

# La responsabilidad hacia el extraño: una propuesta para la crisis migratoria en la filosofía social de Zygmunt Bauman

Elena Álvarez Álvarez. Universidad Internacional de La Rioja (UNIR, España)  
Recibido 04/09/2023

## Resumen

Las migraciones representan el principal desafío para la sociedad global, tanto por sus dimensiones como por sus causas. Ante el fracaso de las propuestas puramente liberales o cuantitativas, es necesario buscar nuevas soluciones a la crisis, en la línea de la filosofía moral y de la creación de una cultura de la acogida. A este efecto, se analiza la propuesta de Bauman, porque en su pensamiento se reúnen la experiencia del exilio y una reflexión sociológica humanista y especialmente cercana a la filosofía. Tras exponer su experiencia del exilio, fundamental en la comprensión que Bauman tiene de los extraños, se revisa su crítica a las actitudes de indiferencia o rechazo social a los migrantes, y su propuesta para crear una cultura ética, que identifica con una cultura de la acogida e integración de los extraños. Las propuestas de Bauman no son políticas ni inmediatas, porque se proponen estimular el pensamiento de una población civil responsable, que también pueda exigir medidas de acogida a sus gobernantes.

**Palabras clave:** migración, prejuicio, indiferencia, responsabilidad, solidaridad.

## Abstract

### Responsibility towards the stranger: a proposal for the migration crisis in the social philosophy of Zygmunt Bauman

Migration represents the main challenge for global society, both in terms of its dimensions and its causes. We need new solutions to the crisis that incorporate moral philosophy and a culture of welcome, as previous liberal or quantitative proposals have failed. To this end, we analyse Bauman's thought because it brings together the experience of exile and a humanist sociological reflection that is close to philosophy. We highlight the importance of Bauman's exile experience, as it shapes his perspective on strangers. Then, we review his criticism of attitudes of indifference or social rejection of migrants. And finally, we focus in his proposal to create an ethical culture, which he identifies with a culture of welcoming and integrating strangers. Bauman's proposals are not political or immediate. They aim to encourage responsible citizens to demand welcoming measures from their government.

**Key words:** Migration, Prejudice, Indifference, Responsibility, Solidarity.



# La responsabilidad hacia el extraño: una propuesta para la crisis migratoria en la filosofía social de Zygmunt Bauman

Elena Álvarez Álvarez. Universidad Internacional de La Rioja (UNIR, España)  
Recibido 04/09/2023

## § 1. Introducción

Los movimientos de población a los que denominamos migraciones son tan antiguos como la humanidad. Pero durante lo que va de siglo XXI hemos asistido a un incremento exponencial de tales movimientos, especialmente en la segunda década del siglo, tanto en la cantidad de personas afectadas por la necesidad de abandonar sus hogares, como en el alcance geográfico de los flujos migratorios, que es verdaderamente mundial. Los informes anuales del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados dan cuenta del aumento de un drama humano que afecta a 108 millones de personas y que tiene su principal causa en los conflictos que se viven en los países de origen. Siguiendo una tendencia ya existente, los principales receptores de refugiados son países de renta media-baja, entre los que destacan Turquía y Colombia, que reciben la mayor presión migratoria, derivada de los flujos procedentes de Siria, Afganistán y Venezuela (ACNUR, 2023).

La crisis migratoria puede considerarse también como la consecuencia más negativa de las fuertes desigualdades socioeconómicas que caracterizan al liberalismo económico (Cugini, 2020: 14). En consecuencia, las medidas adoptadas por este modelo no son capaces de solucionar el problema a largo plazo. Entre esas medidas, destaca la vigilancia y el cierre de fronteras, que hace que los países ricos se asemejen a fortalezas inaccesibles para quienes carecen de recursos (Bauman, 2003: 133 y 139; 2004b: 19-22; 42; también Guerra, 2021). Al problema de la recepción hay que sumar el de la integración de quienes son acogidos en el nuevo país, aspecto que se revela decisivo para evitar que se produzcan formas prolongadas de discriminación, que suscitan

sentimientos de frustración y resentimiento que, a su vez, pueden desembocar en violencia (Bauman, 2004a: 50).

La solución a la crisis migratoria debe pasar por adoptar un nuevo enfoque en las relaciones internacionales, que encuadre las soluciones técnicas en una consideración del problema como un drama humano y que, por tanto, anteponga la igualdad y la dignidad a cualquier otra consideración (García, 2020: 25). Desde este punto de partida, se pueden tomar medidas desde «una mayor solidaridad mundial y la responsabilidad compartida» (ACNUR, 2023: 11). Estas consideraciones pueden suponer avances hacia el logro del ideal moderno de una «constitución cosmopolita» que regule unas relaciones pacíficas entre las regiones del planeta (Kant, 1784: art. 3). Pero la adopción de esta actitud supone que los individuos y las comunidades, así como las instituciones nacionales e internacionales, ya no se pregunten principalmente «si» acoger, sino «cómo» acoger (Cortina, 2017: 104-106).

Hablar de actitudes y decisiones individuales y sociales sitúa el problema migratorio en el ámbito de la ética. En un célebre discurso sobre las migraciones, Derrida ya había apuntado la relación entre ambos elementos, al considerar que la ética es esencialmente hospitalidad, porque es acogida del extraño (Derrida, 1997: 42; Mingo, 2021: 11). La propuesta del filósofo francés, formulada en un tiempo en que las migraciones eran mucho más reducidas, ya se inspiraba en las tesis levinasianas, según las cuales la ayuda a quien está en situación de vulnerabilidad es el deber moral primario; de ahí nace la propuesta de hospitalidad. El pensamiento de Zygmunt Bauman, desde el ámbito de la teoría social, pretende «devolver la sociología a la moral y la moral a la sociología» (Davis, 2008b: 8), en un intento de incluir la valoración moral de las decisiones en el análisis de los problemas sociales, pretensión que entiende como tarea ineludible. En el marco de un especial énfasis en la consideración moral de la interpretación sociológica —entendida como ciencia humana— y de las decisiones sociales (Bauman, 1997a: 46-70), Bauman ha reflexionado en abundancia y en profundidad sobre la condición de quien es extraño y vulnerable en el seno de otra cultura, por tratarse de un tema que conoce en primera persona: en efecto, su biografía está marcada por la experiencia de dos exilios. Esto dota a su aproximación de una impronta especialmente comprometida con el tema de análisis.

La exposición empezará por una presentación biográfica que reconstruye la importancia del punto de vista del exiliado en el pensamiento del sociólogo polaco. A continuación, se examinan tres conceptos en los que Bauman sintetiza las actitudes de rechazo o indiferencia hacia los migrantes en las sociedades de destino: segregación, estereotipo y prejuicio. A ellos opone Bauman la consideración del extraño como un impulsor de la necesaria autocrítica para las sociedades receptoras. De ello concluye la necesidad de una consideración del carácter positivo de su presencia y defiende que deben ser tratados desde los principios éticos de responsabilidad por el Otro, solidaridad y diálogo social, a los que señala como principios claves para su integración.

## § 2. Bauman y el exilio. Aproximación biográfica

Bauman ha vivido en dos ocasiones bajo la condición de «refugiado» (Wagner, 2020b), y en ambas la persecución tuvo un componente antisemita (Jacobsen y Marshman, 2008: 11) al que se suma, la segunda vez, una causa ideológica. No obstante, en sus escasas referencias a esas experiencias, el propio Bauman solía recurrir a términos más generales, como el de «migrantes», porque este permitía abordar también problemas como el de la integración a largo plazo, o el de «exiliado». Este término también ha sido usado por Bauman para designarse a sí mismo (Bauman, 1997b: 160) y, en ese uso, se refiere al «hombre que llega hoy y se queda mañana», siguiendo la definición de Simmel (1908: 173; Bauman, 1991: 59), con la que designa una situación de ambigüedad, porque escapa a la dicotomía entre «amigo o enemigo». En cuanto tal, es un término de acepción amplia que Bauman extiende a otras categorías y situaciones de sufrimiento humano (Davis y Pollock, 2020: 2; Ruiz, 2018).

### 2. 1. Los dos exilios de Bauman

Bauman nació en 1925 y en una familia judía no observante de la localidad de Poznan, que por entonces era una ciudad de provincias. Sus antepasados habían padecido las presiones asimilatorias que, tiempo después, él mismo iba a describir en *Modernity and Ambivalence* (Bielefeld, 2002: 115). Las fuentes de esta etapa de su vida

son escasas, pero la reciente publicación de su biografía y manuscritos autobiográficos esclarecen que padeció acoso escolar y discriminación racial. Entre otras cosas, el acceso a los estudios superiores estaba vetado a los judíos en una Polonia que estaba construyendo su identidad en torno al catolicismo (Bauman, 2023; Wagner, 2020b: 1-5; García, 2004: 303).

