



Vida líquida

ZYGMUNT  
**BAUMAN**

PAIDÓS

**Zygmunt Bauman**

Vida líquida

PAIDÓS

Título original: *Liquid Life*, de Zygmunt Bauman

Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge

1.ª edición, septiembre de 2006

1.ª edición en esta presentación, septiembre de 2021

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

© Zygmunt Bauman, 2005

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2006

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2006

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

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

ISBN 978-84-493-3849-6

Fotocomposición: Realización Planeta

Depósito legal: B. 10.465-2021

Impresión y encuadernación en Liberdúplex, S. L.

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

Impreso en España - *Printed in Spain*



# Sumario

---

Introducción. De la vida en un mundo moderno líquido	9
<hr/>	
1. El individuo asediado	31
2. De mártir a héroe y de héroe a celebridad	68
3. La cultura: indisciplinada e imposible de controlar	88
4. Refugiarse en la Caja de Pandora o miedo y seguridad en la ciudad	113
5. Consumidores en la sociedad moderna líquida	132
6. Aprender a caminar sobre arenas movedizas	189
7. Pensar en tiempos oscuros (volver a Arendt y Adorno)	209
<hr/>	
Notas	247
Índice analítico y de nombres	255
<hr/>	

## El individuo asediado

Brian, el protagonista epónimo de la película de los Monty Python, enfurecido por haber sido proclamado el Mesías y verse obligado a ir acompañado a todas partes por una horda de adoradores, se esforzaba al máximo (aunque en vano) por convencer a sus seguidores de que dejaran de comportarse como un rebaño de ovejas y se dispersaran. «¡Sois individuos!», les gritaba. «¡Somos individuos!», respondía obediente y al unísono el coro de devotos. Sólo una voceilla solitaria objetó: «Yo no...». Brian probó con otro argumento. «¡Tenéis que ser diferentes!», voceó. «¡Sí, somos diferentes!», asintió embelesado el coro. De nuevo, una única voz objetó: «Yo no...». Al oírla, la muchedumbre miró enojada a su alrededor, dispuesta a linchar al discordante, pero incapaz de distinguirlo entre aquella masa de imitaciones humanas.

Todo está concentrado aquí, en esta pequeña joya satírica: la exasperante paradoja (o, mejor dicho, aporía) de la individualidad al completo. Pregunten a quien quieran lo que significa ser un individuo y la respuesta que obtendrán —tanto si viene de boca de un filósofo como de una persona a la que nunca le haya importado (y ni siquiera haya oído) cómo se ganan la vida los filósofos— será bastante similar: ser un individuo significa ser

*diferente a todos los demás.* Puede que, en alguna ocasión, reverberare en esa respuesta un eco lejano de la forma en que Dios se presentó a sí mismo ante Moisés: ser un individuo significa que «yo soy quien soy», es decir, un ser único, una criatura irreplicable hecha (o, como en el caso de Dios, hecha a sí misma) de esa forma peculiar; tan completamente singular que la singularidad de ese yo no puede describirse con palabras que puedan tener más de un referente.

El problema, sin embargo, es que son esos mismos «otros» de los que uno no puede evitar diferir los que empujan, presionan y obligan a uno a diferir. Es esa compañía llamada «sociedad» y de la que usted no es más que uno entre muchos miembros, es ese gran número de personas (conocidas o no) que le rodean, el que espera que usted y todos los demás a los que usted conoce personalmente o de oídas proporcionen pruebas fehacientes de que es un «individuo», de que ha sido hecho (o se ha hecho a sí mismo) «a diferencia de los demás». Curiosamente, en lo que a la obediencia a esa obligación de discrepar y de diferir respecta, nadie se atreve a discrepar ni a diferir.

En una sociedad de individuos, todos *deben* ser individuos; en ese sentido, al menos, los miembros de dicha sociedad son cualquier cosa menos individuales, distintos o únicos. Todo lo contrario: son asombrosamente *parecidos*, ya que deben seguir la misma estrategia vital y utilizar señas compartidas (comúnmente reconocibles y legibles) para convencer a otras personas de que así lo hacen. En lo que a la cuestión de la individualidad concierne, no existe posibilidad de elección individual. No hay ningún dilema del tipo «ser o no ser» que haya que resolver en ese sentido.

