

SCIO
Revista de Filosofia
Journal of Philosophy

SCIO: Revista de Filosofía

SCIO es una revista de filosofía editada por la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Se dirige y coordina desde su Facultad de Filosofía, Antropología y Trabajo Social.

Publica trabajos originales y de alta calidad en cualquier área de la filosofía. Desde una perspectiva humanista, presta una atención especial a los debates filosóficos contemporáneos.

Campus de Santa Úrsula. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España.

Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 901 987

E-mail: scio@ucv.es

Web: <http://online.ucv.es/revista-scio>

SCIO: Journal of Philosophy

SCIO is a journal of philosophy published by the San Vicente Mártir Catholic University of Valencia. The journal is managed and coordinated by the Faculty of Philosophy, Anthropology and Social Work.

SCIO publishes original high quality work in any area of philosophy. Taking a humanist perspective, the journal places particular emphasis on contemporary philosophical debate.

Campus de Santa Úrsula. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. Spain.

Telephone: +34 963 637 412. Fax: +34 963 901 987

E-mail: scio@ucv.es

Web: <http://online.ucv.es/revista-scio>

SCIO: Revista de Filosofía

*Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente,
ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información,
en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico,
electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.*

SERVICIO DE PUBLICACIONES

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Quevedo, 2. 46001 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
www.ucv.es/publicaciones@ucv.es

SERVICIO DE INTERCAMBIO

Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
intercambio.pub@ucv.es

INDEXACIÓN DE DATOS

Dialnet (Universidad de la Rioja)
ERIH PLUS (Noruega)
ISOC (CSIC)
Latindex (México)
Philosopher's Index (EUA)
WorldCat

EDITA

Vicerrectorado de Investigación
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle de Quevedo, 2. 46001 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412 Fax: +34 963 153 655

DISEÑO DE LA PORTADA: Vicente Ortuño

MAQUETACIÓN: Communico. Letras y Píxeles, S. L.

IMPRESIÓN: Grafo Impresores, S. L.

Depósito legal: V-3067-2007

ISSN: 1887-9853

ISSN electrónico: 2603-6924

PERIODICIDAD SEMESTRAL

SCIO: Journal of Philosophy

*This publication may not be reproduced, totally or partially,
or registered in, or transmitted by an information retrieval system,
in any form or by any means, whether photomechanical, photochemical,
electronic, photocopying or otherwise, without the prior permission of the publisher.*

PUBLISHING SERVICE

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Quevedo, 2. 46001 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
www.ucv.es/publicaciones@ucv.es

EXCHANGE SERVICE

Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
intercambio.pub@ucv.es

DATA INDEXING

Dialnet (Universidad de la Rioja)
ERIH PLUS (Norway)
ISOC (CSIC)
Latindex (Mexico)
Philosopher's Index (EUA)
WorldCat

EDITOR

Vice Rectorate for Research
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle de Quevedo, 2. 46001 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412 Fax: +34 963 153 655

COVER DESIGN: Vicente Ortuño

LAYOUT: Communico. Letras y Píxeles, S. L.

PRINTING: Grafo Impresores, S. L.

Legal deposit: V-3067-2007

ISSN: 1887-9853

Electronic ISSN: 2603-6924

BIANNUAL PUBLICATION

SCIO: Revista de Filosofía

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTOR

Ginés Santiago Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SUBDIRECTOR

José Alfredo Peris Cancio (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

EDITOR EJECUTIVO

Alfredo Esteve Martín (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

COMITÉ CIENTÍFICO

Gennaro Auletta (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

Enrique Bonete Perales (Universidad de Salamanca)

Francesco Botturi (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)

Juan Manuel Burgos Velasco (Universidad CEU San Pablo de Madrid)

Marí Mar Cerezo Lallana (Universidad de Murcia)

Stefaan Cuypers (Katholieke Universiteit, Leuven)

Antonio J. Diéguez Lucena (Universidad de Málaga)

Ana Marta González (Universidad de Navarra)

José Antonio Hernanz Moral (Universidad Veracruzana, Xalapa)

Mark C. Murphy (Georgetown University)

David S. Oderberg (University of Reading)

Manuel Oriol Salgado (Universidad CEU San Pablo, Madrid)

Lluís Oviedo (Pontificia Università Antonianum, Roma)

Philipp Gabriel Renczes (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid)

Giacomo Samek Lodovici (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)

SCIO: Revista de Filosofía

CONSEJO EDITORIAL

ÁREA: Metafísica, Ontología y Filosofía de la Naturaleza

Editor: Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco)

ÁREA: Antropología Filosófica, Filosofía de la Cultura y Cine

Editor: Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)

Editor: Antonio Lastra (Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos)

ÁREA: Lógica

Editor: Antonio Benitez (Universidad Complutense de Madrid)

ÁREA: Metodología y Filosofía de la Ciencia y de la Técnica

Editor: Alfredo Marcos (Universidad de Valladolid)

Editor: Jaime Fisher (Universidad Veracruzana)

ÁREA: Historia de la Ciencia y Documentación

Editor: Juan Carlos Valderrama (Universitat de València)

ÁREA: Filosofía del Lenguaje, Teoría de la Mente y Teoría de la Acción

Editor: Eduardo Ortiz Llueca (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Editor: José Vicente Bonet Sánchez (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

ÁREA: Ética, Filosofía Moral y Política

Editor: Agustín Domingo Moratalla (Universitat de València)

ÁREA: Ciudadanía y Derechos Humanos

Editor: Vicente Bellver Capella (Universitat de València)

Editora: Ana-Paz Garibo (Universitat de València)

ÁREA: Estética y Teoría del Arte

Editora: María Ordiñana (Universidad Internacional de Valencia)

ÁREA: Historia de la Filosofía y Filosofía Española

Editora: Juana Sánchez-Gey Venegas (Universidad Autónoma de Madrid)

ÁREA: Fenomenología y Hermenéutica

Editor: Tomás Domingo Moratalla (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

SECRETARÍA GENERAL

María de los Ángeles Díaz del Rey (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

E-mail de contacto: mdla.diaz@ucv.es

SCIO: Journal of Philosophy

EDITORIAL TEAM

DIRECTOR

Ginés Santiago Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

DEPUTY DIRECTOR

José Alfredo Peris Cancio (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

EXECUTIVE EDITOR

Alfredo Esteve Martín (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SCIENTIFIC COMMITTEE

Gennaro Auletta (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

Enrique Bonete Perales (Universidad de Salamanca)

Francesco Botturi (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)

Juan Manuel Burgos Velasco (Universidad CEU San Pablo de Madrid)

Marí Mar Cerezo Lallana (Universidad de Murcia)

Stefaan Cuypers (Katholieke Universiteit, Leuven)

Antonio J. Diéguez Lucena (Universidad de Málaga)

Ana Marta González (Universidad de Navarra)

José Antonio Hernanz Moral (Universidad Veracruzana, Xalapa)

Mark C. Murphy (Georgetown University)

David S. Oderberg (University of Reading)

Manuel Oriol Salgado (Universidad CEU San Pablo, Madrid)

Lluís Oviedo (Pontificia Università Antonianum, Roma)

Philipp Gabriel Renczes (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid)

Giacomo Samek Lodovici (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)

SCIO: Journal of Philosophy

EDITORIAL BOARD

AREA: Metaphysics, Ontology and Philosophy of Nature

Editor: Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco)

AREA: Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture and Film

Editor: Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)

Editor: Antonio Lastra (Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos)

AREA: Logic

Editor: Antonio Benitez (Universidad Complutense de Madrid)

AREA: Methodology and Philosophy of Science and Technology

Editor: Alfredo Marcos (Universidad de Valladolid)

Editor: Jaime Fisher (Universidad Veracruzana)

AREA: History of Science and Documentation

Editor: Juan Carlos Valderrama (Universitat de València)

AREA: Philosophy of Language, Theory of Mind and Theory of Action

Editor: Eduardo Ortiz Llueca (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Editor: José Vicente Bonet Sánchez (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

AREA: Ethics, Moral and Political Philosophy

Editor: Agustín Domingo Moratalla (Universitat de València)

AREA: Citizenship and Human Rights

Editor: Vicente Bellver Capella (Universitat de València)

Editor: Ana-Paz Garibo (Universitat de València)

AREA: Aesthetics and Theory of Art

Editora: María Ordiñana (Universidad Internacional de Valencia)

AREA: History of Philosophy and Spanish Philosophy

Editor: Juana Sánchez-Gey Venegas (Universidad Autónoma de Madrid)

AREA: Phenomenology and Hermeneutics

Editor: Tomás Domingo Moratalla (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

GENERAL SECRETARY:

María de los Ángeles Díaz del Rey (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Contact e-mail: mdla.diaz@ucv.es

ÍNDICE

FASCÍCULO MONOGRÁFICO: *ÉTICA DEL TRABAJO Y ÉTICA DEL CONSUMO
EN LA SOCIEDAD DE LA ¿ABUNDANCIA? UN ANÁLISIS DESDE EL PENSAMIENTO
DE ZYGMUNT BAUMAN*

COORDINACIÓN

*Sara Martínez Mares y Juan Eduardo Santón Moreno,
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir*

Presentación

Sara Martínez Mares y Juan Eduardo Santón Moreno19

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN. FASCÍCULO

“El trabajo libera”... ¿de qué? Dos reflexiones a propósito de Bauman
Sara Martínez Mares y Juan Eduardo Santón Moreno25

La comunidad en el siglo XXI. Licuación, liquidación o *likeficación*
Marcos Alonso Fernández55

El trabajo: la transición de la modernidad sólida a la líquida. Una aproximación
al pensamiento sociológico de Zygmunt Bauman
Javier Pérez Wever79

Contraposición entre ética y moral en Bauman
Luis Miguel Bravo Álvarez107



ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN. MISCELÁNEA

El buen camino hacia el fin de la pobreza. Del paradigma monetarista al enfoque de derechos humanos <i>Pedro Talavera Fernández</i>	131
Un análisis ontológico de la complejidad <i>Pablo López Mezo</i>	169
Il criterio di bellezza nella ricerca scientifica. Il contributo di Michael Polanyi <i>Miriam Savarese</i>	199
RESEÑAS	
Bauman, Z. (2010). <i>Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros</i> . Barcelona: Arcadia <i>Lukas Romero-Wenz</i>	233
Bauman, Z. (2008). <i>Los retos de la educación en la modernidad líquida</i> . Barcelona: Gedisa <i>Juan Bautista Peris Roig</i>	239
Bauman, Z. (2018). <i>Sobre la fragilidad de los vínculos humanos. Amor líquido</i> . Barcelona: Paidós <i>Ángela Serrano Sarmiento</i>	243
Bauman, Z. (2017). <i>Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias</i> . Barcelona: Paidós <i>Josep Sanmartín Cava</i>	251
NORMAS DE ADMISIÓN Y PRESENTACIÓN DE LAS COLABORACIONES.....	259



CONTENTS

MONOGRAPHIC ISSUE: *WORK ETHICS AND CONSUMER ETHICS IN THE SOCIETY OF ABUNDANCE(?)*. AN ANALYSIS BASED ON ZYGMUNT BAUMAN'S THINKING

COORDINATION

*Sara Martínez Mares and Juan Eduardo Santón Moreno,
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir*

Introduction

Sara Martínez Mares and Juan Eduardo Santón Moreno19

RESEARCH ARTICLES. MONOGRAPHIC ISSUE

“Work sets us free” ... from what? Two reflections on Bauman
Sara Martínez Mares and Juan Eduardo Santón Moreno25

Communities in the 21st century. Liquefaction, liquidation or likefication
Marcos Alonso Fernández55

Work: the transition from solid to liquid modernity. An approach
to the sociological thinking of Zygmunt Bauman
Javier Pérez Wever79

Opposition between ethics and morality in Bauman
Luis Miguel Bravo Álvarez107



RESEARCH ARTICLES. MISCELLANEOUS

The good path towards ending poverty. From the monetarist approach to the perspective of human rights <i>Pedro Talavera Fernández</i>	131
An ontological analysis of complexity <i>Pablo López Mezo</i>	169
The principle of beauty in scientific research. The contribution of Michael Polanyi <i>Miriam Savarese</i>	199

REVIEWS

Bauman, Z. (2010). <i>Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros</i> . Barcelona: Arcadia <i>Lukas Romero-Wenz</i>	233
Bauman, Z. (2008). <i>Los retos de la educación en la modernidad líquida</i> . Barcelona: Gedisa <i>Juan Bautista Peris Roig</i>	239
Bauman, Z. (2018). <i>Sobre la fragilidad de los vínculos humanos. Amor líquido</i> . Barcelona: Paidós <i>Ángela Serrano Sarmiento</i>	243
Bauman, Z. (2017). <i>Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias</i> . Barcelona: Paidós <i>Josep Sanmartín Cava</i>	251
STANDARDS FOR ADMISSION AND PRESENTATION OF CONTRIBUTIONS	263



FASCÍCULO MONOGRÁFICO:
ÉTICA DEL TRABAJO Y ÉTICA DEL CONSUMO
EN LA SOCIEDAD DE LA ¿ABUNDANCIA?
UN ANÁLISIS DESDE EL PENSAMIENTO DE ZYGMUNT BAUMAN

PRESENTACIÓN

Sara Martínez Mares^a y Juan Eduardo Santón Moreno^b

El número que presentamos está centrado en el pensamiento de Zygmunt Bauman, uno de los sociólogos que ha interpretado con mayor claridad el proceso de transformación de la modernidad a la posmodernidad en nuestra cultura. Sus reflexiones sobre lo que denominó “modernidad líquida” se han popularizado en todos los ámbitos de la sociedad como forma explicativa de los cambios sociales que se han producido y que, en gran medida, podríamos calificar como disruptivos respecto a épocas pasadas. En el umbral de la tercera década del siglo xxi los retos que plantea la “liquidez” son muy relevantes para el futuro de una sociedad globalizada e informacional. La globalización, en el sentido poliédrico del tiempo, tiene múltiples caras. La cara más referida es la económica; pero para Bauman el aspecto nuclear tiene que ver con sus consecuencias culturales. La homogenización cultural, a través de las tecnologías de la información y la comunicación, ha hecho de la “liquidez” el estándar de vida a nivel mundial. Es cierto que la transición de la solidez a la liquidez es diferente según el lugar donde nos situemos, pero no es menos cierto que el deterioro de los vínculos comunitarios, la individualización institucional y la incertidumbre en la vida laboral están generando una humanidad, como señala Bauman, *asediada*.

^a Profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

^b Economista. Profesor del Departamento de Antropología, Teología y Moral de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.



La tecnología informacional, aquella que se vertebra por internet, redes sociales, *big data*, etc., ha consolidado asimismo la liquidez de una sociedad en la que las limitaciones físicas del tiempo y el espacio están desapareciendo. Vivimos en un “mundo de prisas” donde todo ocurre rápido en nuestras vidas, las biografías humanas se convierten en un mundo de instantaneidad donde, como señala Bauman, los logros individuales no pueden solidificarse en bienes duraderos, porque lo que parece seguro y positivo, cambia en inseguro y negativo en un abrir y cerrar de ojos; en definitiva, es una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante, tal y como nos explica el propio Bauman en su *Vida líquida*.

La liquidez ha traído consigo un cambio del sentido de la vida social, desde la perspectiva de una sociedad consumista, en dos aspectos. En primer lugar, se establece la “desechabilidad” como principio: la frugalidad en el consumo ha conllevado la necesaria reflexión sobre el mundo que dejaremos a las generaciones futuras, donde la sostenibilidad se ha convertido en un principio axial de la sociedad posmoderna. El segundo aspecto es la sustitución de la propiedad por el “acceso”: la liquidez no requiere propiedades porque suponen un lastre, requiere acceso a estas, disfrutar de ellas para ser sustituidas en un breve tiempo por otras nuevas. Para Bauman, este proceso, que se enmarca en los bienes tangibles, también está afectando a los vínculos entre las personas; la liquidez y las nuevas formas de relaciones humanas a través de las TIC hace que aquellas relaciones basadas en el sentido de interdependencia de una vida en común, los vínculos de proximidad que generan una cultura del cuidado y el papel de muchas instituciones como generadores de cohesión social hoy estén en “estado de crisis”, parafraseando el título de un reciente libro suyo.

Con este precedente, nuestro foco de estudio se sitúa en la transición de una sociedad del trabajo a otra basada en el consumo; de una ética del trabajo en una sociedad productora a una estética del consumo en una sociedad postindustrial. Para Bauman, la sociedad industrial tenía el trabajo como la “institución panóptica” que daba forma a todos los aspectos de la vida de las personas. El trabajo otorgaba el estatus social en la sociedad de la que se formaba parte y en gran medida era la fuente de una movilidad social ascendente donde muy pocos dudaban del progreso en términos de bienestar económico.



La sociedad industrial era una sociedad jerarquizada y disciplinada en la que todos los trabajadores tenían claro cuál era su papel en la cadena de valor del proceso y cuál era el marco ético que lo regulaba. La ética del trabajo, no exenta de crítica, era, en definitiva, el modelo ético de una modernidad sólida en el que el horizonte de la vida personal estaba correlacionado con la ocupación que se desarrollaba.

El trabajo así entendido “sufre” actualmente el proceso individualizador que caracteriza a la sociedad posmoderna: en una economía basada en la información y el conocimiento, el trabajador ha quedado desposeído de un marco social institucional, del que formaba parte, para convertirse en un trabajador solitario, aislado; su suerte o su desgracia dependen de él, su capacidad de generar una actividad que tenga valor de intercambio depende de su creatividad, de su capacidad de venderse comercialmente. En definitiva y como señalaba uno de los expertos en consultoría empresarial más relevante del siglo xx, Peter Drucker, nos encontramos ante una “empresarización del trabajo” porque el trabajador es su propia empresa. Las consecuencias de este proceso son la pérdida del sentido de lo comunitario y, quizá, la pérdida de la capacidad individual de crear comunidad, lo que el sociólogo británico Richard Sennett calificó como una “corrosión del carácter”, expresión con la que tituló un trabajo reciente.

Las investigaciones que forman parte de este número analizan los diferentes aspectos señalados desde un enfoque multidisciplinar, con una serie de cuestiones en mente. Ante la creciente individualización del trabajo, ¿es posible una ética que refuerce los vínculos humanos, capaz de reconstruir una comunidad que ofrezca un marco identitario? ¿Se puede compatibilizar nuestra sociedad de la abundancia con una sociedad globalizada, donde la pobreza relativa crece en todas las naciones? ¿Cuáles son las consecuencias éticas dentro de este nuevo paradigma antropológico del trabajo y consumo, descrito por Bauman? Para la visión clásica aristotélica, la *polis* y la amistad eran necesarias para la *eudaimonia*; pero ahora parecen elementos secundarios para la construcción de nuestras vidas: ¿qué consecuencias tiene esta visión que prescinde de los vínculos más elementales para la felicidad y la teoría ética?



Los artículos presentados comparten un anhelo: humanizar la modernidad líquida de la sociedad informacional. Recuperar el sentido de comunidad, como experiencia compartida en una sociedad tendente a la virtualidad de las relaciones, y reinventar el trabajo como experiencia comunitaria son aspectos relevantes para hacer de la comunidad líquida un periodo histórico, si cabe, un *poco más moral*.



ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN. FASCÍCULO

“EL TRABAJO LIBERA”... ¿DE QUÉ? DOS REFLEXIONES A PROPÓSITO DE BAUMAN

“WORK SETS US FREE”... FROM WHAT? TWO REFLECTIONS ON BAUMAN

Sara Martínez Mares^{a} y Juan Eduardo Santón Moreno^b*

Fechas de recepción y aceptación: 28 de mayo de 2019 y 21 de octubre de 2019

Resumen: El objetivo principal es propiciar la reflexión acerca de las premisas sobre las que se asienta nuestra asimilada centralización del “trabajo” en nuestras vidas. El trabajo a menudo transcurre por encima de otros aspectos también significativos. La reflexión será guiada, entre otros, a través de la estimulante lectura de la obra de Bauman *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Los ejes de reflexión son dos. En primer lugar, comparar históricamente la perspectiva *sobre* la concepción del trabajador industrial con la perspectiva *sobre* el trabajador contemporáneo y *desde* su propia autocomprensión: parece que hayamos asimilado el “vivir para trabajar” y descartado el “trabajar para vivir”. Esta comparación es pertinente, aunque hoy predomine un paradigma novedoso de *flexibilidad* que, en ausencia de un compromiso duradero con un trabajo, genera una nueva aproximación a nuestra autoconcepción. Por tanto, ¿qué marco de interpretación tenemos para concebimos a nosotros mismos? En segundo lugar, como consecuencia del primer análisis: si el trabajo y sus exigencias ocupan la mayor parte de nuestro tiempo,

^a Facultad de Filosofía. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

^{*} Correspondencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Facultad de Filosofía. Calle Guillem de Castro 94, 46001 Valencia. España.

E-mail: sara.martinez@ucv.es

^b Departamento de Antropología, Teología y Moral. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.



es probable que haya consecuencias a nivel antropológico. ¿Qué pasa con el resto de actividades humanas o de bienes –la amistad, la familia, el conocimiento, etc.– que *necesitan* ser cultivados también para adquirir una vida desarrollada?

Palabras clave: Bauman, trabajo, flexibilidad, consumo informacional, labor, Arendt.

Abstract: The main objective is to encourage reflection on the premises on which our assimilated centralization of “work” is based in our lives. Work often takes place over other significant aspects of life. The reflection here exposed will be guided, among others, through the stimulating reading of the work of Bauman *Work, Consumerism and the New Poor*. There are two main points. First, to compare the historical perspective on the conception of the industrial worker with the perspective *on* the contemporary worker and *from* his self-comprehension: it seems that we have assimilated that we need “to live to work” and forgot to “work to live”. This comparison appears to be relevant, although the current paradigm of flexibility prevails, which, in the absence of a lasting commitment to a job, generates a new approach to our self-conception. In this sense, what framework of interpretation do we have for conceiving ourselves? Secondly, as a consequence of the first analysis: if the work and its demands occupy most of our time, it is probable that there will be consequences at an anthropological level. What happens with the rest of human activities or goods –friendship, family, knowledge, etc.– which need to be cultivated as well in order to fulfill our life-goals?

Keywords: Bauman, work, flexibility, informational consumerism, labor, Arendt.

§1. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

[...] El problema de la felicidad; en otras palabras, el problema de lograr que la gente ame su servidumbre (Huxley, 2001).

Estas son palabras del prólogo de la obra en castellano *Un mundo feliz*, elaborada por el propio autor, Huxley, quince años después de su primera publi-



cación en 1932. Tras una reflexión sobre la “revolución” que se llevó a cabo a través de la energía atómica, que no estaba incluida en su primera edición de la novela, llega a decir que para producir una *estabilidad social* no es tan importante el cambio de condiciones externas a través de la técnica, sino que la técnica también se puede usar para propiciar un cambio interno: “el amor a la servidumbre solo puede lograrse como resultado de una revolución profunda, personal, en las mentes y los cuerpos humanos” (ibíd.: 16). ¿Podría ser esta servidumbre el actual sistema laboral y todo el movimiento vital que este emplea? Lo que Huxley entendía por servidumbre incluye más cosas además del trabajo, aunque vale la pena no omitir el hecho de que su futura sociedad se cuenta a partir de la era de Henry Ford.

A modo de provocación, podríamos hacer un ejercicio imaginativo y traducir, en efecto, “servidumbre” por “sistema de trabajo actual”. Aunque sea una equiparación probablemente injusta, esto no significa que ser un trabajador en la actualidad sea comparable a ser un esclavo como podía serlo en los inicios de la Revolución Industrial, sino que hay ciertas *condiciones* que, magnificadas y asumidas por los que trabajamos, podrían convertir a nuestro actual sistema de trabajo en una estructura servil, no de una manera típicamente impuesta por alguien con poder, sino, quizá, elegida por todos. En otras palabras, no sería una estructura de trabajo con la que hubiera descontento, sino cierto “amor” y satisfacción hacia esa servidumbre. ¿Cuáles son algunas de las condiciones magnificadas y asumidas por los trabajadores? Son tres los ejemplos que creemos más llamativos. El primero es la interpretación que se pueda dar al concepto “cadena de producción”, que tiene su origen en el industrialismo. Uno de los requisitos actuales inherentes para generar una economía consistente es englobar el producto final en una cadena o proceso de producción para su venta en el mercado. Magnificar y asumir esta condición haría que el trabajador se concibiera como parte del “proceso de producción”. Asimismo, la actividad del trabajo es imprescindible y necesaria para la subsistencia cuando le sigue un salario; pero que el trabajo *productivo* lidere casi exclusivamente nuestro total proyecto de vida implica asumir riesgos para el equilibrio del desarrollo personal —no en vano, han aparecido términos en inglés como *workaholic* (‘adicto al trabajo’)—. Por último, que exista un mercado donde vender el producto es una condición imprescindible para la activación económica pero concebimos a nosotros mismos meramente como consumi-



dores potenciales implica, entre otras cosas, que el fin exclusivo del trabajo sea la ganancia salarial que nos permite un consumo continuo de bienes y experiencias. El *marketing*, la publicidad y otras dinámicas gubernamentales contribuyen sobremedida a asumir esta mentalidad por parte de los trabajadores¹. Asimismo, el trabajo industrial y productivo ha permitido cierta calidad de vida en Occidente, pero valdría la pena señalar que tener calidad de vida no implica que hayamos alcanzado las condiciones de la “vida buena” –*eudaimonía*– ni mucho menos. Como veremos luego, otros bienes necesarios para el pleno desarrollo personal, como el cuidado de los vínculos fuertes, quedan en entredicho cuando se engrandecen las condiciones de la vida productiva.

El objetivo de incitar a la reflexión sobre algunas condiciones laborales magnificadas actualmente viene dado porque probablemente tanto los autores como los lectores de este artículo hemos nacido ya dentro de cierto paradigma laboral asimilado. Muchas reflexiones frescas de carácter evaluativo sobre la bondad de vivir nuestras vidas o de actuar mecánicamente bajo sus artificiales circunstancias podrían quedar en el tintero: “será normal, quizá, trabajar tantas horas” dicen algunos, o prepararse durante tanto tiempo para las exigencias del “mercado laboral”.

Para el desarrollo de la reflexión vemos oportuno dividir el artículo en cuatro secciones, que resumimos a continuación:

a) La necesidad de herramientas de contraste

Tenemos todavía acceso a algunas herramientas que nos permiten evaluar situaciones desde nuestra normalidad acrítica. Por ejemplo, la experiencia de vivir entre modos culturalmente diversos a nuestra concepción occidental; así como el conocimiento de la historia y de las razones humanas que subyacen a cualquier cambio de cosmovisión, como lo fue el viraje desde una economía

¹ Esto no ocurrió, como veremos más abajo, en el nacimiento de la Revolución Industrial, sino que también se percibe más subrepticamente en la actualidad. Una de las campañas sobre el Día de la Mujer que hizo uno de los gobiernos autonómicos de España en marzo de 2019 es difundir, a través de publicidad, que “el que cuida o trabaja en casa debería recibir un subsidio, por *desempleo*”. La vida activa y el trabajo quedan reducidos de esta manera al trabajo productivo y remunerado. Asimismo, todavía en algunos países de Europa escasean las políticas de conciliación familiar. A veces se tiene la sensación de que llevar adelante una familia o mantener otro tipo de cuidados *entorpecen* la carrera laboral.

agraria hacia una sociedad industrial, y de esta hacia una sociedad tecnológica. Bauman utiliza esta última herramienta de contraste, que será desarrollada en la segunda sección: la descripción de las ideas tanto filosóficas como políticas provenientes de las clases dominantes sobre qué se espera del trabajador y cómo se lo concibe. Así, podríamos decir que el conocimiento sobre lo que ha sucedido nos otorga cierto margen de libertad o nos concede, al menos, una mirada más objetiva hacia nuestra asimilada normalidad. Quizá nos ayude a entender, de la mano de Bauman, nuestro agitado y estresado modo de vida, propio de la civilización, donde parece que “no tenemos tiempo” para *otras cosas*, más que para trabajar.

Ahora bien, la calurosa bienvenida del industrialismo y su consecuente “producir a los productores” (Bauman, 2017) fue precedida por ciertas premisas de la filosofía moderna. Pero especialmente con el desarrollo del método científico en su versión más pragmatista. Ello nos lleva a referirnos a la obra de Arendt *La condición humana*, cuya tesis sobre la magnificencia del *trabajo* en la modernidad ilumina la pregunta sobre si el trabajo implica el —¿único?— desarrollo de la *esencia* del ser humano. Asimismo, la segunda sección incluye un análisis del concepto de “trabajo” como elemento “liberador”, adjetivo que obsesionaba a la filosofía moderna. En efecto, que “el trabajo libera” es una frase conocida, sobre todo porque estaba forjada en la puerta de entrada al campo de Auschwitz y su interpretación más válida quizá sea la de Primo Levi, que la lee como una especie de burla por parte de los nazis hacia aquellos que entraban a “trabajar”. No obstante, esa frase no es fortuita. Era conocida por el sentir común de acuerdo con el desarrollo filosófico que expondremos a continuación.

b) El factor humano en la cadena de producción industrial

En segundo lugar, se presentará en la tercera sección algunas de las descripciones seleccionadas por Bauman expresadas desde las élites económicas sobre el factor humano que exigió la imperante y novedosa cadena de producción industrial. El objetivo de esta sección es establecer una comparación entre el trabajo de producción de la industrialización y nuestro actual modelo laboral. Es decir, preguntarnos en qué medida nuestra experiencia humana de *salir de casa* y estar gran parte del día en un marco distinto de actividad,



como es el trabajo productivo, empresarial o de servicio público, es diferente del modelo planteado por el industrialismo.

La pregunta puede parecer como carente de sentido dado que nuestro actual modelo de trabajo es fundamentalmente diferente en sus premisas estructurales: ahora reina la flexibilidad (Sennett, 2015) que, a su vez, es posible gracias al paradigma tecnológico de consumo informacional en el que vivimos. A pesar de este cambio de estructura y de la laudable conquista de los derechos para los trabajadores, invitamos, no obstante, a seguir planteando la misma pregunta: ¿en qué medida cambia la experiencia humana de la actividad laboral de una cosmovisión (industrial) a otra (flexible)?

c) La transversalidad de las nuevas tecnologías en un paradigma de flexibilidad laboral

En tercer lugar, Bauman también preconizaba la transición de una sociedad de productores a nuestra actual sociedad de consumidores. Sin embargo, aunque ambos, trabajo y consumo, formen parte de la misma rueda, las condiciones de consumo actuales parecen estar conectadas con un tipo de consumo que también cambiará en un futuro próximo, en nuestra opinión, el modelo económico que manejamos: el *consumo informacional*. La cuarta sección ofrecerá una breve descripción de la transversalidad de las *tecnologías de la información y la comunicación* –de ahora en adelante las TIC– en el trabajo y el consumo. El consumo informacional, a su vez, potencia el paradigma de la flexibilidad y la innovación laborales cambiando la cosmovisión de identidad comunitaria. La flexibilidad va de la mano con la concepción de trabajo individualizado. Mientras desde los sectores empresariales se da la bienvenida a esta transformación pensamos que también impulsa una consecuencia no deseada y ya visualizada por varios autores: la autoexplotación.

d) Cuestiones antropológicas

Por último, esbozaremos como conclusión en la quinta sección algunas cuestiones sobre las consecuencias antropológicas que ya se critican en distintas obras de Bauman, especialmente aquellas enfocadas a las otras actividades de nuestra humana cotidianeidad, como la importancia de los vínculos humanos o nuestro tan estimado carácter social.



§2. HERRAMIENTAS DE CONTRASTE: REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL CONCEPTO DE “TRABAJO” Y SU SENTIDO

A rasgos generales, el trabajo puede definirse como una actividad relacionada con la gestión de los recursos cuyo fin es el sustento propio o familiar. Trabajo es, por ejemplo, el cultivo de la tierra, la recolección de frutos, la elaboración de chozas, la preparación de alimentos o la caza.

Dentro de estas actividades la técnica agiliza el propio sustento: herramientas de cultivo, vasijas para la cocción, flechas o puntas de lanza de diversos materiales, etc. Por tanto, la fabricación de útiles sigue teniendo como fin el trabajo o el sustento.

En el concepto de “trabajo” también se puede incluir el sentido esbozado por las epístolas cristianas sobre el servicio común, o dentro de la concepción paulina de la asamblea como un cuerpo²; eso sí, llevado más allá de los intereses de la comunidad religiosa, es decir, hacia el campo de la *civitas*. No solo incluye el trabajo *hacer* cosas, sino realizar *servicios* en sociedad (Applebaum, 1992).

Dentro del hecho de hacer/fabricar cosas y ofrecer servicios, el trabajo puede ser personalmente constructivo en la medida en que despliega el potencial individual y favorece el reconocimiento social y de pertenencia a una comunidad. La variante constructiva aparece especialmente cuando cierta habilidad o aprendizaje se pone *al servicio de los demás* –aunque uno viva de ello– y, por tanto, posee un fin externo a la actividad en sí misma; esto es, no se alaba solo el hecho de saber curar, sino que el médico contribuye a la calidad de vida de otra persona; no se alaba solo la actividad retórica de un gran profesor, sino que –en principio– su enseñanza contribuye al crecimiento personal del estudiante. Asimismo, otra de las interpretaciones típicamente modernas sobre la importancia del trabajo es que en el hecho de fabricar

² En la epístola de Pedro se lee lo siguiente: “Que cada cual ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios; si alguno presta algún servicio, hágalo en virtud del poder recibido de Dios [...]” (1 Pe 4, 10-11). O en Pablo: “A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común” (1Co 12, 7). La concepción orgánica se refiere a la vocación o misión que tiene cada miembro, donde cada uno tiene su función importante y hace que el cuerpo funcione al unísono.



materiales y, también, *laborar* la tierra, por ejemplo, se produce un proceso dialéctico donde el ser humano se reconoce satisfactoriamente a sí mismo a través de la elaboración del producto de sus manos objetivando, así, la naturaleza –según la concepción hegeliana del trabajo, asumida materialistamente por Marx–.

No obstante, centrarnos en las bondades de esta sana variante del trabajo queda fuera del alcance de nuestros objetivos. Aspiramos a centrarnos, más bien, en las contrariedades que traen a la vida moderna las consecuencias de la industrialización y su proyección en una sociedad tecnificada. No se trata de demonizar la vida productiva puesto que, ciertamente, tenemos mayor calidad de vida y comodidad accesibles a un mayor número de personas –eso sí, solo en el mundo desarrollado–. No obstante, suena paradójico encontrar que la depresión y el sinsentido hacen estragos en nuestra cómoda sociedad.

Esto nos invita a reflexionar profundamente sobre *por qué las exigencias del trabajo remunerado/productivo se convierten en casi la primera aspiración de nuestras vidas descartando, así, otro tipo de actividades*. A su vez, esta primera aspiración modifica nuestro discurso sobre nuestra autoconcepción y sobre la vida buena. Planteado en términos más clásicos, podríamos decir que la *vita activa* adquiere total supremacía sobre la *vita contemplativa*³, intercambiando así los puestos en la jerarquía axiológica tradicional del pensamiento occidental. A continuación, ofrecemos un marco de análisis sobre este viraje moderno.

