser profundamente pesimista sobre las opciones de la agencia, entendida como las posibilidades que tienen los actores sociales de liberarse de la hegemonía, en términos de Gramsci, en la cultura moderna líquida. Pero se puede hacer claridad al respecto, diciendo que bajo la perspectiva de una visión gerencial de la sociología, que silencia el diálogo con el aspecto subjetivo de la experiencia (*Erlebnisse*), las posibilidades de emancipación son nulas, ya que se elimina la iniciativa de los actores sociales.

Así, se entiende que Bauman no responde a sus críticos sobre el tema, debido a que la persistencia en la imposición de los valores sociales del TINA (*There is not alternative*) de Margaret Thatcher, direccionados a tejer la rutina de los actores sociales que no puede elegir, afectando entre otras cosas la responsabilidad moral de sus acciones. Esa es la denuncia de Bauman, razón por la que sí propone un camino de liberación de los poderes hegemónicos, a través de la emergencia de una contrahegemonía, en términos de Gramsci, no de minorías versus mayorías, sino en términos de la libertad común a todo el género humano que puede ampliar su espectro de elecciones con la ayuda de la sociología.

En este aspecto de la ampliación de las posibilidades de elección de los actores sociales juega en la obra de Bauman un papel determinante la literatura, como una disciplina hermana de la sociología. La literatura, el cine y el arte forman un mismo ramo con la sociología para Bauman (2014) “no compiten en modo alguno (al menos no hay una conversación prediseñada o inevitable), salvo para aquellos a los que les gusta las peleas y el diálogo de besugos” (p.29). Las considera complementarias en razón a que alimentan el diálogo interdisciplinar.

Explica que la necesidad de las diferencias son las que generan las fronteras pero que en este momento no hay suficiente seguridad para afirmar que los límites institucionales tengan algún valor para el mercado por lo que la apertura es una opción válida; para Bauman esta emergencia

interdisciplinar tampoco debe llegar a convertirse en un cerco inamovible, aunque ve positivo esta inclinación de las disciplinas.

Bauman considera que la literatura y la sociología son dos disciplinas que se relacionan mutuamente y que ambas sirven para medir el éxito o fracaso de cada una de ellas. Reconoce que ambas tienen métodos particulares de obtener la información y procesarla pero ambas se colaboran manualmente.

Usa la figura de Milán Kundera (citado por Bauman, 2014) en su obra *El telón* donde describe que en la obra del Quijote se muestra el deber del sociólogo que no debe quedarse con las verdades obvias comprendidas en una forma de preinterpretación, para sacar nuevas posibilidades humanas que permanecían hasta entonces escondidas. “Un telón mágico, tejido de leyendas, colgaba ante el mundo. Cervantes envió de viaje a don Quijote y rasgó el telón. El mundo se abrió ante el caballero andante en toda la desnudez cómica de su prosa” (p.31). Romper el telón, es buscar debido a esto las posibilidades en el reino de la libertad.

Tester en una pregunta le recuerda a Bauman haber declarado que la literatura y la ficción le habían forjado más la imaginación sociológica que los trabajos de Parsons y que en alguna ocasión había dicho que si fuera a algún desierto llevaría novelas de Musil, Pynchon y Borges. Da dos razones de su preferencia por estos autores antes que Lazarfeld o Parsons. La primera, es que la vocación de la sociología tiene sentido para él si consiste en buscar alternativas que han estado ocultas en el modo de ser de las personas en el mundo, cooperando con ellas y la segunda, es la incapacidad de los sociólogos mencionados de entender la integridad mental que permite verlos más allá de agregados y de entender las dialécticas y dinámicas de la vida social, más que representarlos bajo las presiones del poder.

En ese orden de ideas, sobre la pregunta acerca de su giro narrativo de la literatura, a saber, si este giro no va en contra de la disciplina de la sociología Bauman explica: “Diría que la sociología sólo puede degradarse si se produce una degradación de la condición humana” (Bauman, 2014, p. 48). De hecho, explica lo que llama la falacia cartesiana que consiste en la yuxtaposición de sujeto y objeto de conocimiento aplicado a todos los campos de conocimiento, que lleva por ende al trato como objeto más no como sujeto, a los seres humanos estudiados en la sociología, lo que implica un trato deshumanizante.

El tema de la verdad en la literatura lo resuelve en este texto de forma que enuncia que la verdad no es un asunto de contraponer lo verdadero versus lo no verdadero, sino que se enfoca, al modo de la coexistencia del amor y el odio, por asumir que la verdad de la literatura, es la verdad de la literatura y la de la ciencia, le corresponde a la ciencia, sólo que se desempeñan en campos distintos, admitiendo así el discurso de las verdades.

Añade que la verdad puede ser representada por el discurso monoteísta que silencia la contraparte como Dios de frente a Job, quien es el que habla y el personaje bíblico es abocado a escuchar solamente; las verdades, por su parte, son representadas en el politeísmo, donde se escuchan varios discursos coexistentes.

Aquí surge la pregunta sobre su posición acerca de la reconciliación de los universales con lo particular, en el contexto de la discusión de verdad y consenso expresada con Dilthey que se trató en el capítulo dos de esta tesis. Se aclara que a lo largo de la obra de Bauman, en el trato sobre el tema, el desencanto de la utopía socialista simbolizada en la reacción de las dos Alemanias frente a la caída del muro de Berlín, produjo en Bauman así mismo, un replanteamiento serio acerca de lo que buscaba con la sociología: “Hace veinte o treinta años dejé completamente de usar la jerga sociológica porque esa jerga se había inventado especialmente para hacer más difícil

la entrada en la sociología, para romper la comunicación y fijar fronteras” (Bauman, 2014, p.76). Desde entonces la metáfora de la Modernidad Líquida giró alrededor de una sociología que a través de la hermenéutica, buscó abrir posibilidades de acción en la experiencia cotidiana de los actores sociales.

Como se señaló en el capítulo dos, para Bauman la superación de las falsas dicotomías significaba un progreso de la sociología, a saber, “espíritu y materia” “norma y realidad”, “Valor y hecho”, que representaban callejones sin salida y agrega, específicamente entre lo universal y lo particular. “No recuerdo haberme sentido especialmente entusiasmado por el deseo de reconciliar lo irreconciliable o separar lo inseparable; acepté muy pronto la ambivalencia endémica e inextricable de la condición humana, el doble vínculo e interacción (dentro de lo que llamo el arte de la vida) entre destino y carácter” (Bauman, 2014, p. 49).