El primer exilio tuvo lugar en 1939 y estuvo forzado por el avance nazi. Bauman, junto a sus padres, huyó a Bielorrusia y a continuación a Rusia, en una etapa que para él iba a ser ambivalente. Por un lado, conoció el miedo y la incertidumbre sobre la propia subsistencia. Por otro, en el contexto soviético se le permitió continuar sus estudios hasta llegar a los superiores, y también llegó a destacar como alumno. Por este motivo, en esta etapa se forjaron sus ideales de una sociedad sin clases ni distinciones, que le llevaron a adherirse al comunismo, a alistarse en la Armada Roja y a participar en la liberación de Polonia (Bauman, 2023; Wagner 2020a; Morawski, 1998: 30).

Regresado a Polonia, Bauman emprendió la carrera militar, en la que ascendió rápidamente al grado de oficial. El dato es relevante porque supone que, si ya conocía la privación, esta posición le hizo conocer el otro lado de la división social, la posición de poder (Cheyette, 2020: 68). No obstante, esa carrera se vio truncada por otra purga antijudía en 1954, que hizo que Bauman retomara su carrera académica. Se integró en el grupo de revisionistas marxistas de la Universidad de Varsovia, liderado por Hochfeld y, tras la muerte de este en 1967, por Kołakowski. Basándose en los escritos de juventud de Marx, los revisionistas defendían un marxismo humanista, que reclamaba al bolchevismo mayores libertades para la población y una total autonomía para el desarrollo de las actividades culturales (Satterwhite, 1992; Kołakowski, 1968: 465). Tales reclamos son perceptibles en los trabajos de Bauman de la década de 1960, donde denuncia la burocratización de la sociedad y la ausencia de compromiso social, sentido crítico y creatividad en la ciudadanía (Bauman, 1962). En retrospectiva y hablando de su generación en términos amplios señala su decepción ante el incumplimiento de las promesas del comunismo (Bauman, 1990b).

Inevitablemente, el contraste entre el marxismo humanista y el bolchevismo oficial desembocó en un enfrentamiento abierto. Además de las demandas de reforma que exponían en sus artículos, Bauman y los profesores de su entorno apoyaron las

reclamaciones de libertad de algunos estudiantes, y por ello fueron sometidos a vigilancia, señalados públicamente como enemigos del país, y sometidos a insultos y amenazas. Finalmente, en 1968, Bauman, Kołakowski y otros, abandonaron formalmente el Partido Comunista y fueron expulsados de la universidad. Esta situación abocó a Bauman a un nuevo exilio, esta vez como responsable de su familia (Wagner, 2020a).

Bauman se dirigió a Israel porque allí vivían sus parientes. Pero no logró integrarse en ese país, debido al carácter autoritario del Estado, que no permitía al sociólogo trabajar con libertad e independencia. Pasaron allí tres años de «vida acomodada, pero desasosiego espiritual», según la descripción de Janina Bauman (2002: 33). Tras considerar varias alternativas, Bauman decidió aceptar la oferta de trabajo de la Universidad de Leeds, donde se estableció definitivamente (Wagner, 2020a; Welzer 2002: 110).

Para conocer la vivencia de este segundo exilio, y sus causas, son relevantes las memorias de Janina Bauman, que exponen la vivencia subjetiva de la progresiva decepción respecto a los ideales de juventud, que en Zygmunt y la propia Janina habían sido los del comunismo; el consiguiente sentimiento de desarraigo y la necesidad de una pertenencia (Bauman, J., 1988: 169-171; 174-177; 180-202; Pollock, 2011: 82-83). Las memorias muestran dificultades frecuentes en los migrantes, como la división familiar, puesto que una de sus hijas permaneció en Israel; o la pérdida del anterior estatus: Janina había sido directiva de los servicios de cinematografía polacos, pero en Leeds tuvo que dedicarse a las labores domésticas, por desconocimiento del idioma (Bauman, J., 1988: 142-146; 158-159). Por su parte, Zygmunt, que había sido un reconocido profesor universitario, partía de una situación más favorable, porque conocía el idioma; pero ello no le ahorró la preocupación por las dificultades de su esposa y sus hijas, ni el esfuerzo de adaptarse y abrirse camino en un entorno laboral nuevo y en el que carecía del prestigio anterior, superada la cuarentena (Wagner, 2020a: 322-327).

Los trabajos de Bauman se interesan por la migración, o la condición de extraño, desde el punto de vista teórico. Pero esta revisión de los datos biográficos permite constatar que su investigación está directamente entrelazada con la experiencia. Es más, la investigación reciente destaca que la condición del exilio, con el paso de las

experiencias del Este de Europa al mundo capitalista occidental, constituye una posición hermenéutica que dota de distancia crítica y de originalidad a los trabajos del polaco (Palmer, 2023). Bauman conoce de primera mano la experiencia de inseguridad e incertidumbre que describe bajo las imágenes de «un grano de arena en el desierto de otro» (Bauman 1997b: 157), sin raíces y sin futuro, tomada de Bradbury, o del animal de Kafka, que tiene las piernas ancladas en un terreno resbaladizo, el pasado; mientras sus brazos flotan en el aire en busca de un futuro igualmente incierto (Bauman, 1991: 162-163). En términos más teóricos, describe esa situación refiriéndose a los migrantes en general:

Cuando ellos no se mueven, suele ser el sitio el que se hunde bajo sus pies, de modo que sienten, de todas formas, que están en movimiento. Si se dirigen a los caminos, entonces su destino, con la mayor frecuencia, es elección de otra persona; raramente se puede disfrutar de él, y no ha sido elegido por su carácter agradable. Puede que ocupen un lugar bastante poco digno, que dejarían atrás muy gustosamente —pero no tienen otro lugar al que ir, porque probablemente no son bienvenidos en otro lugar. [Bauman, 1998: 87]

144

De lo expuesto hasta este momento se desprende que el pensamiento del sociólogo polaco parte de una experiencia del sufrimiento humano ligado a la migración, en la que se reflejan las vivencias comunes entre quienes deben abandonar forzosamente su país de origen. En su reflexión sobre los acontecimientos, y tal vez tratando de darles sentido o de convertirlos en una oportunidad, Bauman se suma a las voces de otros intelectuales que han entendido el exilio como una oportunidad para la mejor interpretación de la sociedad. Es lo que se expone a continuación.

## *2. 2. El extraño como categoría intelectual*

Una característica de la reflexión Bauman sobre la condición de migración o exilio es que asemeja esa inseguridad a una condición propicia a la labor intelectual. En realidad, es un paralelismo que ya se encontraba en Adorno y Arendt (2007: 99-122). El motivo es que el exiliado desconoce la sociedad a la que llega, carece de los hábitos que facilitan la comprensión, y por eso contempla esa sociedad desde el cuestionamiento. El intelectual, por su parte, debe distanciarse de la sociedad, para

analizarla e interpretarla de forma objetiva y rigurosa (Cheyette, 2020: 75). En esta misma línea, Bauman destaca que la presencia del extraño beneficia a la sociedad receptora porque, al cuestionar la costumbre, desvela su contingencia y estimula el pensamiento crítico (*ib.*: 67).

En la definición de su posicionamiento intelectual, Bauman se identificaba como un «foráneo». Con ello se refería a su relación con el *Zeitgeist* dominante, el capitalismo consumista, del que ha sido uno de los mejores analistas. Su crítica se expresa, por ejemplo, cuando lo señala como un «mundo autosuficiente, autoconforme e insensible, un mundo que cree que no existe alternativa a sí mismo» y que, en cambio, debe buscar vías para «salvar y redimir a sus víctimas designadas y a sus bajas colaterales» (Bauman, 2012: 197, 72 y 159; Tester, 2006: 277-278). Puede decirse, a este respecto, que la condición de exiliado, su procedencia del este de Europa, le permite contemplar la costumbre desde las experiencias vividas.