Para Arendt (2009), la definición que hemos ofrecido al principio de esta sección sobre el “trabajo” es más bien la “labor”: tareas cotidianas y rutinarias que están encaminadas a cubrir nuestras necesidades biológicas y cuyo

³ La jerarquía de la *vita contemplativa* como superior a la *vita activa* sucede más imperiosamente en la filosofía griega por influencia, sobre todo, de Platón. Dentro del cristianismo, especialmente en su versión monacal, la regla de San Benito *ora et labora* no parece subyugar una en favor de la otra, o, al menos, una es medianamente más importante que otra pero, ciertamente, la contemplación sigue siendo una legítima aspiración de la vida cristiana. El judaísmo, del que el cristianismo adquiere sus valores fundacionales, tiene como tercer mandamiento “santificar las fiestas”: de siete días hay uno en el que se descansa. El cristianismo sumó, naturalmente, fiestas al establecido Sabbath. Es curioso ver que, como recoge Arendt de otros estudiosos, en la Edad Media los días festivos oficiales del año sumaban 141: “La monstruosa extensión del día laboral es característica del comienzo de la revolución industrial, cuando los trabajadores tuvieron que competir con la introducción de nuevas máquinas” (Arendt, 1952, nota a pie 85: 155).



producto desaparece una vez satisfacemos la necesidad. Aquí no hay excedente. Los filósofos modernos que teorizaron sobre el trabajo, como Diderot o Smith, lo entendían desde el hecho decisivo de su separación del ámbito doméstico, además de como una actividad separada de y superior a la labor; esta se queda en *casa*. El fin de la actividad específica del trabajo es la utilidad, mientras que el de la labor es la necesidad.

En la extensa obra *The Concept of Work*, Applebaum comienza con una definición “simplificada” que, sin hacer justicia a la totalidad de su obra, nos ofrece pistas de lo que se entiende por “trabajo”:

[...] [E]l trabajo usa las cosas y materiales de la naturaleza para crear herramientas con las que hacer objetos, cultivar comida y controlar a las criaturas vivientes y a las fuerzas de la naturaleza para satisfacer lo que el ser humano necesita y quiere (Applebaum, 1992: x)⁴.

Algunas premisas de esta definición contienen ideas provenientes de la filosofía moderna. Por ejemplo, se percibe que el “controlar a las criaturas y a las fuerzas de la naturaleza” está en función de las apetencias humanas, si bien utiliza también la palabra “necesidad”. Probablemente, la antropología evolutiva diga de esta definición que se concibe el trabajo como “tecnificado” o que la técnica es una premisa esencial en su definición. La producción de útiles y herramientas se debe, de acuerdo con la tesis clásica, al uso de la inteligencia de nuestra especie dada nuestra pobre adaptación al clima natural.

Sin embargo, ¿por qué añadiríamos la técnica como elemento central en nuestra concepción del trabajo? La *tecné* griega tiene que ver con la producción de un objeto, ya sea útil o artístico, donde el artesano es guiado por un modelo/idea de fabricación. La modernidad asume este modelo de productor junto con el criterio de utilidad y el trabajo “fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano” (Arendt, 2009: 157). Esto es, el trabajo no produce bienes de consumo, sino objetos que dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre (ibíd.)

⁴ Las traducciones de las obras tomadas del inglés son propias.



Curiosamente, continúa Arendt, la concepción moderna de trabajo, distinguido de lo que implica la “labor”, cobra una importancia abrumadora desde que en lo “durable” del objeto Locke percibe las exigencias de la propiedad privada, Smith percibe la atribución de *valor* en tanto que “intercambiable” y, Marx, aunque enemigo de las premisas anteriores, percibe en el trabajo *productivo* la esencia del ser humano. El trabajo productivo presenta, por tanto, componentes tanto de progreso histórico como de crecimiento económico.

Pero además de la gloriosa construcción del artificio humano que implica el trabajo, sus “virtudes” en su quehacer productivo se anclan con anterioridad en el pensamiento filosófico. En la definición de Applebaum aparece la palabra “control” sobre las fuerzas de la naturaleza, lo que no es fortuito. Bauman, analizando otro de los aspectos de la modernidad a propósito del énfasis que depositan los gobiernos modernos en el orden, la norma y el control, dice lo siguiente:

La existencia libre de intervención, la existencia desordenada [es] algo singularmente inapropiado para el hábitat humano –algo en lo que no se debe confiar... algo que debe ser dominado, subordinado, rehecho hasta ser reajustado a las necesidades humanas. [...] Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que se efectúa y se sostiene por el diseño, manipulación, administración, ingeniería (Bauman, 2007: 7).

Ante el abismo epistemológico y moral que se abría tras la apuesta teológica por el voluntarismo divino en el Medievo tardío, la duda cartesiana fue solo una consecuencia: “Descartes comienza su esfuerzo por comprender el mundo con una, más bien, desalentadora concesión y es que, [...] el mundo que él desea comprender puede ser totalmente e inherentemente ininteligible para una criatura racional” (Frankfurt, 1999a: 43). Para resolver este problema, la modernidad optó por la vertiente de racionalidad cartesiana. La realidad no es cognoscible a no ser que pase por el filtro del yo, que analiza y clarifica las percepciones. El conocimiento, por tanto, sería ya un “trabajo”, según la interpretación de Whitehead, a quien sigue Arendt. La razón cartesiana se basa por completo en “la implícita asunción de que la mente solo puede conocer lo que ha producido y retiene en cierto sentido dentro de sí” (Arendt, 2009: 309).



A la premisa de la racionalidad cartesiana se le suma otra cuyo origen es el pragmatismo de la ciencia experimental naciente, pero que comparte con la primera bastante similitud: el odio a la naturaleza en tanto que sus leyes nos condicionan, nos limitan y nos doblegan ante “lo dado”. Nada es más artificial que la no-naturaleza; nada menos natural, dice Bauman (2007) que lanzarse uno mismo a la merced de las leyes de la naturaleza. Cierta presunción de control aparece en la concepción utilitaria sobre el trabajo y es que su productividad “podía erigir un mundo hecho por el hombre solo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios” (Arendt, 2009: 160). Solo a través de la productividad creamos el “artefacto humano”, es decir, un mundo hecho a medida del, naturalmente, ingeniero y creador humano⁵.

El hecho odioso para la modernidad de ser dependientes de la naturaleza se podría maquillar gracias a la artificialidad del “artefacto”. Pero, en cualquier caso, se llega a comprender mejor por qué la filosofía moderna apoya que el trabajo nos puede hacer libres. Marx odiaba la labor, es decir, las acciones destinadas a satisfacer nuestras necesidades de ser vivo, como, utilizando sus ejemplos en los *Manuscritos*, beber, comer y reproducirse. Pero el menosprecio por la labor es también compartido por Diderot y Smith. El trabajo, en la teoría, puede producir condiciones en las que nos veamos liberados finalmente de la “necesidad”. Curiosamente, si bien el desarrollo de la técnica corre paralelo, se da la mano con los propósitos filosóficos mencionados, esto es, librarnos de nuestra dependencia corporal a la naturaleza⁶.

⁵ Entendemos que la glorificación del trabajo en la vertiente de Hegel y sobre todo Marx tiene detrás la presunción del *homo faber* como creador, esto es, el artesano que modela a través de una idea y que, ejerciendo violencia en la naturaleza, va gestando su producto final. Ahora bien, tal cual se ha desarrollado la historia del trabajo en el industrialismo, el artesano solo es un ser humano, el genio o el ingeniero no pueden serlo todo, no nos engañemos, por mucho que los autores expongan el trabajo como conformante de la vida humana en general. Hay un ingeniero que comprende la causa formal, que ahora son las leyes físicas, y la causa eficiente, y los demás, son mano de obra necesaria para ayudar a crear el artefacto.

⁶ Interesante la crítica que hace Arendt en una conferencia del año 1957 en la que resume los conceptos de *labor*, *trabajo* y acción, hacia esta idea de Marx: de momento, la sociedad sin clases no será la que nos libre de la labor, en todo caso lo hará la tecnología. Cabría preguntarse, asimismo, si cuando dejemos la labor entonces nos dedicaremos a la contemplación; no obstante, bajo premisas de materialismo histórico, esto no suena muy plausible.



El fabricante ocupa ahora el lugar del contemplador (Arendt, 1952) y hay razones suficientes para ello. Tomaremos momentáneamente una traducción incompleta y secular de la *contemplación* para intentar elaborar el argumento. Es en la contemplación donde tiene lugar la reflexión filosófica y por tanto, tiene lugar la capacidad de entendernos mejor (“conócete a ti mismo”), de saber nuestro puesto en el cosmos, cosas que, sobre todo, nos ayudan en nuestra autoconcepción y a intentar responder a la *magna questio* (“¿quién soy yo?”). Si la contemplación como *ocio* valioso en sí mismo pasa a ser accesoria, ¿qué espacio nos queda para interpretarnos a nosotros mismos e interpretar el mundo o reflexionar sobre nuestro “puesto” en la trayectoria vital? ¿Qué da sentido a nuestra actividad en el interminable día laboral? Si, como dice Arendt (1952), el esqueleto conceptual de las revoluciones axiológicas permanece siempre intacto, entonces la modernidad debe ofrecer algún marco referencial sobre nuestra autoconcepción que justifique la reflexión filosófica desde la continuidad de la *vita activa* y *solo* desde ella.

La concepción esencialista, por cierto, del ser humano como *faber* que preconizan ciertas corrientes filosóficas ilustradas tienen su recorrido homólogo en el liberalismo económico naciente. La coincidencia en los puntos prácticos resulta curiosa, aunque los intereses son muy claros, como veremos luego: el crecimiento del capital y del progreso científico-técnico.

§3. LA CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO *PROPUESTA* DESDE EL INDUSTRIALISMO⁷

La siguiente gran etapa es el cambio económico producido desde la economía agraria y familiar a la economía industrial. El trabajo en la era industrial se materializa en la masificación de productores para elaborar productos, así como en la aplicación de una excesiva especialización y una remuneración

⁷ Si el sistema capitalista permite que el industrialismo gobierne la vida activa es porque su leitmotiv no es “cubrir las necesidades propias y de los demás” como pudo ser el planteamiento original en Smith —denominado posteriormente *tradicionalismo*— sino el “lucro”. Por tanto, un capitalismo cuyo *leitmotiv* es el lucro y no tiene miramiento ético con los trabajadores ni sistema legal que intervenga en la acumulación de riqueza es esencialmente negativo por la inmensa probabilidad de obviar la dignidad humana.



por fracciones de tiempo trabajado –empieza a existir cierta obsesión con el tiempo medido por el cronómetro y la “puntualidad”–.

Aun así, no fueron pocos pensadores los que se interesaron por cómo cambiaría la autocomprensión del ser humano tras la nueva forma de vida activa destinada a la fábrica, esto es, la vida laboral vista a través de una tarea específica y rutinaria y un tiempo de fabricación dado. Sobre la rutina y la especificidad de las tareas, “Smith reconoce que dividir las tareas en las partes integrantes de un clavo condenaría a los individuos a un día mortalmente aburrido, [...] en un momento dado la rutina se vuelve autodestructiva” (Sennett, 2015: 37). Al contrario que los pensadores de la *Enciclopedia* francesa, Adam Smith defendía que la rutina ahogaba el espíritu y embotaba la mente (ibid.). “Donde Smith vio monotonía, Marx vio enajenación” (Applebaum, 1995: 60). La posición de Marx con respecto a la crítica de la burguesía capitalista y la concepción del “trabajo” encaja perfectamente con el nuevo modo de vida; aunque es desarrollada, sobre todo, bajo la lógica hegeliana:

Esta producción [trabajo] constituye su vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra *suya*, como su realidad. El objeto de trabajo es, por tanto, la *objetivación de la vida genérica del hombre*: aquí se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él (Marx, 1957: 82).

Según las premisas de Marx, el carácter creador o genérico del ser humano es, al parecer, la única “esencia” para el desarrollo completo del ser humano. Desde su posición cabría esperar que, si el objeto producido es arrebatado de las manos del trabajador, o es enajenado, entonces “la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) [se convierte en] una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él” (ibid.: 79).

Se comprende que haya una crítica a partir de la alienación que sufre el trabajador por parte del patrón que haya valido la pena reivindicar. Asimismo, años más tarde, Max Weber, guiado bajo su peculiar metodología sociológica, realizó encuestas a los trabajadores agrícolas del este del Elba y de fábricas de textil en Westfalia para conocer el grado de “adaptación” del obrero al



sistema productivo o para saber más acerca de sus consecuencias en el modo de vida de los trabajadores (Duek, 2012).

El fenómeno del “trabajo” moderno también ha sido analizado por Bauman, que, a diferencia de Marx, recoge más bien la visión de la élite política sobre el productor. El sujeto humano vive una “esclavitud pagada” porque lo que se percibe de los obreros es que son “medios” para lograr objetivos económicos:

El trabajador debía ser diligente y atento, no pensar de forma autónoma, deberle adhesión y lealtad solo a su patrón, reconocer que el lugar que le correspondía en la economía del Estado era el mismo que el de un esclavo en la plantación azucarera (citado en Hammonds, 2017: 22).

Bauman (2017) ha detallado el cambio de creencia en los trabajadores que fue liderado por la filosofía utilitarista de maximización de la riqueza y tenía por objetivo el hecho de aceptar como buena y “ética” esta sumisión laboral. Para aceptar esta sumisión como “normal” y rutinaria fue imprescindible la proclamada “ética del trabajo”. Pese a sus términos legitimadores, tenía la función de “obligar a los trabajadores a aceptar, en homenaje a la ética y la nobleza del trabajo, una vida que ni era noble ni se ajustaba a sus propios principios de moral” (ibíd.: 21).

Estar sin trabajo, desde la perspectiva de la nueva ética, significaba la desocupación, la anormalidad y la violación a la norma. Asimismo, se necesitaba dejar sin opción a la gente que no quisiera adaptarse a la nueva vida laboral empujando a los trabajadores a una “existencia precaria” manteniendo los sueldos bajos, para que al día siguiente “desearan” tener otro día de duro trabajo. Con la creación en Inglaterra de la Nueva Ley de Pobres en 1834 se negaba cualquier forma de asistencia social fuera de los llamados asilos “para pobres” (*poorhouses*)⁸, una de las instituciones panópticas ideadas por Bentham. A modo de justificación, se difunde la siguiente idea:

⁸ Estas leyes se crean como una enmienda a las leyes anteriores sobre la ayuda a los pobres y mendigos de larga tradición en Inglaterra. Las novedades que presentan son, sobre todo, dos: el cambio de ayuda que tradicionalmente había estado ligado al ámbito parroquial pasa ahora a un control de la ayuda a nivel estatal; segundo, la introducción de los hospicios para pobres que sustituyen los tipos

Los trabajadores manuales no estaban en condiciones de elegir su propia vida... no podían controlarse ni elegir entre lo bueno y lo malo, entre las cosas que los beneficiaban y las que les hacían daño. Menos aún eran capaces de prever qué cosas, a la larga, resultarían en su provecho (ibíd.: 24).

Las clases dirigentes denominaban a este llamado al trabajo un “proceso civilizatorio”. Sobre su nueva mano de obra pensaban que “el nuevo régimen fabril necesitaba solo partes de seres humanos: pequeños engranajes sin alma integrados a un mecanismo más complejo” (ibíd.: 20). Se sigue sosteniendo la importancia del *homo faber* como creador, pero con la premisa del auge de la técnica, de nuevo, volvemos sobre la baja estima del trabajador: “los demás hombres [los que no son mentes creadoras o inventores] cuyo esfuerzo físico era necesario para dar cuerpo a las ideas de los inventores, debían ser considerados solo como fuerzas mecánicas en acción... apenas deben utilizar el razonamiento” (citado en Inglis, 2017: 23).

Así pues, la sociedad construida desde una “ética del trabajo” tenía una dimensión disciplinaria y su carácter de obligatoriedad estaba pensado en aras de maximizar la producción. Todas las personas deben trabajar porque no falta trabajo y todas las personas tienen la capacidad (o pueden obtenerla) para conseguir ese trabajo. Es curioso ver que el modelo de salud del siglo XIX desarrollado por las ciencias médicas fuera el de “un hombre capaz de realizar el esfuerzo físico requerido tanto por la fábrica como por el ejército” (ibíd.: 36).

A la par, existía otra dimensión competente con la dimensión disciplinaria y proveniente, más bien, de suelo norteamericano: lo que los sociólogos denominan “movilidad social ascendente”. Esto suponía una expectativa de progreso en una escala de ascenso social. Pero, a su vez, se basaba en no conformarse con lo ya conseguido, por lo que la persona está sometida a la “obligación” de conseguir cada vez más para aumentar su felicidad. La concepción del trabajo como medio necesario para cubrir *solamente* las necesidades básicas es lo que Max Weber denomina “tradicionalismo” (Weber, 2012).

de ayuda material otorgada antes por la acogida de los mendigos a cambio de realizar trabajos. Estos desde luego, debían servir como elemento disuasorio para que encontraran trabajo y dejaran la “holgazanería” (cfr. Himmelfarb, 1988).



Por supuesto, no habría que “dejar pasar las oportunidades de aumentar los ingresos trabajando más o durante más tiempo” (Bauman, 2017: 25). La vertiente gestada en Europa por la ética del trabajo, con sus discursos contra la holgazanería y a favor de la vida honesta que proporciona un trabajo se juntará con la vertiente norteamericana: “Lo que antes se ha logrado con sermones –con el agregado o no de la amenaza del palo– se buscó cada vez más a través de los seductores poderes de una zanahoria” (ibíd.: 40).

§4. EL CAMBIO ACTUAL DE LAS CONDICIONES DE TRABAJO: EL CONSUMO, LA FLEXIBILIDAD Y LA INDIVIDUALIZACIÓN

El marco de interpretación para concebirnos a nosotros mismos está ya dado: por un lado, crear un mundo a medida del ingeniero tiene un carácter salvífico. No obstante, la presunción de que el *homo faber* es creador o constructor, como la imagen del artesano que modela a través de una idea y que, ejerciendo violencia en la naturaleza, gesta su producto final, queda distorsionada por el industrialismo. El artesano solo es un ser humano, el genio o el ingeniero no puede serlo todo, no nos engañemos. Hay un ingeniero que comprende la causa formal y la causa eficiente, y los demás son mano de obra necesaria para ayudar a *crear* el artefacto o los productos de consumo⁹. Quizá por esta razón el *homo faber* introdujo el concepto de “proceso” de fabricación con una consecuencia que todavía perdura hoy: deja la actividad productiva, considerada como un medio para lograr un objeto, sin su fin concreto –que era la construcción del *artefacto humano*, es decir, una elaboración de la naturaleza que albergara nuestra débil condición y nos permita, quizá, vivir mejor–. La razón principal es que el *proceso* fagocitó el sentido de la actividad y, al parecer, fagocita también al ser humano convirtiéndolo en parte

⁹ Arendt distingue claramente entre *trabajo* y *labor*. Lo que aparece con la Revolución Industrial no es la magnificación del trabajo, sino de la labor productiva. Esto es, fabricar productos de manera repetida y cuyo fin es el consumo inmediato. Luego la labor no construye el mundo humano, como sí lo haría el trabajo. Sin embargo, por mor del argumento y para facilitar la transmisión de ideas al lector, hemos equiparado los conceptos de “labor productiva” a nuestro “trabajo” actual, para lo que ofrecemos las razones pertinentes a lo largo del escrito.



del proceso o asimilándolo como un “recurso humano”. El fin del proceso es el propio proceso: construir por construir o trabajar por trabajar¹⁰.

Nuestro recorrido continúa por revisar las condiciones actuales de trabajo ya que, en apariencia, no parecen ser las mismas que las descritas previamente. Sin embargo, nuestra tesis es que el marco de interpretación en nuestra autoconcepción no ha variado. ¿Cuáles han sido, en apariencia, los cambios principales? Si bien antes el hecho de estar sin trabajo era la anormalidad, ahora podríamos decir que no consumir es la anormalidad. Bauman señalaba ya hace tiempo que se estaba produciendo un cambio sustancial en el modelo social, económico y de convivencia de orden mundial. Hemos pasado de una ética que asignaba el valor supremo al trabajo bien realizado “a asignar valor a modas culturales que irrumpen explosivamente, que aparecen y desaparecen en menos tiempo del que les lleva a ganar la atención del público” (Bauman, 2017: 50). Cuando uno “va a la moda” significa que está a la altura: consume cada cambio de temporada.

Si bien hay cambio de atribución de valor, desde el trabajo al consumo, también es cierto que para consumir uno debe “ganar” ese dinero que posibilite el consumo. Las extenuantes horas de trabajo se ven compensadas por las visitas a las islas del ocio en las que actualmente se han convertido los grandes centros comerciales y las plataformas de compra online.

En otras palabras, la lógica de *reconocimiento* social aplicada antiguamente al artesano sigue refiriéndose al trabajador actual, que no muestra su producto elaborado en un mercadillo tradicional, pero sí su salario y, con él, posibles experiencias de consumo. En otras palabras, el lugar del trabajo como típico espacio para el reconocimiento público¹¹ queda medianamente

¹⁰ Si los autores manifestamos críticas para con nuestra vida laboral, no es en cuanto a que se deba trabajar, pues el trabajo en sí tiene consecuencias positivas de crecimiento personal, sino en la medida en que la actividad laboral pierde su sentido vital o, mejor, absolutiza el sentido vital de las personas de una manera institucionalizada. Baste como ejemplo observar las exigencias crecientes, y a veces asfixiantes, de la carrera académica con las continuas evaluaciones externas por agencias de calidad. El asentamiento y la profundización en el conocimiento, así como su adecuada transmisión en un proceso *educativo*, requieren tiempo. Ocurre lo mismo, como veremos a continuación, con las características que buscan las grandes empresas en el proceso de contratación: creatividad, innovación, etc.

¹¹ Por razones filosóficas fuera del alcance de la presente investigación, el trabajo no-productivo parece pertenecer a la “esfera privada” y como tal, hemos creído en occidente que tiene connotaciones



suplantado: “los caminos para llegar a la propia identidad, a ocupar un lugar en la sociedad y a vivir una vida que se reconozca como significativa exigen diarias visitas al mercado” (ibíd.: 48).

Ahora bien, ¿cómo afecta la sociedad del consumo al marco del trabajo? Haría falta añadir una pieza más al puzle: el consumo actual es informacional, facilitado absolutamente por la tecnología. Esto ayuda a que cambien los parámetros tradicionales del trabajo fijo, estacionado y de por vida a un trabajo flexible que permite al trabajador la individualización de su cartera de servicios. Pasaremos a continuación a explicar primero las características del consumo para luego volver a la tesis principal sobre la afectación en el trabajo y a nuestra autoconcepción.

4.1 *El consumo informacional*

El desarrollo del “paradigma informacional” (Castells, 2000) fue considerado como un nuevo proceso social que permitiría lograr una sociedad más democrática, más igualitaria y más equitativa (Morozov, 2015). La realidad es que el sistema capitalista ha hecho de la información el pilar fundamental del consumo del siglo XXI. En otras palabras, el consumo es mayoritariamente informacional. El tránsito de una sociedad de productores a una sociedad de consumidores en nuestro contexto supone que el motor de cambio económico mundial es, como veremos, la información. La *información* obtenida del consumo se vuelve a introducir en el circuito económico para generar más producción. El consumidor del siglo XXI es un *prosumidor*. El “prosumo”, término acuñado por Alvin Toffler en su obra *La Tercera Ola*, es un sistema en el que el ciudadano tiene el protagonismo en la producción de lo que consume. El productor-consumidor necesita de la “especialización flexible” (Piore y

de inferioridad. Solo la *esfera pública* es propiedad devota de los trabajadores productivos tal cual eran concebidos por la Revolución Industrial. Vale la pena recordar que para los filósofos modernos del trabajo la empresa familiar de llevar adelante la casa ya no es el ámbito del trabajo, sino que este se reduce a la fábrica. El capitalismo genera una nueva forma de asignación de valores a lo privado o “doméstico” y a lo público o “productivo” por razones intrínsecas al capitalismo o por intereses ya explicados en el artículo. Pero no solo participa de la asignación de valores el capitalismo sino que, curiosamente, Marx y Engels también la comparten.



Sabel, 1990) y las “infraestructuras de autoproducción” que normalmente se realizan entre iguales (Hess y Ostrom, 2016). El secreto de la especialización flexible es la creación, por parte del fabricante, de un producto personalizado basado en los gustos y características personales del cliente. La capacidad de personalizar un producto se debe a la incorporación de las TIC en el proceso productivo. Asimismo, este modelo productivo propicia una “cultura de la abundancia” como consecuencia de lo que Jeremy Rifkin (2016), entre otros, ha calificado como Tercera Revolución Industrial. La incorporación de las TIC hace que nos acerquemos a la máxima eficiencia productiva con unos costes marginales y de transacción cercanos a cero¹², como es el caso de la producción de servicios en las plataformas tecnológicas y la robotización de los sectores industriales.

Pongamos un ejemplo. El gran éxito de INDITEX, que lo ha convertido en uno de los principales productores de moda rápida en el mundo, ha sido su capacidad de fabricar instantáneamente el tipo de prenda que los clientes desean con un sistema basado en la recogida de información a través de su ticket de compra. En este momento este macrofabricante español es capaz de producir 1.100 prendas diferentes al mes.

Este fenómeno permite explicar la importancia del *big data* y el *open data*. La multitud de datos generados a través de la navegación en Internet se procesa para generar nuevos productos. A su vez, el Internet de las cosas¹³ genera datos de uso a través de la conectividad de todos los dispositivos que usamos, creando, de nuevo, más posibilidad de actualizaciones y cambios.

¹² El futuro de lo colaborativo es reconocido por la Comisión Europea (COM, 2016) al considerar la “economía colaborativa” como modelos de negocio en los que se facilitan actividades mediante plataformas que crean un mercado abierto para el uso temporal de mercancías o servicios ofrecidos a menudo por particulares. La economía colaborativa implica tres categorías de agentes: *a*) prestadores de servicios que comparten activos, recursos, tiempo y/o competencias –pueden ser particulares que ofrecen servicios de manera ocasional (“pares”) o prestadores de servicios que actúen a título profesional (“prestadores de servicios profesionales”); *b*) usuarios de dichos servicios, y *c*) intermediarios que a través de una plataforma en línea ponen en contacto a los prestadores con los usuarios y facilitan las transacciones entre ellos (“plataformas colaborativas”).

¹³ Al Internet de las cosas le dan una calurosa bienvenida las grandes empresas que lideran el sector informacional, así como las gigantes plataformas de compra online. No obstante, creemos que cierta sospecha sobre la bondad de que recopilar gran cantidad de datos del consumidor, al fin y al cabo, datos personales, sea realmente necesaria.



Otros ejemplos los tenemos con el *copyleft* como sustituto del *copyright*, las infraestructuras como Spotify, en las que el usuario es capaz de fabricarse la compilación de música que desea escuchar, la utilización de impresoras 3D o las plataformas para el desarrollo de páginas web.

4.2 *Flexibilidad e individualización del trabajo*

La “flexibilidad” la hemos importado, en efecto, de Estados Unidos. Era un concepto usado en la década de los ochenta, cuando varios teóricos del trabajo empiezan a hablar de la *high-flex workplace*: “Las compañías excelentes han desarrollado un sistema de tecnología y organización que es flexible y capaz de responder rápidamente a los cambios de los gustos del consumidor y de las nuevas oportunidades basadas en la innovación tecnológica” (Applebaum, 1992: 534). *El ideal de la flexibilidad se encarna en formas de trabajo individualizado*.

Siguiendo a Tom Peters (2005), el trabajo hoy se ha convertido en un *portfolio*, esto es, el empleado es un proveedor de servicios y el empresario es su cliente. En la actualidad, la permanencia en un puesto de trabajo depende de la posibilidad de que exista otro *portfolio* con más valor, cumpla nuevas expectativas o sea más barato.

El trabajador-prosumidor necesariamente debe ser flexible, creativo, con capacidad para la adaptación a las modas y los datos generados, pero también, *colaborativo*¹⁴. Por tanto, el éxito del trabajador no se mide por la optimización, sino por la innovación (Drucker, 1997).

¿A qué nos lleva todo esto? Beck (2003) ha incidido en que nuestro sistema consolida unas biografías electivas en las que el ser humano debe tomar

¹⁴ En el área de lo colaborativo, además de la innovación, el concepto legitimador es “emprendimiento social”. El emprendedor social lleva a la práctica ideas que resuelven problemas sociales en un formato que atribuye valor a las relaciones entre las personas aunque, en gran medida, consistan en la búsqueda de un rendimiento económico de “activos ociosos” que las personas tienen. Algunos ejemplos de este emprendimiento social son las viviendas para el alquiler turístico que han proliferado en el centro de las ciudades (con plataformas como *Airbnb*) o la compartición de coche para largos viajes (como *Blablacar*).



decisiones rápidas para adaptarse a los constantes cambios tecnológicos que se están produciendo. Tenemos que si los costes de producción son cercanos a “cero”, y la última milla se elabora en red, entonces hay alguien que debe ganar la batalla de los objetivos marcados y de los *likes* y, para ello, la presentación del producto en sus estrategias de *marketing* debe ser muy ágil. Esto es algo que conocen bien las generaciones más jóvenes, por ejemplo, ante la necesidad de consumir tecnología *smart* para adaptarse a las aplicaciones que lideran las redes sociales y entrar así en el mundo del “etiquetado” o del reconocimiento y a las que, por cierto, uno debe dedicar un gran número de horas de conectividad.

¿Cómo afectaba, decíamos, el consumo informacional a la concepción del trabajo? La fluidez o el tránsito de un puesto de trabajo a otro es una de sus principales características, al menos en el modelo norteamericano. La consecuencia de esta situación es que la vida laboral pierde el carácter biográfico e identitario tradicional que tenía y se diluye el sentimiento de pertenencia a una determinada institución (empresa). En definitiva, nos encontramos, como decíamos, ante un “sociedad de empleos individualizada” (Beck, 2003: 95).

Alguien podría pensar que el cambio no tiene por qué ser negativo. La adaptación a las nuevas exigencias, en la versión darwiniana criticada por Rifkin (2009) nos hace fuertes; o quizá solo los fuertes sobreviven... Por otro lado, Bauman (2017) identifica que el auge del consumo aparece con la asunción de las premisas posmodernas sobre la elección de la identidad, puesto que esta no es estática sino fluida –o líquida–¹⁵. Podríamos argüir, de nuevo, que si se vive mejor acogiendo los cambios mencionados, podemos adaptarnos al cambio desterrando cierta mentalidad conservadora. Pero antes de hacer valoraciones al respecto, pasamos a mencionar otra de las coincidencias

¹⁵ Al hilo del argumento de Bauman, otros pensadores opinan que el consumo informacional ha provocado un auténtico shock en el papel de las instituciones vertebradoras de la sociedad (Toffler y Toffler, 2006) como son la familia, las religiones o el estado benefactor. Si el principal atributo de la familia ha sido la estabilidad, el consumo informacional lo ha sustituido por la flexibilidad, la volatilidad y los intereses individuales frente a los comunitarios de aquellos que tienen vínculos fuertes y viven bajo un mismo techo. La religión en general también ha sufrido el golpe del consumo informacional donde, en muchos casos, el culto religioso se ha convertido en un “catering espiritual” (Domingo, 2018: 17) que satisface diferentes necesidades o deseos de identidad cambiante de manera cortoplacista –esto es, puedo hacerme budista o musulmán en un cambio legítimo de identidad espiritual elegida–.



con esta adaptación proveniente del mundo financiero y que ya pasa a parecernos sospechosa.

Si bien la descripción del trabajador industrial que ofrece Bauman desde la óptica de las élites económicas como dirigentes últimos de las vidas de las personas nos puede parecer incluso poco creíble, actualmente no parece haber buenas noticias al respecto. El mismo Sennett, invitado como sociólogo observador durante varios años a los encuentros del Foro Económico Mundial celebrado anualmente en Davos¹⁶, Suiza, comenta cómo líderes de la economía mundial intentan convencer a sus aparentemente rígidos compañeros europeo-renanos, aferrados a viejos procedimientos formales, a que abandonen el sistema burocrático y de compromiso “familiar/laboral” con sus productos o clientes:

[Bill] Gates nos dio a todos un consejo muy especial, nos advirtió de que el crecimiento de las industrias tecnológicas es un asunto turbio, caracterizado por muchos experimentos, pasos en falso y otras contradicciones [...] El crecimiento, dijeron los norteamericanos, no se produce de esta manera nítida y burocráticamente planificada (Sennett, 2015: 65 y 66).

El efecto mariposa sobre las decisiones tomadas en la élite financiera, llegará, por tanto, a los trabajadores de a pie. El sistema del *prosumo* informacional, como vemos, tiene un carácter disruptivo en la manera de entender el “trabajo como institución social” (Dahrendorf, 2006) ya que se encuentra sometido, más que nunca, al conocido término schumpeteriano de “destrucción creativa”. Gates no se refiere solo a realizar inversiones arriesgadas y sin miedo –aunque algunos efectos colaterales sean vidas de personas– sino a realizar un cambio de concepción sobre la empresa: si uno no se reinventa,

¹⁶ Nos parece interesante resaltar las impresiones de Sennett: “El Foro Económico Mundial funciona más como una corte que como un congreso. Sus monarcas son los gobernadores de los grandes bancos o los directores de empresas internacionales, todos ellos grandes oyentes. Los cortesanos hablan con fluidez y en tono bajo, siempre a punto de solicitar un préstamo o concretar una venta. [...] La corte de Davos rezuma energía, defiende los grandes cambios que han marcado nuestro tiempo: nuevas tecnologías, el ataque a las rígidas burocracias, las economías transnacionales. [...] Este es un reino de gente que “ha llegado”, y muchos de sus logros se deben a la práctica de la flexibilidad” (Sennett, 2015: 62 y 63).



no es creativo, no flexibiliza oportunidades, no utiliza tecnología *smart* probablemente saldrá fuera del mercado. Lo mismo sucede con la carrera de los trabajadores que quieren ser contratados y *reconocidos*.

Hoy, sin embargo, como ampliaremos en el siguiente apartado, es considerado para algunos como el ejemplo más claro de *autoexplotación*: “El tiempo de la flexibilidad es el tiempo de un nuevo poder. La flexibilidad engendra desorden, pero no libera de las restricciones” (Sennett, 2015: 61).

§5. REFLEXIÓN SOBRE CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS DEL TRABAJO COMO EJE DE LA VIDA HUMANA

En los objetivos proponíamos incitar a reflexionar sobre dos líneas de pensamiento que se encuentran interrelacionadas. Veamos algunas conclusiones que extraemos tras el análisis.

La *primera reflexión* trataba sobre cuestionar la bondad del marco de interpretación que tenemos habitualmente en occidente para autocomprendernos como seres humanos tras las continuas inculcaciones exteriores que nos hacen mirar hacia el trabajo productivo, según hemos descrito, como única meta de reconocimiento. Dividiremos las conclusiones sobre la primera línea en tres partes.

En primer lugar, existe una gran probabilidad de quedar encerrados en la lógica aplastante que trae la concepción utilitarista del *homo faber*. ¿Cuáles son las consecuencias antropológicas de vivenciar esta concepción? Por *lógica* utilitarista entendemos que es fácil realizar “la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres” (Arendt, 2009: 173). En nuestra opinión, esto tiene, al menos, tres consecuencias. Primero, como nuestra filósofa apunta, genera una devaluación de *lo dado* en la medida en que todo es susceptible de ser un “medio” o algo útil; y su valor ya no es intrínseco, sino intercambiable. Segundo, también los seres humanos nos convertimos en prisioneros de nuestra propia lógica. Si *lo dado* es susceptible de ser un medio, y la esencia del ser humano es generar o producir, entonces mi autocomprensión también es utilitaria: “la utilidad establecida como significado genera significación”



(ibíd.). Es en este sentido en el que Huxley podría llegar a tener razón. Es posible, por tanto, que la gente ame su servidumbre –“produzco, producir es bueno, por tanto, puedo darme por satisfecho”. En tercer lugar, y ligado a lo anterior, nuestra autocomprensión vista de este modo tiene consecuencias éticas de gran calado. Por ejemplo, si el significado de mi actividad personal está gobernado por la utilidad, cuando deje de producir por los motivos que sean, el *valor* del “productor” se esfumará también con esa ausencia de producción. No en vano, cuando nos presentamos socialmente, nuestra primera identidad es el tipo de actividad productiva –trabajo– que realizamos. Por supuesto, el resto de actividades no productivas –o nuestras relaciones fuertes, que también generan identidad– son irrelevantes para el espacio público.