Paradójicamente, la «individualidad» está relacionada con el «espíritu de la masa» ya que se trata de una exigencia cuya observancia está vigilada por el colectivo. Ser un individuo sig-

nifica ser *como* todos los demás del grupo (en realidad, *idéntico a* todos los demás). En esas circunstancias, cuando la individualidad es un «deber universal» y un problema de todos, la única acción que haría a alguien diferente y auténticamente individual sería que intentase —ante el desconcierto general— *no ser* un individuo, suponiendo, claro está, que alguien pueda lograr tal gesta y que se resigne a enfrentarse a sus (muy desagradables) consecuencias...

¡He aquí un dilema inconcebible donde los haya! No es de extrañar, pues, que semejante necesidad de individualidad nos tenga ocupados todo el día y despiertos durante la noche... No es sólo un dilema inconcebible: no se trata únicamente de una contradicción *lógica*. No estamos simplemente ante un terreno privado y de preocupación exclusiva de los filósofos, famosos por estar siempre enzarzados en toda clase de incompatibilidades y de temas absurdos con los que aquéllos de nosotros menos dispuestos hacia lo filosófico no tenemos el más mínimo problema, ya que suelen pasar prácticamente inadvertidos para nosotros, y cuando no lo hacen, no suelen preocuparnos en absoluto. El dilema en cuestión constituye una tarea del todo *práctica* cuya realización llena nuestra vida, por así decirlo, desde que nacemos hasta que morimos. En una sociedad de individuos —nuestra «sociedad individualizada»—, todos estamos obligados a ser eso, individuos (y, de hecho, es algo en lo que ponemos un gran esfuerzo y que ansiamos de verdad).

Dado que ser un individuo se traduce habitualmente por «ser distinto a los demás» y dado que es a un «yo», a mí mismo, a quien se apela y de quien se espera que destaque por separado y por su cuenta, la tarea se antoja intrínsecamente autorreferencial. No parece que tengamos más remedio que buscar alguna pista sobre cómo aventurarnos en las profundidades cada vez más hondas de nuestro «interior», que se nos aparece como el

nicho más privado y protegido del, por lo demás, atiborrado y ruidoso (cual bazar) mundo de la experiencia. Yo busco mi «verdadero yo» al que supongo oculto en las oscuridades de mi ser *inmaculado*, indemne (impoluto, irreprimido, sin deformar) ante las presiones externas. Interpreto el ideal de la «individualidad» como *autenticidad*, como «ser fiel a mí mismo», ser «mi yo real». Trato de llevar a cabo una especie de «introspección fenomenológica» husserliana (aunque improvisada y de andar por casa) en mi verdadera e inadulterada «subjetividad», auténticamente «trascendental», a través de un angustioso esfuerzo de «reducción fenomenológica», es decir, «poniendo entre paréntesis», suspendiendo, extirpando y eliminando cualquier fragmento «extraño» que reconozca como importado del exterior.

Así que prestamos especial atención a los indicios más íntimos de nuestras emociones y sentimientos, lo cual parece un modo sensato de proceder, puesto que los sentimientos, a diferencia de la razón —desapegada y universalmente compartida o, cuando menos, «compartible»—, son míos y sólo míos, no «impersonales». Como resulta imposible comunicarlos (de manera completa, al menos, o sea, a plena satisfacción nuestra y de nuestros oyentes) por medio de un lenguaje «objetivo» y como no pueden ser compartidos de manera íntegra con otras personas, parecen constituir un hábitat natural para todo lo verdaderamente privado e individual. Inherentemente subjetivos como son, los sentimientos son el epítome mismo de la «singularidad».