El tema del «foráneo» intelectual también es una referencia a la independencia de Bauman respecto a las escuelas de pensamiento, principalmente la sociología positivista. Bauman opone a esta corriente una sociología próxima a la hermenéutica y concebida al modo de un diálogo cuya «materia bruta [...] es la experiencia de la gente corriente en su vida ordinaria, diaria». El papel del sociólogo es enriquecer la experiencia común, mostrando «lo social en lo individual, lo general en lo particular» y buscando «encontrar el sentido de la condición humana por medio del análisis de las múltiples redes de interdependencia» (Bauman, 1990a: 9, 11 y 14). En otros términos, su fin es «mostrar a la gente [...] de qué forma sus biografías más privadas e íntimas están entrelazadas en el tejido de la historia de la especie» (Bauman, 1972: 202).

Al igual que el «foráneo» y aun siendo distinto, el intelectual está dentro de la sociedad que analiza; así también Bauman se reconoce como actor inmerso en el objeto de su estudio (Magerski, 2018: 3). Posiblemente por esta razón solo escribía sobre temas de los que tenía experiencia directa o muy cercana (Davis, 2008a: 12). En todo caso, en su trabajo intelectual se puede observar una tensión entre las exigencias de distanciamiento, propias del rigor científico, y la experiencia particular y concreta, que es materia e interlocutora de la sociología (Tester, 2001: 3-6). Esta tensión, que es implicación en los grandes problemas del presente, le lleva a la consideración de que los aspectos morales y humanos son esenciales al análisis sociológico (Beilharz, 2001:

335). Uno de los aspectos en los que se pone de relieve este punto de vista es, precisamente, el análisis de la situación de los migrantes, cuyo diagnóstico se expone en el siguiente apartado.

Respecto a la relación entre exilio e intelectualidad, las reflexiones de Bauman pretenden aportar elementos para una comprensión positiva de los inmigrantes: al proceder de otras culturas pueden ayudar a cuestionar los aspectos de la propia sociedad a los que nos hemos acostumbrado y eso es beneficioso, pues toda sociedad que aspire a la mejora ha de preguntarse qué elementos de su modo de vida son cuestionables o mejorables. Con todo, la visión del sociólogo polaco a este respecto parece algo parcial, al hacer extensiva la particularidad de los intelectuales a la mera posición del inmigrante —que no es necesariamente un intelectual— en las sociedades de destino. El análisis de lo que los migrantes pueden aportar a estas sociedades debería ampliarse, en consecuencia, a fin de alcanzar una comprensión más completa de esas posibles aportaciones.

### § 3. Actitudes hacia los migrantes en las sociedades receptoras

146

El primer objeto de análisis de la migración por parte de Bauman son las actitudes extendidas entre las sociedades receptoras. Su contexto es el de la pérdida de relevancia de los antiguos vínculos de suelo y sangre, con los que han desaparecido las fuentes objetivas para la construcción de la identidad (Bauman, 1992: 679-680). Tal desaparición permite que la sociedad, al hacerse cada vez más plural y fragmentaria, también proclame la diversidad y la tolerancia como valores primordiales. No obstante, Bauman también advierte una nostalgia de la comunidad y la presencia de la estratificación, basada ahora en la capacidad de consumo de los sujetos. En la escala inferior de la división se encuentran los «consumidores fallidos», que representan el excedente humano de la cultura actual y que son, principalmente, los desempleados y los migrantes (Bauman, 1998a: 107-108). Por eso, en un razonamiento próximo al de Bauman, se puede afirmar que la causa del rechazo actual a los migrantes se encuentra en su pobreza (Cortina, 2017: 5-6 y 12).

Nostalgia de la comunidad y estratificación se relacionan a partir de la distinción «nosotros/ellos», que es una forma de aportar cohesión y seguridad a los miembros de

las comunidades. Ante la amenaza de disgregación de los vínculos, esta dicotomía se refuerza y se concreta en tres actitudes. Las dos primeras estaban ya en la Modernidad industrial o «sólida», mientras que la tercera es propia de la cultura consumista o «líquida».

### 3. 1. Segregación espacial

La segregación espacial es el recurso más antiguo de separación de los extraños. Bauman sostiene que sigue existiendo, aunque bajo una nueva forma, y que representa una de las paradojas de la globalización. Con ello se refiere a dos tipos de espacios físicos que recuerdan a los antiguos guetos donde se recluía a los extraños.

El primero de ellos tiene escala global, y su origen son las nuevas formas de la guerra. Según Bauman, existen «guerras globalizantes», que se emprenden en nombre de una poco definida «comunidad internacional» y que, en realidad, pretenden reducir los escasos límites que oponen los países pobres al flujo de los mercados (Bauman, 2001: 16-17). Existen también las «guerras consecuencia de la globalización», que son los conflictos —crecientes— entre poblaciones locales (Bauman, 1998b: 96).

De ambas formas de guerra huye la mayoría de los refugiados, a quienes se recluye en campos donde permanecen encerrados y vigilados. Según la denominación de Bauman son lugares paradójicos, «campos de transitoriedad permanente» (Bauman, 2002: 293-297; 2003: 141-142) o «*nowhere villes*». Sus inquilinos viven como en una suspensión del espacio y del tiempo, sin un pasado porque no pueden volver a su origen, y sin un futuro porque es incierto que vayan a ser admitidos en algún país (Bauman, 1998b: 88-89). En opinión del sociólogo polaco, estos lugares representan el epítome de la precariedad y los miedos de la sociedad contemporánea, porque en ellos imperan una incertidumbre programada y la desesperación. Los análisis de Bauman están confirmados por algunos estudios descriptivos sobre el sufrimiento físico y psíquico de los refugiados (Hermans *et al.*, 2017; Ayalon, 2019).

Del mismo modo, la existencia de los campos de refugiados revela una división del mundo entre los ciudadanos que tienen derechos protegidos por un Estado, y los sin hogar (Jacobsen y Marshman, 2008: 12-13). De este modo, en palabras de Bauman:

En la tierra dividida en propiedades territoriales de estados soberanos, las personas sin hogar son personas sin derechos, que sufren, no porque no sean iguales ante la ley, sino porque no hay ley que se les aplique y a la que puedan apelar en sus quejas contra el duro acuerdo al que se les ha adscrito o cuya protección puedan reclamar. [Bauman, 2002: 285]

El segundo ámbito de segregación espacial está en las ciudades. Las divisiones crecientes del espacio urbano en sectores confinan a los extranjeros en espacios que se someten a vigilancia, debido a la potencial peligrosidad de sus habitantes, o a su (atribuida) incapacidad para actuar de forma civilizada. Bauman también critica que los estratos privilegiados los consideren lugares que visitar ocasionalmente y por curiosidad, en busca de experiencias estéticas, nuevas y exóticas, sin un verdadero conocimiento de las costumbres de otras culturas. Frente a estos lugares, Bauman llama la atención sobre la necesidad de espacios públicos que propicien el encuentro y la interacción (Bauman, 1993: 157-159 y 168-169).

### 3. 2. Estereotipos y prejuicios

A la segregación espacial subyace una clasificación o tipificación de las funciones y capacidades de individuos, grupos y lugares. Es lo que conduce a la reflexión acerca del estereotipo y el prejuicio, los conceptos con los que Bauman analiza las actitudes de la población receptora hacia los migrantes. El origen de estas actitudes, a su entender, se sitúa en el «proceso civilizatorio» moderno porque este, al determinar un orden social, conduce también a clasificar y a separar. En su aplicación práctica, se concreta en una comprensión dicotómica de la identidad, que se expresa en distinciones como «nosotros/ellos», «dentro/fuera», o «amigos/enemigos». Los primeros términos de esas dicotomías designan a los sujetos agentes de la esfera pública, cuyas tareas primordiales son la autoconstitución y la propia mejora. Los segundos términos designan a grupos similares al concepto de «masa», o conjunto de individuos poco capaces de dirigir su destino, y que son objeto de educación y cuidado (Bauman, 1992: 681).

En el contexto de las últimas décadas, Bauman presenta el rechazo a los migrantes —y a los extraños, en general— como una solución biográfica a una contradicción sistémica. La ausencia de referentes institucionales y comunitarios —entre ellos, el

Estado— es fuente de ansiedad e inseguridad para los individuos, que imaginan a los extraños como un potencial peligro (Bauman, 2001: 20-21). Esta tendencia aumenta a medida que lo hace el nivel de incertidumbre sobre la propia vida e identidad. En este contexto, hay una tendencia a culpabilizar a los inmigrantes de las enfermedades sociales (Bauman, 2011: 56), porque representan los temores que la sociedad desea evitar:

Además de representar al «gran desconocido», encarnado en todos los extraños, los refugiados traen a casa los ruidos distantes de la guerra, el hedor a casas destripadas y a pueblos quemados, que inevitablemente recuerdan a los asentados con cuánta facilidad la comodidad de su rutina segura y familiar (segura porque es familiar) puede verse erosionada o aplastada. [Bauman, 2002: 295]

Los mecanismos del estereotipo y el prejuicio establecen una distancia moral respecto a esos extraños percibidos como amenaza, real o posible. En consecuencia, tipifican las reacciones hacia ellos, principalmente evitando la interacción directa, de la empatía y la comprensión, que son los presupuestos necesarios a una actitud moral de responsabilidad y solidaridad. La investigación reciente (Gómez Ciriano, 2019) ha corroborado los diagnósticos de Bauman, al atestiguar su presencia en las sociedades actuales.