En segundo lugar, no creemos que la flexibilidad haya liberado de la carga del trabajo productivo –hoy, *prosumo*–, sino que, al igual que Sennett, pensamos que “La repugnancia a la rutina burocrática y la búsqueda de la flexibilidad han producido nuevas estructuras de poder y control en lugar de crear condiciones de liberación” (Sennett, 2015: 48). *El trabajador industrial vivía esclavizado por otros. Hoy, sin embargo, elegimos esa esclavitud, también ideada por otros*. La dura crítica desde un pensador no occidental debería también ayudarnos a redireccionar el sentido de nuestras vidas productivas:

Así el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación. Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo explotado (Byung-Chul, 2017: 31).

En tercer lugar, a través de entrevistas, Richard Sennett se ha preocupado de recoger testimonios de trabajadores que entran en el sistema de la flexibilidad y la individualización laborales. Según el autor, esta vida laboral tiene como consecuencia lo que ha calificado como una “corrosión del carácter” en la que el trabajador se sitúa en una constante ansiedad ante el riesgo de perder su trabajo o no estar a la altura. No cuenta la historia laboral pasada ni las ventas que se hizo el día de ayer, sino que cada día empieza todo de cero para hacer currículum de nuevo: “Estar continuamente expuesto al riesgo puede desgastar nuestra sensación de carácter. No hay narración que pueda vencer



la regresión a la media; uno está siempre volviendo a empezar” (Sennett, 2015: 87).

En otras palabras, no hay historia, o “narración” que soporte las continuas fluctuaciones no-vinculantes porque “el mercado flexible de trabajo” no ofrece ni permite un verdadero compromiso con ninguna de las ocupaciones actuales” (Bauman, 2017: 60). La abundancia y la flexibilidad nos lleva a estar en la constante necesidad de tomar decisiones: “Con excesiva celeridad, la biografía electiva, reflexiva o del «hágalo usted mismo» puede convertirse en la biografía del desmoronamiento” (Beck, 2006: 18 y 19). Esto puede deberse, entre otras cosas, a que la palabra, el discurso, la reflexión y, especialmente, el quién está detrás –para Arendt, el mundo de la acción– elaborando esa historia, se desvanece entre las opciones y las decisiones tan variopintas que debe tomar cada día.

El *segundo eje de reflexión* viene como consecuencia del primer análisis: si el trabajo y sus exigencias ocupan la mayor parte de nuestro tiempo y esfuerzo mental. ¿Qué pasa si dejamos de lado, por falta de tiempo, el resto de actividades humanas o de bienes –la amistad, la familia, el conocimiento, etc.– que *necesitan* ser cultivados también para adquirir una vida desarrollada?

“El sociólogo Mark Granovetter advierte que las modernas redes institucionales están marcadas por la fuerza de los vínculos débiles” (Sennett, 2015: 23). En parte quiere decir, continúa Sennett, “que las formas fugaces de asociación son más útiles que las conexiones a largo plazo, y [...] que los lazos sociales sólidos, como la lealtad, han dejado de ser convincentes” (ibíd.).

Bauman tampoco describe asépticamente lo que ocurre, sino que es muy claro evaluativamente:

Quedarse fuera del mercado laboral, realizando tareas invendibles y no vendidas, significó en la lengua de la ética del trabajo, estar desempleado. [...] Las consecuencias de lo anterior son, en muchos sentidos, desastrosas. Contribuyen a la disolución, gradual pero implacable, de la comunidad y de los lazos barriales, de la cohesión social cuyo mantenimiento requiere tiempo, trabajo y dedicación. *Dejan huellas profundas y, en general, negativas en la estructura y viabilidad de las familias* (Bauman, 2017: 149; la cursiva es nuestra).



Los espacios comunitarios, las ciudades donde vivimos, son cada vez más genéricas y difusas (García Vázquez, 2004). La individualización de las referencias ha transformado el espacio físico que habitamos en lo que Marc Augé denomina como “no lugar”, como “aquel que no puede definirse ni como un espacio de identidad, ni relacional ni como histórico” (Augé, 2000: 83). En otras palabras, se modifica el sentido de lo urbano asociado clásicamente a la acción (Mongin, 2006: 39). Los *no lugares* son espacios de anonimato, de individualización, de aislamiento; suponen el deterioro de los vínculos de proximidad, de cercanía, de experiencias que conforman el tipo de hombre por el sentimiento de una vida compartida con los otros.

A veces uno tiene la sensación de que el proceso de individualización no conlleva consecuencias relevantes: ¿y qué más da si tengo que elegir constantemente mis vínculos afectivos o laborales, o si estos son débiles? ¿Y qué más da si abro el abanico de las varias opciones entre las que poder elegir mi identidad o autoconcepción? Sobre el hecho de asumir una autoconcepción utilitaria, ya se ha aportado algunas ideas. Sobre el hecho que ofrece la posmodernidad de ampliar el abanico de opciones al construir nuestra identidad, también hay investigaciones filosóficas realizadas. No sería la primera vez que ocurre que la elección *sobre los criterios mismos por los que uno tiene que elegir* nos conduce a la inactividad por debilidad de la voluntad e incapacidad de decisión (Frankfurt, 1999b). Tenemos bastante probabilidad de estar desorientados. A modo de comparación, podemos hacer caso a los consejeros expertos que informan a sus lectores que “al comprometerse, por más que sea a medias, usted debe recordar que tal vez esté cerrándole la puerta a otras posibilidades amorosas que podrían ser más satisfactorias y gratificantes” (Bauman, 2005: 8), entonces, las relaciones afectivas –por supuesto, ahora flexibles también– pasan de nuevo a ser activos del mercado a través de las plataformas de búsqueda de pareja. Cualquiera podría decir, de nuevo, que deberíamos adaptarnos al cambio.

No obstante, los autores oponemos resistencia porque creemos que vivir como señalan estos “consejeros” trae consecuencias:

Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la “persona” acerca de la cual se puede contar una historia [*story*];



cada uno de nosotros estaría condenado a errar desamparado, sin dirección, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapado en sus humores, contradicciones y equívocos (Arendt, 1957).

Si alguien se pregunta qué podemos hacer al respecto, no hay respuesta fácil. Es propio de la investigación filosófica ayudar a ser conscientes de la predominancia del discurso propagandístico del trabajo productivo, que era uno de los objetivos de este artículo. Si el trabajo liberaba de algo, al menos en cuanto a su idea originaria, era de estar atados a la labor y, por tanto, a la necesidad biológica. Pero en su faceta productiva, liderada por el afán de lucro, parece que el trabajo nos vuelca a la continua *actividad* remunerada, es decir, a trabajar más.

En segundo lugar, si tenemos que entrar en el sistema por cuestiones de subsistencia, al menos podemos reflexionar sobre el camino contrario de la preponderancia, si no prepotencia, del *homo faber* como creador del mundo, fomentando la capacidad de contemplación y reflexión y atribuyendo dignidad a nuestra persona e historia. Esto se puede traducir, sencillamente, en saber que no vivimos para trabajar, que no es importante no ir siempre a la moda, que se puede pasear en verano descalzo por la playa sin necesidad de consumir ni etiquetar, y que podemos aprender a ver el valor intrínseco de las personas y cosas que nos rodean a través de la amistad y la contemplación.

Por último, si en algún momento tuviéramos oportunidad de escapar de la vorágine de vida propuesta por el sistema económico global, habría que aceptar de una manera estoica que algunos nos miren con cara de pena cuando, por ejemplo, hemos tomado la decisión de reducir la jornada por atención a nuestros hijos u otras personas que necesitan cuidado. Parece que nuestro currículum no crecerá. Sin embargo, estas personas a las que preferimos cuidar sí que crecerán con estabilidad, y contribuirán, probablemente, al equilibrio de la sociedad que va perdiendo fuerza a medida que avanza el individualismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COM, Comisión Europea (2016). *Una agenda europea para la economía colaborativa*. Disponible en: <<https://bit.ly/2pcStV4>>.



- Applebaum, H. (1992). *The Concept of Work*. Nueva York: State University of New York Press.
- Applebaum, H. (1995). The Concept of Work in Western Thought. En F. Gamst, *Meanings of Work. Considerations for the Twenty-first Century* (págs. 46-78). New York: State University of New York Press.
- Arendt, H. (1957). *Labor, Trabajo y Acción. Una conferencia*. Disponible en: <<https://cristianorodriguesdotcom.files.wordpress.com/2013/05/arendt-labor.pdf>>.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2007). *Modernity and Ambivalence*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Z. (2015). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2017). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Byun-Chul, H. (2018). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Domingo, A. (2018). Prólogo. En R. Dreher, *La opción benedictina*. Madrid: Encuentro.
- Duek, M. C. (2012). El trabajo industrial en la perspectiva de Max Weber. Una confrontación con el enfoque marxista. *Conflicto Social*, 5(7), 69-89.
- Frankfurt, H. (1999a). Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza. En H. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love* (págs. 42-54). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (1999b). On the Necessity of Ideals. En *Necessity, Volition and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Vazquez, C. (2004). *Ciudad hojaldre: Visiones urbanas del siglo XXI*. Barcelona: Gustavo Gilli.
- Hess, C., Ostrom, E. (eds.) (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Quito: IAEN.
- Himmelfarb, G. (1988). *La idea de la Pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*. México: FCE.
- Huxley, A. (2001). *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza y Janés Editores.



- Marx, C. (1975). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Barcelona: Grijalbo.
- Mongin, O. (2006). *La condición urbana*. Buenos Aires: Paidós.
- Mozorov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Madrid: Katz Editores.
- Peters, T. (2005). *Nuevas organizaciones en tiempo de caos*. Barcelona: Ediciones Deusto.
- Piore, M, Sabel, C. (1990). *La segunda revolución industrial*. Madrid: Alianza.
- Rifkin, J. (2009). *La era de la biotecnología*. Barcelona: Paidós.
- Rifkin, J. (2016). *La sociedad de coste marginal cero* (4.^a impr.). Barcelona: Paidós
- Sennett, R. (2015). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Toffler, A., Toffler, H. (2006). *La revolución de la riqueza*. Barcelona: Debate.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Madrid: Alianza.



LA COMUNIDAD EN EL SIGLO XXI LICUACIÓN, LIQUIDACIÓN O *LIKEFICACIÓN*

COMMUNITIES IN THE 21ST CENTURY LIQUEFACTION, LIQUIDATION OR LIKEFICATION

Marcos Alonso Fernández^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 24 de mayo de 2019 y 21 de octubre de 2019

Resumen: En el presente artículo expondremos las ideas del sociólogo polaco Zygmunt Bauman sobre la comunidad y su destrucción moderna. Estas ideas, complementadas por las del filósofo español Juan B. Fuentes, se analizarán críticamente y de manera conjunta con las propuestas positivas de cada autor, señalando algunas diferencias menores pero importantes. Finalmente, se discutirá el caso de las “comunidades virtuales”, comprobando si los análisis precedentes siguen sirviéndonos para entender estas nuevas realidades.

Palabras clave: Comunidad, Modernidad, Antropología, Redes Sociales, Bauman.

Abstract: In this paper we will expose the ideas of the polish sociologist Zygmunt Bauman regarding community and its modern destruction. These ideas will be compared to Spanish philosopher Juan B. Fuentes', and they all will be critically analyzed paying attention to the proposals of each autor as well as pointing out some minor but

^a Departamento de Desarrollo Humano. Universidad de Investigación en Tecnología Experimental de Yachay.

* Correspondencia: Universidad de Investigación en Tecnología Experimental de Yachay. Departamento de Desarrollo Humano. Hacienda de San José, s/n, Urcuquí, Imbabura. Ecuador.

E-mail: marcs.alonso@gmail.com



important differences. Finally, we will discuss the case of “virtual communities”, trying to discern whether the precedent analyses are still able to explain these new realities.

Keywords: Community, Modernity, Anthropology, Social Networks, Bauman.

§1. LA COMUNIDAD LICUADA

En la prolífica obra de Zygmunt Bauman (1925-2017) la problemática de la comunidad ocupa un lugar prominente y recurrente. Ya desde sus primeras obras, la reflexión sobre la comunidad y, más concretamente, su paulatina desaparición desde los comienzos de la modernidad aparecen repetidamente y como tema central. En una de sus obras más representativas, *Modernidad Líquida*, Bauman expone sus tesis de manera muy clara al definir su concepto de “liquidez”, al que describe como el producto del “derretimiento de los sólidos” anunciado ya en el *Manifiesto comunista*, y consistente en “la «profanación de lo sagrado»: la desautorización y la negación del pasado, y primordialmente de la «tradición»” (Bauman, 2000a: 9). Todos estos elementos constituyentes de la tradición –entre los cuales la comunidad ocupa un lugar central y generatriz, como veremos más adelante– eran vistos por los autores del *Manifiesto comunista* y por muchos otros pensadores de la época como lastres que impedían el avance de la sociedad, su perfeccionamiento y su plenitud. Como explica el propio Bauman:

“Derretir los sólidos” significaba, primordialmente, desprenderse de las obligaciones “irrelevantes” que se interponían en el camino de lo racional de los efectos; tal como lo expresara Max Weber, liberar la iniciativa comercial de los grilletes de las obligaciones domésticas y de la densa trama de los deberes éticos; o, según Thomas Carlyle, de todos los vínculos que condicionan la reciprocidad humana y la mutua responsabilidad conservar tan solo el “nexo del dinero” (Bauman, 2000a: 10).

De este modo, la modernidad no sería más que la aplicación, a todos los niveles de la vida humana –incluido el social–, de ese principio economicista según el cual el dinero debía ser la base desde la cual organizar toda relación e



institución humana. La liquidez propia del capital se trasladó a otros ámbitos, transformándolos y trastocándolos radical e irremediabilmente. En palabras de Bauman, esta “«disolución de los sólidos» destrababa toda la compleja trama de las relaciones sociales, dejándola desnuda, desprotegida, desarmada y expuesta, incapaz de resistirse a las reglas del juego y a los criterios de racionalidad inspirados y moldeados por el comercio” (Bauman, 2000a: 10).

Como veremos en las subsiguientes secciones, esta descripción de la modernidad como un todo indiferenciado resulta algo problemática. Como explica Bueno, la modernidad a la que Bauman se refiere es la impuesta por la Europa germana y anglosajona, en la que el protestantismo creó el molde psicologicista e individualista desde el cual se conformaría la nueva sociedad capitalista (Bueno, 1999: 433). Este individualismo y su consiguiente psicologismo ponen todo el peso moral y teológico en la buena voluntad, una moral de la buena voluntad, “de donde se pasa –explica Bueno– fácilmente a la justificación del trabajo asalariado” (Bueno, 1999: 433).

En todo caso, y dejando este último punto para las siguientes secciones, quizá la inversión más fascinante, y al mismo tiempo más siniestra, de todo este proceso, es la que llevó a colocar el dinero, cuya condición de medio para un fin nunca había sido cuestionada, como fin último de la vida humana, poniendo, mediante un juego de manos inverosímil pero exitoso, el resto de elementos de la vida humana a su servicio. Como expresa Bauman, la fatal desaparición de los factores sólidos tradicionales

[...] dejó el campo libre a la invasión y al dominio de (como dijo Weber) la racionalidad instrumental, o (como lo articuló Marx) del rol determinante de la economía: las “bases” de la vida social infundieron a todos los otros ámbitos de la vida el status de “superestructura” –es decir, un artefacto de esas “bases” cuya única función era contribuir a su funcionamiento aceitado y constante– (Bauman, 2000a: 10).

Como añade justo después el propio Bauman: “La disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales” (Bauman, 2000a: 10). Esta independización de la economía, que coincidió con su entronización como principio rector y básicamente único de la vida humana, “volvió irrelevante”



cualquier instancia extraeconómica que no estuviera inmediatamente referida y subordinada a esta (Bauman, 2000a: 10). El trabajo, que otrora fue uno de los anclajes de la identidad humana, aparece tras la modernidad como algo constitutivamente inestable, con sus previsibles consecuencias: “el desmoronamiento de las estructuras laborales sólidas de la primera modernidad y sus efectos sobre el marco social del trabajo y el mundo de la vida han erosionado una sociabilidad y un tipo de sensibilidad asociado” (González, 2007: 191).

Todo este proceso de licuefacción o licuación de la vida humana, y particularmente de las instancias comunitarias constitutivas de la especie humana desde sus mismos inicios, tuvo, a entender de Bauman, una primera etapa desde mediados del siglo XIX hasta un momento reciente, en el cual, según el polaco, el proceso de licuación se ha “desplazado del «sistema» a la «sociedad», de la «política» a las «políticas de vida»... o ha descendido del «macronivel» al «micronivel» de la cohabitación social” (Bauman, 2000a: 13). Como explica González: “La modernidad reemplaza, pues, la predeterminación de una posición social por una autodeterminación compulsiva y obligatoria” (2007: 182). Este paso, aparentemente natural y previsible, reviste, sin embargo, una importancia decisiva, en tanto que las últimas líneas de defensa frente a la licuación de la vida humana estarían bajo asedio. Mientras la licuación se mantenía al nivel superficial de la política, sus efectos eran relativamente controlables y manejables; pero desde el momento en que la liquidez moderna llega a las relaciones personales, es decir, a la base de la convivencia humana, el peligro de destruir algo básico e irremplazable aparece más amenazador que nunca.

Bauman entiende que uno de los factores clave que contribuyen a esta disolución de las relaciones personales básicas y la progresiva individualización que este proceso conlleva es la incertidumbre propiciada por un mundo regido por las impredecibles fluctuaciones económicas. La solidez de las tradiciones e instituciones comunitarias premodernas dejaron paso a una inseguridad constante e insuperable que hizo imposible la estabilidad requerida por las relaciones humanas auténticas.

como no es posible saber quién despertará mañana en qué facción, el concepto de “interés común” se vuelve cada vez más nebuloso y pierde todo



valor pragmático. Los miedos, ansiedades y aflicciones contemporáneas deben ser sufridos en soledad. No se suman, no se acumulan hasta convertirse en una “causa común” (Bauman, 2000a: 158).

Esta incertidumbre constitutiva de nuestro tiempo, unida a la inseguridad y la desprotección, es lo que Bauman ha conceptualizado en otra obra como la “profana trinidad” (*En busca de la política*, 2000b). Esta trinidad terrible ha propiciado que las uniones humanas no sean más que “asociaciones”, y que estas asociaciones en el mundo economizado de la modernidad tengan siempre un carácter provisional, una limitación intrínseca dependiente de que sus miembros sigan beneficiándose directamente de dicha asociación. Si ese beneficio desaparece, siquiera momentáneamente, la unión también queda liquidada. Los lazos creados de este modo son, como puede entenderse, extremadamente débiles y frágiles¹. Como afirma el sociólogo polaco: “El aspecto más notable del acto de desaparición de las antiguas seguridades es la nueva fragilidad de los vínculos humanos” (Bauman, 2000a: 181).

Toda esta situación es lo que precisamente ha desencadenado, según el análisis de Bauman, el ansia de comunidad típicamente moderna; un ansia sentida por todas partes del mundo, pero especialmente experimentada en los lugares en los que la licuación moderna más se ha dejado notar. Esta necesidad es, no obstante, como argumentará el polaco, la mejor muestra de su ausencia: “Ésa es la paradoja interna del comunitarismo. Decir «es bueno ser parte de una comunidad» es un testimonio indirecto de que uno no es parte” (Bauman, 2000a: 180). Esta paradoja queda remarcada por el hecho de que la comunidad actual, comunidad soñada y aspirada como vemos, solo puede ser pensada como un producto de acciones individuales, lo cual inmediatamente la niega como verdadera comunidad:

En tanto necesitan ser defendidas para sobrevivir, y necesitan apelar a sus propios miembros para garantizar su supervivencia mediante las elecciones individuales y la responsabilidad individual de esa supervivencia, todas las comunidades son una postulación, un proyecto y no una realidad, algo que viene después y no antes de la elección individual (Bauman, 2000a: 180).

¹ Un tema abordado con más detalle en el libro *Amor líquido* (2003).



§2. LA COMUNIDAD LIQUIDADA

Resulta enriquecedor contrastar la postura de Bauman, sus tesis sobre la licuación moderna de la comunidad, con las ideas del filósofo español Juan B. Fuentes. Al igual que Bauman, Fuentes es un pensador con un pasado y una base marxistas, lo cual se deja notar en su planteamiento y en muchas de sus categorías. Su diagnóstico inicial es extremadamente similar, entendiendo en español la modernidad “como el proceso histórico de disolución económico-técnica, o sea de reducción abstracta económico-técnica, y por lo mismo a la par político-estatal, de unas relaciones sociales comunitarias previas” (Fuentes, 2013: 16). Esta disolución habría consistido, precisamente en el “proceso de «abstracción» o desprendimiento de las nuevas relaciones económico-técnicas de los marcos comunitarios previos, de entrada no económicos, a los que dichas relaciones se encontraban todavía relativamente subordinadas” (Fuentes, 2013: 2).

Vemos cómo, al igual que Bauman, Fuentes entiende que la modernidad se caracterizaría, de manera especial, por esta sustitución de los nexos humanos tradicionales por los nexos económicos, sustitución mediante la cual las instancias comunitarias previas quedarían disueltas y en último término liquidadas. Estos “restos de vida social sub-política” (Fuentes, 2013: 6) habrían sido objeto de ataque por parte de las instancias económicas, instancias para las cuales estos restos serían un obstáculo en el camino del proyecto de crear de cero una nueva sociedad y un nuevo hombre perfectos.

El pensador español, no obstante, va un paso más allá en sus análisis, extrayendo las conclusiones vitales y antropológicas de estos cambios políticos y sociológicos. Y es que la destrucción político-económica operada por el movimiento iniciado en la modernidad ha supuesto, en opinión de Fuentes, “la *disolución antropológica del mundo*, es decir, la disolución del sentido de la vida humana misma (en cuanto que comunitaria) en el mundo” (Fuentes, 2013: 6). Y el punto clave aquí es entender que el sentido de la vida humana, esta verdad antropológica profunda a la que se estaría aludiendo, sería primordialmente su carácter comunitario específico, una forma de relación comunitaria que es del todo irreductible a otras formas de organización animal.



Fuentes añade un elemento, de fondo filosófico, a su diagnóstico de la situación actual y del proceso que nos ha llevado hasta ella. Pues las ideas que nos habrían conducido a este erial no serían degeneraciones o simplificaciones de las grandes promesas modernas, sino que habrían sido precisamente su realización más perfecta. La Ilustración, pese a la buena prensa de la que aún goza, constituiría, por el contrario, el germen ideológico de la liquidación de las bases humanas y comunitarias sobrevenidas durante la modernidad. La “razón pura” típicamente moderna habría postulado subrepticamente un orden ideal abstracto al cual, como puede preverse, solo podía llegarse por medios igualmente ideales y abstractos. Fuentes destaca lo que considera

[...] la idea-fuerza, enteramente característica de la Ilustración, de un “*Progreso*” concebido como *continuo, ininterrumpido e indefinido* en cuanto que orientado en el sentido de una *perfectibilidad humana ilimitada*, que es la que resultaría, claro está, de la aplicación práctica a la vida humana de esa presunta razón pura. Mas resulta que por lo mismo, o sea debido a la condición idealmente pura y perfecta de semejante proyecto, todo el contenido real que el mismo es capaz de albergar no ha sido de hecho más que el de una sociedad que fuese idealmente perfecta desde los solos y abstractos puntos de vista *político y económico*, o sea y precisamente desde la perspectiva de los dos brazos de esa tenaza moderna que según han ido estrechándose sobre la vida humana real han acabado anegando esa vida humana histórica real, concreta y compleja, siempre inexorablemente comunitaria y consuetudinaria, y abocándonos por ello al desierto antropológico nihilista más letal (Fuentes, 2013: 7).

Y lo grave es que esta búsqueda de pureza y perfección, cuando es aplicada al diseño de la sociedad, se erige en lo que Fuentes certeramente denomina como “un ejemplar dramático de las consecuencias prácticas letales de los proyectos ilustrados revolucionarios de la razón «pura»” (Fuentes, 2013: 11). La dramática y terrible paradoja consiste en lo siguiente:

[...] que una sociedad que se quiera idealmente socialista deberá ser aquella que, por medio de la acción directa del Estado, busque ser *económicamente perfecta en cuanto que meramente económica*, de forma que deberá pujar activamente, al objeto de lograr este ideal suyo puro o perfecto, por



destruir lo más posible las instancias sociales comunitarias consuetudinarias intermedias que pudieran actuar como rémora a su proyecto (Fuentes, 2013: 11).

No obstante, al mismo tiempo, se encuentra con el límite fáctico insuperable de que:

[...] no hay ni puede de hecho haber sociedad humana posible cuya actividad económica no funcione pivotando, siquiera de algún modo, sobre algún tipo de asideros comunitarios tradicionales, de suerte que una sociedad que se quiera, y puje por serlo, económicamente perfecta en cuanto que meramente económica *al final resulta que ni siquiera económicamente puede acabar funcionando*, resultando de este modo ser a fin de cuentas *económicamente autodestructiva*.

La conclusión sobre la situación sociopolítica actual a la que llega nuestro autor es extremadamente sombría, pero a la vez muy clarividente. Evitando la contraposición simplista, y en último término falsa, entre sociedades capitalistas y socialistas, Fuentes describe las socialdemocracias actuales en unos términos que abarcan la práctica totalidad de las sociedades occidentales. Estas sociedades viven cloromorfizadas a un doble nivel: por un lado, la anestesia de tipo físico propiciada por el bienestar económico les mantiene en un estado de inercia corporal del que es muy difícil salir; por otro, se desarrolla paralelamente una anestesia de tipo psíquico-moral, en la cual unos productos pseudoculturales y una tecnología destinada a crear la ilusión de una omnímoda y constante conexión ciegan a las personas para siquiera reconocen su penuria moral y vital:

[...] todo el horizonte “moral” (por llamarlo de algún modo) de estas neo-socialdemocracias viene a reducirse a la construcción estatal de unas sociedades nacionales de acomodados consumidores satisfechos que por ello mismo se encuentren los más abstraídos o desligados posible de todo vínculo personal y comunitario tradicional. De ahí su característico empeño compulsivo por llevar a cabo una política *cultural* intensiva de *disolución*, desde el Estado, de los vínculos comunitarios y personales tradicionales solidaria con el desarrollo de semejante tipo de bienestar, una disolución



ésta que es justamente revestida por la ideología de una presunta *emancipación* felicitaria de dichos vínculos, que sin duda son ideológicamente despreciados y estatalmente perseguidos como lastres reaccionarios del pasado. Y de aquí sin duda la atmósfera moralmente hedionda que inexorablemente se respira en el ámbito de las actuales socialdemocracias, así como en sus inevitables alrededores, esto es, en aquellas ideologías emancipatorias (Fuentes, 2013: 11).

§3. NACIONALISMO, PATRIOTISMO, REPUBLICANISMO E HISPANIDAD

Como hemos podido comprobar, el diagnóstico de Fuentes coincide a grandes rasgos con el de Bauman. Sus propuestas de solución, sin embargo, difieren considerablemente. Y aunque no podemos entrar en detalle en la propuesta positiva de ninguno, sí resulta iluminador atender a un aspecto concreto de las ideas que estos autores plantean como salida a la descomposición de la comunidad actual.

Bauman entenderá que el nacionalismo y el patriotismo son formas solo superficialmente distintas de una misma falsa salida al problema de la desunión y ruptura de la comunidad propia de los modernos Estados-nación. Según Bauman: “El patriotismo se describe por medio de la negación de las características menos agradables y más vergonzosas de los nacionalismos” (Bauman, 2000a: 185); mas, en último término, ambos participarían de una lógica de búsqueda de la unión desde la exclusión, lo que Bauman entiende como “estrategia émica”. El “nosotros” nacionalista o patriota se definiría por contraposición a los “otros”; una exclusión del otro que además sería previa y fundamentadora de la propia unión nacionalista o patriota, cuyos mismos rasgos unitarios y diferenciadores dependerían de esta exclusión hostil. “Primero está el conflicto, el intento desesperado de dividir el “nosotros” del “ellos”; luego los rasgos intensamente buscados en “ellos” empiezan a considerarse prueba y origen de una ajenidad inconciliable” (Bauman, 2000a: 187-188). Y, como decíamos, la diferencia entre nacionalismo y patriotismo queda difuminada en el análisis de Bauman, para quien:



El patriotismo, al menos comparativamente, es más tolerante y hospitalario: delega la responsabilidad a los que piden ser admitidos. Y sin embargo, en última instancia, el resultado es notablemente similar. Ni el credo nacionalista ni el patriótico admiten la posibilidad de que los individuos puedan pertenecer al mismo sitio y seguir apegados a su diferencia, sin dejar de cultivarla y de amarla, o que el hecho de estar unidos, lejos de exigir semejanza o de promoverla como un valor ambicionado y perseguido, en realidad se beneficia con la variedad de estilos de vida, ideales y conocimientos que agregan fuerza y sustancia a lo que hace que todos ellos sean como son... es decir, a lo que los hace diferentes (Bauman, 2000a: 187-188).

Bauman pensará que la verdadera convivencia comunitaria necesariamente pasa por “aprender el difícil arte de vivir con las diferencias” (Bauman, 2000a: 189). Como explica Marotta (2002), la figura del “extraño” o “extranjero”, ese tercero que escapa a la dicotomía “otros-nosotros”, es clave en la conformación de una verdadera comunidad. Pues la comunidad auténtica es precisamente aquella capaz de incorporar lo diferente en su seno. El sociólogo polaco estima que esta propuesta de convivencia es la propia del modelo republicano, cuyas características enuncia del siguiente modo:

Éste es, esencialmente, el modelo de unidad republicano, el de una unidad conseguida como logro conjunto de los agentes dedicados a autoidentificarse, una unidad que es una consecuencia y no una condición a priori de la vida compartida, una unidad conseguida por medio de la negociación y la reconciliación, y no a través de la negación, la atenuación o la eliminación de las diferencias (Bauman, 2000a: 189).

La propuesta de Bauman, interesante y coherente con todo su análisis precedente, resulta, a nuestro juicio, igualmente abstracta e ideal. “Aprender a vivir con las diferencias” es algo que puede resultar tan deseable como complicado en términos prácticos, máxime en las sociedades contemporáneas masificadas y compuestas por individuos con creencias y valores no solo diferentes, sino en muchos casos violentamente opuestos. Por otra parte, el modelo republicano al que Bauman hace referencia parece igualmente un constructo ideal que nunca ha tenido verdaderamente correlato real, lo cual



hace pensar si es una forma de unión realmente posible para esos seres vivos que son los seres humanos.

Seguramente sea más provechoso buscar esta salida al problema en la propuesta moral de Bauman, como propone Dawson (2012). La sociología baumaniana siempre se ha destacado por su tono sombrío, pues como explica Jacobsen, “el trabajo de Bauman se caracteriza por no ofrecer ningún *nos-trum*, ninguna cura milagrosa ni elixir social que resuelva los problemas de la sociedad contemporánea” (Jacobsen, 2008: 227)². Dawson concuerda en que esta es la visión habitual de Bauman, al que se le ha llegado a calificar como el “sociólogo de la miseria” (Dawson, 2012: 555). Pero este autor entiende que la única solución a los problemas derivados de la modernidad líquida proviene de un estrato prepolítico y presocial, de la agencia de personas individuales donde una moralidad básica todavía no habría sido horadada por los principios modernos (Dawson, 2012: 559-561).

Esta interpretación enlazaría bien con la enconada defensa del último Bauman del diálogo, que junto a su concepto de civilidad pasaría a ser una de sus claves filosóficas (Polhuijs, 2018: 343). Bajo su noción de “imperativo dialógico” (Polhuijs, 2018: 341), Bauman pide que rescatemos el preciado don del diálogo, del contacto cara a cara y persona a persona, como base desde la que reconstruir una solidaridad en ruinas. Este retraimiento a las relaciones personales y a la agencia individual es visto por Bauman como una medida preventiva contra movimientos colectivos como los que desembocaron en el Holocausto (Dawson, 2012: 556). Y aunque esto es cierto, también lo es el hecho de que el nivel sociopolítico es irrenunciable, y solo podemos vivir humanamente cuando somos capaces de articular este nivel individual y esta moralidad básica con sociedades que surjan de y canalicen esa moralidad. De ahí que la propuesta interpretativa de Dawson no acabe de encajar con el republicanismo baumaniano antes expuesto.

Por el contrario, la propuesta de Fuentes, pese a las dificultades que sin duda también puede encontrarse, posee la virtud de tomar como modelo un ejemplo histórico real y largamente estudiado; en lugar de ese republicanismo ideal del que nos habla Bauman. Fuentes entiende que la Hispanidad fue

² Esta y el resto de traducciones procedentes del inglés son propias.



“el único proyecto reconocible de comunidad universal histórica” (Fuentes, 2013: 26), pues “España, en efecto, antes que ser un Estado nacional más, análogo a los de su entorno histórico-geográfico, fue ya desde la Edad Media, y precisamente en virtud de su lucha de Reconquista frente al Islam, un proyecto imperial comunitario universal ilimitado (en cuanto que católico)” (Fuentes, 2013: 4). Esta es la tesis de Bueno en su influyente *España frente a Europa*, en el que afirma que fue precisamente la oposición al islam la que no solo recompuso en cierto modo la unidad de la Hispania romana y visigótica, sino que conformó una nueva unidad precisamente caracterizada por el catolicismo (Bueno, 1999: 163). Esta nueva unidad hispánica, defiende Bueno, tuvo desde sus más humildes inicios asturianos una vocación imperial. De ahí que, para el filósofo español, “España, en tanto que es una unidad histórica con «personalidad propia» (más allá de su condición de diócesis del Imperio romano o de «Monarquía sucesora» suya con los visigodos), encuentra una definición plena [...] en función de la Idea del Imperio” (Bueno, 1999: 246).

La idea fundamental que Fuentes desarrolla con más detenimiento es que el catolicismo de los reinos hispánicos que emprendieron la Reconquista contenía ya en germen la universalidad que solo con la conquista americana tendría su plasmación en la realidad. El proyecto imperial hispánico fue un proyecto que, por su propia contextura comunitaria, exigía para su mantenimiento que el pie se extendiera a todo el orbe, como efectivamente sucedió con la globalización a través de la conquista de América³.

Este proyecto hispánico, si pudiera caracterizarse de manera totalmente esquemática, tendría como base fundamental la búsqueda de unos parámetros de convivencia universales, que pasarían no por la abstracta e indiscriminada aceptación de la diferencia, sino de la criba de aquellas diferencias incompatibles con la convivencia universal, como podrían ser prácticas de tipo caníbal o poligámico (Fuentes, 2013: 3-6). Exponer y justificar esta postura y la interpretación de este proyecto nos llevaría, como es obvio, demasiado lejos. La cuestión es que este proyecto queda inconcluso y abortado. Y es que la tragedia de este proyecto comunitario universal hispánico es que tuvo que con-

³ Sobre el proyecto hispánico y su defensa frente al omnipresente discurso negroleitario puede consultarse *Imperiofobia y leyenda negra* (2017) de María Elvira Roca Barea o *España y otros mitos* (2017) de Stanley Payne.



frontarse con los proyectos económico-depredadores de los Estados-nación modernos europeos, una confrontación de la que nunca pudo salir airoso y cuya derrota ha propiciado el orden mundial antes descrito, con su obliteración comunitaria característica.