3.2.1 Teoría literaria de Raymond Williams y la praxis humana en Zygmunt Bauman.

Para Blackschaw (2005) el giro hermenéutico en la obra de Bauman fue resultado de su interpretación de todos los autores que influyeron en él:

And in writing this introductory book I am comforted by the fact that everywhere and always in his work, Bauman assigns his own meanings to these influences, to recreate them, as it were, into a definitive sociological hermeneutics that is very much his own. [Y al escribir este libro introductorio, me consoló el hecho de que en todas partes y siempre en su obra, Bauman asigna sus propios significados a estas influencias, para recrearlas, por decirlo así, en una hermenéutica sociológica definitiva que es muy suya. (Traducción propia)]” (p.12)

Aunque en las fuentes, no hay una relación directa de Williams con Bauman, la teoría literaria de éste es atractiva para comprender la obra de Bauman, teniendo en cuenta que la tradición inglesa a la que se incorporó en Inglaterra después de 1968, tenía la preocupación de flexibilizar el Materialismo histórico dialéctico y Williams hizo parte de ese movimiento.

Sin embargo, sí lo conoció: “Hace mucho tiempo Raymond Williams señaló que lo más notable de la ‘comunidad’ es que ha existido siempre. *No obstante, en la etapa líquida de la modernidad las comunidades tienen muchos colores y medidas (el texto en cursiva es agregado mío)*” (Bauman, 180, p. 2002a). Lo que nos sugiere que para Bauman al establecer esa distancia de Williams con respecto a la noción de ‘comunidad’, lo determinante no es dar una solución a la incertidumbre generada en la liquidez de la modernidad, sino describir y explicar cómo interpreta los acontecimientos de éste periodo. Lo anterior no significa que no haya puntos de convergencia.

Es importante aclarar que el revisionismo de Materialismo histórico dialéctico, no siempre llevó a la hermenéutica en las Ciencias Sociales, en virtud a que aunque Raymond Williams fue seguidor de Antonio Gramsci, como Stuart Hall lo fue de Williams, Hall se interesa por la hermenéutica y Williams permaneció en el Materialismo cultural.

Aquí me tomo la libertad de mostrar las propiedades del Materialismo cultural que conllevan a la teoría literaria, ya que explica por qué se ha silenciado el discurso de la literatura. Por esa razón a continuación se presenta las principales ideas de *Marxismo y Literatura (2000)* de la primera parte donde se dedica a explicar términos (en este caso literatura), y de la tercera parte titulada Teoría literaria, en relación permanente con la obra de Bauman:

El concepto de literatura para Williams históricamente ha evolucionado considerablemente. Se suele entender hoy, explica, como contraste de la abstracción de conceptos

como sociedad, política, sociología, en tanto que es entendida como la experiencia humana en pleno, que se detiene en los detalles minuciosos que la hacen un relato viviente.

Pero tanto teórica como históricamente, no es adecuado reducir el concepto a esa definición. Para Williams (2000) la teoría en su contra puede obviar que “la literatura es el proceso y el resultado de la composición formal dentro de las propiedades sociales y formales de lenguaje”. (p. 60), por lo que suprimir el proceso de abstracción de lo particular, donde se da por sentado el proceso de composición, se equivale con la experiencia inmediata, dando pie al reduccionismo. Bajo ese caparazón la sociología y todas las abstracciones mencionadas, se ocultan para evadir el proceso que implica la literatura.

Para Bauman, en efecto ese ha sido el aspecto que ha marcado la sociología ortodoxa según lo hemos estudiado en los capítulos anteriores: Las abstracciones han sido tan prioritarias que la iniciativa individual ha sido asumida como un elemento que no es discutible siempre y cuando las estructuras funcionen. En otras palabras, ha habido un olvido de la praxis humana, como sucedió con la literatura según lo relata Williams, donde se ha dado por entendido de que en ellas no hay espacio para las abstracciones, y por ende, no hacen parte del objeto de estudio de la sociología.

La teoría literaria de Williams en el tercer capítulo de *Marxismo y Literatura (2000)* sugiere ideas interesantes sobre el papel de la literatura en la teoría cultural siendo inseparable de la misma. La primera idea que se destaca, favoreciendo el interés de este trabajo es la marginación del pensamiento creativo en el mundo contemporáneo. “La gama de la verdadera escritura supera igualmente toda reducción de la imaginación creativa a lo subjetivo junto con sus proposiciones dependientes: La literatura como verdad interna o interior; y las otras formas de escritura como la verdad externa” (p.171).

Esta idea ya se describió antes cuando se indicó la reducción de la literatura a la experiencia misma vivida, eliminándole todo el proceso de abstracción, solo que en esta forma, la cercena no solamente del reconocimiento del proceso de la abstracción, sino que ahora se limita a un campo del que no puede salir para decir nada, debido a su carácter artístico, relacionado en muchas ocasiones como el conocimiento improductivo y por lo tanto inútil. Para Williams, las dicotomías realidad y ficción, subjetivo y objetivo, son una de las claves de la teoría burguesa para controlar la multiplicidad de la escritura.

En efecto, según lo estudiamos antes así como Bauman analiza una visión solamente objetiva, *Erfahrungen*, de la experiencia humana susceptible de los estudios de las ciencias sociales bajo el rasero del positivismo, se da el consecuente silenciamiento del aspecto subjetivo *Erlebnisse* de la misma, donde se ubica aquello que no puede decir nada, sin abstracción, como es el caso de la literatura como la describe Williams y la praxis como empirismo craso, según lo analiza Bauman.

En el caso de las dicotomías como estrategia de dominación burguesa, ya lo había tratado Bauman según lo estudiamos en el capítulo dos al decir que en la academia, no habían aportado más que discusiones o ‘callejones sin salida’ y, como lo anotamos al final del acápite anterior, Bauman hace rato había abandonado la idea de reconciliar lo irreconciliable. Pero es muy importante anotar que Marx es quien habla de que los discursos que no parten de la experiencia cotidiana, son aquellos que son usados para gobernar por parte de la clase dominante según su famoso texto *La ideología alemana* escrita en 1845.