Según Bauman, los estereotipos son «caricaturas tendenciosas de la forma en que viven personas diferentes de nosotros» (Bauman, 1990: 17). Entre sus formas, destaca la afirmación de la superioridad del propio orden social. Esta actitud es una reacción defensiva ante la conciencia de la contingencia y fragilidad de ese mismo orden, conciencia que incrementa con el aumento de las demandas de asilo. Un resultado de esta actitud es la consideración de los órdenes diferentes como incívicos, fuera de la norma, o amenazadores. Esta, a su vez, genera sentimientos como la heterofobia o rechazo al distinto, que impiden la mezcla entre culturas (Bauman, 1990: 158-159).

Otra de las formas comunes del estereotipo es el etiquetamiento, que estigmatiza a los individuos considerados «infraclase», por carecer de una función en la sociedad de consumidores, entre la que se incluye a los migrantes. Son sujetos percibidos como inútiles, a quienes se teme y se evalúa como potencial peligro. A este respecto, Bauman

objeta que dicha evaluación es resultado de una decisión, porque no describe necesariamente una amenaza real (Bauman, 1998b: 71-72).

En el fundamento de los estereotipos, en cualquiera de sus formas, suele encontrarse el prejuicio. Bauman lo define como «un neto rechazo a admitir cualquier virtud que puedan poseer los enemigos, junto a una inclinación a magnificar sus vicios, reales o imaginarios» (Bauman, 1990: 47). Entre sus manifestaciones más comunes se encuentra la tendencia a usar un doble estándar moral, que divide el mundo entre «defensores de la libertad» o «terroristas», o a ver a cualquier recién llegado como una amenaza al orden o a la seguridad (Bauman, 1990: 48-49). Con esta división está relacionado también el concepto de que los recursos del planeta para la supervivencia humana son limitados, por lo que es necesario competir por ellos. De este modo, los extraños se presentan como rivales en esa lucha (Bauman, 1990: 129).

Forma parte del prejuicio, también, la criminalización de la pobreza o de la situación de «consumidores fallidos». Esta nace, en opinión de Bauman, del presupuesto moderno de que la construcción y el desarrollo de la personalidad, y de su destino, dependen exclusivamente del mérito individual. A partir de ella, se concluye que quienes no han alcanzado un nivel de vida adecuado al consumo son responsables de ese destino, ya sea por flojedad, falta de esfuerzo o una insuficiente capacidad de adaptación (Bauman, 1990: 130).

Al principio de este epígrafe se señalaba la relación del estereotipo y el prejuicio con los miedos derivados del debilitamiento de las instituciones que aportan seguridad a los ciudadanos. No obstante, las fuerzas políticas pueden convertir esos miedos en una ocasión para mostrar su empeño en proteger a sus poblaciones (Cervi y Tejedor, 2021). Es una problemática de retroalimentación de la inseguridad y sus consecuencias que Bauman había anticipado al cuestionar las razones aducidas para el cierre de fronteras:

Es necesario que identifiquemos, neutralicemos y desactivemos los eslóganes populistas que reclaman la deportación de los extranjeros, que «merman nuestros recursos», y el cierre de fronteras a los migrantes, definidos *a priori* como parásitos y gorriones, no creadores de prosperidad. [Bauman, 1997a: 59]

### 3. 3. Indiferencia

Los mecanismos de distanciamiento, físico o moral, como los que se han expuesto en los apartados anteriores, dan lugar a la indiferencia. Siguiendo a Arendt (1985: 299), Bauman considera la indiferencia hacia el sufrimiento como una posición con relevancia moral, que se define como una «responsabilidad abandonada». En cuanto actitud moral, para Bauman la indiferencia es equiparable al amor y al odio, que tradicionalmente se han definido como las actitudes morales predominantes. Hay en ella, sin embargo, una importante diferencia, ínsita en la propia definición: el amor y el odio presuponen la aceptación de una responsabilidad moral; en cambio, la indiferencia consiste en la no-admisión de la responsabilidad, o de la relevancia moral del objeto de una acción (Bauman, 1995: 66).

Por este motivo, Bauman ha denunciado que la indiferencia tiene un carácter deshumanizante. A este respecto, son destacables dos aspectos de su estudio sobre el Holocausto. En primer lugar, la importancia que otorga a la pasividad de unas masas indiferentes al destino de los judíos, que permitieron la ejecución de la Solución Final. En segundo lugar, Bauman advierte que el creciente desarrollo tecnológico también puede aumentar la distancia entre «nosotros» y «los otros» y, como resultado, la indiferencia. En las coordenadas del consumo y de la tecnologización, los motivos raciales han perdido fuerza, pero se mantiene el apartamiento de quienes sufren (Bauman, 1989: 17-18, 57-58, 85, 173).

Una de las formas de indiferencia, aunque disfrazada, es la actitud de «desatención civilizada» (Goffman, 1986: 131-132), llamada así porque no evita completamente la interacción social, pero la realiza de un modo estrictamente formal, no comprometido, que evita conscientemente el interés humano hacia el otro. Según Bauman, «en el proceso se pierde la impronta ética de las relaciones humanas. Ahora es posible un amplio rango de interacciones humanas privadas de significado moral; ahora se convierte en regla una conducta exenta de ser evaluada y juzgada según los estándares de la moralidad» (Bauman, 1990: 69, énfasis en el original). La «desatención civilizada» es deshumanizante porque considera a los marginados como números o grupos abstractos, no como individuos con preocupaciones y sufrimientos, que pueden ser víctimas de injusticias (Bauman, 1993: 155).

En otra de sus formas comunes, la indiferencia también se cubre de racionalidad, entendida como un cálculo de costes y beneficios. Esta posición condiciona un afrontamiento de los dramas humanos, como la migración o el exilio, desde una mezcla de racionalidad e indiferencia que, a entender de Bauman, es explosiva: «es posible que mueran muchos seres humanos en la explosión, aunque la más destacada entre las víctimas es la humanidad de quienes escapan a la perdición» (Bauman, 1998b: 117) En este cálculo, el infortunio se considera como un asunto privado, por lo que es difícil unirse al que sufre para construir una causa común. El debilitamiento de la política y de sus instituciones es un obstáculo añadido a esta difícil construcción (Bauman, 1995: 270-271 y 273).

Por último, la tolerancia es una forma de indiferencia, aunque haya sido muy alabada por el pensamiento moderno. La dura crítica de Bauman hacia esta actitud responde a que contiene una actitud individualista, por la que yuxtapone formas de vida que no interactúan, lo cual imposibilita el diálogo social (Bauman, 1991: 235). Comparada con la intolerancia, la tolerancia tiene una apariencia de suavidad, pero su resultado es el aislamiento y la dureza y la indiferencia (Bauman, 1997a: 103; 1997b: 63).

Una vez diagnosticadas las situaciones que padecen los migrantes en un nuevo lugar, Bauman añade que es posible considerarlos de otra forma. Para estimular esa acogida, es necesario considerar qué aportaciones positivas pueden traer esas personas a la sociedad receptora, aspecto del que nos ocupamos a continuación.

Antes de dar paso al análisis que hace Bauman de esas aportaciones de los migrantes a la sociedad receptora, es necesario observar que el razonamiento del sociólogo polaco adolece de cierta polarización, que es herencia de su formación y de sus convicciones marxistas. Su diagnóstico de las actitudes en el trato hacia los migrantes, especialmente en lo que se refiere a la clasificación y al estereotipo permiten comprender las causas de la discriminación y del sufrimiento de los migrantes o exiliados. No obstante, la dialéctica entre dos polos de la división social puede tender, sobre todo, a culpabilizar en exceso a los miembros de las sociedades receptoras de migrantes, ignorando las complejidades de las relaciones entre individuos y grupos sociales, y la diversidad de opciones en el afrontamiento del problema.