Aguzamos diligentemente el oído para escuchar las voces del «interior» y, aun así, casi nunca estamos plena y verdaderamente convencidos (más allá de toda duda razonable) de que no las hayamos oído mal o de que no hayamos oído lo suficiente de ellas como para decidirnos a dictar un veredicto. Claro está, necesitamos que alguien nos ayude a interpretar lo que oímos, aunque sólo sea para confirmarnos que nuestras conjeturas se



tienen en pie. Querer es poder y la demanda no tarda en venir acompañada de la oferta. En nuestra sociedad de individuos que buscan con desesperación su individualidad, no escasean los ayudantes certificados y/o autoproclamados que (por un precio justo, por supuesto) estarán más que dispuestos a guiarnos en nuestro viaje a las oscuras mazmorras de nuestras almas, donde supuestamente permanece prisionero nuestro auténtico yo y de donde pugna por salir y abrirse paso hacia la luz.

Pero nuestros problemas no terminan cuando damos con tales ayudantes y contratamos (y pagamos) sus servicios; si acaso, parecen más bien hacerse aún mayores y más preocupantes. Charles Guignon resumía en un libro reciente las alegrías y las penas de esos *tours* guiados de autodescubrimiento:

Los programas pensados para ayudar a las personas a entrar en contacto con su auténtico yo, motivados supuestamente por unos ideales emancipadores, suelen tener el efecto de presionarlas para que acaben pensando de tal forma que se confirme la ideología de los fundadores del programa. De resultas de ello, muchos de quienes empiezan pensando que su vida está vacía o falta de rumbo acaban, o bien perdidos en el modo de pensar de un programa determinado, o bien con la sensación de no ser «nunca suficientemente buenos» hagan lo que hagan.<sup>1</sup>

Lo más habitual es que el viaje de autodescubrimiento se quede en una mera feria global de comercio al por mayor de recetas de individualidad («no hallará otra mejor») donde todos los kits de automontaje expuestos en los escaparates son de fabricación industrial, producidos en masa conforme a la última moda en diseño. Ocurre entonces que, para mayor exasperación nuestra, los elementos menos comunes —los auténticamente

individuales— de nuestro yo sólo pueden ver reconocido su valor tras su conversión a la moneda más común y ampliamente utilizada en el momento presente.

En resumidas cuentas, como acto de emancipación y autoafirmación personales, la individualidad parece afectada por una *aporía* connatural a ella: una contradicción *insoluble*. Necesita que la sociedad actúe tanto de cuna como de destino suyos. Quienquiera que busque su propia individualidad olvidando, desestimando o minimizando esa pura y sombría verdad, está condenándose a sufrir una gran frustración. *La individualidad es una tarea que la propia sociedad de individuos fija para sus miembros*, pero en forma de tarea individual, que, por consecuencia, ha de ser llevada a cabo individualmente (por individuos en uso de sus recursos individuales). Se trata, sin embargo, de una tarea contradictoria y contraproducente: en el fondo, imposible de realizar.

No obstante, la sociedad de individuos no sólo proporciona a sus miembros el reto de la individualidad, sino también el medio para vivir con esa imposibilidad (o para, dicho de otro modo, pasar por alto la «irrealizabilidad» irremediable de la tarea aun cuando el recuento de intentos fallidos de llevarla a cabo no deja de crecer y se hace cada vez más abultado).

El término «individuo» apareció en la conciencia de la sociedad (occidental) en el siglo XVII, en el umbral de la era moderna. Representaba una tarea, si bien el nombre que se le dio en un primer momento no sugería inmediatamente que así fuera: derivado del latín, evocaba sobre todo (como el «á-tomo» de los griegos) el atributo de la *indivisibilidad*. Hacía simplemente referencia al hecho, bastante trivial, de que si dividimos de manera sucesiva el conjunto de la población humana en partes constitutivas cada vez más pequeñas, nos resulta imposible ir más allá de cada persona considerada por separado: el ser humano es la unidad más pequeña a la que puede atribuirse la cuali-

dad de «humanidad», de igual forma que el átomo de oxígeno es la unidad más reducida a la que se pueden atribuir las propiedades químicas de ese elemento químico concreto. Por sí mismo, el nombre no estipulaba la *singularidad* de su portador (a fin de cuentas, los átomos de un mismo elemento son indistinguibles entre sí). El rasgo de la «singularidad» o del «ser diferente a otros» (*l'ipséité*, según Paul Ricoeur) manteniéndose reconociblemente igual a lo largo del tiempo (*la mêmété*, según Ricoeur) debió de añadirse al campo semántico del término como una idea posterior: a partir de la interpretación y la reflexión en torno a los contextos en los que se establecieron y a los que se circunscribieron sus usos sociales.