Williams continua señalando que por connotación histórica el lenguaje ha sido considerado como medio, a través del cual se transmiten los mensajes, de modo que así se llamaron a los agentes transmisores de la comunicación masiva. Como consecuencia natural se dio la reificación del

lenguaje utilizado ampliamente para la difusión de mercancías, denotando un utilitarismo del mismo al servicio del desarrollo económico a través de la difusión de la información de los productos significativos. Dada la situación, Williams (2000) identifica que es la práctica social la que justifica al medio, tornándose fundamental la relación social material del medio con la práctica, de modo que se evite la cosificación abrupta del lenguaje. En ese orden “el lenguaje, por lo tanto, no es un medio; es un elemento constitutivo de la practica social material” (p.189).

Esa necesidad de mantener al lenguaje en relación permanente con las relaciones reales materiales es el principio del materialismo de la vida en Williams. Así lo entendió Marx, según lo estudiamos en los capítulos anteriores, cuando se señalaba que para él la epistemología debería convertirse en sociología, es decir, que el conocimiento real nace de la experiencia cotidiana de los seres humanos, allí donde Bauman centra su sociología de la praxis humana.

En la literatura se presentó una tendencia expresivista de la concepción personal de los individuos acerca del mundo que los rodeaba; de esa manera, concebido el mundo desde su experiencia, la literatura era entendida como un aspecto privado de lo concreto sin impacto significativo en la sociedad que Williams identifica como naturalismo y realismo simple.

Su error fundamental consistió para Williams (2000) en la centralidad de la expresión sin considerar la literatura misma como un significado producido. El significado producido es un relato que expresa una relación “como la verdad de un acontecimiento real o como el significado de un acontecimiento imaginado” (p.191). De allí que la obra literaria no implique un ir más allá de sí misma, “sino de incorporarse más estrechamente dentro de su plena (y no arbitrariamente protegida) significación expresiva” (p.191).

En ese orden de ideas, Williams sugiere que debido a esto son los signos formales los que son capaces de formar unidades de expresión en la producción de significados mas no las personas

o las cosas directamente, de modo que la expresión real o natural de la experiencia lo que hace es limitar dicha producción. Pero este énfasis en los signos constituyó posteriormente una deformación de la literatura en tanto que el análisis crítico se limitó a una deconstrucción de lo construido, decodificación de los códigos de interpretación; las palabras fueron reducidas a un sistema de signos, lo cual para Williams, representa una forma de alienación, por representar una vez más, una separación de la materialidad de las relaciones sociales.

En este aspecto, es conveniente señalar también que en Bauman, como se indicó en el capítulo dos, los estudios culturales no deben reducirse al análisis de los signos en razón a que la riqueza empírica de la cultura es más amplia: el análisis cultural no consiste solamente en deconstruir. De otro lado, el enfoque materialista de Williams, pone en contacto el estudio de la cultura con las relaciones sociales reales de los individuos, que en Bauman, como en la teoría de Marx, es la relación con la praxis humana.

En Williams, no es posible encontrar un enfoque hermenéutico interpretativo, a menos que se quiera desvirtuar su teoría, como se señaló anteriormente. La influencia gramsciana, de lo hegemónico y lo contrahegemónico es una guía intelectual que no tiene inconveniente en aceptar y su teoría literaria, sin duda, explica los procesos de alienación, sosteniendo la universalidad de la praxis humana en el sentido expuesto por Marx, sin parcializar el análisis como había sucedido con la visión administrativa de la sociedad.

En conclusión, hay mucho de compatibilidad entre su teoría del Materialismo cultural y la postura hermenéutica de Bauman sobre la modernidad líquida, de modo que si bien no podemos afirmar que Williams sea un hermeneuta que se vale de la vía de la interpretación, sí podemos afirmar el materialismo de Zygmunt Bauman, al enfatizar en las relaciones reales de los actores sociales en su sociología de la praxis humana.

3.2.2 La imaginación Literaria de Rorty.

Un logro de la imaginación literaria en la obra de Bauman, en el mismo sentido descrito por Williams, fue el despojo a la sociología del positivismo, donde cree en el talento propio para hablar de la realidad ya existente, de forma creativa y convincente. La imaginación literaria, en consecuencia, le permitió a Bauman, alejarse del momento legislativo de las Ciencias Sociales, lo que implicó por ejemplo que desde la perspectiva de Blackshaw (2005) “ethical questions must be dealt with in the untidy realm of human interaction rather than in the tidy transcendental realm of universal reason. [Las cuestiones éticas deben tratarse en el reino desordenado de la interacción humana más que en el ordenado reino trascendental de la razón universal. (Traducción propia)]” (p.64).

Fue con Richard Rorty con quien Bauman tuvo un aporte significativo en cuanto a la consideración de la imaginación literaria como una alternativa a la razón legislativa. El método de Rorty consistió en el énfasis de la historicidad de lenguaje dominado por la contingencia y de ningún modo aceptaba que fueran las discusiones de fondo para aceptar o no un tipo de discurso, sino que era el cambio de costumbres lo que hacía que se pasara de usar unos términos a otros.

En palabras de Vásquez (2005),

Precisamente lo que los románticos expresaban al afirmar que la imaginación, y no la razón, es la facultad humana fundamental era el descubrimiento de que el principal instrumento de cambio cultural el talento de hablar de forma diferente respecto del mundo y sus instituciones, más que el talento de argumentar bien” (p.2).

Ese talento en filosofía ayudaría para formar nuevas formas de vivir, de modo que de la adopción de formas lingüísticas se llegue a configurar estilos no lingüísticos de vivir la vida, pero en efecto para Rorty ese camino no transforma las prácticas sociales.

Así Rorty sostendrá que es en realidad la literatura, y no la filosofía la que puede promover un sentido genuino de la solidaridad humana, esto a partir de la lectura de novelistas como Orwell y Nabokow. Se busca la descripción ya no de formulaciones abstractas, sino de experiencias humanas concretas, como el dolor o la traición, las que al ser compartidas, generen la necesaria empatía desde la cual se geste la solidaridad y la compasión. (p.3)

En este mismo sentido es útil la opinión de Rodolfo Arango en El Espectador sobre la capacidad de la literatura de ampliar la imaginación moral dejando de lado la racionalidad legislativa y desarrollando un poco el sentimentalismo en los diálogos de paz de la Habana en Colombia:

El desenlace de las negociaciones clama por un cambio de actitud y de método. Más que recabar en la racionalidad, necesitamos fomentar la sentimentalidad. Richard Rorty recomendaba dosis extensas de literatura para educar las emociones y posibilitar el progreso moral. Cine, teatro, literatura, donde los protagonistas sean integrantes de ambos bandos que renuncian a las armas y las sustituyen por roles actorales. Y es que la confianza en el otro no va a cosecharse de la acción política estratégica de contendores ávidos de poder, sino de acciones desprendidas que permitan superar temores y prevenciones. (Arango, 22 de febrero de 2016).