## § 4. Aportaciones de los migrantes a la sociedad receptora

Frente a las prácticas de distanciamiento, físico y moral, cabe también la actitud moral de la hospitalidad, ya defendida por Derrida. Esta deconstruye las dicotomías modernas y supera el orden del derecho positivo (Penchaszadeh, 2011). La aproximación de Bauman a este tema parte de la búsqueda de conocimiento y diálogo, y se desarrolla en dos ámbitos. El primero es la presentación del exilio como vanguardia de una contingencia que es esencial al ser humano, especialmente en un mundo fragmentado. El segundo es la consideración de la posición del extraño como una situación de independencia que resulta positiva para el desarrollo del sentido crítico, indispensable para la reconstrucción de los vínculos sociales.

### 4. 1. *La condición existencial del exiliado*

Además de la experiencia, la reflexión de Bauman sobre la condición del exiliado en el mundo actual está apoyada en los análisis de Heller y Luhman. Heller (1989: 321) había puesto de manifiesto que la contingencia forma parte de la condición humana, pero la Modernidad había tratado de suprimirla, bajo el dominio del Estado o la imposición de una cultura nacional. Había señalado también que el debilitamiento de esas estructuras dominantes era una oportunidad para aceptar la contingencia como destino positivo, a través de la elección de este mundo. Siguiendo a Heller, Bauman (1991) invita a entender la ambivalencia como un destino, positivo y buscado, por la decisión de aceptar la diferencia.

También Heller (1995: 17-18) había diagnosticado una «promiscuidad geográfica» en la sociedad postindustrial, que contrapone los vínculos espaciales a la libertad y conduce al particularismo. Este, aunque contrasta con las propuestas asimilatorias y universalistas, comparte con ellas la intolerancia hacia culturas y formas de vida diferentes.

Luhman (1986), por su parte, había señalado que los habitantes del mundo postmoderno viven en una situación de extrañamiento mutuo respecto a todo subsistema social. Sobre esta reflexión, Bauman considera que en un mundo

«parcialmente dividido en fragmentos», el sujeto también se divide, porque deja en cada ámbito social una parte de lo que es, sin dar todo a ninguna (Bauman 1997b: 159).

A partir de la reflexión de ambos filósofos, Bauman concluye que, en el mundo actual, todos somos, de alguna forma, extraños. Y añade que esta situación tiene un doble aspecto: crea un espacio beneficioso para el desarrollo individual, pero también compromete la continuidad de la comunicación individual. Ante este desafío, Bauman propone la misma solución que había avanzado Luhman; la mediación del amor (Bauman, 1988: 42-43).

«'Ser un extraño' es una experiencia que tenemos, en grados diversos, todos y cada uno de los miembros de la sociedad contemporánea con su extrema división del trabajo y separación en esferas funcionalmente separadas» (Bauman, 1991: 94). En este contexto, Bauman explora la figura del refugiado como un arquetipo de la situación existencial de los habitantes del mundo postmoderno (Magerski, 2018: 10), al que se presentan como la vanguardia de la vida en «persistente permanencia de la transitoriedad que se puede convertir en el hábitat común para los habitantes del planeta global» (Bauman, 2003: 148).

Si todos experimentamos, en cierto sentido, la incertidumbre propia de la condición de los refugiados, al menos tendríamos que rechazar las prácticas de individualización y privatización que conducen a responsabilizar o culpar a los migrantes de su destino, de haberse visto forzados a huir y a pedir asilo.

#### ***4. 2. La condición del extraño y el pensamiento crítico***

Además de paradigma de la condición existencial, la situación de los extraños puede traer una aportación positiva al desarrollo cultural de los países receptores. Según Bauman, esa contribución se relaciona con el pensamiento crítico, al que considera como una de las necesidades primordiales de las sociedades consumistas europeas. En su exposición de este problema, Bauman parte de la definición que daba Castoriadis de una sociedad autónoma y democrática como aquella que «cuestiona todo lo que está dado de antemano y [...] libera la creación de nuevos significados» (Castoriadis, 1991: 212). Prosiguiendo la reflexión, Bauman señala la carencia de

pensamiento crítico, que es conformismo, como el principal mal que aqueja a la sociedad contemporánea.

Una sociedad está enferma si deja de cuestionarse a sí misma [...], esa suspensión de la autocrítica imposibilita la conciencia de la autonomía, mientras promueve la ilusión de una heteronomía, con sus consecuencias inevitablemente fatalistas. Retomar el cuestionamiento supone dar un gran paso hacia la cura. [Bauman, 2000: 215]

Para la recuperación del pensamiento crítico es beneficiosa la presencia del otro porque, con su distinción respecto a lo habitual, muestra la posibilidad de un modo de vida diferente. Por ello, concluía Castoriadis, es posible percibir al otro como un potencial peligro, pero tal actitud solo es posible si está inscrita en un contexto de egocentrismo (Castoriadis, 1992: 6 y 9).

A ese egoísmo, decía Adorno, es especialmente inmune el exiliado, que vive en la austeridad. Pero, sobre todo, el exiliado «vive en un entorno que debe seguir siendo incomprendible para él» (Adorno, 1974: 33-34). Esa falta de comprensión le obliga a interrogar e interrogarse y, por ello, se sitúa en una posición de distancia semejante a la del intelectual:

Para el intelectual, el aislamiento inviolable es actualmente la única forma de mostrar cierta forma de solidaridad [...] El observador independiente está tan implicado como el participante activo; la única ventaja del primero es su conocimiento de su implicación, y la libertad infinita que subyace al conocimiento en cuanto tal. [Adorno, 1974: 25-26]

Según la interpretación que hace Bauman de Castoriadis y Adorno, el exilio es una garantía de independencia, o «la condición arquetípica para estar libre del intercambio [...]. Está asegurado frente al riesgo de producir algo de valor para el mercado local» (Bauman, 2000: 42). El motivo que aduce es que se encuentra en una condición óptima para desarrollar el pensamiento: «es en el exilio donde la imparcialidad del pensador, su modo de vida habitual, adquiere valor de supervivencia» (Bauman, 2000: 43; también Bauman, 1996: 321).

Bauman explora la contribución cultural del exiliado con sus análisis de la «cuestión judía» antes del nazismo, presentes en *Modernity and Ambivalence*. En ellos, destaca que los judíos representan la condición del exilio porque, en la historia de Europa, se

encuentran fuera incluso cuando están dentro, examinan lo familiar como si fuera un objeto de estudio, hacen preguntas que nadie había formulado previamente, cuestionan lo incuestionable y desafían lo considerado como establecido. Al hacerlo, «son el epítome del fin asombroso de toda insurrección social y sirven como un recordatorio vívido y evidente de la erosión de las antiguas certidumbres» (Bauman 1989: 45 y 53). Al ejemplo del pueblo judío se pueden sumar otros casos contemporáneos, como los de Wittgenstein y Derrida; o los de escritores no judíos y de todos los tiempos, como Ovidio, Virgilio, Dante, Kundera o Solzhenitsyn. En todos ellos, concluye el sociólogo polaco «debe haber algo en su estar fuera de lugar que añada fertilidad a los lugares en los que se asientan sin arraigar» (Bauman, 1997b: 157).

En un mundo globalizado, que ha aceptado la diferencia como intrínseca a la condición humana misma, la situación de los judíos pierde relevancia (Marotta, 2002: 47). No obstante, Bauman interpreta el judaísmo como una condición existencial (y por ello, universal), que anticipa lo que las sociedades actuales iban a tener que aceptar necesariamente: «han perdido su diferenciación— pero solo porque el estado de ‘ser distinto’ se ha convertido en el único rasgo verdaderamente universal de la condición humana» (Bauman, 1991: 159).

En esta fase de la Modernidad, a la que Bauman ha denominado *líquida*, la principal característica es «estar en movimiento», que también ha expresado como vivir en un mundo de migración. Por ello afirma que vivimos en un mundo nomádico, en dos sentidos. El primero de ellos se refiere a la variedad de procedencias de los constituyentes inanimados de los mundos de la vida. El segundo, más importante, se refiere a una fracción creciente de recién llegados (con distintos grados de extrañamiento) entre los humanos, a los que falta un arraigo territorial y en quienes es débil la dependencia de determinantes hereditarios (Bauman, 1992: 693).