Si bien no se puede caer en una contraposición simplista y maniquea entre catolicismo y protestantismo, haciendo recaer en este último todos los males de la civilización occidental, sí parece haber motivos suficientes para identificar de manera privilegiada a la modernidad protestante como el origen y determinante fundamental de la situación social y moral que venimos describiendo. La distinción establecida por Bueno y recogida por Fuentes entre imperios generadores e imperios depredadores es clave a este respecto. Propiamente hablando, según las coordenadas de Bueno, los imperios depredadores, como es el caso del Imperio protestante británico, no es estrictamente un imperio, sino un Estado moderno ampliado. Como explica Bueno,

El Imperio que llamamos depredador (como pudo serlo el llamado “Imperio de los vikingos”, es decir, el conjunto de las zonas a la que alcanzaban sus pillajes, durante los siglos IX, X y XI) no es, en rigor, un Imperio en sentido político, porque el Estado depredador se mantiene únicamente en el ámbito de la “razón de Estado de sí mismo” (Bueno, 1999: 191).

Para Bueno, un imperio en su sentido filosófico propio, un Imperio Universal, es aquel en el “cual la *ratio imperii* se extienda, no ya solo a un círculo de Estados, sino a la totalidad del Género Humano (Bueno, 1999: 216). Esta extraña situación es la que se dio en el Imperio español, generador por antonomasia, en el que la integración de la población aborígen, pese a sus innegables dificultades, fue siempre una constante; contrastando fuertemente en este punto con otros imperios como el británico. Sin embargo, la singularidad de esta situación está ligada a su precariedad, a la dificultad de su consecución y mantenimiento. Fuentes precisamente explicará que era del todo esperable que

[...] este proyecto universal comunitario sostenido a contracorriente de todos los demás estados modernos –que esta verdadera modernidad alternativa– fuera siendo paulatina e inexorablemente derrotada –y en esta derrota viene a mi juicio a sustanciarse lo esencial del sentido de la historia universal moderna y contemporánea–, por las potencias imperiales depredadoras



protestantes, o por puros parásitos interesados del catolicismo como siempre fue el estado nacional moderno francés, que se acabaron mostrando sin duda más fuertes desde el punto de vista económico y técnico, como justamente se correspondía con su condición de potencias predominantemente económico-técnicas indiferentes a la vida comunitaria (Fuentes, 2013: 26).

A lo cual añade un poco después que:

[...] fue precisamente a resultas de la destrucción histórica del Imperio católico hispano a manos de estos otros imperios depredadores occidentales como el mundo moderno fue alcanzando la morfología cultural y la fisonomía social y moral que acabaría por caracterizar a la modernidad efectivamente triunfante (Fuentes, 2013: 26).

Haríamos mal, en todo caso, en arrojar todas las culpas fuera, pretendiendo que el imperio español fuera una anómala perfección histórica que solo se derrumbó debido a fuerzas externas. Lo que aquí estamos proponiendo es una revisión del proyecto hispánico que sea capaz de rescatar sus potencialidades no desarrolladas; potencialidades que el mundo moderno –un mundo ideado y creado a partir de un molde eminentemente protestante anglogermano–, podría aprovechar enormemente.

§4. LA COMUNIDAD VIRTUAL. LAS RELACIONES HUMANAS REDUCIDAS

A LIKEFICACIÓN

No pudiendo entrar en más detalle sobre las propuestas de Bauman y Fuentes para salir a esta crisis comunitaria, sí cabe advertir en estas últimas líneas contra una flasa solución, la pretendida salida que nos ofrecen los entornos virtuales y particularmente las redes sociales. No diremos aquí que internet no pueda llegar a ser un coadyuvante en la recuperación de las bases comunitarias humanas; esto es posible y cabe reflexionar sobre los modos de utilizar la red de redes para este fin. Como muchos autores han denotado, “internet como medio de comunicación da lugar a usos y consecuencias tanto positivas como destructivas” (Bargh, 2002: 2). Incluso en algunos casos internet se



ha utilizado como manera de potenciar las pequeñas comunidades (Baines, 2012). Pero en el caso que nos ocupa, y desde los análisis previos, debemos reconocer que la “comunidad” que internet genera es lo más distante de la auténtica comunidad que podríamos imaginarnos; y que, como defendéremos, estas comunidades virtuales más bien constituyen la constatación de la licuación y liquidación de la verdadera comunidad humana.

Las uniones que internet ha promovido son en realidad colectivismos ciegos y cloroformizados que recuerdan a los peores movimientos de masas de principio del siglo XX. Como ya expuso Lanier en su clarividente ensayo de 2006 *Digital Maoism: The Hazards of the New Online Collectivism* (*Maoísmo digital: los peligros del nuevo colectivismo online*), internet trae consigo el gran peligro de un colectivismo remozado y aparentemente individualista, pero que en realidad implica una despersonalización total. Como Bargh ha argumentado, los grupos creados a través de internet, especialmente en foros y chats grupales, en los que el anonimato es la norma, se convierten en “fuerzas guías y determinantes del comportamiento” (Bargh, 2002: 4), anulando de manera subrepticia el pensamiento crítico y la capacidad de disentir.

También en el plano del trabajo, internet en ocasiones aparece descrito como una suerte de paraíso en el cual nuevos puestos y nuevas formas de trabajar se han desarrollado bajo la guía de la libertad y la creatividad. No obstante, siendo cierto que internet ha potenciado el mercado laboral en muchos aspectos, el problema es que esta potenciación ha seguido el surco creado por la modernidad: mayor flexibilidad, precariedad e inestabilidad laboral. Como explica Castells, la distinción entre usuario, consumidor y productor se ha difuminado, resultando este proceso en una pérdida de identidad del propio trabajador, así como en una gran cantidad de trabajo gratuito indirectamente y muchas veces inconscientemente entregado a las grandes corporaciones (Till, 2013).

Aun así, no ha faltado quien haya creído que las profundas carencias comunitarias derivadas de la instauración y desarrollo del proceso moderno podían solucionarse mediante las nuevas tecnologías y particularmente mediante internet. Y no deja de ser cierto que, para gran parte de la población actual, su idea de comunidad se corresponde y se localiza en ese espacio espectral, ese limbo inmaterial que es internet. El anhelo de comunidad del



que hablaba Bauman se ha canalizado por la red de redes, y las vías concretas han sido innumerables y multiformes. Excedería con mucho dedicar análisis aparte a cada una de las llamadas “redes sociales”. Atender a la inmediatez de WhatsApp, el primado de la imagen de Instagram o el regocijo en la sexualidad de Tinder serían asuntos tan importantes como difíciles de abordar en unas pocas líneas. Facebook sí merece, incluso de manera muy escueta, una mención específica, en tanto que su modelo es especialmente representativo de la “comunidad” que estas instancias virtuales generan. No obstante, sí hay un principio que recorre todas estas plataformas como nervio central y que nos permite entender su naturaleza. Es lo que denominaremos como likeficación, es decir, la instauración del “like” (en español, ‘me gusta’) como forma central y prioritaria de relación.

El primado indiscutible de esta forma de relación es la prueba incontable de la provisionalidad y la liquidez de las relaciones humanas, que ya no pueden establecer lazos más estrechos ni duraderos que los de un agrado momentáneo. El amor, el compañerismo y la amistad están fuera de la cuestión en este tipo de comunidades virtuales. Y es especialmente sintomática la degradación que el concepto de “amistad” sufre en la comunidad virtual por excelencia, Facebook. En Facebook, amigo es cualquiera que lleve a cabo un simple proceso de solicitud/admisión, proceso tan automático y banal que se vuelve trivial adquirir amigos nuevos. Si reflexionamos por un momento sobre las palabras que Aristóteles dejó sobre la amistad, podemos comprobar con cierto horror el camino recorrido. Para Aristóteles, la unión entre amigos es tal que se puede decir que “el amigo es otro yo” (Aristóteles, 2014: IX, 1169b7, 1170b6), pues verdadera amistad implica un conocimiento mutuo y compenetración que es simplemente impensable en el contexto de la etérea e impersonal comunidad virtual.

Es obvio que nadie entiende la amistad facebookiana como paradigma de auténtica amistad; pero haríamos mal en desechar el uso de la palabra “amigo” en esta red social como un abuso entre tantos otros. Pues el hecho es que, en el umbral de la tercera década del siglo XXI, el paradigma de comunidad es, nos guste o no, Facebook; y su forma de amistad es la más representativa de nuestro tiempo. La amistad virtual y la comunidad virtual, así como su forma de relación característica, la likeficación, son la última etapa en la



degradación, y en último término desaparición, de las formas tradicionales de relacionarse. La virtualidad imperante hoy en día –virtualidad que no se refiere únicamente a internet, sino a la constitutiva irrealidad de toda experiencia posible en el presente– es, en muchos sentidos, la triste constatación del acierto de pensadores como Bauman.

La vacuidad de este tipo de amistad se aprecia también en un aspecto destacado por Bianchi. Este autor explica, siguiendo a Bauman, que internet genera un espacio de protección artificial en el que se anula cualquier tipo de posible discomfort, precisamente porque “todo puede darse por terminado desconectándose de la red” (Bianchi, 2018: 119). Esta provisionalidad de las relaciones virtuales, su contingencia constitutiva, les da un carácter etéreo e irreal que difiere sustancialmente de las relaciones reales. Apoyándose en las tesis baumanianas, Bianchi dirá que “es necesario ponerlas a prueba en el mundo de la vida práctica, lleno de contradicciones, ambivalencia y discomfort, en el cual las personas no pueden ser borradas o desconectadas ante la más pequeña muestra de disatisfacción” (Bianchi, 2018: 119).

En la comunidad virtual estamos ante lo que el propio Bauman conceptualiza como “comunidad estética”, caracterizada por preocupaciones identitarias individualistas tan características de las mencionadas redes sociales (González, 2007: 192). Frente a este tipo de comunidades, Bauman aboga por una recuperación de lo que denomina “comunidad ética”, caracterizada por compromisos fraternales auténticos y a largo plazo que son imposibles en las comunidades estéticas (González, 2007: 193). Una comunidad ética en la que se reafirma “el derecho de todos sus miembros a un seguro comunitario frente a los errores y desgracias que son los riesgos inseparables de la vida cotidiana” (González, 2007: 193), algo completamente inexistente en las comunidades estéticas virtuales en las que nuestras acciones quedan sin consecuencias reales y nuestros vínculos son constitutivamente intrascendentes y efímeros.

Esta forma de relación, contingente y vaporosa, contrasta enormemente con lo que han sido las relaciones humanas a lo largo de la historia (y prehistoria humana). Las teorías más recientes sobre la antropogénesis y la evolución humana apuntan claramente a que la característica clave y más decisiva para nuestro éxito como especie fue la naturaleza ultracooperativa humana. La capacidad para coordinar nuestros actos y aumentar así nuestra fuerza de



manera exponencial ha sido lo que nos ha permitido llegar a tener la posición preponderante que ocupamos sobre el planeta tierra. De esta capacidad ultracooperativa es de donde surgen después nuestra superlativa capacidad técnica y nuestra enorme capacidad intelectual. Estas dos características, la inteligencia y la técnica, dependerían cronológicamente de la previa capacidad cooperativa humana, que fue la que exigió y dio lugar a su surgimiento.

La cooperación, qué duda cabe, existe también en otros seres vivos. Pero esta nunca se da de manera tan articulada y en seres tan complejos como nosotros. Como explica Harari: “Las hormigas y las abejas también pueden trabajar juntas en gran número, pero lo hacen de una manera muy rígida y solo con parientes muy cercanos. Los lobos y los chimpancés cooperan de manera mucho más flexible que las hormigas pero solo pueden hacerlo con un pequeño número de individuos que conocen íntimamente” (Harari, 2016: 38). Así pues, en ninguna otra especie confluyen esta amplitud y flexibilidad cooperativa de la que hace gala el ser humano.

Esta cooperación ha sido posible por diversos motivos, pero es claro que nuestro lenguaje único es una de las herramientas más potentes a la hora de fomentar la cooperación. Pero no debemos caer en el error de que es la primera y la única. Su morfología muestra ya claramente la vocación comunicativa y cooperativa de esta especie. Como explica Campillo:

El ser humano tiene menos vello o un vello sumamente fino, lo que deja traslucir los cambios de coloración de la piel y acrecienta la sensibilidad al tacto. El macho humano es el primate con el pene más largo, y la hembra humana es la primate que posee los senos más voluminosos. El ser humano, en relación con el resto de primates, tiene los ojos más grandes, la nariz más larga, unos lóbulos auriculares mayores, los labios más gruesos, los dientes más pequeños y la cara más expresiva (2007: 67).

Estos últimos rasgos, los relativos al rostro humano, son especialmente significativos. La cantidad y calidad de información (consciente e inconsciente) que transmitimos a través de la cara es realmente impresionante. La esclerótica blanca en torno al iris, por poner un ejemplo, es algo inexistente en otros animales pero en el ser humano alcanza un lugar de importancia decisiva (2010, 231). Esta esclerótica sirve como señal muy precisa de nues-



tras intenciones, es el indicativo de nuestra mirada, y no por casualidad se ha identificado a esta como una señal del “alma” humana.

En cualquier caso, y desde luego sin menospreciar estos detalles comunicativos y expresivos corporales (inexistentes o mucho menos presentes en otros animales), es claro que el factor verdaderamente distintivo de la comunicación humana es el lenguaje. Como explica Diamond, “Gracias al lenguaje, bastan unos segundos para transmitir la siguiente información: «Pasado el cuarto árbol, gira a la derecha en ángulo recto y lleva el antílope macho hacia esa roca rojiza, allí le clavaré la lanza», un mensaje que sería imposible de comunicar sin recurrir al lenguaje” (2016: 84).

Esta rapidez y precisión comunicativa es lo que ha proporcionado una ventaja evolutiva tan grande al ser humano frente a otras especies, y por eso la comunicación ha quedado inscrita en nuestra naturaleza de una manera tan fuerte. Sin embargo, como venimos viendo, la sociedad moderna —e internet en particular— ha propiciado un empobrecimiento enorme de esta comunicación que tanta importancia ha tenido siempre para el ser humano. Con la comunicación a distancia se ha perdido gran parte de la comunicación no verbal a la que antes aludíamos, con el agravante de que dicha pérdida no se ha visto con malos ojos en muchos casos. Para muchas personas, el anonimato y el distanciamiento proporcionado por la red ha sido una bendición, en tanto que este medio les eximía de exponerse íntegramente y les daba la oportunidad de cortar de manera directa y automática cualquier tipo de encuentro desagradable.

La paradoja en este punto es doble. Por un lado, nos encontramos con que el potenciamiento de los medios de comunicación estaría impidiendo una comunicación auténtica. Pero, por otro y de manera más increíble, la virtualidad de la comunicación humana ni siquiera sería una novedad reciente, sino que en el fondo habría sido la característica propia de nuestro lenguaje desde sus inicios. Como explica Harari,

la característica realmente única de nuestro lenguaje no es la capacidad de transmitir información sobre los hombres y los leones. Más bien es la capacidad de transmitir información acerca de cosas que no existen en absoluto. Hasta donde sabemos, solo los sapiens pueden hablar acerca de tipos enteros de entidades que nunca han visto, ni tocado ni oído (Harari, 2016: 37).



Para el pensador israelí, esta capacidad de compartir ficciones es lo que ha hecho posible la coordinación de grandes grupos humanos. A eso mismo alude Peter Sloterdijk cuando expone que “los mundos son ámbitos que se regulan exitosamente a sí mismos por medio de autohipnosis colectivas; el mundo es todo aquello que «es el caso» para los insulares que van al unísono; la verdad es aquello a lo que puede hacerse referencia desde la isla” (2006a: 32). Desde la prehistoria el ser humano se mueve en un mundo virtual, sumido en una autohipnosis que, paradójicamente, le permite coordinarse con mayor precisión y a mayor escala con sus semejantes. Antes de la aparición de internet, estas autohipnosis se alcanzaban mediante los ritos, mitos, canciones, etc. de cada comunidad, pues como Sloterdijk describe estas sociedades primitivas “están sujetas desde su interior por un efecto invernadero emocional, que amalgama a los miembros de la horda –a través del ritmo, la música, los rituales, el espíritu de rivalidad, los beneficios de la vigilancia y el lenguaje– en una especie de institución psicosocial total” (2006: 25). Este autor hablará de una “sincronización psicoesférica” que acabaría produciendo un “efecto-mundo” (Sloterdijk, 2006: 32), el mundo de interpretaciones o creencias compartidas en una comunidad⁴.

Con la llegada de técnicas más avanzadas –principalmente con la escritura– la capacidad para conservar y ampliar el radio de estas interpretaciones compartidas creció enormemente. Y la llegada de internet debería haber sido el despegue definitivo de esta capacidad humana. Mas ¿por qué no ha sido este el caso? La respuesta reside en todo nuestro anterior desarrollo. Las bases que la modernidad nos legó fueron constitutivamente incapaces de recrear el juego generador de la sociedad, pues los mismos principios modernos iban en contra de la base comunitaria humana. Sin embargo, internet y los medios de comunicación modernos en general no están necesariamente adscritos a este destino. No es imposible pensar internet dentro de otro paradigma, operado según otros patrones y sirviendo a distintos propósitos, de tal manera que sus potencialidades comunicativas y comunitarias quedaran recuperadas.

⁴ Como bellamente expresa Sloterdijk en otro pasaje: “la sociedad no es más que una «envoltura» psicofísica alrededor de la esfera en la que madre e hijo repiten el misterio de la vivificación humana” (2006a: 33).



En conclusión, podríamos incluso dar un paso más dentro de la terminología baumaniana, exponiendo que la irrealidad y el carácter etéreo de nuestros tiempos evoca más el estado gaseoso que el líquido. La aparente liquidación de las instancias tradicionales humanas, y primordialmente de la comunidad, sería en realidad el paso del líquido al gas, paso en el cual parecería que la realidad antes presente habría desaparecido. La comunidad de la likeificación es, en efecto, una mera sombra de lo que algún día fue la comunidad. Y, sin embargo, es la única comunidad que aún hoy podemos encontrar. Si todavía es posible revertir este proceso y convertir el gas en sólido, es algo que solo el tiempo dirá.

§5. CONCLUSIONES

Hemos visto que autores tan dispares como Bauman o Fuentes coinciden en sus diagnósticos sobre el mundo actual, un producto del movimiento sociopolítico conocido como modernidad (producto ideológico, asimismo, de la Ilustración), que habría socavado, licuado y en último término destruido las instancias tradicionales que sostenían la vida premoderna, entre las cuales destacaba como instancia antropológica fundamental la comunidad. Este análisis definitivamente sombrío y poco esperanzador recibía en ambos casos propuestas de solución que pasaban primordialmente por una recuperación y refundación de la comunidad. En el caso de Bauman, esta propuesta se plasmaba en una defensa del republicanismo caracterizado por una búsqueda de la convivencia en la diferencia. En Fuentes, el Imperio español y su proyecto comunitario universal eran la referencia desde la que ensayar una modernidad alternativa –o, lo que parece más factible, una salida y ruptura con la modernidad depredadora económico-técnica–. Por último, analizábamos algunos aspectos de internet y las comunidades generadas en la red, mostrando hasta qué punto estas supuestas salvaciones comunitarias ocultan graves contradicciones y peligros.

Ciertamente, los procesos y dinámicas puestos en marcha por la modernidad parecen difíciles de revertir. El anhelo republicano resulta atractivo en muchos aspectos, pero su falta de concreción histórica y de base antropológica



parece invalidarlo o al menos dificultarlo enormemente. El proyecto hispano sí parece guardar un fondo de verdad histórica y antropológica rescatable, una fuente de la que seguir bebiendo e inspirándose. Pero, en último término, la comunidad recobrada a la que debemos aspirar no puede más que ser una novedad radical que debemos crear y para la cual se necesitan no solo las mejores cabezas sino también los mejores espíritus. Comprender la gravedad del problema, como los análisis de Bauman y Fuentes nos permiten hacer, y evitar las falsas salidas como la que pone toda su confianza en las comunidades virtuales, debe ser acompañada por una auténtica voluntad de recuperar la comunidad. Esto significa crear nuevos modelos y recuperar ejemplos del pasado, pero también llevar a cabo una transformación previa que necesariamente ha de ser vital y cordial. La comunidad no se nutre de las frías alturas teóricas, sino que necesita el calor de las experiencias compartidas; y es ahí donde debemos buscarla y crearla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos: Madrid. [Traducción de Julio Pallí Bonet].
- BAINES, D. (2012). Hyper-local news: A glue to hold rural communities together? *Local Economy: The Journal of the Local Economy Policy Unit*, 27(2), 152-166.
- BARGH, John A. (2002). Beyond Simple Truths: The Human-Internet Interaction. *Journal of Social Issues*, 58(1), 1-8.
- BAUMAN, Zygmunt (2000a). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2000b). *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2003). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2017). *Retrotopia*. Cambridge: Polity.



- BIANCHI SILVA, Rafael (2018). Friendship, Difference and Education: reflections from Zygmunt Bauman. *Educação & Realidade, Porto Alegre*, 43(1), 115-128, <http://dx.doi.org/10.1590/2175-623665748>.
- BEILHARZ, Peter. (2000). *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. Londres: Sage.
- BUENO, Gustavo. (1999). *España frente a Europa*. Barcelona: Alba.
- BLACKSHAW, Tony (ed.). (2016). *The New Bauman Reader: Thinking Sociologically in Liquid Modern Times*. Manchester: Manchester University Press.
- CRONE, M. (2008). Bauman on ethics – intimate ethics for a global world? En M. H. Jacobsen y P. Poder (eds), *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique* (págs. 59-74). Aldershot: Ashgate.
- DAWSON, Matt (2012). Optimism and agency in the sociology of Zygmunt Bauman. *European Journal of Social Theory*, 15(4), 555-570.
- FUENTES ORTEGA, Juan Bautista (2013). Entrevista: Política, metapolítica y modernidad. El caso de España. Con una adenda sobre la idea de Ortega de la “crisis del hombre europeo”. *E-print UCM*.
- GONZÁLEZ, N. (2007). Bauman, identidad y comunidad. *Espiral (Guadalajara)*, 14(40), 179-198.
- HARARI, Yuval Noah (2016). *Sapiens. De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*. Barcelona: Penguin Random House.
- HVIID, Micheal, PODER Poul (eds.) (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate.
- JACOBSEN, M. H. (2008). Bauman on Utopia: welcome to the Hunting Zone. En M. H. Jacobsen, P. Poder (eds.), *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique* (págs. 209-230). Aldershot: Ashgate.
- JACOBSEN, Micheal Hviid (ed.). (2017). *Beyond Bauman. Critical Engagements and Creative Excursions*. Londres: Routledge.
- JUNGE, M. (2001). Zygmunt Bauman’s poisoned gift of morality. *British Journal of Sociology*, 52(1), 105-119.
- LANIER, Jaron (2006). *Digital Maoism: The Hazards of the New Online Collectivism*.



- MAROTTA, V. (2002). Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom. *Thesis Eleven*, 70(1), 36-54.
- NIE, N. H., ERBRING, L. (2000). *Internet and society: A preliminary report*. Stanford: Institute for the Quantitative Study of Society. Disponible en: <www.stanford.edu/group/siqss>.
- PAYNE, Stanley (2017). *En defensa de España: desmontando mitos y leyendas negras*. Madrid: Espasa.
- POLHUIJS, Zeger (2018). Review: Zygmunt Bauman, *Retrotopia*. *Theory, Culture & Society*, 35(7-8), 339-344.
- ROCA BAREA, María Elvira (2016). *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, Peter (2006). *En el mismo barco*. Madrid: Siruela. [Traducción de Manuel Fontán del Junco].
- TILL, C. (2013). Architects of time: Labouring on digital futures. *Thesis Eleven*, 118(1), 33-47.

EL TRABAJO: LA TRANSICIÓN DE LA MODERNIDAD SÓLIDA A LA LÍQUIDA UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO DE ZYGMUNT BAUMAN

WORK: THE TRANSITION FROM SOLID TO LIQUID MODERNITY
AN APPROACH TO THE SOCIOLOGICAL THINKING OF Z. BAUMAN

Javier Pérez Wever^{a*}

Fechas de recepción y aceptación: 2 de abril de 2019 y 21 de octubre de 2019

Resumen: Este estudio es una aproximación al tema del trabajo desde el pensamiento sociológico de Zygmunt Bauman. Uno de los textos más conocidos de Bauman al respecto es *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*; sin embargo, este es un tema que el sociólogo trata en otras obras. Aquí se pretende dar una visión en la que se tienen en cuenta la globalidad de sus escritos. Además, se dan unas claves que permiten comprender el enfoque que Bauman tiene del trabajo: se hace una breve explicación de su perspectiva sociológica y de la importancia de la modernidad en su pensamiento. Por último, se expone cómo el trabajo cambia de sentido e importancia en la modernidad sólida y en la líquida.

Palabras clave: Zygmunt Bauman, pensamiento sociológico, trabajo, modernidad, modernidad sólida, modernidad líquida, sociología, ética del trabajo, estética del consumo, consumismo.

Abstract: This paper is an approach to work from the perspective of the sociologist Zygmunt Bauman. One of Bauman's best-known texts on the subject is *Work, Consumerism and the New Poor*, but this is a

^a Facultad de Comunicación. Universidad del Istmo.

* Correspondencia: Universidad del Istmo. Facultad de Comunicación. Kilometro 19, 2. Carretera a El Salvador. Finca Santa Isabel. 01062. Fraijanes. Guatemala.

E-mail: jperezw@unis.edu.gt



topic has been addressed in other writings. The aim here is to provide a view on Bauman taking into account the overall scope of his work. In addition, some keys are given that will allow the reader to understand Bauman's notion of work: a brief explanation is thus made about his sociological viewpoint and about the importance of modernity in his thought. Finally, the paper shows how work changes its meaning and importance in the transition from solid to liquid modernity.

Keywords: Zygmunt Bauman, sociological thinking, work, labour, modernity, solid modernity, liquid modernity, sociology, work ethic, consumerism, consumer aesthetics, aesthetics of consumption.

Zygmunt Bauman es uno de los sociólogos más conocidos en la actualidad. Sin embargo, son pocos los que lo han estudiado en profundidad. Como dice Peter Beilharz: “La presencia del trabajo de Zygmunt Bauman en la sociología de lengua inglesa es peculiar. Está en las notas al pie de página de todos, pero sus argumentos y grandes temas parecen no captar la atención”¹ (Beilharz, 2000: 1). Esto mismo se puede decir de los trabajos en lengua castellana, ya que es común encontrar citas de sus obras en diversos textos, pero son pocos los que han profundizado en el pensamiento del sociólogo.

§1. EL TRABAJO EN LOS ESCRITOS DE BAUMAN

Este artículo se centra en el pensamiento de Bauman con respecto a uno de los grandes temas presentes en sus escritos: el trabajo. Uno de los libros en los que Bauman trata este tema de forma extensa es *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Bauman, 1998b), pero este no es el único texto centrado en el tema. Como él mismo apunta al inicio de este libro (Bauman, 1998b: 9), ya había tratado el tema del trabajo en *Memories of class* (Bauman, 1982) y también lo haría en libros que publicó posteriormente, como *Globalization*

¹ Traducción propia. Texto original: “The work of Zygmunt Bauman has a curious presence in English-language sociology. In everyone's footnotes, the arguments and larger themes themselves often seem to elude attention”.



(Bauman, 1998a) y *Liquid Modernity* (Bauman, 2000). De hecho, se trata de un tema que atraviesa toda su obra y se pueden encontrar muchas referencias a él en diversos escritos.

La aparición de los grandes temas del pensamiento sociológico de Bauman en sus diversas obras a lo largo de su prolongada vida intelectual se debe a que no posee un sistema de pensamiento. El trabajo no es una excepción a esta regla. Por tanto, pretender encontrar una obra donde aborde este tema de manera exhaustiva demostraría una falta de conocimiento del autor. Su forma de trabajar no es lineal, no es científica, en el sentido de las ciencias naturales, sino más próxima al de las artes. Bauman no busca explicar la realidad social sino comprenderla², pues considera que la libertad, elemento siempre presente en las realidades sociales, no es susceptible de ser explicada al modo de las ciencias naturales:

Comprender significa proceder de forma circular: en lugar de un progreso lineal hacia un conocimiento mejor y menos vulnerable, consiste en una continua recapitulación y reevaluación de las memorias colectivas –cada vez más voluminosas, pero siempre selectivas–. Es difícil ver cómo alguna de las sucesivas recapitulaciones puede pretender ser la última y conclusiva; más difícil aún sería argumentar que lo es³ (Bauman, 1997: 17).

Así, en los escritos del sociólogo se puede comprobar cómo su pensamiento avanza, está en marcha. Sus textos no son la presentación de unas conclusiones tras razonamientos acabados. Más bien son la colección de razonamientos que en él surgen a raíz de los temas que captan su atención.

² Bauman distingue claramente entre *explanation* y *understanding*. Según Bauman, las ciencias naturales se ocupan de *explicar* los fenómenos a través de leyes, pero la sociología no puede hacer esto, pues centra su atención en realidades humanas en donde la libertad juega un papel fundamental. Distingue dos tipos de reinos: el de la naturaleza y el de la libertad (Z. Bauman, 1977: 9-10). El modo intelectual adecuado de aproximarse al conocimiento del reino de la libertad es el de la comprensión (*understanding*) (Z. Bauman, 1978: 12).

³ Traducción propia. Texto original: “Understanding means going in circles: rather than unilinear progress towards better and less vulnerable knowledge, it consists of an endless recapitulation and reassessment of collective memories –ever more voluminous, but always selective. It is difficult to see how any of the successive recapitulations can claim to be final and conclusive; still more difficult would be to substantiate this claim”.



Su trabajo nunca estuvo completo porque sus textos son la manera con que afronta los problemas y eso, para él, conlleva muchas veces no poder cerrar la problemática. Su trabajo es un diálogo abierto y continuo con la experiencia de la condición humana. Y esta experiencia es cambiante; por tanto, el desarrollo del diálogo con ella también debe serlo.

Llamó a este modo de proceder, que según él debería ser el propio de la sociología, “círculo hermenéutico”, y es el que emplea en cada uno de sus textos y en el conjunto de su pensamiento. Por eso, el tema del trabajo aparece y desaparece: no solo en una misma obra sino también en el conjunto de sus escritos. Así, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (1998b) es solo uno de los libros en los que toca esta temática, pero tiene la relevancia de que es un texto en el que lo hace de forma más extensa y explícita.

La mirada sociológica de Bauman

Otro punto que conviene destacar para comprender adecuadamente la forma en que Bauman desarrolla su pensamiento y que, por supuesto, influye en cómo aborda el trabajo es la dimensión moral que tiene. Es precisamente en la época en que publica *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* cuando hace más patente la dimensión moral de su pensamiento sociológico (Davis, 2008: 52).

Keith Tester ha señalado que la labor sociológica de Bauman está impulsada por un compromiso ético, pues apunta que en su trabajo “hay una preocupación por atender a los que más sufren de la ambivalencia de la condición humana”⁴ (Tester, 2004: 6). En sus escritos, Bauman suele posicionarse con los más desfavorecidos de la sociedad. Busca mostrar las injusticias del sistema presente y no las bondades de este. Su intención es mostrar que la realidad social no es perfecta, que puede mejorar y que ese cambio depende de quienes vivimos ahora.

Bauman dice que “si la capacidad de carga de los puentes se mide por la fuerza de sus pilares más débiles (y no por la media estadística de la fuerza

⁴ Traducción propia. Texto original: “There is a concern to attend to those who are made to suffer most sharply from the ambivalence of the human condition”.



de los pilares), la solidaridad de una comunidad se mide por el bienestar y la dignidad de la vida de sus miembros más débiles”⁵. Este es el motivo por el cual el sociólogo centra su atención en los pobres y no en los ricos, pues se suele etiquetar de “pobres” a quienes padecen los sufrimientos de la sociedad.

Según Béjar, la dimensión moral del pensamiento de Bauman es la que lo distingue de otros muchos sociólogos de la actualidad, pues dice: “Es *este puente entre sociología y moral*, que Bauman va construyendo de manera explícita a partir de los años noventa, *lo que resulta más innovador en su obra y que, dentro de la sociología contemporánea, me atrevería a decir que es único*” (Béjar, 2007: 23).

De modo que el sociólogo nacido en Polonia busca que miremos la realidad social desde el punto de vista de los que sufren, pero sería reductivo decir que solo procuró realizar un cambio de *mirada* del mundo. Buscó también *modificarlo*. Cambiar la mirada es una condición necesaria, pero no suficiente para transformar la realidad social. Así, la adecuada forma de ver la realidad social, pensando sociológicamente, es solo un primer aspecto de su sociología. Su otro propósito era motivar a que las personas *actúen* según esa nueva visión:

Se puede decir que el principal servicio que puede prestar el arte del pensar sociológicamente a todos y cada uno de nosotros es hacernos más *sensibles*; puede agudizar nuestros sentidos, abrirnos más los ojos para que podamos explorar las condiciones humanas que hasta ahora habían permanecido desapercibidas. [...] Se puede decir que el pensamiento sociológico es un poder en sí mismo, un poder *antifijador*. Vuelve flexible otra vez el mundo, un mundo que podría ser diferente de lo que es ahora. Se puede argumentar que el arte del pensamiento sociológico tiende a abrir el alcance, la audacia y la efectividad práctica de tu y mi *libertad*⁶ (Bauman, 1990: 16).

⁵ Entrevista publicada en *El País*: “Entrevista: Zygmunt Bauman. «Entre lo que sabemos y podemos hacer hay una brecha que no sabemos superar»”, 10 de mayo de 2003. Disponible en: <https://elpais.com/diario/2003/05/10/babelia/1052524221_850215.html>.

⁶ Traducción propia. Texto original: “One could say that the main service the art of thinking sociologically may render to each and every one of us is to make us more *sensitive*; it may sharpen our senses, open our eyes wider so that we can explore human conditions which thus far had remained all



El trabajo de Bauman contagia de esa peculiar mirada, que no es solamente contemplativa, sino también productiva: mueve a cambiar la realidad social. Tony Blackshaw (2016) ha llamado *Bauman effect* al impacto que genera la lectura de las obras de Bauman en sus lectores y considera que es lo más destacable del trabajo del sociólogo.

§2. SOCIOLOGÍA DE LA MODERNIDAD

Antes de proceder a ver cómo Bauman aborda el trabajo, conviene profundizar en el término *modernidad*. Para Bauman, la modernidad no es un bloque uniforme, monolítico y estático, pues comprende distintas fases. Piensa la modernidad como una conjunción de ciertos procesos sociales. Mientras esos procesos se sigan dando, también lo hará la modernidad. De aquí surgió su constante empeño en sus últimos años por señalar que estamos en una nueva fase de una misma forma de comprensión de las relaciones sociales y no en un cambio de época que conllevaría una ruptura, puesto que considera que los procesos modernos continúan produciéndose.

Por esto huye a partir de la publicación de *Liquid Modernity* (2000) del empleo de los conceptos de posmodernidad⁷ o posmodernismo⁸ para referirse al presente, pues considera que no contribuyen a captar la particularidad de la realidad social actual. El motivo principal de su distancia respecto a estos términos es que:

but invisible. [...] Sociological thinking is, one may say, a power in its own right, an *anti-fixating* power. It renders flexible again the world which could be different from what it is now. It can be argued that the art of sociological thinking tends to open up the scope, the daring and the practical effectiveness of your and my *freedom*".

⁷ Esta afirmación puede causar sorpresa porque Bauman sí utiliza este término en algunos de sus escritos para referirse a la sociedad actual, pero hay que tener en cuenta que esos textos fueron redactados en las décadas de los ochenta y los noventa, es decir, antes de que madurara la idea de la *modernidad líquida* como término que ayuda a una mejor comprensión de la realidad social de la actualidad.