Vásquez muestra que la literatura es el vehículo por medio del cual el discurso moral llega a los individuos de forma efectiva reemplazándose las formas tradicionales como los tratados o los sermones. Pone el ejemplo de novelistas como Navokov quienes “nos dan detalles acerca de la crueldad de la que somos capaces y, con ello, nos permiten redescubrirnos a nosotros mismos” (Vásquez, 2005, p. 3).

En ese orden de ideas para Vásquez (2005) “la realidad es inseparable de la ficción porque es inseparable del lenguaje o de los lenguajes, de la palabra o de las palabras y de los silencios. La

realidad es inseparable de la ficción porque vivimos en un “mundo interpretado” un mundo que muda y acerca del cual realizamos múltiples redescpciones” (p.4).

Hay dos aspectos de fondo en la filosofía de Rorty que se han puesto en consideración: primero, la función moral de la literatura y por lo tanto parte de la reflexión ética, y segundo, el tránsito de la racionalidad legislativa a la racionalidad narrativa. Las dos son ejes determinantes en Bauman, aunque para la finalidad de este trabajo se enfatiza en la segunda, sin menospreciar la primera del siguiente modo:

La función moral de la literatura es clave ya que describe los elementos cotidianos de los individuos y gracias a que ontológicamente, puesto que la preocupación de Bauman no es solo metodológica, busca establecer un valor o valores que le dé fundamento para constituir una salida a la liquidez de la modernidad.

Por otro lado, el tránsito de la racionalidad legislativa a la racionalidad narrativa, es importante en cuanto opción metodológica ya que el “mundo interpretado” del que habla Rorty, es el mundo del que se ocupa Bauman a través de la hermenéutica sociológica con los recursos de la metáfora y las obras literarias para interpretar la praxis humana de los actores sociales.

3.2.3 La realidad Imaginada de Baudrillard.

La relación de Bauman con la postmodernidad, fue tratada en el capítulo uno de esta tesis indirectamente, pero Tony Blackshaw (2005) de forma directa enuncia que es una concepción errada el llamar a Bauman postmodernista por las siguientes razones:

La diferenciación de postmodernidad y postmodernismo es significativa: la postmodernidad hace referencia a cualidad del intelectual que encuentra una nueva etapa metacultural, para alcanzar la conciencia de la época mientras que el postmodernismo por su parte busca hacer referencia a una parte de la Sociología de la postmodernidad que consiste en el análisis

estético dentro de la inspiración y competencia como producción artística enfocándose en la búsqueda de la verdad última acerca de que “In this postmodern world, it is rationality that produces nihilism, which is the ultimate consequence of hyper-rationality. [En este mundo postmoderno, esto es la racionalidad que produce nihilismo, que el última consecuencia de la hiper-racionalidad. (Traducción propia)]” (Blackshaw, 2005, p.6), en el sentido de que cuando la racionalidad sale de las dinámicas de la vida, no es posible encontrar una realidad objetiva.

Para el postmodernismo, la agencia social carece de total importancia y le da prioridad a las ideas subjetivas declarando el reinado del signo antisocial. Blackshaw (2005) opina que contrario a la posición de Baudrillard, en Bauman la racionalidad y la agencia social siguen entusiasmando al ser humano para buscar una vida buena, solo que existe hoy “a ‘will to happiness’ which is progressively more individualized and social relationships are increasingly lifted out of their more traditional contexts to form new habitats, which ‘unbind’ time and weaken the coercive impact of the past. [una ‘voluntad de felicidad’ cada vez más individualizada donde las relaciones sociales son cada vez más sacadas de sus contextos tradicionales para formar nuevos *hábitats* que ‘desvinculan’ el tiempo y debilitan el impacto coercitivo del pasado. (Traducción propia)] (p.7).

Para Blackshaw (2005) la Sociología de Bauman tiene muchas afinidades con las novedades del postmodernismo de Baudrillard pero hay diferencias significativas entre ellos “Bauman may flirt with parody and irony but he does not succumb to their seductions. [Bauman puede coquetear con parodia e ironía pero no sucumbe a sus seducciones. (Traducción propia)” (p.17).

El nihilismo de Baudrillard, en cuanto se abstiene de creer en una ciencia capaz de captar todo el sentido humano, lleva a la afirmación de que la mayoría de lo que se presenta como avances en la ciencia no son más que convenciones interesadas por lo que la realidad para Baudrillard es

una creación imaginada sin agencia que se limita a servir a intereses particulares, sin posibilidad de cambiar.

En cambio para Blackshaw la sociología de Bauman está en continua búsqueda de posibilidad, como se trabajó en el primer capítulo, donde no se trata de buscar una realidad real extraída de la hiperealidad como en Baudrillard, sino de buscar caminos para salir de una realidad que está presente y que es susceptible de cambio.

No obstante, Bauman está en deuda con Baudrillard por la imaginación sociológica que le provee sobre la realidad imaginada; ella es empleada por Bauman (2004) para expresarse sobre la realidad imaginada de la televisión:

La brecha pronto se vio ampliada por la inversión fundamental que vino a establecer Elihu Katz de la supuesta relación entre la “realidad” y su “representación mediática”: por su descubrimiento de que los acontecimientos existen solamente cuando “son vistos por TV”. De ahí, había un solo paso al simulacro de Baudrillard, esa curiosa entidad que, como una curiosa enfermedad psicosomática, echa por tierra la sacrosanta distinción entre realidad y ficción, entre lo “verdadero” y su representación, entre el hecho y su faitiche, entre lo “dado” y lo “inventado. (p.197)

En cuanto al simulacro Bauman (2004) cita la nota marginal de la misma página para ver lo que significa la realidad imaginada para Baudrillard del texto *Cultura y simulación*:

Simulacro es un “mapa que precede al territorio”, que “engendra al territorio”. Mientras que “fingir o disimular dejan intacto el principio de la realidad”, la simulación “pone en jaque la diferencia entre lo “verdadero” y lo “falso”, lo “real” y lo “imaginario” (...) ya no se trata de una falsa representación de la realidad (la ideología). (Bauman, 2004, p.197)

Ese tipo de imaginación es tomada por Bauman en su fase hermenéutica de la modernidad líquida de modo que en el aspecto de la imitación la realidad como realidad imaginada es un mundo completamente diferente al que el individuo avizoraba cuando caminaba como ciudadano de la

mano de las instituciones y las entidades estatales, quedando sujeto a un principio de imitación de un verosímil, es decir, de una realidad imaginada como es presentada en la TV para solucionar sus políticas de vida.