Tal ausencia de arraigo se refiere al proceso de construcción de la propia identidad, que aparece bajo la imagen de personajes en movimiento, como las figuras arquetípicas del «peregrino» —que conoce su destino final, o del «nómada». Este segundo arquetipo se impone como expresión de la identidad postmoderna, porque desconoce su punto de llegada; por ello, representa a quienes solamente tienen una identidad momentánea, válida para el presente, pero carecen de seguridad sobre su propia identidad en el futuro (Bauman, 1992: 694). En este sentido, una vez más, el

nómada se asemeja al exiliado que busca construir un espacio vital propio, y ambos al intelectual cuando crea:

Lo que arraiga en todo exiliado [...], es el deseo, ambivalente y controvertido, de integración/no integración; el deseo de independizarse del espacio físico, de invocar un lugar propio, distinto del lugar de quienes le rodean, distinto del lugar que han dejado atrás y distinto del lugar de llegada. El exilio no se define en relación con un espacio físico concreto o por contraste entre distintos espacios físicos, sino por la autonomía hacia el espacio en cuanto tal. [Bauman, 1997b: 158]

El énfasis de Bauman en los intelectuales como exiliados y su influencia en la cultura puede parecer, en cierto sentido y como se ha comentado ya, intelectualista. A este respecto, es importante notar que su pensamiento tiene su raíz en la propia experiencia, y que él mismo es un intelectual. Es esta la que le mueve a defender a todos los rechazados por la sociedad de consumo, categoría que incluye a los solicitantes de asilo, a los migrantes económicos y a los refugiados (Bauman, 2004a: 51). Los migrantes, entonces, representan una condición afín a la vida intelectual y, más aún, a una condición universal en la actual sociedad fragmentada.

## § 5. Un nuevo punto de partida: responsabilidad por el Otro, solidaridad

Los diagnósticos de Bauman pretenden despertar la convicción de que es posible otro mundo, que sea igualmente libre para todos, e inspirar el empeño por construirlo. Para lograr este propósito es indispensable obtener la emancipación de quienes sufren o está necesitados. Por ello, la obra de Bauman en su conjunto se puede interpretar como un intento de reconocer el sufrimiento y despertar el sentido moral de los ciudadanos, que se sientan responsables de aliviarlo y, si es posible, hacer que desaparezca (Jacobsen y Marshman, 2008: 16).

En opinión de Bauman, la moral es presocial, aunque puede y debe extenderse a la sociedad. Sin duda, cuando hablamos de moral o de ética, nos estamos refiriendo a las costumbres de los individuos y de las sociedades, según indica la etimología original, *mores*. La cuestión es de dónde procede el mandato sobre el bien o el mal de las costumbres: ¿lo impone un criterio universal y abstracto, que se expresa en el orden social, y al que deben adaptarse los individuos? ¿O los reconoce el individuo, por

medio de su entendimiento y sus emociones, y a partir de los conceptos individuales llegan a informar la sociedad? Los sistemas idealistas, como el hegeliano, dan primacía al orden universal o la racionalidad moral universal (Ferrater Mora, 2009: 2460-2462). Durkheim también hizo suyo este principio en su comprensión de la relación entre moral y sociedad. Bauman, en cambio, considera que, si la moral depende enteramente del orden social, es posible que, si la dirección del orden social cae en manos equivocadas, como sucedió en el régimen nazi, la ley se oponga a la moral e imponga la destrucción de lo humano. En casos como ese, afirma Bauman siguiendo a Arendt, el sentido del bien pervive en la conciencia individual, que decide desobedecer a la ley social, asumiendo los riesgos que tal decisión comporta (Arendt, 2006: 295; Bauman, 1989: 206 y 233-236). Ello le conduce a dar prioridad a la conciencia, o comprensión subjetiva del mandato moral, y a defender que esta es irreductible a las exigencias de la sociedad, es decir, porque es presocial, afirmación que encuentra su inspiración también en Lévinas, (Lévinas, 1982: 85).

Así, en cuanto a su fundamento, la moral es una relación personal de la que nace un sentimiento de responsabilidad: «una relación humana es moral en la medida en que nace del sentimiento de responsabilidad por el bienestar y la prosperidad de la otra persona» (Bauman, 1990: 69). El desencadenante de ese sentimiento es la vulnerabilidad del otro, que se convierte en un imperativo. A su vez, el mandato se caracteriza porque es totalmente desinteresado e incondicional; y porque es inalienable e intransferible. Estos condicionantes, tomados de Lévinas, contrarrestan la lógica del mercado y de la individualización, que imponen el interés y la satisfacción (*idem*).

Ahora bien, esa responsabilidad no se revela inmediatamente al sujeto, por lo que es posible eludirla. Eso conduce hacia el dilema —siempre abierto— de la elección personal, que se debate entre dos alternativas: la asunción de la responsabilidad, que es compromiso y ayuda desinteresada; o el propio interés, que se apoya en razones de cálculo y utilidad (Bauman, 1990: 131 y 141). A este respecto, Bauman defiende la elección de la responsabilidad como un ejercicio de libertad y de emancipación frente a las presiones de una cultura consumista, que es también acomodaticia. En última instancia, considera que esa elección hace que la vida sea más humana, porque el motivo por el que el sujeto libre se decide a aceptar la responsabilidad es que en ese

encuentro prevalece «la esencialidad desnuda de nuestra común humanidad» (Bauman, 1993: 46).

Se decía, al principio de estas líneas, y siguiendo a Derrida, que la ética es hospitalidad desinteresada (Bauman, 2009: 227; Penchaszadeh y Sferco, 2019). Esa actitud es también una exigencia del imperativo moral kantiano que, siguiendo la racionalidad, se expresa como exigencia de tratar a los demás como uno desearía ser tratado. Converge también con el mandato bíblico de amar al prójimo como a uno mismo (Bauman, 2011: 129-130). La cuestión es cómo extender el principio presocial a la construcción de una sociedad más justa, y a la respuesta a la crisis migratoria.

Desde las indicaciones de Bauman, la situación de los migrantes y refugiados se presenta como la de individuos afectados por la vulnerabilidad, por lo que su propia situación debería constituir un mandato a la conciencia. Por ello, debe ser atendida independientemente de que los afectados reclamen la ayuda, o también de que estén categorizados como ciudadanos o no. Se puede afirmar, entonces, que «la oportunidad para la convivencia humana depende de los derechos del extranjero, no de la cuestión sobre quién —el Estado o la tribu— tiene la prerrogativa de decidir quiénes son extraños» (Bauman, 1997a: 33).

La aplicación del principio de responsabilidad por el otro contrasta, entonces, con las tendencias de rechazo a los grupos englobados en la categoría de «infraclase», que incluye a los migrantes y refugiados. Frente a la individualización y criminalización, el movimiento ético se concreta en «el impulso de responsabilidad por la integridad y bienestar de esos otros que son débiles, desafortunados y que sufren» (Bauman, 1998b: 82). Frente a las prácticas del estereotipo y prejuicio, que van acompañadas de la exclusión del universo moral, Bauman propone la responsabilidad como factor «decisivamente relevante para los sentimientos y las preocupaciones morales que debemos a los seres humanos, así como a la autoestima de la comunidad humana» (Bauman, 1998b: 83). Supone posicionarse a favor de quienes más sufren, otorgando primacía al mandato de su vulnerabilidad, por encima de la consideración de su utilidad económica, política, cultural o social.

Esta nueva actitud supone extender al extraño o desconocido la admisión de la responsabilidad que se ejerce primero en el encuentro individual. Su fundamento es

la comprensión de la humanidad que nos une, así como de la necesidad que tiene el otro:

Mi vínculo con el extraño se revela como responsabilidad, no solo neutralidad indiferente y ni siquiera la aceptación cognitiva de la semejanza de nuestra condición (y jamás por medio de la versión desdeñosa de la tolerancia: «para él va bien ser así, y dejémoslo estar, aunque ni me imagino lo que sería para mí»). En otras palabras, se revela como comunidad de destino, y no simple parecido en la fatalidad. Una fatalidad compartida podría mantenerse con tolerancia mutua; el destino común demanda solidaridad. [Bauman, 1991: 236]

La solidaridad se presenta, por ello, como la extensión de la responsabilidad individual a la sociedad en general y, en particular, al extraño que es vulnerable. Con expresión más precisa, Bauman la define como «el reconocimiento del dolor y el sufrimiento de la otra persona como responsabilidad propia, y el alivio y, si es posible, la supresión de la desdicha como tarea propia» (Bauman, 1997a: 63).