Esos añadidos se produjeron después, pero, nada más llegar, ocuparon y colonizaron todo el espacio semántico del término, marginando (cuando no desterrando por completo) a sus anteriores residentes. Cuando hoy oímos la palabra «individuo», casi nunca se nos ocurre pensar en «indivisibilidad». Muy al contrario, el «individuo» (al igual que el átomo de la química física) designa una estructura compleja y heterogénea con elementos eminentemente separables y reunidos en una unión precaria y bastante frágil (gracias a una combinación de gravitación y de repulsión, de fuerzas centrípetas y centrífugas) dentro de un equilibrio dinámico, cambiante y perpetuamente vulnerable. El énfasis recae principalmente en la independencia de ese todo complejo y en la tarea de mitigar los choques recurrentes entre elementos heterónomos y de aportar cierta armonía a su desconcertante variedad. También se enfatiza la necesidad de cumplir con esa tarea *dentro* del todo mencionado y con las herramientas de las que disponga *internamente*. Hoy en día, la «individualidad» representa, sobre todo, la *autonomía* de la persona, que, a su vez, es vista al mismo tiempo como el derecho y el deber de ésta. Antes que ninguna otra cosa, la afirmación «soy un indivi-

duo» significa que yo soy el único responsable de mis virtudes y de mis fallos, y que es tarea *mía* cultivar las primeras y arrepentirme de los segundos y ponerles remedio.

En tanto *tarea*, la individualidad es el producto final de una transformación *social* disfrazada de descubrimiento *personal*. En una fase temprana de esa transformación, el joven Karl Marx observó en uno de sus trabajos de secundaria que cuando se pone el sol universal, las polillas acuden en busca de una lámpara doméstica. En realidad, el atractivo de las bombillas domésticas subió a medida que fue oscureciendo el mundo exterior. El auge de la individualidad marcó el debilitamiento (desmoronamiento o desgarramiento) progresivo de la densa malla de lazos sociales que envolvía con firmeza la totalidad de las actividades de la vida. Señaló la pérdida de poder (y/o de interés) de la comunidad para regular con normas la vida de sus miembros. Más concretamente, dejó a las claras que, habiendo cesado de ser *an sich* (en términos hegelianos) o *zuhanden* (parafraseando a Heidegger), la comunidad había perdido su anterior capacidad para llevar a cabo esa regulación de manera rutinaria, natural y desafectada, y perdida tal capacidad, sacó a la luz la cuestión de cómo conformar y coordinar las acciones humanas presentándola como un *problema*, como un tema sobre el que reflexionar y preocuparse, y como un objeto de elección, decisión y esfuerzo decidido. Cada vez fueron menos las rutinas diarias que se mantuvieron tan indiscutidas y evidentes: el mundo de la vida cotidiana fue perdiendo su obviedad y la «transparencia» de la que había gozado en el pasado, cuando los itinerarios vitales carecían de encrucijadas y sus caminos estaban despejados, sin obstáculos que esquivar, negociar o apartar a un lado.

Los almadieros que transportan flotando río abajo los troncos talados siguen la corriente; no necesitan brújula (a diferencia de

los marineros en alta mar, que no pueden hacer nada sin una). Los almadieros se dejan llevar a lo largo del curso del río, ayudándose de vez en cuando durante la marcha de un remo o una pértiga para alejar la almadía o balsa de las rocas y de los rápidos, y mantenerla alejada de los bancos de arena y las orillas pedregosas. Los marineros, sin embargo, estarían perdidos si tuvieran que fiar su trayecto al capricho de los vientos y las corrientes cambiantes. No pueden evitar *hacerse cargo* de los movimientos del barco; tienen que decidir a dónde ir y eso les obliga a tener una brújula que les indique cuándo y hacia dónde virar para llegar hasta allí.