Como seres políticos, explica, los individuos en masa son una comunidad de solitarios, asediados por la culpabilidad de los desaciertos públicos de la política y a la vez entretenidos por el desplazamiento de lo privado al escenario público, de modo que esta comunidad extraña toma como herramientas de vida y de trabajo una realidad imaginada según aparece el mundo a través de la televisión, y la idea de una sociedad equivocada se disolvió para culpar a los individuos de ineficaces para resolver sus asuntos personales, evadiéndose de la responsabilidad los agentes públicos que representan al Estado.

3.2.4 La imaginación Sociológica de Wrigth Mills.

El término ‘imaginación sociológica’ fue conocido por Bauman a través de su profesor Hochfeld quien hizo un obituario al sociólogo norteamericano Wrigth Mills (alabando su labor de desenmascarar el sufrimiento), el cual escribió el libro *La Imaginación Sociológica* cuya primera impresión fue en inglés en 1959. Mills en esa obra expone que la imaginación sociológica es:

Una cualidad mental que les ayude a usar la información y a desarrollar la razón para conseguir recapitulaciones lúcidas de lo que ocurre en el mundo y de lo que está sucediendo alrededor de ellos (...) ella le permite *a su poseedor* tener en cuenta cómo los individuos, en el tumulto de su experiencia cotidiana, son con frecuencia falsamente conscientes de sus posiciones sociales (*La cursiva es mía*).” (Mills, 2004, p.25)

El mérito de Mills para Tester y Jacobsen, es la unión entre problemas personales y problemas sociales. Bauman dice al respecto:

Creo que intenté, para bien y para mal, hacer encajar la labor sociológica, que articuló Mills uniendo *biografía e historia* con la hermenéutica sociológica. Descifrar la conducta humana como una

interacción e intercambio continuo, entre los desafíos situacionales (objetivos) y las estrategias de vida humana (subjetivos).” (Bauman, 2014, p.50)

De esta manera, el trabajo interpretativo para Bauman alcanza una aplicación de la experiencia humana en su sentido de *Erfahrungen* y *Erlebnisse*, anotada en el comienzo de la presente sección 3.2. de este capítulo.

3.3 Bauman y la ortodoxia de la sociología

En cuanto a su vida, Bauman era un sociólogo al que no le gustaba hablar de sí mismo, explicaba una colega polaca de Zygmunt Bauman al profesor de sociología de la Universidad Nacional de Colombia Jorge Enrique González, con motivo de una entrevista abierta concedida por el autor en el marco del evento sobre *diálogo intercultural* en Grenoble, Francia, llevado a cabo en Junio del año 2015.

Su estilo, para el profesor González, consiste en abordar problemas de la actualidad y disertar con paciencia, tratando de dejar en claro lo que expone sobre los temas. En esas condiciones, para los asuntos de su experiencia vital, fueron esclarecedores los trabajos de literatura en lengua inglesa tanto de Norteamérica, como de Inglaterra; del mismo modo, los trabajos hechos en lengua española en Suramérica sobre su vida y obra, unos y otros, realizados por la admiración de la trayectoria intelectual de Zygmunt Bauman. Entre los principales encontramos a Tony Blackshaw (2005), Keith Tester (2004), Dennis Smith (1999), Miguel Jacobsen (2008), Paola Castaño (2005) y Miguel Ángel Ruiz (2008).

En *Zygmunt Bauman (2005)* Blackshaw relaciona al autor en cuestión con varios autores que pudieron influenciar su trabajo, por ejemplo, como se señaló en el capítulo uno, desde la sociología encontramos gran influencia en la obra de Zygmunt Bauman, por parte del fenómeno

del revisionismo del Materialismo histórico dialéctico, donde encontramos el Marxismo Oriental expresado en Las Cinco tesis Filosóficas de Mao Tse Tung (1972).

En occidente, se cuenta con el filósofo y sociólogo Jürgen Habermas en *La reconstrucción del Materialismo Histórico Dialéctico* (1992), además con el replanteamiento del Marxismo en términos de Hegemonía y contra-hegemónica de Antonio Gramsci, el Materialismo cultural de Raymond Williams y las teorías semióticas de Saussure y de Peirce.

De igual manera, desde la literatura universal, como se señaló anteriormente, encontramos continuas referencias a formas de cómo los autores de diferentes obras influyeron en Bauman. Según Blackshaw (2005), la primera, proviene del filósofo Albert Camus en la obra de *The Rebel* desde donde conoce indirectamente a Antonio Gramsci (p.33), de Milán Kundera, Italo Calvino y Jorge Luis Borges (p.14), quienes son literatos que cita constantemente la obra de Zygmunt Bauman.

No obstante, se debe hacer la aclaración sobre la consideración de Bauman acerca de estas referencias que le son atribuidas por los estudiosos de su obra, porque en sus palabras, la llegada a Inglaterra no fue de gran influencia sobre su visión de la sociología, puesto que pese a la barrera del lenguaje que los separaba, en Polonia con sus colegas había conocido las mismas referencias de la sociología, y considera que para los años setenta, Inglaterra no era pionera en sociología. Así lo afirma en *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo* (2014):

Muchos de los acontecimientos que animaron a mis colegas británicos después de mi llegada (como el descubrimiento de Gramsci, la escuela de Fráncfort, la ‘culturología’, la hermenéutica, la no entidad del «estructuralismo funcional», la grandeza del estructuralismo, etc.) eran cosas que había conocido junto con mis colegas polacos mucho antes de aterrizar en Inglaterra. Dicho de manera breve, puede que mi primera década en Gran Bretaña haya estado llena de ruido y de furia, por una

serie de razones (y de hecho lo estuvo, como confesé a Keith Tester hace ya mucho tiempo); sin embargo, todo ello no tuvo una gran influencia en mi visión de la vocación sociológica (p.22).