La segunda forma es una pseudo-solidaridad cuyos sujetos tienen la actitud del «buscador de sensaciones» que es el consumidor. Bauman la denomina «solidaridad carnavalesca», con una expresión de Kapuściński (1997: 146-147). Se refiere a los movimientos esporádicos y breves de compasión hacia quienes sufren. Frecuentemente, tales movimientos están estimulados por la presentación mediática de la miseria o la catástrofe que afecta a otros, a veces al modo de un espectáculo. Aunque la ayuda es positiva, su carácter puntual impide que sea eficaz para la magnitud del problema y también hace que la situación vuelva a ser contemplada con indiferencia (Bauman, 1999: 192), relegando a sus víctimas a un «exilio ético», que es el hecho de no ser tenidos en cuenta (Bauman, 1998b: 84).

La respuesta que propone Bauman empieza en el plano presocial, porque parte de la superación del impulso consumista, que es individualista y autorreferencial, para asumir la responsabilidad, dando prioridad a la necesidad de quien sufre. Pero también es cierto que la dimensión del problema migratorio, que tiene origen y dimensiones globales, no puede quedar a la sola iniciativa de los individuos. Las aportaciones de Bauman a este respecto pueden centrarse en tres aspectos. En primer lugar, frente a la imposición cultural del consumo como factor de individualización, Bauman considera necesario revitalizar la conciencia del ciudadano, que es anterior,

porque remite a la Antigüedad griega. La nota distintiva del ciudadano es su preocupación por el bien común. Como consecuencia de esta, el ciudadano asume la responsabilidad por la esfera pública y reclama su derecho a intervenir en la elaboración de las leyes que la rigen (Bauman, 1999: 166).

La «sede» del ejercicio de esa ciudadanía, igualmente dañada por la cultura de consumo y necesitada de revitalización, es el ágora, que se define como un espacio intermedio, entre lo público y lo privado, donde los ciudadanos pueden definir juntos y de forma autónoma el significado concreto del bien común, teniendo en cuenta las motivaciones privadas (Bauman, 1999: 87; ver también Panea Márquez, 2021: 7-8). Es ese el espacio donde migrantes y refugiados, entre los más vulnerables de la sociedad, pueden exponer sus problemas a la consideración de los demás, en un contexto donde prevalezcan la responsabilidad y la solidaridad (Marotta, 2002: 52).

En todo caso, la recuperación del ágora tiene que producirse en un marco institucional renovado, en el que se puedan buscar soluciones eficaces a los problemas del mundo global. Aunque pudiera parecer un horizonte utópico, el pensamiento de Bauman apunta hacia un punto de referencia ya existente, que es Europa, entendida como una «aventura inacabada» (Davis, 2020: 32). Bauman no ignora los errores históricos de la construcción europea, pero defiende, al mismo tiempo, que es donde se ha sabido encontrar una realización más lograda de un tipo de instituciones con carácter social, que se empeñen por igualar las condiciones de vida de todos los ciudadanos.

La propuesta de Bauman en relación con la responsabilidad social del ciudadano cede el protagonismo de la evolución social a los individuos que se preocupan por la cosa pública e intervienen en ella. Requiere que esos ciudadanos se interesen por los más débiles, escuchen sus demandas, y las conviertan, a su vez, en exigencia de acción a sus representantes políticos. Dado el predominio actual del individualismo y de las actitudes del consumidor, despertar esa conciencia parece tarea compleja. No obstante, el propio Bauman, consciente de esta dificultad, mantuvo el horizonte abierto.

## § 6. Conclusión

El diálogo entre la reflexión teórica y la experiencia del ciudadano corriente, que es característica del trabajo de Zygmunt Bauman, se aprecia de forma particular cuando

trabaja sobre los migrantes como parte de esos colectivos más débiles, a veces despreciados, de las sociedades. Aunque habitualmente omite las referencias de carácter personal, el interés hacia este tema, y su enfoque, ponen de manifiesto que la comprensión del Otro y de su situación está al principio de la reflexión teórica. Por ello, la aproximación biográfica arroja luces sobre la forma en que Bauman se aproxima al tema de la migración, a la vez que reclama implícitamente de su lector un esfuerzo de comprensión.

Así, a consideración que hace Bauman del problema de las migraciones parte de un conocimiento de primera mano de la situación, los riesgos y las inseguridades a los que están sometidos los individuos de este colectivo, tristemente creciente. Desde este punto de partida, Bauman se posiciona claramente a favor de los migrantes y exiliados, pretendiendo dar voz a los más débiles de la sociedad. En este sentido, denuncia el error de las medidas que imponen el distanciamiento social, ya sea por medio de barreras físicas, como la expulsión o la reclusión, ya sea por formas de interacción distantes, como el estereotipo, la clasificación, la desatención o incluso las explosiones de solidaridad sin continuidad.

Bauman, en su defensa de los migrantes, propone partir de una consideración del problema cuyos protagonistas no son los centros de poder, sino el conjunto de los individuos que componen la sociedad. Por ello se trata de un enfoque estrictamente moral. Bauman invita a los ciudadanos de las sociedades capitalistas a comprender la solidaridad de destino de toda la humanidad (todos, en cierto sentido, vivimos en condiciones de inseguridad endémica), a comprender el valor de las visiones diferentes que traen los migrantes como un cuestionamiento positivo a las sociedades (es la posición del cuestionamiento crítico, cuya vanguardia son los intelectuales, pero que debería estar presente en todos los miembros de una sociedad democrática) y, sobre todo, a asumir la responsabilidad sobre el destino de este sector, que está entre los más débiles de las actuales sociedades avanzadas.

Como es habitual, las aportaciones de Bauman se sitúan en el marco de la reflexión teórica, aunque pueden encontrarse datos que corroboren algunas de sus afirmaciones. Desde este marco interpretativo, la principal invitación es a hacer de la crisis migratoria un problema a afrontar en un diálogo social integrador, donde los sectores privilegiados puedan asumir su responsabilidad hacia los más débiles. Cómo se deben

concretar estos principios en un diálogo político, en la toma de decisiones colectivas, y en la exigencia de los ciudadanos a los detentores del poder, son temas abiertos a futuras investigaciones.

## Bibliografía

- ACNUR (2023), *Tendencias globales: desplazamiento forzado en 2022*. Disponible en <https://www.acnur.org/tendencias-globales>, [26/07/2023].
- Adorno, Theodor (1974), *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*. London, Verso.
- Arendt, Hannah (2006), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London, Penguin [1964].
- Arendt, Hannah (1985), *The Origins of Totalitarianism*. London, André Deutsch.
- Ayalon A. y Ayalon M. (2019), «Saving the Children: The Challenges of Educating Refugee Youth», en B. Johannessen (ed.), *Bilingualism and Bilingual Education: Politics, Policies and Practices in a Globalized Society*. Berlin, Springer, pp. 253-267, [https://doi.org/10.1007/978-3-030-05496-0\\_12](https://doi.org/10.1007/978-3-030-05496-0_12), [20/07/2023].
- Bauman, Janina (2002), «Memory and imagination. Truth in Autobiography», en *Thesis Eleven*, 70(1), pp. 26-35, <https://doi.org/10.1177/0725513602070001004>, [20/07/2023].
- Bauman, Janina (1988), *A Dream of Belonging. My Years in Postwar Poland*. London, Virago.
- Bauman, Zygmunt (2023), *My Life in Fragments* (Edited by Izabela Wagner). Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (2012), *This is not a Diary*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (2011), *Collateral Damage. Social inequalities in a global age*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (2004a), *Wasted Lives. Modernity and its outcasts*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (2004b), *Europe. An unfinished adventure*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (2002), «The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World», en *Journal of Human Rights*, 1(3), pp. 283-303, <https://doi.org/10.1080/14754830210156544>, [21/08/2023].
- Bauman, Zygmunt (2001), «Wars of the Globalization Era», en *European Journal of Social Theory*, 4(1), pp. 11-28, <https://doi.org/10.1177/1368431012224966>, [20/07/2023].
- Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1999), *In search of politics*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1998a), *Globalization. The human consequences*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1998b), *Work, Consumerism and the new poor*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1997a), *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1997b), «Some Thoughts on Exile and Thinking in Exile», en *Acta Sueco-Polonica*, 6, pp. 157-160.
- Bauman, Zygmunt (1996), «Assimilation into Exile: The Jew as a Polish Writer», en *Poetics Today*, 17(4), pp. 569-597, <https://doi.org/10.2307/1773214>, [20/07/2023].
- Bauman, Zygmunt (1995), *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1993), *Postmodern Ethics*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1992), «Soil, Blood and Identity», en *The Sociological Review*, 40(4), pp. 675-701, <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1992.tb00407.x>, [27/07/2024].
- Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, Polity.