La idea del «individuo» construido a sí mismo fue el equivalente de la brújula cuando los navegantes modernos ocuparon el lugar de los almadieros premodernos. En plena retirada de la comunidad y con su sistema inmunitario —diseñado originalmente para evitar que aquella se contaminara de problemas— convertido cada vez más en un problema por sí mismo, ya no era posible permanecer sordos y ciegos a la *elección* de un rumbo y a la *necesidad* de mantenerlo. El «así son las cosas» se convirtió en el «así hay que hacer las cosas». La sociedad («comunidad *imaginada*») que reemplazó a la comunidad de verdad, a la que ocultó de nuestra vista con su luz deslumbrante, o entorno social que no necesitaba y no habría resistido el uso de la imaginación para el autoexamen) representaba esa nueva *necesidad* (sin elección) como *derecho* humano que había costado mucho conquistar.

A diferencia de la «comunidad» (un todo al que se le dio ese nombre retrospectivamente, en el momento mismo en que un nuevo escenario, con el nombre de «sociedad», se afanaba por ocupar el vacío normativo dejado por la retirada de aquél), los nuevos poderes normativos («sociales», que no «comunales») se limitaron, en general, al ordenamiento del espacio social que podía ser abarcado exclusivamente con ayuda de la imaginación.

Fuera de su ámbito se quedó el terreno de las relaciones interpersonales, el microespacio de la proximidad y del cara a cara. Dentro de ese microespacio, pudieron desplegarse libremente a partir de entonces herramientas que se habían mostrado utilizables y eficaces hasta ese momento en la interacción personal, aunque dedicadas ahora a la actividad conocida como «socializar», es decir, a las interacciones humanas cotidianas, al establecimiento y la revocación de compromisos y lazos entre las personas, y a la elección de una estrategia para llevar a cabo todas esas tareas.

En este terreno del cara a cara, la individualidad se afirma y se renegocia cada día a través de una actividad de interacción continua. Ser un «individuo» significa aceptar una responsabilidad inalienable por el curso y las consecuencias de la interacción. Dicha responsabilidad no puede ser seriamente contemplada a menos que se suponga que los actores tienen derecho a elegir de manera libre su modo de proceder. Puede que el «libre albedrío» sea una *ficción* (como bien han defendido infatigablemente los sociólogos desde el nacimiento de su disciplina), pero la presuposición del derecho a elegir libremente transforma esa ficción en la realidad del *Lebenswelt*, en un «hecho social» durkheimiano, «real» en tanto que ejerce una abrumadora presión que viene acompañada de sanciones irresistibles; una presión que no puede ser impunemente discutida ni se puede desear simplemente que desaparezca (ni, aún menos, puede ser ignorada ni se le puede oponer resistencia). Sea libre o no la elección individual, el elegir libremente y el definir toda acción como el resultado del libre albedrío son un precepto que no está sujeto en ningún caso a la elección de cada persona. En la sociedad de individuos, todos y cada uno de nosotros somos individuos *de iure*, es decir, por ley (de la escrita, pero también de la que no está escrita, que no es menos poderosa por ello), por la presión difu-

sa pero aun así continua, apabullante e irresistible del «hecho social».

Aunque el derecho y el deber del libre albedrío son premisas tácitas y/o reconocidas de la individualidad, no bastan para garantizar que el *derecho* de la libertad de elección pueda ser utilizado y que, por tanto, la práctica de la individualidad se corresponda con el modelo que el *deber* del libre albedrío exige. La práctica de la libertad de elección está fuera del alcance de muchos hombres y mujeres la mayor parte del tiempo (como también lo está para otros muchos y otras muchas en algunas ocasiones o en un gran número de ellas).

Jeremy Seabrook describe gráficamente el sufrimiento de los pobres del mundo, a menudo desahuciados de su tierra en nuestros días y obligados a buscarse la vida en los suburbios (en rápida expansión) de la megalópolis más cercana: «La pobreza global huye, no porque la persiga la riqueza, sino porque ha sido expulsada de un campo agotado y transformado».

La tierra que cultivaban, adicta al fertilizante y al pesticida, ya no produce un excedente que vender en el mercado.