En síntesis, desde la filosofía las influencias más prominentes, provienen por un lado del marxismo, que inspiraron el comunismo del Partido Socialista Polaco, y los autores que revisaron los supuestos elementales del marxismo como por ejemplo Gramsci. De otro lado, se encuentra gran conocimiento y crítica de la tradición hermenéutica filosófica que comprende la hermenéutica dialógica de Schleiermacher, la hermenéutica fáctica de Heidegger hasta los fundamentos de la hermenéutica filosófica propuestos por Gadamer en la obra de *Verdad y Método (1960)*, como lo señaló en su obra *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales (2007)*.

Para Blackshaw (2005) Sigmund Freud, del mismo modo fue relevante para Bauman por el aporte de la tensión descrita en el libro *El malestar de la cultura*, publicado en 1930, entre la libertad y la seguridad. “Freedom and security are the two poles between which all Bauman’s sociology is strung. [La libertad y la seguridad son los dos polos entre los que la sociología de Bauman está cohesionada (traducción propia)]” (p. XII). La versión de la seguridad que mantenía el estado normal de las cosas, en el momento en que la gente sacrificaba sus libertades individuales a cambio de más seguridad en la época sólida de la modernidad, fue cambiada por Bauman en su teoría por la búsqueda de la identidad individual a través del consumo donde sus deseos se hacen realidad, con más libertad de elección, en la fase de la modernidad líquida pero esta vez sacrificando la libertad.

El otro aporte relevante de Freud, fue la inspiración sobre el principio de la realidad y el principio del placer. Para Freud, la tensión consistía en la regulación del segundo a través del primero, de forma que la gente, en la fase sólida de la modernidad, distinguía lo que era real y lo fantástico. Bauman, invierte dicha interpretación en la fase líquida de la modernidad, afirmando que el principio del placer es quien rige las vidas humanas en el consumismo en la búsqueda de la

realidad, donde la tarea consiste en realizar aquello que era irrealizable por el telón de la moral, buscando en cambio, la gratificación inmediata.

Hecho el trabajo de reconciliación entre el principio de realidad y el principio del placer, después de la lucha que Freud describía en la civilización de su época, el hombre actual se dedica a la búsqueda de placeres intermitentes que le doten de libertad su existencia: “Así es que la fragilidad y la precariedad inherentes a la vida dedicada a la búsqueda de placeres y distracciones han pasado de ser la mayor amenaza a la estabilidad del orden social a convertirse en su principal sostén” (Bauman, 2004, p. 230).

Por otro lado, resulta de gran importancia la influencia de Georg Simmel descubierta por Peter Beilharz en el 2001 (quien ha escrito sobre él libros como *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity* (*Zygmunt Bauman: dialéctica de la modernidad* (2000) y en el mismo año *The Bauman Reader* (*El Bauman lector*):

Bauman agreed when it was suggested that the work of Georg Simmel was ‘special’ to him: ‘Simmel took away ... the youthful hope/check that once the “surface” incongruities and contradictions are out of the way, I’ll find “down there” the clockwork running exactly to the second’ [Bauman estuvo de acuerdo cuando se le sugirió que el trabajo de Georg Simmel era ‘especial’ para él: "Simmel tomó ... la esperanza juvenil de que una vez que las incongruencias y contradicciones de la ‘superficie’ están fuera del camino, razón por la que encontraré ‘Allí abajo’ el segundo exacto del reloj mecánico. (Traducción propia)]. (Tester, 2004, p.62)

En este sentido, para Simmel lo que hace humana a la humanidad es la capacidad de cambiar el mundo, pero ve que los seres humanos tienden a establecer una realidad que puede parecer inamovible. De acuerdo a esto, Bauman establece el fundamento de su sociología de la praxis humana en tanto que se dedica a hacer menos predecible la vida humana en sociedad y a ampliar el espectro de posibilidades, a través de una sociología de la praxis humana.

En efecto en el 2014 reconoció que junto con Karl Marx y Max Weber son los más ilustres fundadores de la sociología pero que para llevar a cabo sus misiones tuvieron que trabajar por fuera de la academia (Weber algunos años) ya que dentro de ella solamente se pueden repetir los métodos de investigación sin presentar novedad alguna para hacer parte de ella. Pensaba respecto al avance de la disciplina que “uno de los obstáculos más grandes se encuentran en la inercia de la institución” (Bauman, 2014, 54)

Según Bauman, Simmel habría alabado en su texto “‘Rembrandt: ensayo de filosofía del arte’ las distorsiones de las líneas del contorno de la figuras por romper los paradigmas del arte y así destacar la individualidad de los seres humanos que no son objetos definidos para el estudio científico” (Bauman, 2014, p. 101). Así mismo, como se analizó anteriormente Bauman denuncia la falacia cartesiana de la Yuxtaposición constante del sujeto-objeto, cuando propone la relación humanizante en la disciplina de la sociología de considerar al objeto de estudio también como un sujeto.

La influencia de Simmel es explícita en Bauman: “para bien o para mal, soy un simmeliano leal. Por consiguiente, creo que nuestro trabajo no es cognitiva o pragmáticamente inferior a los trabajos que se realizan, se intentan llevar a cabo o piden llevarse a cabo dentro de la academia” (Bauman, 2014, 47). En cambio, tanto Weber como Durkheim quisieron hacer entrar la sociología dentro del ramo científico mostrando que las realidades sociales podían medirse con objetividad.

Simmel por su parte “emprende, por así decirlo, un diálogo con el ‘sentido común’, en una suerte de ‘hermenéutica secundaria’ o ‘hermenéutica de segundo grado’: reinterpretando lo que ha sido interpretado, siendo la interpretación el único y universal modo de construir objetos del *Lebenswelt* (la experiencia vital del mundo)” (Bauman, 2014, 47) Así comprendemos que esta

tarea es afín al interés de Bauman, pues en vez de rebatir un ‘complejo de inferioridad’ de la sociología, ordena la labor sociológica partiendo desde el sentido común.