⁸ "La confusión entre «posmodernidad» y «posmodernismo» no tiene solución, siendo que muchas veces las palabras significan lo mismo. El hecho mismo de hablar sobre la posmodernidad se ha entendido como un signo de la adscripción al bando «posmodernista». Me encontré, pues, en compañía de compañeros de habitación con los que prefería no compartir cama" (Bauman y Tester, 2002: 134).



La palabra “posmodernidad” implica el final de la modernidad, dejar la modernidad atrás, estar en la otra orilla. Pero esto es patentemente falso. Somos tan modernos como siempre, “modernizando” obsesivamente cuanto cae en nuestras manos. Esto plantea un dilema: lo mismo, pero diferente, la discontinuidad en la continuidad⁹ (Bauman y Tester, 2002: 134).

Bauman reconoce el cambio pero hace hincapié en la continuidad. En este sentido parece ser más afín a Ulrich Beck, que habla de una “segunda modernidad” o “modernización reflexiva” (Beck, 2001), o Anthony Giddens, que se refiere a la época actual como “alta” modernidad o modernidad “tardía” (Giddens, 1991: 3), pues ambos hacen patente una cierta continuidad. Sin embargo, ambos conceptos le parecen insuficientes por diversos motivos. Hablar de “segunda modernidad” no da ninguna pista sobre las diferencias entre la “primera” y la “segunda” y tampoco lo haría en caso de que hubiera una “tercera”. Es decir, hablar de “primera” o “segunda” modernidad no aporta información sobre la particularidad de esa fase o etapa de la modernidad. Por su parte, hablar de “modernidad tardía” (*late modernity*) conlleva una confusión, pues podría asemejarse al uso que se le da en la época precedente: la Edad Media. Esta se ha dividido en dos etapas: baja (*early*) y alta (*late*) Edad Media (*Middle Age*). De modo que hablar de *late modernity* (modernidad tardía) podría llevar a pensar que estamos en la última etapa de la modernidad y que esta solo tiene y tendrá dos fases. Ahora bien, Bauman considera que esto no lo sabemos. De hecho, parece que estamos ahora en una fase temporal y transitoria de la modernidad y no en su última fase: “Estoy cada vez más inclinado a suponer que nos encontramos actualmente en un tiempo de «interregnum»”¹⁰ (Bauman, 2000: vii).

Así pues, Bauman se vio empujado a buscar un concepto más adecuado para referirse al tiempo presente. El concepto de *modernidad líquida* y la metáfora de la “liquidez” fue el producto de ese esfuerzo. Con este nombre

⁹ Texto original: “The word «postmodernity» implies the end of modernity, leaving modernity behind, being on the other shore. But this is blatantly untrue. We are as modern as ever, obsessively «modernizing» everything we can lay our hands on. A quandary, therefore: the same but different, discontinuity in continuity” (Bauman y Tester, 2001: 97).

¹⁰ Traducción propia. Texto original: “I am increasingly inclined to surmise that we presently find ourselves in a time of «interregnum»”.



procura diferenciar nuestro tipo de sociedad y forma de vida de la primera fase de la modernidad, que ha denominado *modernidad sólida*. De modo que actualmente la sociedad sí ha cambiado respecto a la anterior, pero ha mantenido algunos de sus rasgos más característicos, es decir, hay discontinuidad en la continuidad. Este es el principal objetivo de Bauman al hablar de la modernidad como compuesta por diversas fases: mostrar los diversos perfiles de un mismo rostro. No sería apropiado hablar de dos caras de una misma moneda, puesto que esto supondría que la modernidad solo tiene y tendrá dos caras. Bauman huye de profetizar el fin de la modernidad y, por tanto, no sabe si esta se mostrará de otra manera a las ya conocidas.

Trabajo, consumismo y nuevos pobres (1998b) es uno de los libros en los que Bauman está intentando mostrar que la sociedad está sufriendo un cambio, pero todavía no había descubierto la metáfora de la liquidez. De hecho, los libros *Legislators and Interpreters* (1987), *Modernity and Ambivalence* (1991b), *Intimations of Postmodernity* (1991a), *Postmodern Ethics* (1993), *Life in Fragments* (1995) y *Postmodernity and its Discontents* (1997) son también parte de ese proceso que culminará con la publicación de *Liquid Modernity* (2000).

Así, catalogar a Bauman como un sociólogo de la posmodernidad, como lo hacen algunos autores (Elliott y Turner, 2001; Ritzer, 2012; Seidman, 2013; Smith, 2000), conlleva perder de vista uno de los puntos que el propio sociólogo ha querido destacar en su trabajo: seguimos siendo modernos.

Al haber acuñado el término de “modernidad líquida” se ha extendido una visión de Bauman como “el sociólogo de la sociedad líquida”. Pero etiquetarlo de esta manera sería un reduccionismo o una malinterpretación de su obra. Bauman hace una sociología de la modernidad: tanto de la primera como de la segunda fase. Así, el pensamiento de Bauman no es una *sociología posmoderna* o líquida, sino que más bien hace una *sociología de la modernidad: de la primera fase o modernidad sólida y de la posmodernidad o de la modernidad líquida*¹¹. Así lo ha destacado Beilharz: “Aunque Bauman es ampliamente

¹¹ Así también la crítica de Shawn Best se convierte más bien en algo más próximo a la realidad del trabajo sociológico de Bauman. Según Best, Bauman es un fraude posmoderno, un lobo modernista con piel de oveja posmoderna (Beilharz, 2001: 1). Bauman no pretende hacer una sociología posmoderna, sino “simplemente” sociología.



considerado como un sociólogo posmoderno, sin embargo, [...] eso es solo la mitad de la historia, la otra mitad de lo posmoderno es lo moderno”¹² (Beilharz, 2001: 2).

§3. EL TRABAJO EN LA MODERNIDAD

El trabajo es uno de los puntos de la modernidad que ha experimentado una transformación. Bauman dedica un capítulo de *Liquid Modernity* (2000) a exponer este cambio¹³. Ahora bien, el diverso papel que desempeña el trabajo a nivel social e individual ya lo había percibido con claridad en *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (1998b), pues allí apunta que hemos pasado de una sociedad de productores a una de consumidores y que el papel que desempeña el trabajo en este tipo de sociedades es diferente (Bauman, 1998b: 11). Ahora bien, la modernidad empezó en su fase sólida, que es una sociedad de productores.

3.1 *El trabajo en la fase sólida*

El inicio de la modernidad coincide en gran medida con lo que Bauman ha llamado la fase sólida de la modernidad. Conviene a este respecto hacer una aclaración terminológica, puesto que en *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* no aparece este concepto sino que solo habla de “modernidad” y “posmodernidad”.

¹² Traducción propia. Texto original: “For Bauman is quite widely thought of as the postmodern sociologist, though as I shall suggest here, this is only half the story; the other half of the postmodern is the modern, and this is why it is ambivalence, rather than «the postmodern», which is the core value in Bauman’s work”.

¹³ Es significativo que el trabajo sea uno de los temas de este libro, pues en él busca justificar el empleo de la metáfora de la liquidez por primera vez. Además del trabajo, los otros temas que toca para mostrar la transformación de la modernidad son: la emancipación, la individualidad, la relación espacio-tiempo y la comunidad. Así, el trabajo es para Bauman uno de los cinco pilares sobre los que presenta la metáfora de la liquidez como la más adecuada para denominar la fase actual de la modernidad.



La modernidad es un tema recurrente en los textos de Bauman desde los inicios de su vida académica, pero el concepto de ‘modernidad sólida’ no aparece hasta después de la publicación de *Liquid Modernity* (2000). Aunque la metáfora de la solidez no había aparecido en sus textos hasta entonces, eso no quiere decir que no se hubiera ocupado de ella previamente. Simplemente se refería a esa fase de la modernidad de otra manera.

Así, en sus escritos se pueden encontrar análisis y críticas de la modernidad sólida de dos maneras. Por un lado, en los escritos que precedieron a la publicación de *Liquid Modernity* el concepto de “modernidad” es sinónimo del de “modernidad sólida”. Por ejemplo, los libros que Denis Smith (2000) ha llamado la trilogía de la modernidad: *Legislators and Interpreters* (Bauman, 1987), *Modernity and the Holocaust* (Bauman, 1989) y *Modernity and Ambivalence* (Bauman, 1991b) pueden interpretarse como la trilogía de la modernidad sólida. Por otro lado, al desarrollar el concepto de “modernidad líquida” se vio en la obligación de diferenciar aspectos de esa fase con la precedente, que empezó a denominar modernidad sólida. De modo que es a partir del desarrollo de la metáfora de la liquidez cuando se encuentran las referencias explícitas a la modernidad sólida, pues solo en la medida en que descubre una diversidad de fases dentro de la modernidad se ve en la tesitura de tener que distinguirlas.

Se suele destacar poco en los estudios sobre la sociología de Bauman que la metáfora de la “liquidez” conllevó también la creación de la metáfora de la “sólidez”. Así como dejó de usar el término “posmodernidad” para referirse a la nueva fase de la modernidad, dejó de referirse a la “modernidad” como lo había hecho hasta entonces. Este término adquirió un campo semántico más amplio por estar referido también a lo que hasta entonces había llamado “posmodernidad”.

La modernidad sólida es la primera de las fases de la modernidad porque fue la primera en desarrollarse, pero eso no quiere decir que se haya acabado o superado. Muchas de las características distintivas de la fase sólida siguen estando presentes en la actualidad de forma más o menos patente en la sociedad. Además, la modernidad no se ha desarrollado del mismo modo ni a la misma velocidad en todo el mundo. Hay lugares en los que los procesos modernos que siguen predominando son los propios de la modernidad só-

lida. Esto hace que su estudio tenga todavía más relevancia, puesto que su conocimiento no es solo una mera curiosidad para ver las diferencias con el pasado, sino que permite comprender situaciones que se dan en el presente. En este sentido, la mayoría de las últimas publicaciones sobre el pensamiento de Bauman dejan mucho que desear¹⁴, puesto que se centran de forma casi exclusiva en la parte líquida de sus análisis y presentan al sociólogo de forma sesgada, pues parece que este solo describe la realidad actual según las notas de la modernidad líquida.

Tras esta breve aclaración terminológica y justificación del empleo de concepto de modernidad sólida, procederemos a ver cómo se entiende el trabajo en la primera fase de la modernidad.

El paso a un sistema económico capitalista es, sin duda, uno de los puntos que marca el inicio de la modernidad (Calhoun, 2002: 5-9; Ritzer, 2012: 6-10) y que marcó el papel que el trabajo tendría en ella. Bauman expone en algunas de sus obras las repercusiones que tuvieron el capitalismo y la Revolución Industrial en la modernidad. Tal vez el texto más importante a este respecto es *Memories of class* (1982). Sin embargo, como ocurre con la mayoría de temas en su obra, se pueden encontrar referencias en muchos de sus libros. En ellos parece seguir a grandes rasgos a Max Weber (2011) respecto al proceso de racionalización que colonizó la esfera del trabajo y la separación que se dio entre la economía familiar y la industria.

Así, la modernidad sólida se caracteriza por dotar de mayor importancia a la dimensión económica en el orden social y por una progresiva independencia de esta de las demás dimensiones de la vida. Aquí solo se verán aspectos que ayuden a distinguir cómo las redes de interdependencia se daban en esta fase para distinguirlas del modo en que se configuran en la fase líquida¹⁵.

Respecto a la repercusión de la Revolución Industrial dice Bauman:

¹⁴ Pueden servir de ejemplo las dos últimas publicaciones extensas sobre el pensamiento de Bauman: *Bauman and contemporary sociology* (Rattansi, 2017) y *The New Bauman Reader* (Blackshaw, 2016). El énfasis sobre la modernidad líquida es tan acentuado que presenta una separación ficticia entre modernidad sólida y líquida, cuando en realidad ambas fases tienen en común que son parte de la modernidad.

¹⁵ Es decir, aquí no se pretende mostrar la visión de Bauman del capitalismo ni su historia. Eso escaparía del objetivo de esta investigación y sería merecedor de un estudio más amplio y detallado.



En su sentido sociológico, la revolución industrial consistió en el sometimiento de los cuerpos y del pensamiento (en la medida en que éste operaba en la acción de los cuerpos) de los productores al control de otras personas distintas de los mismos productores. Durante la revolución industrial se había convertido en norma esta forma de organizar el proceso de producción, que antes desempeñaba un papel secundario, incluso marginal, en la totalidad de la producción social¹⁶ (Bauman, 1982: 113).

Bauman atribuye a los trabajadores de la sociedad moderna sólida la función de productores. Pero ya no son productores como en la premodernidad, donde ellos eran los dueños de los medios de producción e incluso del producto, sino que se convirtieron en pura mano de obra, en una mera pieza de todo el proceso productivo. Esto supuso un trauma para quienes estaban acostumbrados a un trabajo artesanal. La división del trabajo propia del sistema industrial conlleva en gran medida la pérdida del sentido que tenía el trabajo para un artesano. Antes, el trabajador artesano formaba parte indispensable en la elaboración de productos y estaba implicado a lo largo de todo el proceso: su pericia y conocimiento eran importantes. Sin embargo, en el régimen fabril su iniciativa y conocimiento son más bien un estorbo. Lo relevante para el sistema productivo es que cada uno cumpla su papel, que viene ya pensado y determinado por parte de alguien más. Así, se rompió el romance que existía entre los artesanos y su trabajo (Bauman, 1998b: 19). Como bien destacó Karl Marx¹⁷, en esta fase de la modernidad hay una alienación del trabajador respecto a su trabajo.

El lugar prototípico de trabajo de la modernidad sólida son las fábricas. Estas fueron posibles gracias a las condiciones sociales al inicio de la modernidad:

¹⁶ Traducción propia. Texto original: "In its sociological sense, the industrial revolution consisted in the subjection of the bodies and the thought (in so far as the latter was operative in the action of the bodies) of the producers to the control of the other than the producers themselves. During the industrial revolution this way of organizing the process of production, which formerly played a secondary, even marginal, role in the totality of social production, had become the norm".

¹⁷ Bauman fue durante su juventud un marxista convencido (Bauman, 1988: 115). Aunque con el tiempo se distanció de algunos postulados del marxismo, pues fue un régimen marxista el que los expulsó de Polonia, siempre guardó y se definió a sí mismo como socialista (Bauman, 1976).



Las primeras fábricas surgieron gracias a la combinación de oportunidades de mercado favorables y la disponibilidad de un exceso de población desposeída y desarraigada, junto con las técnicas de control de sus cuerpos y el poder para aplicar esas técnicas. En sentido sociológico, las primeras fábricas son mejor vistas como prolongaciones de casas parroquiales para pobres u “hospitiaux”, en lugar de talleres preindustriales. Las primeras fábricas habían sido abastecidas con reclusos de los centros de trabajo y a menudo servían como alternativas a las prisiones. Las fábricas absorbieron con entusiasmo la tecnología de las máquinas porque ya habían estado forzando la conducta de sus trabajadores a un ritmo repetitivo y vigilado que hacía que sus cuerpos fueran como máquinas mucho antes de la introducción de éstas; la tecnología de las máquinas estaba bien equipada con el patrón de control desarrollado al servicio del orden público y, posteriormente, adoptado por las fábricas¹⁸ (Bauman, 1982: 114).

Se puede apreciar que en el lugar de trabajo predominaba la forma panóptica¹⁹ de vigilancia y control. Los obreros o trabajadores debían seguir las órdenes de los diseñadores del proceso de producción, dentro del cual ellos eran solo una pequeña pieza. Así, ya no solo no tenían posesión del producto final, sino que ni siquiera controlaban su proceso de producción. La modernidad sólida se llegó a establecer cuando los trabajadores dejaron de librar la batalla sobre el control al que estaban sometidos. Los individuos dejaron de percibir como problemático el hecho de ser objetos de control, de no poseer los medios de producción ni el producto final.

¹⁸ Traducción propia. Texto original: “The first factories emerged thanks to the combination of favourable market opportunities and the availability of a large destitute and uprooted excess of the population complete with the techniques of controlling their bodies, and the power to apply the techniques. In the sociological sense, the first factories are best seen as continuations of parish poor-houses or «hospitiaux» rather than of pre-industrial workshops. The first factories had been populated with the inmates of workhouses and often served as alternatives to prisons. They were keen absorbers of machine technology because they had been already engaged in forcing their labourers’ conduct into closely watched, repetitive rhythm which made their bodies machine-like well before the introduction of machines; machine technology was well geared to the pattern of control developed in the service of the public order and subsequently adopted by the factories”.

¹⁹ Bauman sostiene que la forma de ejercer el poder propia de la modernidad sólida es la del panóptico, tal como lo expone Jeremy Bentham (1995) y que después utilizará también Foucault (2005).



Desde entonces los trabajadores centraron la lucha en mejorar las condiciones de la relación con los contratistas: un sueldo justo; pero la propia relación quedó fuera de toda cuestión. Así, el cambio del objeto de lucha fue el triunfo de la institucionalización de este tipo de organización social.

Bauman considera que la clase obrera surgió precisamente por la aceptación del sistema industrial y la legitimidad de los beneficios al estilo capitalista: “Lo que se entiende normalmente por el nacimiento de la clase obrera es el olvido de la cuestión del control sobre los productores (ahora firmemente sostenido e indiscutible, al menos no directamente), y la institucionalización de la lucha por el reparto del consumo”²⁰ (Bauman, 1982: 120).

La manera que tuvieron los obreros para librar esta lucha fue a través de la unión. Solo en la medida en que formaran un grupo podían presionar a los contratistas para mejorar las condiciones de trabajo. Esta presión era posible porque, durante esta primera etapa del capitalismo, el capital y el trabajo estaban unidos. Bauman describe esta relación como un matrimonio hasta que la muerte los separe:

La modernidad sólida era también, de hecho, la época del capitalismo pesado –del vínculo entre capital y mano de obra fortalecido por su compromiso mutuo–. La supervivencia de los trabajadores dependía de que fueran contratados; la reproducción y crecimiento del capital dependían de esa contratación. El punto de encuentro era fijo; ninguno de los dos podía ir muy lejos por su cuenta –la solidez de la fábrica encerraba a ambos socios en una celda común–²¹ (Bauman, 2006: 154).

El trabajo se vio afectado por la primacía del espacio. Durante la modernidad se da un creciente flujo de personas desde el ámbito rural al urbano. Pero una vez estas personas llegaban a la ciudad y obtenían un trabajo, permane-

²⁰ Traducción propia. Texto original: “What is normally understood by the birth of the working class [...] is the de-topicalisation of control over producers (by now firmly held and uncontested, at least not contested directly), and the institutionalisation of the struggle for the share in consumption”.

²¹ Texto original: “Solid modernity was, indeed, also the time of heavy capitalism – of the engagement between capital and labour fortified by the *mutuality of their dependency*. Workers depend on being hired for their livelihood; capital depend on hiring them for its reproduction and growth. Their meeting-place had a fixed address; neither of the two could easily move elsewhere –the massive factory walls enclosed and kept both partners in a shared prison” (Bauman, 2000: 145).



cían allí. La modernidad sólida se caracteriza por el sedentarismo, en gran parte, porque el trabajo se ejercía en un mismo lugar. Las personas se arraigaban a su trabajo, es decir, permanecían en el mismo sitio durante periodos muy prolongados o de modo permanente. Durante esta fase se puede hablar de trabajos para toda la vida.

El lugar que más capacidad tenía de acumular trabajadores eran las fábricas. En estas el tiempo estaba completamente rutinizado²², las tareas divididas y compenetradas y, por tanto, eran mutuamente dependientes. Para que el producto final se diera, todas las partes del proceso debían cumplirse. De aquí que hayan sido denominadas como fábricas “fordistas”, pues el sistema ideado por Ford era el prototipo de estructura del trabajo de esta fase de la modernidad. Las grandes cadenas de ensamblaje sirven como ejemplo de cómo se dividía el trabajo en la sociedad y dentro de cada lugar de trabajo.

El diseño racional permitió dividir los procesos de producción, que para una persona serían demasiado complejos y prolongados, en tareas más sencillas y complementarias entre varios trabajadores. La capacidad de trabajar de las personas, que perdió gran parte del sentido que tenía en su época premoderna al ser desligada de los vínculos comunitarios, tuvo que ser impulsada a través de la “ética del trabajo” (Bauman, 1998b: 17). Hubo, según apunta Bauman, una “cruzada moral” que buscó que los obreros trabajaran con el mismo empeño que antes bajo las nuevas condiciones:

El problema central que enfrentaban los pioneros de la modernización era la necesidad de obligar a la gente –acostumbrada a darle sentido a su trabajo a través de sus propias metas, mientras retenía el control de las tareas necesarias para hacerlo– a volcar su habilidad y su esfuerzo en el cumplimiento de tareas que otros le imponían y controlaban, que carecían de sentido para ella. La solución al problema fue la puesta en marcha de una instrucción mecánica dirigida a habituar a los obreros a obedecer sin pensar, al tiempo que se les privaba del orgullo del trabajo bien hecho y se los obligaba a cumplir tareas cuyo sentido se les escapaba (Bauman, 1998b: 20).

²² Benjamin Coriat, en el ensayo *El taller y el cronómetro* (Coriat, 1989), muestra la importancia y el cambio que supuso el reloj, es decir, la medida de los tiempos en los talleres.



El trabajo desempeñó un papel fundamental en la modernidad sólida, pues era el eje de la vida individual, ya que los obreros lo necesitaban para su supervivencia y condicionaba el resto de sus esferas vitales y el orden social, pues era una institución que creaba individuos obedientes, dóciles, bajo control y siguiendo las normas establecidas. Educaba a los individuos como el Estado necesitaba que estuvieran educados. El trabajo era un elemento esencial para la reproducción del sistema social establecido.

De aquí que el problema de los desempleados durante esta fase de la modernidad fuera visto no solo como un problema individual del desempleado, sino del sistema en su conjunto²³. En una sociedad productora la producción tiene una estrecha relación con el número de productores. Así, los pobres, es decir, los desocupados, eran el ejército de reserva esperando su momento para entrar en el sistema. Bauman señala que esto se comprendía de la misma manera en las sociedades capitalistas que en las comunistas (Bauman, 1998b: 33).

Sin embargo, a pesar de las desventajas y problemas que conlleva el sometimiento del trabajador al ritmo “impersonal, inhumano y mecánico” (Bauman, 1998b: 22) de las fábricas, las personas tenían algo fundamental para poder construir sus vidas: seguridad. “La carrera laboral marcaba el itinerario de la vida. [...] Esa carrera era la principal fuente de confianza o inseguridad, de satisfacción personal o autorreproche, de orgullo o de vergüenza” (Bauman, 1998b: 34). El tipo de trabajo que se ejercía determinaba quiénes eran los superiores, los iguales y los inferiores con claridad. Ofrecía el mapa claro respecto a las relaciones sociales. Permitía también saber qué esperar del futuro y poder planificar la vida. El trabajo era el pilar sobre el que se construían y giraban las demás dimensiones de la vida. Y era un pilar fuerte, fijo y sólido:

En resumen: el trabajo ocupaba una posición central en los tres niveles de la sociedad moderna: el individual, el social y el referido al sistema de producción de bienes. Además, el trabajo actuaba como eje para unir esos niveles y era factor principal para negociar, alcanzar y preservar la comunicación entre ellos (Bauman, 1998b: 37).

²³ Bauman sostiene que de aquí surge la idea y el papel del “Estado benefactor”, cuya obligación consiste en garantizar el bienestar de la población, ya que durante esta fase de la modernidad gran parte del bienestar se basaba en tener un trabajo (Bauman, 1998b: 73).



3.2 El trabajo en la modernidad líquida

Conviene hacer una vez más una aclaración terminológica dentro de los escritos de Bauman. Así como el término “modernidad” en las obras previas a la publicación de *Liquid modernity* puede leerse como sinónimo de “modernidad sólida”; en esas mismas obras el término “posmodernidad” puede entenderse como “modernidad líquida”. De modo que se pueden encontrar descripciones de esta fase de la modernidad a partir de principios de los años noventa, cuando Bauman empieza a percibir la transformación social que se está dando e intenta comprenderla.

La metáfora de la liquidez, que emplea para mostrar el cambio que se ha producido en la modernidad, descansa sobre un aspecto fundamental de la vida social: los vínculos sociales. Tomando los conceptos de la física y de la química, los sólidos y los líquidos se distinguen por el *tipo* de vínculo (*bonding*) que une a los átomos. La vinculación de los átomos de los sólidos es fuerte, estable y resistente. La consecuencia de esa vinculación es una forma clara y definida del objeto. Sin embargo, los vínculos propios de los fluidos son significativamente más débiles, provocando que las formas que posibilitan sean cambiantes, poco estables y menos resistentes. Hay vinculación, pero con una intensidad diferente (Bauman, 2000: 1-2).

La definición de las características propias de la modernidad líquida es más compleja que su fase precedente. Al estar formada por vínculos sociales fluidos resulta complicado mostrar las realidades sociales que se producen, pues, a diferencia de la modernidad sólida, están en constante cambio. Además, hay una menor distancia respecto a la modernidad líquida que impide captar con claridad sus características propias. La modernidad sólida comprende procesos y estructuras sociales de varios siglos de existencia, mientras que la modernidad líquida empieza avanzada la segunda mitad del siglo xx. Esto impide tener una perspectiva más clara de lo que es. A pesar de estas cuestiones, Bauman hace un gran esfuerzo por mostrar las características propias de la modernidad líquida y su exposición arroja luz sobre las condiciones sociales del presente.

Bauman percibe que la modernidad ha cambiado: hemos pasado de una sociedad de productores a una de consumidores. Esto supuso un fuerte cambio



en el papel que desempeña el trabajo a nivel social e individual. La sociedad, que antes era impulsada por la “ética del trabajo”, ahora se mueve por la “estética del consumo”. Lo que importa ahora ya no es el tipo de profesión o trabajo que se ejerce, sino la capacidad de consumir. La actividad que sirve como eje sobre el que gira la vida social ha cambiado: en la modernidad sólida era trabajar, mientras que en la líquida es consumir.

Uno de los motivos que Bauman más destaca del cambio que ha experimentado el trabajo es fruto del efecto de la *privatización y desregulación* propio de la modernidad líquida (Bauman, 2000: 135). Durante la fase sólida el trabajo era una cuestión social, el pueblo trabajaba para producir para el pueblo (entendido más bien como el Estado). El trabajo no era una actividad individual, sino una actividad colectiva: un grupo de trabajadores que realizaban un trabajo (Bauman, 1998b: 53). Había una pertenencia a un “nosotros”, porque el esfuerzo de todos beneficiaba al conjunto. Pero esto ha desaparecido en la modernidad líquida, pues el trabajo ha sufrido las consecuencias del continuo proceso de individualización. “Se espera que cada hombre y cada mujer usen, individualmente, sus propias fuerzas, recursos e industria para elevarse a sí mismos a una condición más satisfactoria y dejar atrás cualquier aspecto de su presente condición que puedan resentir”²⁴ (Bauman, 2000: 135). Es decir, ya no es la sociedad ni el grupo quienes buscan una mejora social y vital, sino cada individuo. El trabajo se ha convertido en un asunto puramente individual: se hace algo porque beneficia a quien lo hace, los demás no entran en consideración.

Bauman apunta que el trabajo se pasó a considerar “como un medio antes que un valor en sí mismo, una forma de vida o una vocación: el medio para hacerse rico y, de este modo, más independiente; el medio para deshacerse de la desagradable necesidad de trabajar para otros” (Bauman, 1998b: 39). De este modo el propio trabajo pierde importancia y gana relevancia la cantidad de dinero que se adquiere por trabajar. Esta tendencia empezó, según Bauman, en Estados Unidos y se resume a través de la idea del “sueño americano”: trabajar cuanto sea y donde sea, con tal de acumular suficiente

²⁴ Traducción propia. Texto original: “It is individual men and women on their own who are expected to use, individually, their own wits, resources and industry to lift themselves to a more satisfactory condition and leave behind whatever aspect of their present condition they may resent”.



dinero para ya no depender de otros. En pocas palabras, “ya no importaba lo “mejor”; solo contaba el “más” (Bauman, 1998b: 40).

Este cambio conlleva que el prestigio de un trabajo ya no sea el *tipo de trabajo*, el tipo de actividad que se realiza, sino *lo que se gana* con ese trabajo. ¿Por qué? Porque lo que importa es lo que se puede comprar y consumir. En la modernidad líquida hay una predominancia de los objetos sobre las acciones, del tener sobre el ser.

Así como antes la sociedad se sostenía mediante la actividad de producir, ahora se sostiene sobre la de consumir. Los individuos se relacionan principalmente como consumidores. Si antes los niveles sociales los marcaban las profesiones, ahora los marca la cantidad de consumo posible. Así, los iguales no son quienes hacen lo mismo profesionalmente, sino quienes gastan lo mismo con independencia de cuál sea la fuente que posibilita el gasto.

La vida enfocada en el consumo abre la puerta a la “estética del consumo”. “Porque es la estética, no la ética, el elemento integrador en la nueva comunidad de consumidores, el que mantiene su curso y, de cuando en cuando, la rescata de sus crisis. Si la ética asignaba valor supremo al trabajo bien realizado, la estética premia las más intensas experiencias” (Bauman, 1998b: 55).

Esta fase de la modernidad se caracteriza también por el divorcio entre el capital y el trabajo. Durante la modernidad sólida había una relación inseparable entre ambos, pues se necesitaban mutuamente. Bauman, siguiendo a Weber en este punto, considera que la primera gran separación de la modernidad consistió en la independencia de la esfera económica de los intereses comunales y del ámbito del hogar. “La modernidad pesada mantenía el capital y el trabajo dentro de una jaula de hierro de la que ninguno podía escapar. La modernidad liviana [o líquida] solo ha dejado a uno de ellos dentro de la jaula”²⁵ (Bauman, 2006: 129): el trabajo.

La globalización y el avance tecnológico han tenido un gran impacto a este respecto. Han permitido que el capital corte la mutua dependencia de forma unilateral, porque ya no necesita el trabajo, *este* trabajo, mientras que el trabajo sigue siendo dependiente del capital. El trabajo sigue estando localizado,

²⁵ Texto original: “Heavy modernity kept capital and labour in an iron cage which none of them could escape. Light modernity let one partner out of the cage” (Bauman, 2000: 120).



mientras que el capital viaja a lo largo del mundo buscando oportunidades que le permitan crecer con mayor facilidad. No todos los trabajadores son capaces de seguir a la empresa si se traslada. “Los empleados provienen de la población local y, retenidos por deberes familiares, propiedad de la vivienda y otros factores afines, difícilmente pueden seguir a la empresa cuando se traslada a otra parte” (Bauman, 1998a: 15). De hecho, Bauman apunta que el último cuarto del siglo xx podría pasar a la historia como la Guerra de Independencia del Espacio. Pero esta independencia solo la consiguen los inversores, los que poseen el capital. El resto de la población sigue estando anclada a una localidad y en condiciones laborales más precarias. Sin la seguridad de la permanencia del capital, la relación entre este y el trabajo ha cambiado.

Por poner un ejemplo: una fábrica de coches puede servir para mostrar la diferencia con las fábricas fordistas prototípicas de la modernidad sólida. El capital se invierte en una maquinaria y se contrata a personas *del lugar* para llevar a cabo los procesos necesarios para producir el producto. Ahora bien, si se encuentran condiciones de inversión más favorables en otro lugar, porque la mano de obra es más barata, se pagan menos impuestos, etc., la inversión cambia de lugar buscando ese mayor beneficio. Así, los trabajadores del lugar se quedan sin trabajo, pero el capital no pierde su valor ni se hace responsable de las consecuencias del traslado. En la modernidad sólida el capital necesitaba esos trabajadores. La clase obrera podía negociar con los contratistas condiciones laborales, pues eran un punto valioso y necesario para la empresa. En el mundo globalizado, esto ya no ocurre:

La movilidad adquirida por las “personas que invierten” –los que poseen el capital, el dinero necesario para invertir– significa que el poder se desconecta en un grado altísimo, inédito en su drástica incondicionalidad, de las obligaciones: los deberes para con los empleados y los seres más jóvenes y débiles, las generaciones por nacer, así como la autorreproducción de las condiciones de vida para todos; en pocas palabras, se libera del deber de contribuir a la vida cotidiana y la perpetuación de la comunidad. [...] sacarse de encima la responsabilidad por las consecuencias es la ventaja más codiciada y apreciada que la nueva movilidad otorga al capital flotante, libre de ataduras; al calcular la “efectividad” de la inversión, ya no es necesario tomar en cuenta el coste de afrontar las consecuencias” (Bauman, 1998a: 17).



Bauman tiene una visión muy negativa de la globalización en este sentido. Su perspectiva moral le lleva a fijarse más en los que sufren y los desfavorecidos que en los que se benefician. Desde esa perspectiva no señala los puntos positivos que podría traer un fenómeno como el de la globalización. Según el Banco Mundial, por ejemplo, la globalización no solo es buena para los negocios internacionales, sino que también favorece a las personas y países pobres. Como apunta Ray, la sociología de Bauman ofrece una respuesta a los argumentos a favor de la globalización:

Cuando el Banco Mundial afirma que la pobreza ha disminuido durante las dos últimas décadas del siglo xx, para entablar un debate público efectivo, tendremos que ser capaces de ofrecer respuestas ingeniosas y detalladas en lugar de metáforas generalizadas. Por muy útiles que sean las metáforas para estimular la investigación imaginativa, no son el sustituto de una conceptualización e investigación rigurosa de lo social²⁶ (citado en Elliott, 2007: 77).

Efectivamente, en los textos de Bauman hay una carencia de datos estadísticos que confirmen sus afirmaciones y refuercen sus argumentos. El empleo de metáforas le acerca más al estilo de los relatos literarios que a estudios científicos. En el caso de la globalización, su metáfora más conocida es la de los turistas y los vagabundos (Bauman, 1998a: 103). Con ella Bauman quiere mostrar cómo la globalización afecta a los pobres y a las élites. Estas últimas se mueven porque quieren, por placer, buscando emociones y disfrutando de cada lugar (Bauman, 1998a: 121). En cambio, los vagabundos se ven forzados a moverse de un lugar a otro, incapaces de llamar hogar a ningún territorio y sin disponer de lo más elemental para tener una vida digna (Bauman, 1998a: 122). “La llamada «globalización» está estructurada para satisfacer los deseos y sueños de los turistas. Su efecto secundario –un efecto colateral, pero inevitable– es la transformación de muchos más en vagabundos” (Bauman, 1998a:

²⁶ Traducción propia. Texto original: “When the World Bank claims that the poverty has decreased during the last two decades of the twentieth century then to engage effectively in public debate we will need to be able to offer nuanced and detailed responses rather than generalized metaphors. However useful metaphors may be in stimulating imaginative enquiry they are not the substitute for rigorous conceptualization and research into the social”.



122). En este sentido, el estilo sociológico de Bauman no ayuda en el debate frente a quienes le contradicen mediante el uso de datos.

Sin embargo, la crítica de Bauman es vigente, puesto que, de hecho, hay efectos negativos de los procesos de globalización, aunque no sean los únicos. Y es que como dice Davis:

La *globalización negativa*, como se la conoce, ha arrancado de las manos de los agentes humanos la capacidad incluso de comenzar a controlar estos procesos, de frenar la ola de circulación de capitales y mercancías, y de detener el flujo de conflictos y violencia que invade las calles de los pueblos y ciudades y tiene como resultado la sospecha profundamente arraigada en “el Otro”, que se ha convertido en la *conditio sine qua non* de la interacción humana en la vida pública²⁷ (Davis, 2008: 51).