El agua está contaminada, los canales de riego están encenagados, el agua de los pozos está envenenada

y no es potable [...] El Estado les quitó el terreno y ha

construido en él un centro turístico costero o un campo de golf, o, presionado por los planes de ajuste estructural, lo ha dedicado a la exportación de más productos agrícolas [...]

No se habían reparado los edificios de las escuelas.

Se había cerrado el ambulatorio. Los bosques —de donde la gente siempre había recogido combustible, fruta y bambú con el que reparaban sus casas— se habían convertido en zonas prohibidas, vigiladas por hombres vestidos con el uniforme de alguna compañía semimilitar privada.<sup>2</sup>

Los protagonistas del relato de Seabrook se encuentran exiliados en el extremo final de la escala de las posiciones que ocupan los seres humanos en nuestra cada vez más individualizada sociedad. Son la «infraclasse global» que «ha acudido con sus hatillos a cuestras a las inhóspitas ciudades de Asia, África y América Latina» y que, por ello y por fortuna para nuestras conciencias, se mantiene a una distancia psicológicamente segura de nuestro pensamiento (suficientemente preocupado como ya está con el tráfico nocturno de solicitantes de asilo hasta nuestras costas) y de nuestras cámaras de televisión (centradas en los aguerridos policías que realizan redadas contra los «ilegales» y los «sin papeles» y que los transportan a los campamentos de refugiados más próximos). Son la escoria, los residuos y los marginados del progreso económico y del libre comercio global, comercio globalizado que, mientras que en uno de sus extremos (el nuestro) sedimenta los placeres de una riqueza inaudita, vierte en el otro una pobreza y una humillación inenarrables, al tiempo que esparce miedos y espantosas premoniciones a lo largo y ancho del espectro comprendido entre uno y otro. Si se les pidiera a esas personas que relatasen los progresos de su «individualización» o que reflexionaran sobre ella a modo de deber o tarea, probablemente se tomarían esa petición como una broma cruel y de mal gusto. Si intentaran comprender lo que significa el extraño término «individualidad», difícilmente podrían adscribirlo a nada en su experiencia vital que no fuera la agonía de la soledad, el abandono, la ausencia de un hogar, la hostilidad de los vecinos, la desaparición de amigos en los que se puede confiar y con cuya ayuda se puede contar, y la prohibición de entrada en lugares que a otros seres humanos se les permite recorrer, admirar y disfrutar a su voluntad.

Es cierto que para la mayoría de nosotros todas esas personas son como fantasmas del espacio exterior. Su suerte no es una posibilidad que nos guarde justo a la vuelta de la esquina; no es



algo que esté previsto en el recorrido de nuestros propios itinerarios de vida. Eso no significa, sin embargo, que las dificultades de los marginados no estén relacionadas con la situación de los afortunados que han logrado eludir la suerte de aquéllos. La «infraclass global» podría considerarse un desecho producido por una solución saturada de sustancias solubles de las que aquélla no es más que una condensación sólida. La mencionada solución es la «sociedad individualizada» a la que todos pertenecemos; las sustancias solubles en cuestión son los obstáculos acumulados a lo largo del camino que va de la individualidad *de iure* a la individualidad *de facto*, y el catalizador que provoca la sedimentación es el precepto de la individualización dirigido a todos nosotros y que a todos nos vincula.

Cada miembro de la sociedad individualizada encuentra determinados obstáculos en su camino hacia la individualidad *de facto*. Ésta no es fácil de alcanzar y aún menos de preservar; entre la rápida sucesión de los símbolos de identidad más comúnmente empleados y la inestabilidad endémica de las opciones recomendadas, la búsqueda de la individualidad constituye una lucha vitalicia. Actualmente, todos somos la Alicia a la que Lewis Carroll advertía que «lo que es aquí, como ves, hace falta correr todo cuanto una pueda para permanecer en el mismo sitio. Si se quiere llegar a otra parte hay que correr por lo menos dos veces más rápido». La búsqueda de una individualidad esquivada deja poco tiempo para nada más. Siempre hay nuevos símbolos de distinción en oferta que prometen llevarnos hasta nuestro objetivo y convencer a todo el que se encuentre con nosotros por la calle o visite nuestro hogar de que, en realidad, ya lo hemos alcanzado, pero estas nuevas marcas invalidan aquellas otras que prometían conseguir lo mismo apenas un mes o un día antes. En la caza de la individualidad, no hay momento para un respiro.