En ese sentido, acerca de las diversas interpretaciones que hace de esas fuentes, la sociología de Bauman es diferente, al punto de que los estudiosos de su obra han terminado por afirmar, que Bauman es un sociólogo que no se interesa en gran medida por la metodología. Paola Castaño (2005), explica,

Sobre esto dice Bauman en su conversación con Keith Tester: Sospecho que el no haber aprendido a respetar y reverenciar los 'textos canónicos' (una incapacidad de formación que se extiende hasta mis relaciones con las celebridades actuales) ha sido mi pecado original a los ojos del modelo académico (...) Fue durante mi estancia en la LSE [London School of economics and Political Science] cuando se me informó que la sociología tenía sus clásicos, algo que me dejó atónito. (p. 276)

Blackshaw (2005) considera de igual manera que Bauman no es un sociólogo ortodoxo, pero que el esfuerzo constante que hace es, dialogar con varias tendencias del pensamiento social y filosófico “As the reader will see, Bauman’s is a way of doing sociology that is characterized more by passion than exactitude, by imagination rather than by order, and by literature rather than social science [Como el lector verá, la forma de Bauman de hacer sociología está caracterizada más por la pasión que por la exactitud, por la imaginación más que por el orden, y por la literatura más que por la ciencia social. (Traducción propia)]” (p.53).

Agregado a lo anterior, sugiere que la falta de salvaguardar la metodología tradicional de la sociología, no implica que no exista un modo de proceder auténtico en su trabajo. Peter Nijhoff (citado por Blackshaw, 2005) en un capítulo de *Theory, Culture and Society (Teoría, cultura y sociedad)* (1998) titulado *The Right to Inconsistency (El derecho a la inconsistencia)* de forma

general opina sobre la sociología de Bauman es una capacidad de ver más allá de los límites de las disciplinas:

With his self-confidence Bauman is not bothered too much by the boundaries between politics, social science and cultural history; social-psychological analysis and existential reflections intermingle; he switches back and forth between literary and logical expositions; he changes the lenses from hermeneutical to systematical, analytical and back: finally his moral philosophy searches for indeterminacy beyond all definitions. All these combinations match his conception of sociology [Con su confianza en sí mismo Bauman no se preocupa demasiado por las fronteras entre la política, las ciencias sociales y la historia cultural; El análisis socio-psicológico y las reflexiones existenciales se entremezclan; Cambia entre exposiciones literarias y lógicas; Cambia los lente desde la hermenéutica a la sistemática, analítica y al contrario: finalmente su filosofía moral busca la indeterminación más allá de todas las definiciones. Todas estas combinaciones coinciden con su concepción de la sociología. (Traducción propia)]. (p.21)

Respecto de la ortodoxia, retomemos la posición de Bauman (2014) “creo que la sociología debe ser juzgada por su relevancia en la experiencia y en la lucha de los humanos por resolver sus problemas vitales, y no por la lealtad que muestra con la metodología” (p.127). Esta prelación la fundamenta en el hecho de que la conexión con la esfera pública radica en dirigirse no a los colegas sociólogos, sino a la relevancia de la experiencia común de los actores sociales, en un constante diálogo interdisciplinar.

Conclusiones

En primer lugar, debemos concluir que la obra de Bauman es un gran aporte para la sociología ya que analiza el siglo XX y XXI estudiando los principales eventos de ese y este siglo, relacionándolos con las coincidentes consecuencias negativas de la modernidad como el Holocausto y los proyectos de ingeniería social.

En segundo lugar, podemos concluir que aunque en esta tesis se sostuvo la transición del Materialismo histórico dialéctico a la hermenéutica sociológica, ello no significó para Bauman la renuncia el reconocimiento constante del materialismo de la vida expresado en la interpretación de Marx, sobre la idea acerca de que la centralidad de su pensamiento no fue el determinismo económico, sino la praxis humana. Si se atrevió a dar el *Requiem* del comunismo, la renuncia fue a la utopía socialista de Partido y no al desconocimiento de que las relaciones materiales históricas son la praxis humana, como en Marx y en Williams, desde donde inicia el proceso interpretativo de *Lebenswelt*.

En tercer lugar, no hay oposición entre sociología hermenéutica y hermenéutica sociológica. La sociología hermenéutica puede considerarse como su concepción de la sociología que tiene por misión el trabajo interpretativo, realizado para cambiar el destino de sufrimiento de los actores sociales limitados en imaginación y acción por las posibilidades reducidas. Por otra parte, la hermenéutica sociológica es el método con el que procede la sociología, dentro de los métodos variados distintos de la hermenéutica que existen (dialéctica, fenomenología) y dentro de las múltiples clases de hermenéutica (Bíblica, filosófica, fenomenológica).

En cuarto lugar, podemos afirmar que *La Hermenéutica y las ciencias sociales (1997)* es la obra decisiva para la transición de método en la sociología de Zygmunt Bauman, puesto que aunque ya concibe *La Cultura como praxis (2002c)* considera que el Materialismo histórico

dialéctico requiere ser despojado del positivismo y la hermenéutica sociológica es el camino para alcanzar este objetivo.

El giro hermenéutico fue la pauta metodológica para considerar las realidades humanas como la viven los actores sociales y sobre cómo se entienden a sí mismas, según lo sugiere Ruiz y lo desarrolla Giddens con la hermenéutica doble. Bauman desarrolla esta idea de Giddens y así logra establecer una nueva dirección para su obra a partir de *La Hermenéutica y las ciencias sociales (1978)*.

En quinto lugar, Marx no es superado por Levinás en el pensamiento de Bauman, sino que, antes bien, afirma su sociología centrada en la praxis humana. La influencia de Levinás en su obra, con la concepción de la ética antepuesta a la ontología (a través de la responsabilidad incondicional hacia el otro), establece un puente que une a los individuos alienados (condición perdida en el sinóptico de Thomas Mathiesen) para generar conciencia de clase, en un contexto que Marx no conoció: la sociedad de consumo.

En sexto lugar, la influencia de Foucault le sirvió para entender la dialéctica de la modernidad de un modo más representativo que el propuesto por Gramsci, más no para hablar de Modernidad Líquida. Es el sinóptico de Thomas Mathiesen el que expresa mejor la condición amorfa de algunas de las realidades sociales, en este caso laborales.

En séptimo lugar, Bauman siguió a Simmel en su manera de hacer sociología, por fuera de los claustros de sociología, pero en diálogo con ella. Como Simmel lo hizo, después de 1990 desarrolló una sociología de la praxis humana desde el sentido común a través del método hermenéutico-interpretativo.

En octavo lugar, como lo expresa Bauman, la percepción de la crisis de la Modernidad a través del fin de la era del panóptico, no coincide con la idea del postmodernismo entendido como

pérdida total del sentido y la explosión de las interpretaciones. Para Bauman es un error esa conclusión y explica que el fin de la era del panóptico coincide con el surgimiento de la sociedad de consumidores.