El efecto de la globalización que más destaca Bauman es la creciente distancia entre la élite móvil y el resto de personas locales. Los patrones de estratificación social han cambiado y los más perjudicados son los trabajadores locales. Así como en la modernidad sólida tanto los contratistas como los contratados gozaban de una certeza a la hora de establecer el contrato respecto de la permanencia y beneficio de dicho contrato, ahora los contratados no gozan de esa seguridad y viven en condiciones de permanente incertidumbre. No tienen un “valor diferencial” que ofrecer a los inversionistas para forzarles a que les procuren unas mejores condiciones. De hecho, la única manera en que pueden “seducir” al capital es a costa de su propio bienestar²⁸. Además, el Estado que antes regulaba las relaciones laborales ha perdido gran parte de su capacidad de influir en estas. El capital no encuentra una resistencia

²⁷ Traducción propia. Texto original: “*Negative globalization*, as it is known, has torn from the hands of human agents the ability even to begin to control these processes, to stem the tide of capital and commodity circulation, and to halt the flow of conflict and violence that plague the streets of towns and cities and result in the deep-seated suspicion of «the Other» that has become the *conditio sine qua non* of human interaction in public life”.

²⁸ Bauman dice que los gobiernos actualmente usan tácticas de “competencia de lugar” (*Standortkonkurrenz*) para atraer al capital y evitar que se traslade a otro lugar (Bauman, 2004a: 91). Es decir, los gobiernos se ven obligados a ofrecer las mejores condiciones para la inversión del capital y eso conlleva, en parte, unas condiciones desfavorecidas para la mano de obra. Bauman toma el nombre de la táctica del libro de Habermas: *The Postnational Constellation: Political Essays* (2001).



suficientemente poderosa que le obligue a cumplir la ley. En caso de que la hubiera, solo conseguiría que el capital se invirtiera en otro sitio en el que no gozara de tanto poder.

Parece que en la actualidad el capital no tiene ningún límite ni existe ningún agente que le puede ofrecer una fuerte resistencia²⁹.

Hoy en día, estamos viviendo el proceso de la “Gran Separación, Segunda Fase”. El capital ha logrado escapar del marco ético-legal cada vez más restrictivo, prominente y enojoso que el Estado-nación le imponía, para refugiarse en una nueva “tierra de nadie”, en la que pocas reglas limitan, restringen o dificultan la libertad de la iniciativa económica, si es que alguna efectivamente lo hace. El nuevo espacio en el que se mueven los nuevos negocios (globales) es, para los parámetros de los dos últimos siglos, completa y verdaderamente *extraterritorial* (Bauman, 2004b: 103).

Así, el trabajo deja de ser el eje sobre el cual se estructura la vida individual y el punto sobre el que se sostiene el resto de las funciones sociales. “El «trabajo» ya no puede ofrecer un sitio seguro en el cual enrollar y fijar definiciones del yo, identidades y proyectos de vida”³⁰ (Bauman, 2000: 149). Lo que lleve la etiqueta de “largo plazo” o “para siempre” ya no tiene valor y, por tanto, tampoco la vinculación con cualquier entidad laboral.

CONCLUSIÓN

Se ha podido observar cómo el trabajo ha cambiado de significado e importancia para la sociedad según la división que Bauman hace de la modernidad en dos fases. Aunque parece que la que ahora predomina es la fase

²⁹ En la modernidad sólida había sido el Estado-nación la institución que había regulado el poder económico privado. Ahora, con el divorcio del poder y la política, es decir, de la independencia del poder económico global de las fronteras nacionales, el Estado-nación no tiene el poder adecuado para regular el poder económico. Bauman parece estar de acuerdo con lo dicho por Robert Kuttner en *El papel de los gobiernos en la economía global* (citado en Giddens y Hutton, s. a.: 209).

³⁰ Texto original: “Work can no longer offer the secure axis around which to wrap and fix self-definitions, identities and life-projects” (Bauman, 2000: 139).



líquida, no cabe duda de que para algunas zonas del mundo y personas, la modernidad sólida no ha concluido. Sin embargo, el proceso de globalización ha hecho que los procesos se aceleren y las condiciones de la modernidad líquida se sigan extendiendo.

Bauman no parece decir que la comprensión del trabajo en una fase sea mejor que la otra. Los descontentos de la modernidad sólida y la líquida se han invertido porque la experiencia que predomina también lo ha hecho. Las personas en la modernidad sólida gozaron de seguridad en detrimento de su libertad, mientras que en la modernidad líquida, se goza de libertad a cambio de seguridad.

Si ganas algo, pierdes otra cosa a cambio: la vieja regla es tan cierta hoy como lo era entonces. Solo que las ganancias y las pérdidas han cambiado de lugar: *los hombres y mujeres posmodernos intercambiaron una parte de sus posibilidades de seguridad por una parte de felicidad*. Los descontentos de la modernidad surgieron de una especie de seguridad que toleraba muy poca libertad en la búsqueda de la felicidad individual. Los descontentos de la posmodernidad surgen de una especie de libertad de búsqueda de placer que tolera muy poca seguridad individual³¹ (Bauman, 1997: 3).

El trabajo en cada fase ha gozado de ventajas e inconvenientes. Durante la modernidad sólida daba un marco firme donde se podía construir y dotar de sentido la vida individual y funcionaba como base del orden social. Había una sensación de estabilidad y confianza. Pero esto ha cambiado en las condiciones de la modernidad líquida. El trabajo ahora se rige por la “flexibilidad”, que es otra forma de llamar a la precariedad e inestabilidad.

³¹ Traducción propia. Texto original: “You gain something, you lose something else in exchange: the old rule holds as true today as it was true then. Only the gains and the losses have changed places: *postmodern men and women exchanged a portion of their possibilities of security for a portion of happiness*. The discontents of modernity arose from a kind of security which tolerated too little freedom in the pursuit of individual happiness. The discontents of postmodernity arise from a kind of freedom of pleasure-seeking which tolerates too little individual security”.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, J. (1988). *A dream of belonging: my years in postwar Poland*. Londres: Vigaro Press.
- Bauman, Z. (1976). *Socialism: the active utopia*. Londres: George Allen & Unwin Ltd.
- Bauman, Z. (1977). *Para una sociología crítica: un ensayo sobre el sentido común y la emancipación*. Buenos Aires: Marymar. [Traducción de E. Butelman].
- Bauman, Z. (1997 [1978]). *Hermeneutics and social science: Approaches to Understanding*. Aldershot: Ashgate.
- Bauman, Z. (1982). *Memories of class: the pre-history and after-life of class*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Bauman, Z. (1989 [1987]). *Legislators and interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2017 [1989]). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1996 [1990]). *Thinking sociologically*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bauman, Z. (1991a). *Intimations of postmodernity*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Bauman, Z. (1991b). *Modernity and Ambivalence*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (1995). *Life in fragments: essays in postmodern moralities*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and its discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2003 [1998a]). *La globalización: consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica. [Traducción de D. Zadunaisky].
- Bauman, Z. (2005 [1998b]). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa. [Traducción de V. de los Á. Boschioli].
- Bauman, Z. (2015 [2000]). *Liquid Modernity*. Cambridge/Malden: Polity Press/Blackwell.



- Bauman, Z. (2006 [2004a]). *Europa: una aventura inacabada*. Madrid: Losada. [Traducción de L. Álvarez-Mayo].
- Bauman, Z. (2004b). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [Traducción de M. Rosenberg].
- Bauman, Z. (2006). *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica. [Traducción de M. Rosenberg y J. Arrambide].
- Bauman, Z., Tester, K. (2001). *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge/Malden: Polity Press/Blackwell Publishers.
- Bauman, Z., Tester, K. (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós. [Traducción de A. Roca].
- Beck, U. (2001). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beilharz, P. (2000). *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity*. Londres: Sage.
- Beilharz, P. (ed.). (2001). *The Bauman Reader*. Malden: Blackwell Publishers.
- Béjar, H. (2007). *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*. Barcelona: Herder.
- Bentham, J. (1995). *The Panopticon writings*. Londres: Verso. [Traducción de M. Bozovic].
- Blackshaw, T. (ed.). (2016). *The new Bauman reader: thinking sociologically in liquid modern times*. Manchester: Manchester University Press.
- Calhoun, C. J. (ed.). (2002). *Classical Sociological Theory*. Malden: Blackwell.
- Coriat, B. (1989). *El taller y el cronómetro: ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Madrid: Siglo XXI de España. [Traducción de C. Bourgois y J. M. Figueroa Pérez].
- Davis, M. (2008). *Freedom and consumerism: a critique of Zygmunt Bauman's sociology*. Aldershot/Burlington: Ashgate.
- Elliott, A. (ed.). (2007). *The contemporary Bauman*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Elliott, A., Turner, B. S. (eds.). (2001). *Profiles in contemporary social theory*. Londres/Thousand Oaks: SAGE.



- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina. [Traducción de A. Garzón del Camino].
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, A., Hutton, W. (2001). *En el límite: la vida en el capitalismo global*. Barcelona: Tusquets. [Traducción de M. L. Rodríguez Tapia].
- Habermas, J. (2001). *The postnational constellation: political essays*. Cambridge: MIT Press. [Traducción de M. Pensky].
- Rattansi, A. (2017). *Bauman and contemporary sociology: a critical analysis*. Manchester: Manchester University Press.
- Ritzer, G. (2012). *Teoría Sociológica Clásica* (6.^a ed.). México: McGraw-Hill. (Edición de M. Requena Marco y J. E. Ortiz Cárdenas; traducción de M. T. Casado Rodríguez y E. M. Jasso Hernán D' Borneville].
- Seidman, S. (ed.). (2013). *Contested knowledge: social theory today* (5.^a ed.). Hoboken/Chichester: Wiley-Blackwell/John Wiley.
- Smith, D. (2000). *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Malden: Polity Press.
- Tester, K. (2004). *The social thought of Zygmunt Bauman*. Basingstoke/Nueva York: Palgrave/Macmillan.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. [Traducción de F. Gil-Villegas Montiel].



CONTRAPOSICIÓN ENTRE ÉTICA Y MORAL EN BAUMAN

OPPOSITION BETWEEN ETHICS AND MORALITY IN BAUMAN

Luis Miguel Bravo Álvarez^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 4 de septiembre de 2019 y 21 de octubre de 2019

Resumen: Según Zygmunt Bauman, la tarea de construir un nuevo orden para reemplazar al viejo y oxidado actualmente ya no forma parte de ninguna agenda. La modernidad de hoy vive en una continua *licuefacción*: es la *modernidad líquida*. Por eso, advertida la dificultad de la tarea –dado que nos enfrentamos a un escenario en permanente transformación– y teniendo en cuenta que las reflexiones de nuestro autor distan mucho de ser una catalogación exhaustiva, el objetivo de este artículo es señalar una distinción primordial: la contraposición entre ética y moral que trasluce en los textos de Zygmunt Bauman. Este contraste es necesario como presupuesto para secundar una aspiración de Bauman: la de hacer de la *modernidad líquida* un periodo histórico *un poco más moral*. Además, la relevancia de establecer este contraste se hace manifiesta al adquirir la convicción de que muchas de las ideas de fondo que subyacen detrás de las afirmaciones de Bauman no se nos presentan directamente ante los ojos, sino que han de ser *reconstruidas*. Por eso, comenzaremos por justificar la importancia de establecer tal distinción, para después ahondar en las nociones que el sociólogo polaco denominaba *ética moderna* y *ética posmoderna*, y, a partir de ahí,

^a Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad de La Santa Cruz de Roma.

* Correspondencia: Luis Miguel Bravo. Via di Grottarossa, 1375. 00189. Roma. Italia.

E-mail: luis.bravoalvarez@gmail.com



dilucidar mejor lo que sería para Bauman *la moral*. Cerraremos nuestro artículo haciendo una valoración de esta perspectiva de Bauman que, como él mismo reconoce, adolece de la misma *ingénita incertidumbre* del fenómeno analizado.

Palabras clave: Modernidad líquida, ética, moral, ética posmoderna, Bauman.

Abstract: According to Zygmunt Bauman, the task of building a new order to replace the old, rusty one is no longer part of any agenda. Today's modernity experiences a continuous *liquefaction*: it is a *liquid modernity*. Therefore, aware of the difficulty of the task –given that we are facing a scenario in permanent transformation– and bearing in mind that our author's reflections are far from being an exhaustive classification of phenomena, the aim of this article is to point out a major distinction: the contraposition between ethics and morality underlying Zygmunt Bauman's texts. This contrast is necessary as a presupposition to support one of Bauman's aspirations: that of making *liquid modernity* a slightly *more moral* historical period. Moreover, the relevance of establishing this contrast is made manifest by acquiring the conviction that many of the underlying ideas behind Bauman's assertions are not presented directly before our eyes, but have to be reconstructed. For this reason, we will begin by justifying the importance of establishing such a distinction, and then delve into the notions that the Polish sociologist called *modern ethics* and *postmodern ethics*, in order to elucidate better what *morality* would be for Bauman. We will conclude our article by making an assessment of this perspective of Bauman which, as he himself acknowledges, suffers from the same *ingenite uncertainty* of the analyzed phenomenon.

Key words: Liquid modernity, ethics, morality, postmodern ethics, Bauman.

§1. INTRODUCCIÓN

En el año 2000, Zygmunt Bauman publicó el libro que comenzaría a otorgarle notoriedad mundial: *Liquid Modernity*. Prosiguiendo con el análisis que



venía desarrollando en los años precedentes acerca de la era moderna, en esta obra el sociólogo polaco recurre a la metáfora de la *fluidez* para explicar el cambio, tan sutil como fundamental, que venía experimentando la modernidad.

Hace siglo y medio, explica Bauman al inicio del libro, los autores del *Manifiesto Comunista* hablaban de la necesidad de “derretir los sólidos” –refiriéndose a todo sedimento del pasado que impidiera el avance del *progreso*–, pero con una intención ulterior: la de hacer espacio a nuevos y mejores sólidos, con el fin de reemplazar ese conjunto defectuoso y enmohecido por uno de solidez duradera y confiable. Sin embargo, según la visión de Bauman, a diferencia de lo que sucedía en esa “primera modernidad”, la tarea de construir un nuevo orden para reemplazar al viejo y oxidado actualmente ya no forma parte de ninguna agenda. La modernidad de hoy vive en una continua *licuefacción*. La nuestra es la era de la permanente *liquidez*: a diferencia de los sólidos, dice Bauman, los fluidos sufren un continuo cambio de forma cuando se los somete a un estado de tensión (2004: 7).

Así, *Modernidad líquida* supuso el pistoletazo que dio inicio a una seguidilla de obras en las que Bauman analizó diferentes aspectos de la actual etapa histórica. Sin duda alguna, podríamos considerar que las reflexiones presentadas en esos últimos libros, publicados todos en el siglo XXI, suponen el fruto maduro de su pensamiento, en los que confluyen las intuiciones, temores y perplejidades que ya se entreveían en algunas de sus obras anteriores.

A manera de premisa, es importante no perder de vista lo que señalan algunos de los principales estudiosos del pensamiento de Bauman, como Beilharz (2000: prefacio) y Tester (2004: 10-11): los textos del sociólogo polaco no responden a una intención sistemática concreta ni pretenden seguir ningún tipo de canon académico. De hecho, si nos regimos por los títulos de sus últimos libros, de algún modo lo que vemos es que nuestro autor está analizando el propio fenómeno –si se quiere, la misma enfermedad–, pero poniendo cada vez la lupa en un área distinta del cuadro: *el amor líquido*, *la vida líquida*, *el miedo líquido*, *los tiempos líquidos*, *el arte líquido*, *la vigilancia líquida*. Probablemente las siguientes palabras de Bauman (2007: 35) expliquen de una manera más gráfica lo que acabamos de señalar.



Imaginen que la sociedad, cualquier sociedad, fuera como una enorme habitación, llena de muebles, con cuadros en las paredes, artilugios de todo tipo, rincones oscuros, escondrijos y grietas, y con muchas, muchísimas puertas que se abren sobre esa habitación. Imaginen que junto a cada puerta hay un interruptor, pero cada uno enciende una luz de distinto color. Quien esté familiarizado con la fotografía sabrá que, al usar filtros de color, especialmente en las fotos en blanco y negro, el resultado cambia mucho según el filtro que se use: elementos que estaban en la sombra quedan plasmados con claridad y otros, cuando son iluminados, no aparecen en la foto. Imaginen que entran en la habitación cada vez desde una puerta distinta, encendiendo cada vez una luz distinta.

Nos parece que el propio sociólogo polaco realiza en ese párrafo un resumen bastante logrado de lo que fue su aproximación a la sociedad. Pero, además, se da el caso de que esa habitación, cuyos rincones Bauman va intentando iluminar paulatinamente, se caracteriza por la *fluidez*: mientras se analiza un elemento, el resto del mobiliario puede haber cambiado de sitio.

Por eso, advertida la dificultad de la tarea, y teniendo en cuenta que las reflexiones de nuestro autor distan mucho de ser una catalogación exhaustiva, el objetivo de este artículo es señalar una distinción primordial: la contraposición entre las nociones de *ética* y *moral* que se puede descubrir en los textos de Zygmunt Bauman. Identificar esta diferencia nos parece un presupuesto necesario para secundar una aspiración del autor polaco (2005a: xxvi): la de hacer de la *modernidad líquida* un periodo histórico un poco *más moral*. La relevancia de establecer este contraste se hace todavía más manifiesta al adquirir la convicción de que muchas de las ideas que subyacen detrás de las afirmaciones de Bauman no se nos presentan directamente ante los ojos, sino que, como afirma Smith (1999: 3), han de ser *reconstruidas*.

Consideramos útil ofrecer desde ahora una aclaración importante: una parte de los textos que utilizaremos para sustentar nuestro análisis se encuentra en libros publicados por Bauman en los años noventa, mientras la *modernidad líquida* como concepto recién fue acuñada en el año 2000. Sin embargo, estimamos que el peligro de anacronismo puede ser fácilmente resuelto si se tiene en cuenta que la noción de *modernidad líquida* es en cierto sentido un *punto de llegada*, una metáfora que cuajó en el pensamiento de nuestro autor



después de muchos años de reflexión sobre las problemáticas de la sociedad contemporánea, que antes calificaba de *posmoderna*. Por tanto, podríamos decir que los libros de Bauman a partir del año 2000 son un análisis fenomenológico del problema visto desde todos los ángulos, pero el camino para *revertir el proceso* ya habría sido incoado en libros anteriores. Y entender las peculiaridades de ese camino requiere comprender la contraposición entre ética y moral en los textos de Bauman, que es precisamente el objetivo que nos hemos trazado.

En ese orden de ideas, aunque en los libros que nos sirven de base para este análisis –principalmente *Postmodern Ethics* y *Life in Fragments*– nuestro autor utilice la palabra *posmodernidad*, por lo que conocemos de la evolución posterior de su pensamiento, consideramos que no hay ningún problema en sustituir esa noción por la de *modernidad líquida*.

§2. LA ÉTICA “MODERNA” VERSUS LA ÉTICA “POSMODERNA”

Un remolino del tipo en el que nos encontramos –todos juntos, y la mayoría de nosotros también individualmente– resulta tanto más temible por su tendencia a desmenuzar el problema de la supervivencia común en un montón de problemas de supervivencia individuales, para luego sacar de la agenda política el problema ya pulverizado. ¿Puede revertirse el proceso? ¿Podría rehacerse lo que se ha roto? Pero ¿dónde encontrar un adhesivo lo bastante fuerte para pegarlo?.

Así, para comenzar nuestro recorrido, podemos aseverar por anticipado que a los interrogantes que plantea Bauman –¿puede revertirse el proceso? ¿podría rehacerse lo que se ha roto? (2005a: 289)– si se atiende a las convicciones de fondo del propio sociólogo polaco, debe responderse afirmativamente: las cosas no tienen por qué ser como son actualmente, se las puede alterar para procurar que sean mejores (2002: 66). Nos parece muy importante remachar desde el inicio esta idea porque, a nuestro entender, es uno de los principales motores que impulsaron las reflexiones de Bauman. Es una certeza que subyace en todas las intuiciones en las que estamos a punto de



adentrarnos (2015: 45): “En cuanto a la cuestión de la esperanza: si no la tuviera, probablemente no escribiría libros ni daría conferencias”.

En ese sentido, nos parece significativo señalar también que, para entender mejor las implicaciones de los conceptos de *ética* y *moral* en los escritos de Bauman, es útil tener en cuenta que sus reflexiones se enmarcan netamente dentro de sus críticas a esa especie de determinismo derivado del racionalismo que impregnaba la modernidad.

En efecto, según la lectura que hace Tester (2004: 138), Bauman consideraba que la modernidad era una época de ilusiones, que fundamentalmente giraban en torno a la idea de que el mundo humano podía ser perfecto, y que su imperfección actual podía ser remediada gracias a la razón, que era además autosuficiente. De ese modo, el sociólogo polaco estaba convencido de que el movimiento moderno pulverizó el sustento sobre el que podría imaginarse un fundamento moral (2005a: 252): “Entre las autoridades empoderadas y promovidas por la modernidad, las pasiones morales no racionales, no utilitarias y no lucrativas están espectacularmente ausentes”.

En esos tres vocablos encontramos resumidos gran parte de los puntos críticos que nuestro autor descubre en la modernidad, y que supondrán el blanco de sus reproches: según Bauman, el *racionalismo*, el *utilitarismo* y el afán de lucro (en una palabra, el *capitalismo*) han sido tres fuerzas que minaron la moralidad que debería caracterizar a la condición humana.

Aunque lo abordaremos más detenidamente en breve, es adecuado dejar sentado desde ahora que una parte esencial del error que nuestro autor achaca a la visión ética de la modernidad es su inherente universalismo, sostenido en la convicción kantiana de que las normas morales, en cuanto derivadas de una ley moral que está dentro de cada sujeto, deberían poder ser universalizables. El sociólogo polaco descubre en esa perspectiva la creencia de que la condición humana *debería ser de un determinado modo*, lo cual evidentemente se contrapone a su innata ambivalencia¹ (2005a: 44).

¹ El concepto de *ambivalencia* es fundamental en el pensamiento de Zygmunt Bauman. Por cuestiones de espacio, no podemos detenernos aquí para tratarlo con todas sus implicaciones. Para captar su significado e importancia, nos parece útil remitir a Junge (2008).



Esta premisa nos parece clave, porque continuamente se evidencia que en los textos de Bauman se habla en términos de *posibilidades*², pero nunca de *necesidad*: “La moralidad, como el futuro mismo, es para siempre no–todavía” (1995b: 70). Tester lee las reflexiones de Bauman en esta clave, afirmando que la ética posmoderna sería *humana* y *humanizadora*, porque se caracteriza por su apertura a un futuro lleno de posibilidades (2004: 147). De ahí también que Bauman definiera la *posmodernidad*³ como “la modernidad, pero sin ilusiones” (2005a: 21).

La problematicidad que encuentra Zygmunt Bauman en la visión ética de la modernidad es el producto final del proceso que está vinculado con el nuevo rol que se otorgó en esa época a la razón, facultad que era considerada la única garantía no solo desde el punto de vista epistemológico, sino también la única apta para avalar los patrones de comportamiento. El resultado fue, según nuestro autor, que el pensamiento ético moderno se abriera paso bajo la doble bandera de la *universalidad* y la búsqueda de *fundamentos*. Lo que latía en el fondo era que “el pensamiento y la práctica moral de la modernidad estaban animadas por la creencia en la posibilidad de un código ético *no ambivalente* y *no aporético*” (2005a: xvii).

Señalados estos puntos de partida, es importante detenernos un momento para precisar mejor algunos términos. En primer lugar, para dejar por sentado que al utilizar la palabra *ética* en este artículo nos estaremos refiriendo a un sentido concreto adoptado por Bauman: viéndola como un código moral con ambiciones *universalistas* y de *exclusividad*, que es precisamente la visión ética que él atribuye a la modernidad.

Por otro lado, y como respuesta a esta visión, que consideraba errada, Bauman contrapone lo que llamaba la *ética posmoderna*, que según él sería la

² Algunos autores se refieren al trabajo de Bauman como la *sociología de la posibilidad* (Jacobsen y Marshman, 2008: 22).

³ Dado que, como ya dijimos, Bauman escribió varios de sus libros sobre la condición moral del hombre a lo largo de los años noventa, es decir, antes de acuñar el concepto de *modernidad líquida*, el vocablo que empleaba en ese momento era *posmodernidad*. Cuando la adhesión a los textos originales de Bauman lo requiera, emplearemos esa palabra, aunque cuando no se trate de citas textuales, hablaremos de *modernidad líquida*, expresión más adecuada si se tiene en cuenta el conjunto de toda la obra del sociólogo polaco. Consideramos que, en el marco de las reflexiones de este artículo, el uso de *posmodernidad* o *modernidad líquida* es indiferente.



forma más adecuada de abordar la condición moral del hombre. En efecto, el sociólogo polaco estima indispensable desde el inicio renunciar a las pretensiones de universalidad y de fundamentación incontrovertible propia de los códigos éticos modernos. Es en ese sentido en el que Bauman utiliza el término *posmoderno*⁴ (2005a: xix).

Esta distinción nos parece primordial, porque, como indica Tester (2004: 143), la manera de escribir de Bauman a veces puede llevar a equívocos: “La causa de la confusión es su tendencia a utilizar la palabra «ética» de dos maneras muy diferentes, dependiendo de si se trata de una ética moderna o posmoderna. La modernidad enfatiza la ética como el código sistemático de la ley que se impone a los hombres y mujeres desde fuera. La ética moderna es entendida por Bauman como un proyecto de perfectibilidad y, por lo tanto, implica también el olvido, si no la destrucción, de las ambivalencias del ser humano en el mundo. Pero cuando Bauman habla de ética posmoderna, el significado de la palabra cambia completamente. En el contexto de la posmodernidad, la ética refleja la dimensión de la responsabilidad que es intrínseca al ser humano. La ética posmoderna es una recuperación.

Con ese telón de fondo, se entiende mejor que Bauman abogue por la búsqueda de una *moralidad sin ética* (1995b: 10). Lo que pretende nuestro autor es sacar la vida moral del hombre de la lógica de la ley y la seguridad, y devolverla al lugar donde considera que pertenece: a la incertidumbre propia de tener que elegir entre el bien y el mal (2005a: 48).

⁴ Para situarse en la óptica con la que Bauman aborda esta temática, nos parecen especialmente ilustrativas estas palabras del prefacio de *Ética posmoderna* (página x): “La «perspectiva posmoderna» a la que este estudio se refiere significa ante todo que se arranca la máscara de la ilusión y se reconocen como falsas ciertas pretensiones y objetivos que no pueden alcanzarse y que, de hecho, no es deseable alcanzar. Una esperanza guía este estudio: que en estas condiciones puedan hacerse visibles las fuentes de fuerza moral que se encontraban ocultas en la filosofía ética moderna y en la práctica política, y que se comprendan las razones de su pasada invisibilidad. Como resultado, las posibilidades de «moralización» de la vida social podrían, quizá, mejorarse. Faltaría ver si el tiempo de la posmodernidad pasará a la historia como el ocaso o el renacimiento de la moralidad”.



§3. LA MORAL DE LA RESPONSABILIDAD VERSUS LA ÉTICA DE LA UNIVERSALIDAD

Con estas indicaciones, lo que buscamos es despejar gradualmente el terreno para poder señalar de la manera más clara posible lo que entiende Bauman por *la moral*. ¿A qué se refiere entonces nuestro autor cuando habla de esta noción? Fundamentalmente, el sociólogo polaco considera que la moralidad es *endémica e irremediablemente no racional*: no puede ser calculada, no se presenta como un conjunto de reglas impersonales y, por tanto, no sigue patrones universales. El *llamado moral*, dice Bauman, es totalmente personal, se deriva de *mi responsabilidad*. En definitiva, dice nuestro autor, ser moral es *estar abandonado a mi propia libertad* (2005a: 56).

Habiendo hecho estas aclaraciones terminológicas, podemos ahora profundizar en las carencias y defectos que achacaba Bauman a la visión ética de la modernidad. Aunque ya hemos incoado la respuesta, vale la pena volver a una pregunta fundamental: ¿Dónde radica, según Bauman, el problema del *universalismo* que entonces se promulgaba?

Antes que nada, sirve entender a qué se oponía el sociólogo polaco: a una versión concreta de *universalismo moral* que, en la época moderna, se convirtió en una ardua campaña para aplastar las diferencias y, sobre todo, una cruzada para eliminar las fuentes autónomas de juicio moral, que fue llevada adelante incluso teniendo presentes los posibles obstáculos y sus eventuales discordancias (2005a: 33). Así, el pensamiento y la práctica modernos, dirá Bauman, consideraban una *abominación* la variedad de posturas morales individuales (2005a: xxii).

Para reconocer mejor las manifestaciones de lo que está refiriendo Bauman, Tester señala como un punto que se debe tener en cuenta que esta universalidad moderna tenía dos caras (2004: 138). Por un lado, se trataba de la regla indiscutible de un conjunto de leyes sobre un territorio determinado. Inicialmente, esto significó el dominio de un único sistema de derecho sobre un territorio, pero con el inicio del Imperio significó que toda la vida social y cultural podría, en principio, ser juzgada de acuerdo con un estándar común.

En segundo lugar, sigue explicando Tester, la universalidad se definió como esa característica de las prescripciones éticas que obligaba a todo ser humano,



por el mero hecho de serlo, a reconocerla como un derecho y, por lo tanto, a aceptarla como obligatoria. Por ende, la universalidad implicaba la deslegitimación de toda práctica o modo de vida incompatible con los principios que los intelectuales imponían en la legislación y exportaban desde Europa. Lo universal era universal precisamente porque se le negaba el espacio a cualquier otra cosa.

Pero ¿de dónde surge esa visión? Seguramente estaba muy relacionada con lo mencionado anteriormente: el papel preponderante, preeminente, casi irrefutable, que se le estaba dando a las posibilidades de la razón humana como facultad rectora de la vida de las personas. Así se puede deducir de lo que indica Bauman (2005a: 28), quien afirma que el vínculo íntimo entre la obediencia a reglas morales y la creencia en su universalidad probablemente se debió a un interés de los *filósofos* de la época (en particular, menciona a Bentham y a Kant).

Según explica Bauman, este proyecto impulsado por los intelectuales de la modernidad tenía como objetivo emancipar al hombre de las creencias, mitos y tradiciones que se le imputaba a las formas de vida premodernas, derivadas —decían ellos— de una visión *providencialista* e irreflexiva de la vida y del mundo. Tal como se desprende de la lectura del sociólogo polaco, este punto de partida sí podría considerarse algo beneficioso⁵.

El proyecto moderno pretendía rehacer el mundo a la medida de las necesidades y las capacidades humanas, renunciando de una vez por todas a explicaciones causales que salieran de ese ámbito. En ese sentido, una de las herramientas para la reconstrucción —el sociólogo polaco insiste en que la modernidad pretendía a todas luces “comenzar desde cero”— era la *legislación*. Tal como explica Bauman, esta significaba el diseño de un código ético que impidiera realmente que se hiciera el mal, ofreciendo una certeza *a priori* de lo que se debe hacer, de lo que se puede dejar de hacer y de lo que no se debe hacer. Así, lo que nuestro autor llama *el último relato del proyecto mo-*

⁵ En los textos del sociólogo polaco, las referencias a las etapas históricas previas a la modernidad son muy genéricas, y el tratamiento que se hace de *lo premoderno* es bastante superficial, como si todo lo que sucedió antes de la era moderna fuera un conjunto de hechos monolítico. Así, por ejemplo, Jacobsen (2017: 244) afirma que la fase premoderna está “poco teorizada” en el trabajo de Bauman. También se puede ver reflejado algo de ese tratamiento genérico de la *premodernidad* por parte de Bauman en la descripción que hace Smith (2017) de la evolución de su pensamiento.



dermo postularía un mundo libre de ambivalencia moral, lo cual implicaba la separación de las opciones humanas de su dimensión moral y, en consecuencia, la sustitución de la elección moral autónoma por la ley ética (1995b: 3).

Suplir la oscuridad con la luz, reemplazar la incertidumbre derivada de la posibilidad de errar por la seguridad que ofrecían unas reglas claras y definidas. En definitiva, hacer desaparecer —en palabras de Bauman— la *agonía de la elección* (1995b: 4): eso era lo que la modernidad le ofrecía al sujeto moral.

Este cambio se estimaba tan ventajoso, dice el sociólogo polaco, que era capaz de hacer creíble que la renuncia a la autonomía significaría emancipación y aumento de libertad. De ese modo, se quitaba no solo la carga por las injusticias cometidas, sino que se ofrecía de verdad la posibilidad de *no cometerlas más*.

En resumen, concluye Bauman, el cambio moderno de la responsabilidad moral a las reglas éticas ofreció un narcótico compensatorio para una dolencia inducida por otro logro moderno, dado que la *posibilidad* de autodefinición y de autoafirmación era, en el fondo, una *obligación*. Las reglas servían como paliativo ante las angustias provocadas por este nuevo reto impuesto por fuerzas externas. De hecho, es en esta heteronomía, en esta exigencia venida desde fuera, en donde nuestro autor descubre la falencia del proyecto moderno. Aunque su punto de partida —emancipar al individuo de fuerzas manipuladoras— fuera loable, los modos y los medios no supusieron un avance. Al final de cuentas, el deseo de liberación de formas de vida providencialistas a lo único que llevó fue a reemplazar una imposición por otra. Una vez más, siguiendo la lectura de Bauman (1995b: 11), reparamos en que es la autonomía del sujeto moral la que se ve menoscabada: “Si lo que dicen las declaraciones éticas y lo que las personas hacen o creen están en desacuerdo entre sí, se supone que esto significa, sin necesidad de más pruebas, que son las personas las que están equivocadas. Solo la ética puede decir lo que realmente se debe hacer para que se sirva al bien”.

Por lo tanto, si el código traza el camino que hay que seguir, y es la razón la que dicta las leyes allí consignadas, este escenario se hace propicio para que adquieran un papel protagónico los *intelectuales*, que erigidos (o en algunos casos, autoerigidos) como los verdaderos *intérpretes* de esa razón, acabaron convirtiéndose en los auténticos *legisladores*. Precisamente, en esa línea se articulan las reflexiones de Bauman en su obra *Legislators and Interpreters*.



Así, al mencionar directamente a los filósofos como actores protagónicos de este contexto, Bauman señala a Jeremy Bentham como el gran precursor de la *agenda ética* de la modernidad (2005a: 61). No obstante, como advertimos al inicio del artículo, Bauman sabía que el pensamiento de Immanuel Kant y la formulación del imperativo categórico ocupan un indiscutible lugar central en toda esta dinámica. Según el sociólogo polaco, la influencia kantiana se nota de modo particular en la invalidación de las emociones como factores de *potencia moral*. Desde entonces, solamente el uso de su facultad racional permitía identificar a un individuo como persona moral. El hombre virtuoso sería aquel que es capaz de frenar sus inclinaciones emotivas y neutralizarlas en nombre de la razón (2005a: 65).

Nos parece muy interesante hacer notar que nos encontramos aquí delante del dilema *libertad versus seguridad* que Bauman señalaba como típico de la vida humana (2005b: 35). De hecho, aunque el análisis de fondo del sociólogo polaco critique su carácter coercitivo y dominador, lo cierto es que el modo en que la modernidad decidió resolver esa disyuntiva refuerza la idea de que la libertad y la seguridad eran precisamente los bienes que se estaban persiguiendo. Se suponía, tal y como reconoce Bauman, que este cambio de apuesta era un acto liberador, porque dejarse llevar por las emociones pasó a considerarse una ausencia de libertad y, por consiguiente, la emancipación equivalía a intercambiar la dependencia de los sentimientos por la dependencia de la razón, la cual, por definición, se basa en normas y reglas (2005a: 67).