Los dilemas y las incertidumbres que las sociedades diseñan para sus miembros suelen venir acompañados de estrategias y herramientas para su resolución socialmente respaldadas y recomendadas. El consumismo es una de esas respuestas a «cómo afrontar» el reto planteado por la sociedad de individuos. La lógica del consumismo va encaminada a satisfacer las necesidades de los hombres y las mujeres que se esfuerzan por construir, preservar y renovar su individualidad, y, más concretamente, a que puedan afrontar la ya mencionada aporía de la individualidad. Puede que hubiera sido sencillo (aunque en absoluto cómodo y mucho menos seguro) manifestar la singularidad de cada uno en una sociedad de pautas rígidas y rutinas monótonas, pero en ningún caso puede serlo en una sociedad que obliga a todos y cada uno de sus miembros a ser únicos; en una curiosa inversión de las reglas pragmáticas, ahora se espera que sea el seguimiento de la norma *generalmente* obedecida el que satisfaga la demanda de *individualidad*. La conformidad, antaño acusada de reprimir la individualidad humana, queda así proclamada como mejor amiga del individuo (la única amiga, de hecho, en la que éste puede confiar).

El funcionamiento del mercado de consumo desafía la lógica, pero no la lógica de la inherentemente aporética lucha por la individualidad. Un anuncio como «Sé tú mismo, bebe Pepsi» recuerda esa aporía con una franqueza que la mayoría de consumidores potenciales del producto agradecerán y por la que se sentirán agradecidos. La lucha por la *singularidad* se ha convertido actualmente en el principal motor tanto de la producción *en masa* como del consumo *de masas*. Pero para poner ese anhelo de singularidad al servicio de un mercado de consumo de masas (y viceversa), una economía de consumo debe ser también una economía de objetos que envejecen con rapidez (caracterizada por una obsolescencia casi inmediata y por una vertiginosa rota-

ción), así como de exceso y de despilfarro. La singularidad viene hoy señalada y medida por la diferencia entre lo «actualizado» y lo «desfasado», o, para ser más precisos, entre los artículos de consumo del día y los de ayer, por muy «actualizados» que estos últimos continúen estando y que, por consiguiente, no hayan sido aún retirados de las estanterías de las tiendas. El éxito y el fracaso en la búsqueda de la singularidad depende de la velocidad de los corredores, de su agilidad a la hora de librarse sin demora de cosas que han quedado relegadas de la primera división, aun cuando los diseñadores de nuevos y mejorados productos de consumo siempre están dispuestos a prometer una segunda oportunidad a los infortunados competidores que quedaron eliminados en la carrera anterior.

En uno de esos típicos consejos que se dan a los muchos que quieren (más que nada en este mundo) mantenerse uno o dos pasos por delante de los demás, un comentarista sobre moda avisa desde el *Observer* a los jugadores de esa primera división que, «si aún no han podido gastarse un dineral» en una alfombra de Marni, en un sofá de Capellini, en un papel pintado de Ralph Lauren o en unas copas de vino de John Rocha, «¡no se desesperen!». Clements Ribeiro, un dúo de diseñadores afincados en Londres, han creado una «colección para su hogar» que incluye, entre otras cosas, una alfombra de 199 libras, un «biombo de madera rematado en un borde superior ondulado» de 499 y una «silla de ultimísima tendencia» por 949.<sup>3</sup> Se trata, sin lugar a dudas, de una oferta dirigida a quienes no andan cortos de efectivo ni de tarjetas de crédito. Buenas noticias, pues, para las personas que disponen de holgado crédito bancario; malas, sin embargo, para todas las demás: éstas rondan peligrosamente el precipicio de verse degradadas a la categoría sobrante de los «consumidores fallidos» y absorbidas por el agujero negro de la «infraclase».