- Bauman, Zygmunt (1990a), *Thinking Sociologically*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1990b), «Book Review of Jaff Schatz, *The Generation: The Rise and Fall of Jewish Communists in Poland*», en *Acta Sociologica*, 33, pp. 175-176.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Zygmunt (1988), *Freedom*. London, Open University Press.
- Bauman, Zygmunt (1972), «Culture, Values and Science of Society», en *University of Leeds Review*, 15(2), pp. 185-203.
- Bauman, Zygmunt (1962), «Values and Standards of Success of the Warsaw Youth», en *The Polish Sociological Bulletin*, 2 (1-2), pp. 77-90.
- Beilharz, Peter (2001), *The Bauman Reader*. Oxford, Blackwell.
- Bielefeld, Ulrich (2002), «Conversation with Janina and Zygmunt Bauman», en *Thesis Eleven*, 70(1), pp. 113-117.
- Castoriadis, Cornelius (1992), «Reflections on Racism», en *Thesis Eleven* 32(1), pp. 1-12.
- Castoriadis, Cornelius (1991), «Le délabrement de l'Occident», en *Esprit* (décembre 1991), pp. 36-54.
- Cervi, Laura, y Tejedor, Santiago (2021), «“Africa Does not Fit in Europe”: A Comparative Analysis of Anti-Immigration Parties’ Discourse in Spain and Italy», en *Migraciones*, 51, pp. 207-239, <<https://doi.org/10.14422/mig.i51y2021.008>>, [20/07/2024].
- Cheyette, Bryan (2020), «Zygmunt Bauman’s Window: From Jews to Strangers and Back Again», en *Thesis Eleven*, 156(1), pp. 67-85. <<https://doi.org/10.1177/0725513619898287>>, [20/07/2023].
- Cortina, Adela (2017), *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona, Paidós.
- Cugini, Paolo (2020), «A fuga na realidade como paradigma da pós-modernidade», en *Dialogando*, 4(7), pp. 1-26.
- Davis, Mark (2020), «Hermeneutics contra Fundamentalism. Zygmunt Bauman’s Method for Thinking in Dark Times», en *Thesis Eleven*, 156(1), pp. 27-44, <<https://doi.org/10.1177/0725513619898285>>, [20/07/2024].
- Davis, Mark (2008a), *Freedom and Consumerism. A Critique of Zygmunt Bauman’s Sociology*. Aldershot, Ashgate.
- Davis, Mark (2008b), «Liquid Sociology – What For?», en Mark Davis (ed.), *Liquid Sociology*. Cambridge, Polity.
- Davis, Mark y Pollock, Griselda (2020), «Thinking in Dark Times: Assessing the transdisciplinary legacies of Zygmunt Bauman», en *Thesis Eleven* 156(1), pp. 3-9. <<https://doi.org/10.1177/0725513619898090>>, [20/07/2023].
- Derrida, Jacques (1997), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris, Galilée.
- Ferrater Mora, José (2009), *Diccionario de filosofía. Tomo III (K-P)*, 2.<sup>a</sup> ed. Barcelona, Ariel.
- García González, Sheila (2020), «La vida desechable. Una mirada necropolítica a la contención migratoria actual», en *Migraciones*, 50, pp. 3-27, <<https://doi.org/10.14422/mig.i50.y2020.001>>, [20/07/2023]
- García Pallares-Burke, Maria Lúcia (2004), «Entrevista com Zigmunt Bauman», en *Tempo Social*, 26(1), pp. 301-325, <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702004000100015>>, [12/09/2023].
- Gomez Ciriano, Emilio José (coord.) (2019), *Imagen, estigma y derechos humanos. Claves para abordar la vulnerabilidad*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- Goffman, Erving (1986), *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*. London, Allen Lane.

- Guerra, María José (2021), «Vulnerabilidad y precariedad. Enfrentar las exigencias ético-políticas del presente y el futuro», en *Isegoría*, n.º 64, e01, <<https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1123>>, [26/07/2023].
- Heller, Agnes (1995), «Where are we at home?», en *Thesis Eleven*, 41(1), pp. 1-18.
- Heller, Agnes (1989), «From hermeneutics in social science toward an hermeneutic of social science», en *Theory and Society*, 18(3), pp. 291-322.
- Hermans, Maaike P.J., Kooistra, Jelmer, Cannegieter, Suzanne C. et al. (2017), «Healthcare and disease burden among refugees in long-stay refugee camps at Lesbos, Greece», en *European Journal of Epidemiology*, 32(9), pp. 851-854.
- Jacobsen, Michael H. y Marshman, Sophia (2008), «The Four Faces of Human Suffering in the Sociology of Zygmunt Bauman. Continuity and Change», en *Polish Sociological Review*, 161, pp. 3-24.
- Kant, Immanuel (1999), *La paz perpetua* (F. Rivera Pastor, trad.). Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición original en Madrid, Espasa-Calpe, 1979. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-paz-perpetua-0/>>, [01/07/2023].
- Kapuściński, Ryszard (1997), *Lapidarium III*. Warsaw, Czytelnik.
- Kołakowski, Leszek (1968), *Main Currents in Marxism. Vol. 3: The Breakdown*. Oxford, Clarendon Press.
- Lévinas, Emmanuel (1982), *Éthique et infini: Conversations avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard.
- Lobera, J., Pérez-Nievas, S, y Rama, J. (2021), «Combined effects of cultural-linguistic proximity and naturalization on political integration of first-generation immigrants», en *Migraciones*, 51, pp. 123-151. <<https://doi.org/10.14422/mig.i51y2021.005>>, [20/07/2023].
- Luhmann, Niklas (1986), *Love as Passion. The Codification of Intimacy*. Cambridge, Polity.
- Magerski, Christine (2018), «Shifting from Business to Art. Zygmunt Bauman and the Intellectual Challenge of Modernity», en *Umjetnost Riejči*, 62/1, pp. 1-15.
- Marotta, Vince (2002), «Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom», en *Thesis Eleven*, 70(1), pp. 36-54.
- Mingo, Alicia de (2021), «Héroes menores, en nombre de (un) Otro. El cuidado como asistencia y delegación en tiempos de precariedad (releyendo Lucas 10, 25-37)», en *Isegoría*, 64, e04., <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.04>>, [12/02/2024]
- Morawski, Stefan (1998), «Bauman's Ways of Seeing the World», en *Theory, Culture and Society*, 15(1), pp. 29-38.
- Palmer, Jack (2023), *Zygmunt Bauman and the West. A Sociology of Intellectual Exile*. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Panea Márquez, J. M. (2021), «Precariedad y vulnerabilidad de la democracia», en *Isegoría*, 64 e15, <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.15>>, [20/02/2024].
- Penchaszdeh, Ana Paula (2011), «Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida», *Isegoría*, 44, pp. 257-271, <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2011.i44.729>>, [20/02/2024].
- Penchaszdeh, Ana Paula y Sferco, Senda Inés (2019), «Solidaridad y fraternidad. Una nueva clave ético-política para las migraciones», en *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 27(55), pp. 149-164. <<http://dx.doi.org/10.1590/1980-85852503880005510>>, [20/11/2023].
- Pollock, Griselda (2011), «The Lessons of Janina Bauman. Cultural Memory from the Holocaust», en *Thesis Eleven*, 107(1), pp. 81-93.

- Ruiz de Santiago, Jaime (2018), «Sentido e importancia de las migraciones en un mundo líquido: el tema de los extranjeros en el pensamiento de Zygmunt Bauman», en *Estudios*, 16, pp. 74-102.
- Satterwhite James H. (1992), *Varieties of Marxist Humanism. Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. Pittsburgh, University of Pittsburgh.
- Simmel, George (1908), «The Stranger», en G. Simmel y D. N. Levine (1972), *On Individuality and Social Forms*. Chicago, University of Chicago Press.
- Tester, Keith (2006), «Intellectual Immigration and the English Idiom (or, A Tale of Bustards and Eagles)», en *Polish Sociological Review*, 155, pp. 275-291.
- Tester, Keith (2001), *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge, Polity.
- Wagner, Izabella (2020a), *Bauman: A Biography*. Cambridge, Polity.
- Wagner, Izabella (2020b), «Bauman as a Refugee: We should not call refugees “migrants”», en *Thesis Eleven*, pp. 1-16, <<https://doi.org/10.1177/0725513619899499>>, [12/11/2023].
- Welzer, Harald (2002), «On the Rationality of Evil: An Interview with Zygmunt Bauman», en *Thesis Eleven*, 70(1), pp. 100-112.