De ese modo, como venimos intentando señalar, la visión ética de la modernidad forjó un entramado regulador, que, buscando independizar al hombre, lo que hizo fue engendrar un nuevo sustitutivo de la autonomía del actuar humano. Esto tuvo –en palabras de Bauman– efectos no deseados en ámbitos fundamentales para la vida moral. Como se puede notar, el autor polaco se fija de una manera especial en el rol que se atribuye a las emociones, en parte porque considera que en la vida moral del hombre desempeñan un papel importante precisamente los rasgos de la persona que durante la modernidad eran calificados de *no-racionales* (2005a: 22).

En particular, una de las grandes afectadas, al decir de Bauman, fue la conciencia del individuo, que básicamente vino a ser relevada por un código erigido por el legislador, que elimina la añeja cuestión de *hacer el bien*, susti-



tuyéndola por el imperativo ético de la ley (2005a: 67). En esa línea, y como efecto inmediato de lo anterior, el gran damnificado fue precisamente el rasgo de la vida humana que se buscaba favorecer: la libertad (2005a: 67):

La libertad, característica de un *yo moral*, se midió entonces por el grado de apego a dichas reglas. Y a final de cuentas, la persona moral se libera de las ataduras de las emociones autónomas para someterse a reglas heterónomas. La búsqueda que se inició con la incredulidad en la capacidad moral del yo termina en la negación del derecho de este yo a hacer juicios morales.

Nos parece que estas últimas palabras sintetizan bien el balance que hace Zygmunt Bauman al respecto de la visión ética de la modernidad. Nuestro autor, firme convencido de la moralidad ínsita en la condición humana, se sentía desilusionado ante la poca confianza que demostró esa época histórica en las posibilidades de todo lo que fuera ajeno a la razón. Bauman consideraba que la búsqueda a toda costa de esa racionalidad, manifestada en el atrincheramiento en unos códigos éticos, no conducía al hombre a comportarse moralmente. El mejor reflejo de ello lo sufrió él en carne propia, y bajo ese prisma evaluó la modernidad: el Holocausto, como es bien sabido, no era para Bauman un *accidente*, sino una consecuencia lógica de un proceso desencadenado mucho tiempo antes.

Por eso, una vez echadas las cuentas, el sociólogo polaco no vacila en afirmar que el saldo final es negativo: en la filosofía ética moderna y en la práctica política las fuentes de fuerza moral del hombre estaban ocultas. Y los motivos de esperanza que encuentra Bauman en la *modernidad líquida* —que se nutre de esas dinámicas de la modernidad que acabamos de describir— pasan necesariamente por hacerlas de nuevo visibles (2005a: x).

§4. LA INCERTIDUMBRE COMO *TERRENO PROPIO* DE LA MORAL

Según Zygmunt Bauman, el actuar moral del hombre está irremediablemente hermanado con la incertidumbre. El *yo moral* no posee manuales de actuación ni recetas: nunca estamos seguros de estar usando los ingredientes *adecuados* y tampoco de estarlo haciendo según las medidas *correctas*. Sin



embargo, lo particular de esta intuición de Bauman es su insistencia en un elemento capital: el objetivo del actuar moral no es llegar a una fase en la que esa incertidumbre ya no exista. Hacer florecer el *yo moral* no quiere decir *adquirir certezas*. Ni siquiera aspirar a ello para vivir una vida serena, sin preocupaciones (2015: 30).

Esta convicción de nuestro autor es muy importante, porque de hecho alimenta uno de sus principales motivos de esperanza. Al mismo tiempo, nos permite manifestar el importante influjo que tuvieron las ideas de Emmanuel Lévinas sobre las propuestas éticas de Bauman (2002: 80).

Dicha percepción está en evidente continuidad con esa característica decisiva que Bauman identifica en la vida humana: la ambivalencia. De hecho, para él, actuar moralmente significa precisamente enfrentarse a la ambivalencia incurable de la vida humana (1995: 66). La moralidad no es ordenada ni lógica, dirá Bauman: su único fundamento es la ambivalencia. Si la moralidad buscara fundamentos en el “después de la ambivalencia”, aquello no sería más que una exploración abocada al fracaso (2005a: 78). Por lo tanto, las posibilidades de adelanto de la persona moral pasan por reconocer que no puede “derrotar” a la ambivalencia, solo aprender a convivir con ella. Ahí reside el secreto de lo que Bauman llama *el arte de la moralidad* (2005a: 208).

En consecuencia, la aceptación de la ambivalencia, tarea que debe asumir quien quiera vivir moralmente, “significa actuar bajo la presión de una incertidumbre aguda. La actitud moral consiste precisamente en lograr que esta incertidumbre no se haga a un lado ni se elimine, sino que se abraza conscientemente” (2005a: 255). Actuar de otro modo, implicaría, entre otras cosas, eliminar el amor: “Si elimináramos la ambivalencia, el amor dejaría de existir” (2005a: 102). Esta desaparición, asegura Bauman, acarrearía consecuencias nefandas e irreparables para la moralidad humana (2002: 98).

Una manifestación de la manera en que se asume la presencia de la ambivalencia se puede apreciar en el modo de valorar las consecuencias que tendrán las propias acciones. Si la racionalidad instrumental moderna las medía en términos de *eficiencia*, la persona moral no puede quedarse ahí, sino que debe hacer una valoración *de segundo grado* (2005a: 257).

Aunque en ese mismo texto Bauman acepta que esta “sujeción abre de par en par la puerta de las dudas”, también destaca que “la frustración de la certi-



dumbre es la ganancia moral. Posiblemente, no el tipo de ganancia que deseáramos ni el que hemos buscado, sino la mayor ganancia que razonablemente podemos esperar si deseamos seguir siendo personas morales” (2005a: 257).

§5. DE LA AMBIVALENCIA A LA AMBIGÜEDAD

Llegados a este punto, podemos decir que nos encontramos ante una de las proposiciones más oscuras y difíciles de aferrar del pensamiento ético de Bauman, porque esta apología de la ambivalencia como *fundamento* del actuar moral conduce fácilmente al equívoco: es tan ambigua como la realidad que pretende describir. En efecto, el propio sociólogo polaco reconoce que nos encontramos delante de un escenario de exigencia moral que es abominablemente vaga, confusa y apenas audible: “[La incertidumbre] obliga al *yo moral* a ser su propio intérprete y –como sucede con todos los intérpretes– permanece siempre inseguro de que su interpretación haya sido correcta” (2005a: 80). Así, dirá Bauman, si queremos comportarnos moralmente, nunca podremos estar plenamente convencidos de haber estado a la altura de la radicalidad de la exigencia. Cuestionarse si podríamos hacer más no es una convención, sino un interrogante ineludible y permanente (2005a: 80).

Como se puede presentir, la afirmación de que el *yo moral* debe ser su propio intérprete no solamente *abre de par en par las puertas de las dudas*, sino que posibilita todo tipo de lecturas y explicaciones diferentes. El propio Bauman es consciente de que está proponiendo un tipo de fundamento “con el que no soñaron, ni sueñan, los filósofos éticos. Deja mucho que desear, y tal vez por ello quienes buscan un sitio donde erigir la Ley prefieren mirar hacia otra parte” (2005a: 81).

Es muy interesante el enfoque que Bauman intenta dar a su propuesta, porque lo que se percibe en el fondo es su apelo a la conciencia del ser humano, considerándola como instancia crucial en donde se pone en juego la moralidad de la persona. Además, es loable su intención de ensanchar los horizontes de la moralidad, al invitar a los *yoes morales* a no darse por satisfechos nunca con lo que ya hacen por el Otro, dado que siempre les persigue la sospecha de no ser *suficientemente morales* (2005a: 81).



Es en este ámbito, en la convicción de que la incertidumbre sin salida es la base de la moralidad, en donde se hace más evidente la importante influencia que sobre Bauman tuvo Knud Ejler Løgstrup. En efecto, es del pensador danés de donde toma la idea de que “todo se resume en el hecho de que una persona nunca puede estar segura de haber actuado correctamente” (2005a: 81). Estas palabras son un eco claro de lo dicho por Løgstrup en su *The Ethical Demand* (1971: 114).

Sin embargo, nos parece problemático hacer tanto énfasis en que “lo que hace al *yo moral* es la necesidad de hacer, no el conocimiento de lo que debe hacerse; la tarea no cumplida, no el deber correctamente desempeñado” (2005a: 81). En esa medida, “una vez que se adopta una actitud moral, solo son posibles lineamientos heurísticos: reglas empíricas que ni siquiera tienen la garantía de que se trata de hábitos pasados, y que no puede prometer honestamente más que una ligera oportunidad de éxito y la esperanza de evitar lo peor” (2005a: 255).

La problematicidad que descubrimos reside precisamente en que el *yo moral*, a diferencia de lo dicho por Bauman, también necesita *ese conocimiento de lo que debe hacerse*. ¿Cómo va a actuar si no? En la propuesta de nuestro autor, parece estar claro que el impulso moral innato mueve a la voluntad a actuar, pero esto parece responder únicamente a la pregunta sobre *cuál es el motor que impulsa* el movimiento de la voluntad. En cambio, si preguntáramos por la dirección de ese movimiento, probablemente la respuesta de Bauman sería que ese movimiento debe dirigirse hacia *el Otro*. Sin embargo, la pregunta *¿qué debo hacer?* continúa –alevosamente– sin ser contestada. De nuestro autor no obtenemos más pistas que la afirmación de que *lo que hace al yo moral es la necesidad de hacer*.

Pero entonces, podemos cuestionarnos: ¿De dónde puede nutrirse la conciencia del hombre? Porque si el *yo moral* es su propio intérprete, ¿cómo se configura la gramática que se debe seguir para que no haya arbitrariedad en la interpretación? Si el camino que hay que seguir, según Bauman, se descubre a través de *lineamientos heurísticos*, ¿existe alguna “comunidad científica” –por llamar de algún modo a las instancias que están fuera de la conciencia– que reconozca como válidos los hallazgos y avances que se hagan mientras tanto? En resumen: ¿el excesivo protagonismo que se atribuyó a la razón du-



rante la primera modernidad implica que ahora esta facultad debe salir completamente de escena?

Lo que venimos describiendo fue uno de los motivos que llevó a Matthias Junge a catalogar la sociología moral de Bauman como un regalo, pero un *regalo envenenado* (2001: 105-119). Según Junge, parte de ese veneno procede de este punto de partida del sociólogo polaco: “Desde la perspectiva del «orden racional», la moralidad es y será *irracional*. Para cualquier totalidad social que insiste en la uniformidad y en la acción disciplinada y coordinada, la terca y resistente autonomía del *yo moral* resulta un escándalo” (2005a: xxiii). De esa manera, dice Junge, Bauman está propiciando una situación contradictoria, porque ubica al *yo moral* en una posición *a-social*, inhabilitando así el impulso moral para ser creador de posteriores *situaciones sociales* (2001: 110).

Bauman parece ser consciente de estos límites de su propuesta, pero tampoco pretende resolverlos. Sabe perfectamente que sus palabras equivalen a “echar la sal de la soledad en la herida de la ambivalencia” (1995: 3). Así, más que en aclarar posibles contradicciones, nuestro autor parece interesado en insistir una y otra vez en esta idea imprescindible (1995: 3):

Los dilemas no tienen soluciones prefabricadas; la necesidad de elegir viene sin una receta infalible para una elección adecuada; el intento de hacer el bien se lleva a cabo sin garantía de bondad ni de la intención ni de sus resultados. El reino de la responsabilidad está deshilachado por todas partes; es igualmente fácil dejar de hacer lo que “actuar responsablemente” puede requerir idealmente.

§6. CONCLUSIÓN

Como dejamos claro al inicio de este artículo, es la *cuestión de la esperanza* la que hizo de Zygmunt Bauman un autor tan prolífico. Basado en esa confianza, no se cansó de repetir que “lo que los humanos han hecho, los humanos pueden deshacerlo. No acepto que hayamos llegado a un punto de no retorno [...] Mientras un rayo de esperanza parpadee –aunque sea desde un montón de cenizas– excluimos esa posibilidad” (2015: 45). Lo anterior parece



habilitarnos para asegurar que el hombre todavía puede hacer frente a la *liquidez* de un modo distinto al que ha llevado a esta época a suscitar en él tantas angustias, porque Bauman estaba convencido de que las cosas no tienen que ser *necesariamente* como son actualmente: se pueden alterar, y también pueden ser mejores de lo que son (2002: 66).

¿Y qué *recursos* tiene el hombre para hacer frente a un panorama tan desafiante? Como hemos visto, el camino para descubrirlos pasa por encarar de lleno las implicaciones de *la moral* y su inherente incertidumbre, en detrimento de la concepción ética de la modernidad, buscando “curar la obvia debilidad de la conciencia moral” (2005a: 292). Con esto en mente, hacer frente a la *liquidez* implica que no tenemos otra opción que, según Bauman, “apostarle a la conciencia, ya que, por pálida que sea, puede inyectar la responsabilidad para desobedecer la orden de hacer el mal” (2005a: 292). En otras palabras, parafraseando a Biesta (2004: 250), podemos decir que nuestro autor nos llama a darnos cuenta de que la *posibilidad* de la *responsabilidad* depende de cada uno de nosotros individualmente.

No obstante, el intento que hemos hecho en este artículo de examinar las intuiciones de Bauman acerca de *la ética* y *la moral* nos empuja también a no dejar de recalcar que, tal como reconoce el propio sociólogo polaco, lo que aquí se nos propone está transido por una ingénita incertidumbre y, en algunos casos, de una tal imprecisión que hace difícil vislumbrar el modo concreto de ponerla por obra.

En efecto, muchas de las críticas que recibió Bauman por su visión de la moral están relacionadas con la vaguedad con la cual se nos pone delante del *grupo moral de dos*, constituido por el *yo moral* y el *Otro* (2005a: 83). De ese modo, como señala Jacobsen (2017: 268), muchos estudiosos consideran que el sociólogo polaco nos pone sencillamente delante de una utopía, estimulante y alentadora en cuanto invitación a la esperanza, pero utopía al fin. En ese orden de ideas, la opinión de algunos críticos, que consideran el pensamiento de Bauman *inherentemente dialéctico e inmanente*, adquiriría validez.

Lo anterior gana todavía más peso si se tiene en cuenta que nuestro autor reconocía el *carácter aporético* (2005a: 92) de lo que estaba describiendo cuando hablaba de *la moral sin ética*. Así, al analizar las intuiciones de Bauman respecto a esa temática, la impresión que puede quedar en el lector es que



el sociólogo polaco está diseñando un escenario deseable, pero difícilmente realizable. Y, además, incompleto, porque no se especifica cuál es el papel que debe jugar la irrenunciable racionalidad del hombre.

De todas formas, es oportuno señalar que la obra de nuestro autor tiene el gran mérito de entrever una oportunidad allí donde otros solo han visto riesgos. En efecto, como señala Crone (2008: 60) muchos filósofos y pensadores consideran que la ruptura de una concepción universalista de la ética conduciría directamente hacia el relativismo. En cambio, Bauman concibe esta disolución de la concepción ética de la modernidad como una circunstancia propicia para redescubrir la moralidad inherente de la condición humana. De hecho, el sociólogo polaco señala precisamente el excesivo resguardo en las leyes como el camino para llegar al nihilismo y al relativismo (que Bauman no defendía ni consideraba beneficiosos) (2005a: 290-291).

Más bien, acudiendo a Blackshaw (2010: 83), podemos afirmar que nuestro autor sigue un tipo de *hermenéutica sociológica* que lo lleva a pensar que, dado que no podemos *conocer todo*, no podemos tener *certeza absoluta* de aquello que conocemos. Sin embargo, la consecuencia de esto no sería el relativismo: aceptar que las cosas son difíciles de explicar no es lo mismo que negar su existencia.

Por tanto, volviendo a Crone, podríamos concluir diciendo que Bauman desarrolla una persuasiva crítica del marco conceptual moderno de la ética, fuertemente centrado en el papel de la ley, e intenta alentar la búsqueda de alternativas que devuelvan al hombre la esperanza que le fue arrebatada por el dominio de la racionalidad ética. Pero, a la vez, es menester señalar que Bauman se queda corto en el desarrollo de una alternativa válida: su propuesta, a decir de Lash (1996: 92), resulta ser insuficiente. En esa línea se inscribe también lo dicho por Larsen (2014: 529), quien considera que el sociólogo polaco falla en el intento de formular una ética capaz de resistir a los problemas que él mismo descubre. En ese orden de ideas, podríamos sintetizar nuestra valoración diciendo que la propuesta ética y moral de nuestro autor se queda, como afirma Crone (2008: 60), en un *nivel embrionario*.

No obstante, para reconocer la relevancia de lo analizado por Bauman basta compartir su aspiración de hacer de la *modernidad líquida* un periodo histórico “un poco más *moral*” (2005a: 291). Aunque el propio sociólogo



polaco nos advierta que comprender esto “difícilmente *facilitará* la vida moral” (2005a: xxvi), su esfuerzo por no resignarse a la *racionalidad del mal* (2002: 82) o, en una palabra, a la *inmoralidad*, hace que ya valga la pena, al menos, detenerse a escucharlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Z. (1995). *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005a). *Ética Posmoderna*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2005b). *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2007). Arte líquido. En F. Ochoa de Michelena (ed.), *Arte, ¿líquido?* Madrid: Sequitur.
- Bauman, Z., Tester, K. (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z., Obirek, S. (2015). *Of God and Man*. Cambridge: Polity Press.
- Beilharz, P. (2000). *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. Londres: Sage Publications.
- Biesta, G. (2004). Education, Accountability and the Ethical Demand: Can the Democratic Potential of Accountability Be Regained? *Educational Theory*, 54(3), 233-250.
- Blackshaw, T. (2010). Bauman’s Challenge to Sociology. En Mark Davis y Keith Tester (eds.), *Bauman’s Challenge: Sociological Issues for the 21st Century*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Crone, M. (2008). Bauman on Ethics – Intimate Ethics for a Global World? En M. H. Jacobsen y P. Poder (eds.), *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate.
- Jacobsen, M. H. (2017). Paradoxes and Ambivalences of Liquid Modernity: Zygmunt Bauman and the Peculiar Solidity of Liquidity. En M. H.



- Jacobsen (ed.), *Beyond Bauman: Critical Engagements and Creative Excursions*. Abingdon: Routledge.
- Jacobsen, M. H, Marshman, S. (2008). Bauman on Metaphors – A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology. En M. H. Jacobsen y P. Poder (eds.), *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate.
- Junge, M. (2001). Zygmunt Bauman's Poisoned Gift of Morality. *British Journal of Sociology*, 52(1), 105-119.
- Junge, M. (2008). Bauman on Ambivalence – Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence. En M. H. Jacobsen y P. Poder (eds.), *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate.
- Larsen, O. (2014). The Ethical Demand in Societal Perspective: Zygmunt Bauman's Sociological Interpretation of the Danish Philosopher K. E. Løgstrup's Moral Philosophy. *Philosophy and Social Criticism*, 40(6), 523-534.
- Lash, S. (1996). Postmodern Ethics: The Missing Ground. *Theory, Culture & Society*, 13(2), 91-104.
- Løgstrup, K. E. (1971). *The Ethical Demand*. Philadelphia: Fortress Press.
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, D. (2017). Exploring Modernity's Hidden Agenda in Europe: The Complementary Contributions of Zygmunt Bauman and Ernest Gellner. En Michael Hviid Jacobsen (ed.), *Beyond Bauman: Critical Engagements and Creative Excursions*. Abingdon: Routledge.
- Tester, K. (2004). *The Social Thought of Zygmunt Bauman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.



ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN. MISCELÁNEA

EL BUEN CAMINO HACIA EL FIN DE LA POBREZA DEL PARADIGMA MONETARISTA AL ENFOQUE DE DERECHOS HUMANOS

THE GOOD PATH TOWARDS ENDING POVERTY FROM THE MONETARIST APPROACH TO THE PERSPECTIVE OF HUMAN RIGHTS

Pedro Talavera Fernández^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 18 de diciembre de 2018 y 21 de octubre de 2019

Resumen: El planteamiento y las vías de acción que los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU proponen para alcanzar el fin de la pobreza extrema para el año 2030 continúa asumiendo un enfoque “monetarista” basado en el “umbral de renta mínima” (vivir con menos de 2 dólares diarios) y se aleja del enfoque de derechos humanos, expresado en su informe de 2012, avalando la metodología economicista de autores como Sachs, basada en reproducir, para los países pobres, la senda del crecimiento económico que han seguido los países ricos. El presente trabajo pretende, por un lado, poner en evidencia los errores y límites de la concepción economicista y del análisis monetarista de la pobreza y, por otro, indicar las vías propuestas por autores como Sen y Pogge para que pueda verificarse un cambio trascendental de perspectiva que afronte el fenómeno desde la concepción de una vida digna y la satisfacción de los derechos básicos que de ella se derivan.

Palabras clave: pobreza, economicismo, monetarismo, objetivos del desarrollo sostenible, derechos humanos.

^a Facultad de Derecho. Departamento del Derecho y Política. Universitat de València.

^{*} Correspondencia: Universitat de València. Facultad de Derecho. Departamento del Derecho y Política. Avenida de Tarongers, s/n. 46071. Valencia. España.

E-mail: ptalaver@uv.es



Abstract: The approach and the actions proposed by the UN *Sustainable Development Goals* to end extreme poverty by the year 2030 continues to draw on a “monetarist” approach based on the “minimum income threshold” (living with less \$ 2 a day) and moves away from the “human rights approach”, expressed in its 2012 report, endorsing the “economicist” methodology of authors like Sachs, which is based on reproducing the path of economic growth that first-world countries have followed in developing countries. The present work intends, on the one hand, to highlight the errors and limits of the economicist conception and the monetarist analysis of poverty and, on the other hand, to indicate the ways proposed by authors such as Sen and Pogge so that a dramatic change of perspective can be verified which will deal with poverty taking into consideration dignity and human basic rights.

Keywords: poverty, economicism, monetarism, sustainable development goals, human rights.

Como es bien sabido, el fin de la pobreza es el primero de los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), proclamados el 25 de septiembre por la Asamblea General de la ONU, en su “Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”. Más en concreto, este primer objetivo pretende: “poner fin a la pobreza en todas sus formas y en todo el mundo para el año 2030”. Sus predecesores, los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), asumidos por todos los líderes del mundo en el año 2000, generaron una movilización global sin precedentes que, según datos de la propia ONU, consiguió reducir los 1.900 millones de personas que, en 1990, vivían en situación de pobreza extrema, a 836 millones en 2015 (ODM: 4).

De acuerdo con el Informe ODM de 2015, en esa fecha todas las regiones en desarrollo, excepto el África subsahariana, habían reducido a la mitad el porcentaje de personas en situación de pobreza extrema (Oceanía no cuenta con datos suficientes). Esa situación está cuantificada en menos de 1,25 dólares al día. De acuerdo con ese parámetro, la tasa de pobreza extrema en Asia oriental bajó del 61 % en 1990 a solo el 4 % en 2015, gracias al progreso del país más poblado de la zona, que es China. En Asia meridional, el descenso fue casi igual de contundente: del 52 al 17% para el mismo periodo, gracias



al progreso del otro país más poblado de la zona: la India. Por el contrario, la tasa de pobreza extrema del África subsahariana aumentó en 2015 por encima del 42 %. Algo parecido sucedió con los países de Asia occidental (Pakistán, Afganistán, Irak, etc.). Así pues, según el Informe ODM, en 2015, el 80 % de las personas que vivía con menos de 1,25 dólares al día se concentraba en Asia meridional y África subsahariana. Y un dato más: el 60 % de los casi mil millones de personas que sufren pobreza extrema en el mundo se concentra en cinco países: la India, Nigeria, China, Bangladesh y la República Democrática del Congo (de mayor a menor porcentaje).

El compromiso adquirido en el año 2000 por la comunidad internacional de “no escatimar esfuerzos para liberar a nuestros semejantes, hombres, mujeres y niños, de las condiciones abyectas y deshumanizadoras de la pobreza extrema”, permitió en apenas quince años que más de mil millones de personas dejaran de contabilizarse en esa estadística (es decir, que superaran el umbral de 1,25 dólares por día). Impulsados por esta gesta y confiados en que la empresa es asequible, el primero de los ODS contempla el fin de la pobreza extrema en 2030 como un horizonte realizable que figurará entre las más importantes conquistas de la humanidad (ODS, objetivo 1).

Sin cuestionar la veracidad de estas cifras ni el indudable mejoramiento de las condiciones de vida de millones de personas en el mundo no desarrollado en estos últimos años, gracias a las instituciones públicas y privadas comprometidas con esta causa, hay al menos dos aspectos que, a nuestro juicio, sorprenden en el planteamiento y acción de la ONU y sus organizaciones afines con relación al primer ODS, el fin de la pobreza. Por una parte, sorprende que continúe asumiéndose un enfoque “monetarista” de la pobreza extrema, basado en el “umbral de renta mínima”; es decir, vivir con menos de 2 dólares diarios¹. Y, en segundo lugar, se aprecia una evidente contradicción entre el

¹ Esos conceptos, aunque han sido severamente criticados en los últimos años, continúan presentes en los ODS: “Pese a que la tasa de pobreza mundial se ha reducido a la mitad desde el año 2000, en las regiones en desarrollo una de cada diez personas y sus familias siguen subsistiendo con 1,90 dólares diarios y hay más millones que ganan poco más que esta cantidad diaria. Se han logrado avances significativos en muchos países del Asia oriental y sudoriental, pero casi el 42 % de la población del África subsahariana continúa viviendo por debajo del umbral de la pobreza” (ODS, objetivo 1). En esta misma clave monetarista se expresa el Informe ODM: “En el curso de las últimas dos décadas, la pobreza extrema se ha reducido de manera significativa. En 1990, casi la mitad de la población de las regiones



enfoque de derechos humanos empleado en los documentos y las declaraciones oficiales respecto de la pobreza² y el enfoque marcadamente “economicista” que se desprende de las vías de acción contra la pobreza extrema planteadas por los ODS. En efecto, las soluciones ahí apuntadas asumen la metodología de Jeffrey Sachs, reputado analista de gobiernos y entidades financieras, basada fundamentalmente en reproducir, para los países pobres, la senda del crecimiento económico que han seguido los países ricos³.

Si algo hemos aprendido sobre la pobreza en los últimos treinta años, muy especialmente a raíz de las aportaciones de Amartya Sen, ha sido la necesidad de cambiar el sentido de la relación entre pobreza y dinero. Por un lado, evitando el reduccionismo economicista en la definición de pobreza, que implica romper definitivamente la hegemonía del factor monetario a la hora de definir los componentes mínimos del bienestar de las personas. Y, por otro lado, destacando que ese bienestar tiene un carácter fundamentalmente “moral”; es decir, está ligado al modo de concebir una “vida digna”. En otras palabras, tiene mucho más que ver con la “capacidad” de decidir y conseguir aquello que se considera “valioso” que con la renta disponible. De ahí que en cualquier análisis sobre la pobreza lo primero que se haya de tener en cuenta no es la renta mínima, sino la concepción de una vida digna y el modo adecuado para garantizarla. He ahí el presupuesto que debería orientar las estrategias

en desarrollo vivía con menos de 1,25 dólares al día. Este porcentaje ha descendido al 14 % en 2015” (ODM, ONU, *Informe 2015*, objetivo 1: 4).

² El Consejo de Derechos Humanos de la ONU aprobó los Principios Rectores sobre la Extrema Pobreza y los Derechos Humanos por consenso, a través de su Resolución 21/11, en septiembre de 2012. El desarrollo de los Principios Rectores fue iniciado por el anterior Comité de Derechos Humanos, en 2001, y su contenido fue debatido y reelaborado durante más de una década de consultas con los Estados, las organizaciones de la sociedad civil, las agencias de las Naciones Unidas y las comunidades que viven en la pobreza. El proyecto final fue preparado por la relatora especial de las Naciones Unidas sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, Magdalena Sepúlveda Carmona, y presentado en su informe al Consejo de Derechos Humanos durante su vigesimoprimer periodo de sesiones (A/HRC/21/39), en 2012.

Disponible en: <<http://www.ohchr.org/EN/Issues/Poverty/Pages/DGPIIntroduction.aspx>>.

³ En la información oficial que la ONU publica relativa al primero de los ODS se cita expresamente a Jeffrey Sachs: “¿Podemos realmente lograr este objetivo? Sí. Para poner fin a la pobreza extrema en todo el mundo en 20 años, el economista Jeffrey Sachs calculó que el costo total por año rondaría los 175.000 millones de dólares. Esto representa menos del 1 % de los ingresos conjuntos de los países más ricos del mundo” (ODS, objetivo 1: 2).



políticas y decisiones económicas dirigidas a erradicar la denominada pobreza extrema.

Si ya habíamos entendido esto, deberíamos haber superado también los enfoques “monetaristas” del bienestar (en clave de “renta mínima” disponible) en relación con los componentes esenciales de lo que puede calificarse como una “vida digna”. Ciertamente, la pobreza supone constatar una carencia de lo necesario (no tener). Pero es muy distinto calificar la pobreza desde un enfoque “economicista”, esto es, como la carencia de una “renta mínima”, que calificarla desde un enfoque de derechos humanos, como la carencia de “bienes básicos” inherentes a la dignidad de todo ser humano. El primer enfoque, basado en la primacía del dinero y la riqueza como valores sociales supremos, ha incrementado la opulencia en las sociedades occidentales, pero no solo no ha erradicado la pobreza en el tercer mundo, sino que ha contribuido a diversificarla y a extenderla, incluso dentro del propio occidente desarrollado (existen nuevas manifestaciones y nuevos sujetos a través de la marginación y la exclusión). El camino hacia el fin de la pobreza no está, pues, en seguir la senda de los países más ricos (con mayor renta), cuyo paradigma es la opulencia y la satisfacción de deseos a través del mercado. El camino está en responder a las exigencias de la dignidad humana, lo cual remite a la inexcusable satisfacción de los derechos humanos más elementales, en la línea de lo que hace tiempo sostiene Thomas Pogge (2005 y 2009).

Ese es el espíritu del documento Principios Rectores sobre la Extrema Pobreza y los Derechos Humanos, aprobado por el Consejo de Derechos Humanos de la ONU en 2012, en el que se reflejan los presupuestos de la lucha contra la pobreza, tanto en lo conceptual como en lo metodológico, desde el enfoque de los derechos humanos. Sus aseveraciones no dejan lugar a dudas: “La pobreza es en sí misma un problema de derechos humanos urgente... La extrema pobreza se caracteriza por vulneraciones múltiples e interconexas de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, y las personas que viven en la pobreza se ven expuestas regularmente a la denegación de su dignidad e igualdad (n. 3). La pobreza extrema no es inevitable. Es, al menos en parte, una situación creada, propiciada y perpetuada por acciones y omisiones de los Estados y otros agentes económicos (n. 5). El hecho de que la extrema pobreza no sea inevitable significa que hay medios para ponerle



fin. El enfoque basado en los derechos humanos proporciona un marco para erradicar la extrema pobreza a largo plazo partiendo del reconocimiento de las personas que viven en ella como titulares de derechos y agentes de cambio (n. 6)”.

El núcleo de lo que voy a exponer aquí brevemente pretende, por un lado, poner en evidencia los errores y límites de la concepción economicista y del análisis monetarista de la pobreza y, por otro, indicar algunos presupuestos para que pueda verificarse un cambio trascendental de perspectiva.

§1. LA CONCEPCIÓN “ECONOMICISTA” DE LA POBREZA

La modernidad supuso una profunda transformación antropológica, estrechamente ligada a la hegemonía del mercado: este se desvincula de la satisfacción de necesidades básicas (fundamento ético) y se asocia al enriquecimiento (fundamento económico), dando lugar al capitalismo. De aquí surge el paradigma del *homo œconomicus*, por medio del cual al ser humano se le define con relación al *tener* (su capacidad de generar riqueza) y no al *ser* (su condición humana). La posibilidad real de enriquecerse, cimentada sobre la teoría de la “mano invisible” (la riqueza individual contribuye al bienestar general), provoca una convulsión en la escala de valores hasta situar la riqueza como el auténtico ideal de vida en lo personal y en lo social, convirtiendo la pobreza (y al pobre) en un obstáculo para el progreso social (Ballesteros, 1994: 27-32)⁴. En realidad, la teoría de la “mano invisible” no es más que una utilización ideológica y profana de la idea cristiana de “providencia divina”,

⁴ De este modo, el deseo de acumular riquezas (la codicia) deja de ser una pasión funesta y perniciosa (un vicio), propia de personas detestables (los avaros), y pasa a ser calificada como un razonable *interés* personal y social (*self interest*). Este cambio de terminología propicia un increíble cambio de significado: buscar el propio interés se convierte en la clave de la racionalidad (el que no lo busca está loco) y, por tanto, ya no procede controlar el egoísmo como impulso perverso, sino fomentarlo como acto virtuoso. Fue Bernard Mandeville, con su famosa *Fábula de las abejas* (1705), quien dio forma a este cambio conceptual afirmando que de los vicios privados (como la codicia) surge el bienestar general, porque el mercado convierte la búsqueda del *interés personal* en un bienestar general (cada uno consigue lo que busca). El mercado lo es todo: la clave política, antropológica y jurídica de la modernidad.



cuya pretensión no era otra que extirpar de la gente el sentimiento de compasión y de caridad ante la miseria que le rodeaba (Ballesteros, 1994: 29).

El economicismo supone, pues, un cambio radical en la calificación moral de la riqueza. El ideal ético y ascético de la pobreza, proclamado por la teología católica y teorizado desde antiguo por la filosofía de matriz estoica, viene cuestionado por la modernidad, que propugna justamente lo contrario: la riqueza como ideal de vida⁵. La poderosa influencia del pensamiento protestante a partir del siglo XVIII acaba otorgando a la riqueza una dimensión incluso religiosa (Webber, 2012): se la considera un signo de predilección divina (el rico ha sido bendecido por Dios), mientras que la pobreza es una maldición (el pobre ha sido castigado y repudiado por Dios y solo merece desprecio). Esta negativa calificación religiosa de la pobreza contribuye definitivamente a la identificación del pobre con el “miserable”, otorgando a la palabra *miserable* (el que vive en la miseria) el sentido peyorativo con el que hoy la usamos.

Los tratadistas del siglo XVIII, en la línea de Luis Vives (*De Subventionem Pauperum*) y la escuela española, incidieron en la vinculación entre pobreza y holgazanería, en el cuestionamiento de la limosna indiscriminada y en acabar con las funciones asistenciales de la Iglesia en favor de una intervención del Estado en la materia (Geremek, 1998). Esto se materializó, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, en la puesta en marcha de las denominadas “casas de trabajo”, en las que se internaba a los pobres y se les imponía la obligación de trabajar, al tiempo que se les educaba para contribuir a su regeneración moral. Esta idea materialista y utilitaria de las *workhouses* —empleada por los protestantes ingleses y holandeses desde el siglo XVII— que chocaba con la tradición católica de auxilio a los pobres, se extendió por toda Europa. Las casas de trabajo llegaron a convertirse en auténticos instrumentos de intimidación para evitar la mendicidad, dado que eran conocidas las durísimas condiciones de vida en esos internados (Gutton, 1970).

⁵ La afirmación de Adam Smith de que ninguna sociedad puede ser próspera y feliz si la mayoría de sus miembros son pobres y miserables (*La Riqueza de las Naciones*, Libro V, capítulo 6) es el exponente más directo de este cambio de enfoque.