En noveno lugar, en la obra de Bauman la semiótica no es suficiente para el análisis de la cultura debido a que la experiencia humana es más amplia que los símbolos que la representan. La sociología debe ayudarse de un estudio interdisciplinar para comprender mejor los fenómenos, en este caso, según estudiamos, se debe apoyar del estudio interdisciplinar con la literatura y la metáfora.

Finalmente en décimo lugar, el pensamiento hermenéutico analógico metafórico ampliado más allá de los derroteros de la semiótica (sin relegarlos), específicamente desarrollando el materialismo expresado en la comprensión de la praxis humana a través de la hermenéutica y la metáfora, es en Bauman, como en Ricoeur, Beuchot y González un camino seguro para la comprensión de la praxis de la cultura y para la búsqueda del sentido.

REFERENCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey (1992) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- ARANGO, Rodolfo (22 de febrero de 2016). *Crear Confianza*. Recuperado el 19 de noviembre de 2016 del sitio web de El Espectador: <http://www.elespectador.com/opinion/crear-confianza>
- BAUMAN, Z. (1972). *Tiempos modernos, marxismo moderno*. En BERGER, Peter. (1972) *Marxismo y Sociología, perspectivas desde Europa Oriental*. Buenos Aires, Amorrortu.
- BAUMAN Zygmunt (1992) *Intimations of Postmodernity*, New York: Routledge.
- BAUMAN Zygmunt (1997). *Legisladores e intérpretes*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- BAUMAN, Zygmunt (1998) *Modernidad y Holocausto*. 2 ed. Madrid: Ediciones Sequitur.
- BAUMAN, Zygmunt (2000) *Trabajo, Consumismo y nuevos Pobres*. Barcelona: Gedisa.
- BAUMAN, Zygmunt (2001). *Globalización: Las consecuencias humanas*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2002a) *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt. (2002b). *En Busca de la Política*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2002c). *La Cultura Como Praxis*. Paidós, Buenos Aires.
- BAUMAN, Zygmunt. (2004). *La Sociedad Sitiada*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.

BAUMAN, Zygmunt (2005a) *Amor Líquido, sobre la fragilidad de los vínculos humanos*.

Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BAUMAN, Zygmunt (2005b) *Modernidad y Ambivalencia*. Barcelona: Antropos.

BAUMAN Zygmunt (2006). *Vida Líquida*. Barcelona: Paidós Ibérica.

BAUMAN Z., MAY, T. (2007). *Pensando Sociológicamente*. Buenos Aires: Nueva Visión.

BAUMAN Zygmunt. (2007). *Hermenéutica y Ciencias Sociales*. Buenos Aires. Nueva Visión.

BAUMAN Zygmunt (2008). *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Barcelona: Centro de la cultura contemporánea de Barcelona.

BAUMAN Zygmunt (2010). *Mundo consumo: ética del individuo en la aldea global*. Madrid: Paidós.

BAUMAN, Zygmunt (2011). *Daños Colaterales, desigualdades sociales en la era global*.

Mexico: Fondo de la Cultura Económica.

BAUMAN, Z. JACOBSEN, M. H. y TESTER, K. (2014). *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo*. Mexico: Paidós.

BECH, Henning. *When Men Meet: Homosexuality and Modernity*. Cambridge: Polity Press

BLACK, Max. (1966). *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos.

BLACKSHAW, T. (2005). *Zygmunt Bauman*. Abingdon, Oxon, Routledge.

CASTAÑO, P. (2005) *Zygmunt Bauman y el problema del orden: una mirada sociológica a la modernidad y la posmodernidad*. Revista Colombiana de Sociología. No. 24

GADAMER, George. (1993). *Verdad Y Método*. Salamanca, Sígueme. Recuperado de:

<http://files.berniceblanco1.webnode.es/200000089-633d56437f/-Gadamer-Hans-Georg-Verdad-y-Metodo-I.pdf>

- GARCÍA C., Néstor. (2001). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Paidós.
- GIDDENS Anthony. (2001). *Teoría Social Hoy. El estructuralismo y la producción de la cultura*. Madrid, Alianza.
- GIDDENS Anthony. (2007). *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.
- GONZÁLEZ, J. E. (2016) *Análisis Cultural Hermenéutico*. Buenos Aires, Círculo Hermenéutico.
- HABERMAS Jürgen. (1992). *La reconstrucción del Materialismo Histórico*. 2da. Ed. Madrid, Taurus Humanidades.
- HITLER, Adolf (1970). *Mi Lucha*. Santiago de Chile: Más allá.
- JACOBSEN Michael; PODER Poul. (2008) *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and critique*. New York, Ashgate.
- KANT, Immanuel (2003). *Sobre la paz perpetua*. Biblioteca virtual universal. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf>
- KUNDERA M. (2005) *El telón ensayo en siete partes*. Barcelona, Tusquets.
- MARX, Carlos. (1974) *La ideología alemana*. 5ta. Ed. Barcelona, Pueblos Unidos.
- MILLS, W. (2004) *La imaginación Sociológica*, tr. Florentino M. Torner. Cuba, Instituto del Libro.
- RUIZ, M. A. (2008) *El Giro Hermenéutico. Fenómenos Contemporáneos y Ciencias Sociales y Humanas*. En ALMARIO O., RUIZ, M. A. (2008) *El Giro Hermenéutico de las Ciencias*

Humanas y Sociales. Diálogo con la Sociología, (pp. 151-162). Medellín, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio de la locura*. Recuperado el 06 de febrero de 2017 de la página de Baiamasotta.com: <http://www.baiamasotta.com.ar/textos/2c6.pdf>

SMITH, Dennis. (1999) *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*. USA. Polity Press.

TESTER, Keith. (2004) *The Social Thought of Zygmunt Bauman*. New York, Palgrave Macmillan.

TSE TUNG, Mao. (1974). *Cinco Tesis Filosóficas de Mao Tsetung*. Pekín, Editorial del pueblo.

WEBER, Max. (2003). *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*. Mexico, Fondo de la cultura económica.

WILLIAMS Raymond (2000). *Marxismo y Literatura*. Península, Barcelona

VASQUEZ, R. Adolfo (2005, Noviembre). *El giro narrativo de la ética o la filosofía como género literario*. Recuperado el 19 de noviembre de 2016 del sitio web selbal.pntic: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez42.pdf>