El siglo XIX resultó fundamental para la consolidación del paradigma economicista en la comprensión de la pobreza en Europa occidental. Por una parte, las migraciones masivas hacia las grandes ciudades, motivadas por la Revolución Industrial, la perfilaron como un fenómeno urbano con dos consecuencias: la progresiva identificación del pobre con el proletario urbano y el agravamiento de las ya lamentables condiciones de vida de estas personas (Coatsword, 1997). En efecto, la miseria se paseaba por las ciudades industriales europeas sin que las clases adineradas sintieran apenas responsabilidad sobre la dramática situación de quienes les rodeaban. Las obras de Dickens (*Tiempos difíciles*) o de Hugo (*Germinal*) son el exponente literario que describe la corrupción moral de toda una época. El marxismo y los movimientos socialistas constituyeron la respuesta política a este orden de cosas, que también la Iglesia denunció sin eufemismos (Hobsbawm, 2001: 134-141). Ciertamente, el movimiento obrero y la lucha por los derechos sociales introdujeron la pobreza en la agenda institucional de los Estados, pero el problema continuó afrontándose desde una perspectiva economicista (de renta), ajena a los derechos (solo políticas sociales) y con una componente fundamentalmente humanitaria.

Por otra parte, el paradigma economicista se refuerza con la visión eurocéntrica del mundo, muy presente en las clases dirigentes del XIX, según la cual los pueblos menos desarrollados eran contemplados como inferiores. Así se explica que, en una época de reconocimiento formal de los derechos universales de la persona, la pobreza existente fuera del mundo occidental se atribuyera a características genéticas o culturales de algunas poblaciones o a factores medioambientales (Myrdal, 1971). Las inclinaciones imperialistas de los países europeos fomentaban la idea de que el mundo occidental era el “único civilizado”, lo cual justificó sorprendentemente la explotación y marginación del resto del mundo “no civilizado”. La Conferencia de Berlín, de 1885, en la cual las potencias europeas se repartieron el “pastel africano” (palabras textuales de Leopoldo II de Bélgica), ilustra bien este vergonzoso planteamiento. Durante la época colonial, y hasta después de la Segunda Guerra Mundial, la afirmación de inferioridad étnica, técnica y organizativa de las denominadas “regiones atrasadas” constituyó el argumento de las naciones ricas para eximirse de cualquier responsabilidad política o moral respecto a la pobreza y falta de desarrollo de esos pueblos (Ballesteros, 1994: 37).



Los estereotipos ligados al eurocentrismo y al colonialismo, basados en una superioridad moral del hombre rico y civilizado sobre el pobre y subdesarrollado, no se proyectaron exclusivamente sobre los países colonizados, sino que afectaron también a la percepción de los pobres “locales”, del inframundo de los países desarrollados. En los años sesenta tuvo una gran repercusión, sobre todo en Estados Unidos, el eslogan “cultura de la pobreza”, mediante el cual se atribuía a los pobres una serie de rasgos como ser apáticos, alienados, despreocupadamente felices, aunque, al mismo tiempo, miserables, perezosos, carentes de ambiciones, fatalistas, etc. (Patterson, 1993: 180-188). La finalidad de estos estereotipos era subrayar que las causas de la pobreza radicaban en los propios pobres. He ahí el núcleo de la concepción economista de la pobreza, muy arraigada en el occidente desarrollado: en la pobreza siempre existe una cierta “culpabilidad” del pobre.

Tras la Segunda Guerra Mundial, la generalización del estado del bienestar en los países desarrollados, con su amplia red de servicios sociales, hizo pensar en una pronta desaparición de la pobreza como fenómeno social relevante hasta que aparecieron en escena tres fenómenos de enorme impacto: cifras nunca vistas de desempleo de larga duración; inmigración masiva desde los países del tercer mundo y crecimiento exponencial de la exclusión social. En los países no desarrollados, la respuesta siempre fue la cooperación al desarrollo. Se confiaba ciegamente en las posibilidades de la economía capitalista para seguir creciendo indefinidamente y en el milagroso efecto de la “mano invisible global”. El crecimiento de las economías de los países industrializados necesariamente provocaría el desarrollo de los países menos favorecidos. El capitalismo acabaría con la pobreza como una consecuencia inevitable (Sen, 1995: 311-327).

A pesar de ese optimismo estructural, a mediados de los años sesenta, la pobreza volvió a irrumpir en la escena social como un fenómeno de perfiles inesperados y sorprendentes, ya que el desarrollo económico no solo no la había eliminado, sino que la había incrementado notablemente. La obra de M. Harrington, *The Other America* (1962), causó un enorme impacto, al mostrar un país con unos 40-50 millones de personas inmersas en nuevas y viejas formas de pobreza. Tanto es así que obligó al entonces presidente L. B. Johnson a anunciar un programa prioritario de lucha contra la pobreza en Estados Unidos. En la misma línea, en el Reino Unido, Brian Abel-Smith y Peter



Townsend publican en 1965 su libro *The Poor and the Poorest*, en el que se ponía de manifiesto, con datos oficiales, que el 14 % de la población vivía en situación de pobreza. Los datos hacían ver que no existía una relación automática entre crecimiento económico y eliminación de la pobreza. Y si esto ocurría en las economías desarrolladas, la situación resultaba catastrófica en los países en desarrollo.

Así pues, la realidad de millones de pobres en los países desarrollados y el fracaso de los países en desarrollo por superar sus carencias básicas llevó, a finales de los años ochenta, a poner en primer plano la necesidad de estudiar en profundidad el fenómeno de la pobreza, más allá de los estereotipos arraigados en occidente. Se desarrollaron dos grandes líneas. Por un lado, la de quienes partían de considerar la pobreza como un problema exclusivo de estructura económica. La constatación de que hay países que generan riqueza y bienestar para sus ciudadanos y otros que no lo hacen, no puede considerarse algo natural e inevitable, una enfermedad incurable y hereditaria para la que no existe terapia definitiva. Es cierto que hay factores culturales y ambientales que influyen de manera relevante, pero no son absolutamente determinantes. Lo esencial radica en hacer un buen diagnóstico y encaminar a esos países por la senda del crecimiento económico, que ha generado riqueza y desarrollo en los países ricos (Roll, 1992).

En una línea de análisis diversa estaban quienes veían la pobreza como un fenómeno sustancialmente marcado por el propio sistema económico. No es que identificaran en ella alguna novedad frente a situaciones pasadas, se limitaban a constatar su inexplicable extensión y persistencia, a la vista de las enormes posibilidades y recursos del planeta. En consecuencia, el fenómeno solo admitía una respuesta posible: el modelo económico vigente, en realidad, nunca se había planteado como objetivo su erradicación; dicho de otro modo, el sistema permite y consiente su existencia. Sobre esta convicción se desarrolló el nuevo “enfoque de las necesidades básicas”, adoptado en el año 1976 por la OIT, y su decidida apuesta por elaborar un nuevo concepto de *desarrollo humano*⁶. Y, posteriormente, la irrupción del nuevo concepto de

⁶ El impulso fundamental a esta corriente de pensamiento lo dio la OIT en 1976, poniendo incluso un plazo, el año 2000, para que se lograra un adecuado cumplimiento de las necesidades básicas. Estas se dividían en cuatro grupos: a) los mínimos necesarios para el consumo familiar y personal: alimento,

“bienestar” basado en el “enfoque de capacidades” planteado por Amartya Sen y recogido en el Informe PNUD del año 2000.

He ahí el substrato de los dos grandes enfoques que, en las últimas décadas, se han planteado en relación con la pobreza: el enfoque economicista y el enfoque de las capacidades. En virtud de las premisas establecidas por cada uno de ellos, las propuestas de solución frente a la pobreza global se sitúan, bien en la órbita del mercado (conseguir crecimiento económico), bien en la vía de los derechos humanos (garantía universal de bienes básicos).

§2. EL ENFOQUE “MONETARISTA” DE LA POBREZA Y LAS SOLUCIONES “ECONOMICISTAS” BASADAS EN EL CRECIMIENTO

A finales del siglo XIX, Booth y Rowntree abordaron en el Reino Unido la que fue calificada como la primera aproximación “científica” al estudio de la pobreza. De acuerdo con ese enfoque, el presupuesto indispensable para afrontar con rigor el fenómeno consistía en identificar con precisión el objeto de análisis, es decir, establecer criterios objetivos que permitieran determinar quién es pobre. Y, para ello, consideraron indispensable acudir a parámetros monetaristas. A partir de aquí establecieron el denominado “umbral de pobreza” sobre la base de lo que entendieron como “renta mínima” necesaria para la supervivencia de las personas (Booth, 1902; Rowntree, 1922). Este posicionamiento monetarista marcó definitivamente el posterior desarrollo de los estudios sobre la pobreza, adquiriendo su consagración en el último tercio del siglo XX, cuando la OIT, el PNUD y, sobre todo, el Banco Mundial

vivienda, etc.; b) el acceso a servicios esenciales: salud, transporte, educación o agua potable; c) las referidas a un puesto de trabajo debidamente remunerado; y d) necesidades cualitativas referidas a un entorno saludable y humano, participación en la toma de decisiones, libertades individuales, etc. Este nuevo enfoque dio lugar a dos posiciones fundamentales. La primera, más radical, entendió que era necesario replantearse el propio concepto de desarrollo, la forma en que se mide y el modelo económico imperante, tomando como guía el cumplimiento de las necesidades básicas que este no es capaz de satisfacer. La segunda posición no cuestionaba el modelo de desarrollo, sino que, aceptándolo, entendía necesario intensificar las políticas sociales y de disminución de la pobreza (Hunt, 1989: 259-266).



(BM), lo asumieron, fijando el umbral de pobreza en menos de 2 dólares diarios⁷.

En efecto, a partir de 1978, bajo el mandato de Robert McNamara, el Banco Mundial impulsó muchos estudios para la construcción de lo que se denominó un “índice de desarrollo humano”. En este sentido son de referencia las obras de Norman Hicks (1979), Paul Streeten (1986) o Frances Stewart (1985). A partir de aquí la preocupación por la metodología y las técnicas de medición de la pobreza marcaron la mayoría de los estudios. Junto al BM, las demás organizaciones internacionales, desde finales de los años noventa, asumieron este enfoque en los seis puntos del denominado “nuevo consenso sobre la pobreza”⁸.

La hegemonía del enfoque monetarista redujo el fenómeno de la pobreza a carencia de renta o de ingresos mínimos y, en consecuencia, estableció un “umbral de pobreza” en función de lo que consideró ingreso o renta necesaria para que una persona pueda sobrevivir. Este umbral determina quiénes son pobres y qué medios hay que proveer para que accedan a ese ingreso mínimo (Lipton, 1997). Este análisis extremadamente reduccionista presenta, al menos, tres grandes limitaciones. En primer lugar, concibe la pobreza desde la mera supervivencia biológica. Resulta sorprendente, en este sentido, que el umbral de pobreza fijado por Rowntree y Booth (un dólar al día por persona), no difiera apenas del establecido por el BM casi un siglo después (menos de

⁷ Consagrar la dimensión monetarista del umbral de la pobreza a través del concepto de renta mínima básica de supervivencia fue objeto de obras emblemáticas (Townsend, 1993; Atkinson, 1987).

⁸ El umbral de pobreza es una de las claves del “nuevo consenso” establecido por el Banco Mundial a partir de los años noventa y que se concretaba en seis puntos: *a*) una definición de pobreza absoluta basada en el consumo privado que se establece en: un dólar por día y persona como frontera; *b*) la medición de la pobreza a través de tres indicadores: *incidencia* (porcentaje de personas por debajo de la línea de pobreza), *intensidad* (distancia entre el ingreso de los pobres y la línea de pobreza) y *severidad* (compuesto por los dos anteriores); *c*) favorecer las políticas que supongan el crecimiento de procesos de producción que requieran trabajo intensivo; *d*) que las medidas que se adopten no empeoren la distribución del ingreso; *e*) la necesidad de la intervención del Estado para garantizar la mejora del capital humano, especialmente en materia de salud y educación; y *f*) la creación de redes de seguridad que mitiguen la situación de las personas más vulnerables. Ese consenso fue revisado a partir del *Informe sobre el desarrollo mundial, 2000-2001*, que tuvo como tema la pobreza y el desarrollo. En el Informe se introducen algunos cambios en cuanto al concepto y la medición de la pobreza. Plantea incluir como elementos constitutivos la educación, la salud, el riesgo y la vulnerabilidad y el acceso a la toma de decisiones en el plano local y nacional.



2 dólares al día por persona). En segundo lugar, el paradigma monetarista supone definir la pobreza recurriendo exclusivamente al dinero (renta mínima), sin tener en cuenta otros indicadores, en ocasiones más valiosos para las personas. En tercer lugar, al sustentarse sobre una idea meramente negativa (el mínimo imprescindible para que las personas no mueran), la concepción monetarista solo pretende garantizar la supervivencia de las personas, sin tener en cuenta las exigencias positivas del desarrollo, que fundamentan una adecuada noción de bienestar. He ahí su principal carencia: una noción adecuada de *bienestar* no puede cuantificarse con parámetros dinerarios (con rentas de supervivencia) sino que exige reflexionar a fondo sobre las exigencias inherentes a la dignidad de toda persona y sus consecuencias normativas en cuanto a garantía de derechos fundamentales (Dubois, 2006).

Cimentados sobre esta concepción monetarista de la pobreza, en la primera década del siglo XXI surgieron una serie de estudios, realizados por economistas ligados al Banco Mundial (BM) y al Fondo Monetario Internacional (FMI) y por investigadores ligados a prestigiosas universidades norteamericanas, en los cuales se analizaban los defectos sistémicos de las economías subdesarrolladas, planteando como única solución posibilitar el crecimiento económico mediante la apertura al mercado global, para generar riqueza y desarrollo. Dos de las obras más paradigmáticas de este enfoque fueron: *El fin de la pobreza* (*The end of poverty*) de Jeffrey Sachs, publicado en 2005, y *El club de la miseria* (*The bottom billion*) de Paul Collier, publicado en 2008.

2.1 La propuesta de “economía clínica del crecimiento” de Jeffrey Sachs

Jeffrey Sachs que, con 31 años (poco después de doctorarse en economía en Harvard), ya fue contratado por el gobierno boliviano, ha sido asesor económico de un gran número de países del tercer mundo entre 1985 y 2002. Desde entonces dirige del Instituto de la Tierra de la Universidad de Columbia y, en la actualidad, es consejero especial del secretario general de la ONU para la Estrategia de Reducción de la Pobreza del Milenio.



Su libro *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time* (Sachs, 2005) ha sido, sin duda, la obra divulgativa más influyente de la última década en relación con este tema, porque se atrevía a criticar las acciones llevadas a cabo por las instituciones financieras globales (BM y FMI), acusándolas de falta de rigor en sus análisis y sus exigencias a los países pobres, de un modo mucho más incisivo de lo que ya hiciera Joseph Stiglitz en *El malestar en la globalización* (2002). Sachs reprocha a estos organismos haber proyectado sobre estos países una serie de tópicos simplistas (corrupción, gasto público, falta de libertades...) y, en consecuencia, haberles impuesto recetas tópicas de austeridad en el gasto público, liberalización y privatización, desconociendo la realidad específica y diferencial de cada país y provocando, en no pocas ocasiones, un empeoramiento de su situación⁹.

Partiendo de ese presupuesto, Sachs plantea una metodología de análisis a la que, en buena parte, debe su fama: la denomina “economía clínica del desarrollo”, inspirada, según dice, en la experiencia de su esposa como médico pediatra. Con esta metodología pretende aplicar a la economía de los países pobres un tratamiento diferencial tal y como la medicina hace con los enfermos. Al igual que un enfermo puede manifestar algunos síntomas semejantes a los de otros enfermos y, sin embargo, la causa de esos síntomas (su enfermedad) puede no ser la misma que padecen otros, la “economía clínica” parte de que, aun habiendo problemas económicos parecidos, la solución para los problemas de un país no necesariamente ha de ser válida para otros, porque esa solución debe tener una íntima relación con las causas que producen los problemas en ese país. Países con distintas situaciones geográficas, ambientales, sociales, culturales, etc., requieren soluciones distintas.

⁹ Sachs afirma que “En algunos aspectos, la economía del desarrollo actual es como la medicina del siglo XVIII, cuando los médicos usaban sanguijuelas para extraer sangre a sus pacientes, a quienes a menudo mataban en el proceso. Durante el último cuarto de siglo, cuando los países empobrecidos han suplicado ayuda al mundo rico, se les ha enviado al médico monetario del mundo, el FMI. La principal receta del FMI ha consistido en recomendar que se aprieten el cinturón presupuestario a unos pacientes demasiado pobres para tener siquiera cinturón. La austeridad propugnada por el FMI ha provocado a menudo disturbios, golpes de Estado y el derrumbamiento de los servicios públicos. En el pasado, cuando un programa del FMI fracasaba en medio del caos social y las dificultades económicas, el FMI se limitaba a atribuirlo a la escasa fortaleza e ineptitud del gobierno. Ese enfoque está empezando a cambiar por fin. El FMI, afortunadamente, está buscando planteamientos más eficaces con respecto a los países más pobres” (Sachs, 2005: 349).



El análisis de Sachs asume la concepción monetarista (el *umbral mínimo* de renta) y cuantifica en unos 1.000 millones las personas que viven en *pobreza extrema*, casi todas concentradas en África y algunos países asiáticos. Además, su opinión sobre los “pobres extremos” no parece muy positiva: constata deficiencias estructurales endémicas que lastran la productividad, devastación del entorno y degradación de los recursos naturales, elevado crecimiento demográfico que exige repartir recursos escasos entre una gran cantidad de personas; problemas para comerciar, incapacidad de ahorro, etc. Pero, sobre todo, constata falta de acceso a la tecnología. Todo ello desemboca en lo que Sachs denomina “la trampa de la pobreza”. Son poblaciones carentes de los conocimientos necesarios para mejorar su productividad e incapaces de acumular riqueza para aumentar su calidad de vida. Son incapaces de subir lo que denomina el “primer peldaño del desarrollo”.

Sachs milita en el más ortodoxo economicismo; es decir, concibe la riqueza como tenencia de renta; concibe al mercado como el único medio de acceso a la riqueza y solo contempla como horizonte superador de la pobreza el crecimiento económico. Con un utopismo casi rousseauniano, afirma que el crecimiento no funciona como un juego de suma cero, según el cual las ganancias de unos siempre se reflejan en las pérdidas de otros. Sachs sostiene que la prosperidad económica (el crecimiento) es algo que todos pueden alcanzar, ya que está directamente vinculada a la tecnología y a la capacidad de aplicarla a todos los sectores productivos. En consecuencia, los países pobres no deben concentrarse tanto en explotar sus recursos naturales como en aplicar ideas novedosas e incorporar el máximo de tecnología, para optimizar los procesos de producción y generar riqueza¹⁰.

¹⁰ Alude a China, India e incluso al paupérrimo Bangladesh, como ejemplo de países que están logrando subir ese “primer peldaño del desarrollo” y sacando a la gran mayoría de su población de la “pobreza extrema”. Sachs lo asocia directamente a la urbanización. He ahí uno de sus axiomas: a mayor grado de urbanización menor grado de pobreza extrema. ¿Por qué? Porque el crecimiento económico atrae a las ciudades a pobladores rurales, que acceden a mejores puestos de trabajo y a la tecnología, lo que permite, a su vez, que los agricultores que permanecen en zonas rurales puedan acrecentar la superficie de sus explotaciones, incrementando escala y, por ende, productividad. Si comparamos Malawi (84 % de población rural), Bangladesh (76 %), la India (72 %) y China (61 %), comprobamos que su actual potencial de desarrollo es inversamente proporcional a sus porcentajes de población rural. Eso es lo que lleva a Estados Unidos al extremo superior de la escala del desarrollo, el hecho de que su población rural constituya solo el 20 % de su población total. Sachs tampoco acepta el tópico de que



Para matizar el utopismo de la prosperidad universal posible, Sachs afirma que su propuesta no pretende erradicar la pobreza del planeta, tan solo pretende acabar con la *pobreza extrema*. No plantea soluciones para reducir la distancia entre países ricos y pobres o para igualar las rentas mundiales. Pretende solamente hacer lo posible, con los medios disponibles y en un plazo de dos décadas; es decir, que nadie más muera por no disponer de lo mínimo imprescindible allí donde habita. En opinión de Sachs, frente a la indolencia disfrazada de escepticismo propia de los países ricos, hay que recordar las causas filantrópicas globales que consiguieron triunfar contra toda lógica: el abolicionismo, el anticolonialismo, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y el fin del *apartheid* en Sudáfrica, la erradicación mundial de la viruela y, casi, la polio, los avances en supervivencia materno-infantil, en vacunación e inmunización, etc., sin olvidar iniciativas como el Grameen Bank, galardonado con el premio Nobel, que a la concesión de microcréditos en efectivo ha añadido recientemente el *leasing* o venta de teléfonos móviles “comunitarios”.

Su propedéutica, por tanto, consiste en mostrar y aprender de lo que hicieron los países ricos: las sociedades desarrolladas –afirma– son fruto de un crecimiento económico prolongado y acumulativo, producto de avances organizativos y tecnológicos; la falta de ese crecimiento prolongado en los países pobres no hay que achacarlo a la explotación colonial-imperialista, sino a las diversas circunstancias negativas (climatológicas, edafológicas, epidemiológicas o geográficas) que asolan a los países pobres y que les han impedido comenzar a subir la “escalera del desarrollo”, realizando una primera acumulación de capital capaz de incrementar su productividad hasta el

la pobreza africana se deba, sobre todo, a la corrupción de los Gobiernos del continente, puesto que algunos países relativamente bien administrados, como Botswana, Ghana o Malawi, tienen altos niveles de pobreza. De ahí extrae el segundo de sus grandes axiomas: la pobreza en África está directamente relacionada con la presencia crónica de enfermedades como la malaria y el SIDA. Es gigantesco el coste de esas enfermedades para la actividad económica: elevadísimo gasto médico y farmacéutico, incesante absentismo laboral y avalancha de defunciones en los trabajadores. En lo concerniente a la malaria, por ejemplo, medidas básicas de higiene y protección (como el uso de mosquiteras durante el sueño) disminuirían drásticamente las tasas de contagio, pero esas elementales medidas preventivas son caras e inaccesibles en esos países. De ahí que una propuesta básica de “economía clínica” consista en un decidido apoyo financiero a políticas de higiene.



punto de que su producción no se consuma íntegra en la supervivencia de la población –cuyas necesidades aumentan cada día debido a la explosión demográfica– y en evitar el deterioro del capital natural y artificial disponible. Como no han conseguido generar un excedente que permita mejorar su capital humano y adquirir tecnologías más productivas, comprando patentes e incentivando la inversión exterior, la ingeniería inversa o el desarrollo autóctono, caen inevitablemente en la “trampa de la pobreza”. Sachs afirma rotundamente que la economía ofrece soluciones técnicas acreditadas para superar todos los obstáculos al crecimiento y desarrollo de los más pobres, excepto a uno: la mezquindad de los ricos. La “buena nueva” que Sachs anuncia es que ese problema puede solventarse hoy.

Para que los países más pobres inicien una dinámica de crecimiento y de integración competitiva en los mercados mundiales, de la que se derivaría su prosperidad, su transición demográfica y el fin de la pobreza, necesitan un capital inicial que nunca va a generar el ahorro interno, un comercio insignificante, una inversión privada inexistente, o la “mano invisible” del crecimiento global en su conjunto. Así pues, Sachs considera imprescindible una transferencia de capital net, suficiente y sostenida desde los países ricos, bien en forma de ayuda al desarrollo, bien de sustancial reducción (incluso condonación total) de la deuda externa de los países más pobres, incluyendo las aportaciones filantrópicas de los hiperricos, tan tradicionales en Estados Unidos. En realidad, según afirma, el esfuerzo que se pide a las economías desarrolladas para ayudar a erradicar la pobreza extrema es muy modesto para ellas. El mundo rico es hoy extremadamente rico y dispone de recursos e instrumentos más poderosos que nunca.

Para Sachs no es una utopía la decisión de acabar con la pobreza extrema en 2025. En su obra describe pormenorizadamente las fases de una planificación nacional e internacional para llevar a cabo una gigantesca operación que, a su juicio, sería la transferencia altruista de capital más grande y democrática de la historia (después del Plan Marshall). No obstante, señala que las acciones destinadas a erradicar la pobreza no deben estar barnizadas solamente de filantropía. Deben estar dirigidas a proveer a los “pobres extremos” de los tipos de capital de los que carecen para convertirse en competitivos en el mercado global: capital humano, empresarial, infraestructuras, capital



natural, institucional público y, sobre todo, de capital intelectual y tecnológico. Es la tecnología la que eleva la productividad, los beneficios empresariales y la riqueza, que luego redundan en la calidad de vida de las personas. Fomentar sistemas económicos que extiendan los beneficios de la ciencia y la tecnología a todas las regiones del planeta es el presupuesto para mejorar las perspectivas de bienestar de la condición humana.

2.2 *El plan de rescate diversificado de Paul Collier*

Paul Collier es el actual director del Centro de Estudios de Economías Africanas de la Universidad de Oxford. Antes fue directivo del Banco Mundial y asesor del Gobierno británico. En 2008, tras publicar su obra divulgativa de referencia: *The bottom billion. Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It* (Collier, 2007) recibió el premio Gelber al mejor ensayo del año y se le nombró comandante de la orden del Imperio británico. Está considerado uno de los grandes expertos mundiales en la economía de África.

Collier y sus colaboradores han escrito numerosos ensayos en revistas especializadas de máximo prestigio, en los que utilizan todos los recursos del análisis estadístico para probar sus conclusiones. Muchos de ellos son accesibles en internet. No obstante, *El club de la miseria* es un trabajo a la vez divulgativo y profundo. Collier asume muchas de las tesis de Sachs (incluida la denominación de “trampas”), aunque realiza un análisis más pormenorizado de la situación de los países pobres y plantea un plan de rescate algo menos económico y algo más político. Collier afirma que el *tercer mundo* se está reduciendo. Durante los últimos cuarenta años el mundo “pobre” sumaba unos 5.000 millones de personas y el “desarrollado”, 1.000 millones. Collier señala la inversión de estas cifras. En la actualidad, son 5.000 millones los que viven en países desarrollados o en vías de desarrollo y quedan 1.000 millones sumidos en la miseria (*the bottom billion*): un grupo de países en los que las personas viven y mueren en condiciones propias de la Edad Media. La mayoría de los países del “club de la miseria” se encuentran en África; aunque hay algunos en Asia central y en Latinoamérica. En todo caso Collier diferencia



entre África y el tercer mundo, pese a la tendencia de las últimas décadas de tomarlos como sinónimos. Él se centra en analizar la situación de los países que forman parte del grupo “África +”¹¹.

Afirma Collier que “en su día, todas las naciones fueron pobres, pero la mayoría está levantando cabeza”: ¿por qué algunas no lo han conseguido todavía? En otras palabras: ¿el despegue económico de los países del “club de la miseria” es solo cuestión de tiempo por el efecto natural de la globalización, o esos países están definitivamente atrapados en la miseria? Su diagnóstico no es optimista. Afirma que estos países han caído en una o varias “trampas” de las que es muy difícil salir y que les impiden subirse al tren del desarrollo económico. Constata la existencia de “cuatro trampas”.

La *trampa del conflicto violento* es muy evidente: la guerra es una especie de enfermedad que afecta solo a los pobres, lo cual provoca un círculo vicioso: la violencia genera pobreza y la pobreza genera violencia. Los gobernantes de los países más pobres derrochan recursos en financiar desproporcionadamente a sus fuerzas armadas, en buena parte para tenerlas contentas y evitar golpes de Estado. En esa tesitura, para los jóvenes sin futuro no es mala solución unirse a un grupo rebelde: siempre habrá alguna oportunidad de saquear y violar. Así, los conflictos se reproducen una y otra vez hasta que el país queda atrapado en la pobreza, sin remedio. Las guerras civiles son como un “desarrollo a la inversa”: suelen reducir el crecimiento alrededor de un 2,3 % anual, además de la cantidad de gente que muere en combate y por las enfermedades derivadas de la precaria situación. Junto a ello se encuentra la gestión del drama de los refugiados, los desplazamientos masivos de población y la influencia que todo ello tiene en la propagación de epidemias y en incrementar, todavía más, la precariedad de la maltrecha economía.

La segunda *trampa* es la de los *recursos naturales*. Puede parecer paradójico que la abundancia de estos recursos represente una trampa para el desarrollo, pero Collier argumenta, de manera persuasiva, que la dependencia

¹¹ Entiende Collier que África no puede considerarse en conjunto, porque hay enormes diferencias en su geografía física y su geografía humana. No obstante, es en África donde se encuentra el mayor número de países que reúne tres características ligadas a la pobreza: gran densidad de población, escasez de recursos naturales y falta de salida al mar. En su análisis constata lo esencial de esta última nota, frente a países con gran población y escasos recursos, pero con salida al mar.



respecto a los ingresos generados por su exportación distorsiona las pautas de inversión y contribuye a la corrupción política, algo que ocurre tanto en el caso de los grandes exportadores de petróleo como en el de los miembros del club de la miseria. Se trata de una especie de caramelo envenenado que se denomina la “maldición de los recursos”. Toda la riqueza se centra en explotar los recursos naturales y el resto de los sectores acaba muriendo de inanición porque no generan beneficio. Collier habla del “mal holandés”: las exportaciones del recurso natural provocan que la moneda local se aprecie con respecto a las otras divisas, lo que resta competitividad a las demás exportaciones del país. A esto se suma la volatilidad de los precios de las materias primas. Pero lo peor de todo es que estas rentas corrompen la política, propiciando el clientelismo y el soborno.

La *trampa de vivir rodeado de malos vecinos y sin salida al mar* acaba teniendo una gran influencia para que un país pueda prosperar o quedarse estancado en la pobreza. En efecto, esto no perjudica en absoluto a Austria o Suiza, que mantienen un floreciente comercio con sus muy prósperos vecinos, pero es una desgracia para Uganda, cuyos vecinos no tienen mercados prometedores ni han desarrollado una red de transportes que facilite las exportaciones ugandesas al mercado mundial. Collier propone estrategias para que estos países puedan mejorar la política económica de los vecinos y mejorar su acceso a la costa.

Por último, la *trampa del mal gobierno* no representa una novedad en el análisis del mundo africano. Hace muchos años que el Banco Mundial compila indicadores de gobernanza, convencido de que la eficacia administrativa y el estado de derecho son factores cruciales para el desarrollo. Se trata de otro círculo vicioso, porque el atraso económico favorece la corrupción administrativa y, al mismo tiempo, los continuos cambios de gobierno, las malas políticas o la situación de estados fallidos tienen graves efectos sobre la economía. No obstante, Collier considera que no es esta la trampa más importante. En su opinión, una buena acción de gobierno y unas buenas políticas coadyuvan a que un país aproveche sus bazas, pero esas bazas no surgen de la nada, hay que procurarlas.

Ante este sombrío panorama, ¿se puede hacer algo? ¿Existe una esperanza real? Collier reconoce que estos países lo tienen difícil, porque para él, como



para todos los que se sitúan en la órbita economicista, el desarrollo solo se puede lograr como lo han conseguido los países ricos; esto es, siendo competitivos en el mercado mundial. Pero para ello tienen que competir no solo con los países occidentales, tecnológicamente avanzados (aunque con altos costes laborales), sino sobre todo con países como China, India o México, que cuentan ya con una infraestructura económica básica y todavía mantienen costes relativamente bajos. En definitiva, Collier (en la línea de Sachs) considera imprescindible una potente ayuda económica exterior, siempre que esté bien ordenada y orientada, pero va más allá que Sachs. Sostiene también que, en algunos casos, resulta imperativa una intervención militar extranjera para romper el círculo vicioso del conflicto interno. Considera fundamental, además, que se difundan en los países pobres las leyes y normas del mundo desarrollado (enseñar el modo de hacerse económicamente próspero) y, abrazando un utopismo siempre presente en publicaciones de este tipo, apela a que el mundo rico abra sus mercados a las exportaciones de los países pobres. Y en esa línea utopista concluye apelando, como Sachs, a las grandes gestas de la humanidad: sacar de la pobreza a mil millones de personas representa un gran desafío, pero no es un desafío imposible; eran más difíciles los problemas que la humanidad superó el siglo pasado: el control de las enfermedades infecciosas o la salvaguardia de la libertad frente a los totalitarismos.

2.3 Crítica a las soluciones economicistas

Tanto el enfoque de Sachs como el de Collier sintonizan bastante con el (neo)pragmatismo anglosajón, especialmente con la obra de Stephen Toulmin (2001), que aboga por una orientación menos analítica y formalista en la ciencia económica en favor de una dimensión más prudencial y clínica, que tenga en cuenta el factor emocional y contextual. No obstante, en última instancia, lo que Sachs y Collier proponen se aproxima mucho a las recetas de un capitalismo “de rostro humano”, siempre basadas en extender los confines del mercado global. Sachs y Collier confían absolutamente en la bondad intrínseca del mercado y parecen olvidar una realidad evidente: los países que proponen como ejemplo de quienes han subido el primer “escalón del desarrollo”



y están superando la pobreza extrema (China, India, Bangladesh...), no son sino el caladero de mano de obra barata de las economías desarrolladas. Son países en donde las personas están dispuestas a ser explotadas en régimen de semiesclavitud para poder comer cada día. Evitar que los pobres mueran de hambre es un objetivo plausible, pero afirmar que solo con ello se soluciona el problema de la pobreza global ya no lo es tanto.

A pesar del optimismo smithiano que subyace en estos autores, el presupuesto de ser competitivo en el mercado global y conseguir un crecimiento sostenido no parece tan universalizable: basta constatar la profunda crisis que está afectando a los que una vez se llamaron BRIC y fueron modelo de economías emergentes¹². Es cierto que el mundo rico ha basado su crecimiento en la tecnología, pero no solo en ella, también ha buscado materias primas y abaratar costes utilizando a los países pobres. Afirmar que las regiones rezagadas podrían generar incrementos duraderos en la producción y crear excedentes en la medida en que el mundo desarrollado les transfiriera renta y tecnología, puede ser una plausible hipótesis economicista, pero lo que el mundo rico hace es, sobre todo, proteger su mercado, mover capital y deslocalizar producción. En última instancia, lo que a nuestro juicio escapa al planteamiento de Sachs y Collier, tal y como la realidad demuestra, es que la solución a la pobreza global no pasa por reproducir el paradigma del mundo desarrollado (aspirar a enriquecerse) sino por cambiar radicalmente de paradigma.

§3. LAS SOLUCIONES A LA POBREZA DESDE EL ENFOQUE DE CAPACIDADES Y LA GARANTÍA DE DERECHOS HUMANOS

El camino hacia la superación del enfoque monetarista de la pobreza comenzó con una orientación de los estudios hacia la realidad existencial del fenómeno, extrayéndola de la perspectiva filantrópica para incardinarla en una dimensión jurídica. Este cambio de orientación propició una reformulación del concepto de pobreza, superando los parámetros del *ingreso mínimo* y avanzando hacia una noción basada en otros instrumentos analíticos ligados a

¹² Con ese acrónimo se denominaba a Brasil, Rusia, India y China.



la dignidad inherente a todo ser humano y a los principios, valores y derechos básicos que de ella derivan en relación con el concepto de vida digna.

De este nuevo enfoque surgió el concepto de *pobreza humana* propuesto por el PNUD a partir de otro concepto nuevo, el *desarrollo humano*, contemplado en su Informe de 1997. Este Informe marcó un hito en la materia, debido la reformulación del desarrollo humano, ya no en clave monetarista sino de “capacidades” y “oportunidades” en la realización de toda persona¹³. Con este planteamiento, el PNUD asumía el denominado “enfoque de las capacidades” propuesto en los años ochenta por Amartya Sen, premio Nobel de economía en 1998. A partir de aquí, la referencia decisiva de la pobreza deja de ser la *renta* y pasan a ser las *capacidades* de las personas¹⁴. La pobreza se plantea aquí como la carencia del nivel mínimamente aceptable de capacidades por parte de las personas para realizar su proyecto de vida digna, o el fracaso en conseguirlas¹⁵. La referencia de la pobreza ya no es de tipo absoluto (el ingreso o la renta mínima), sino de tipo *relativo*: se trata de un proceso mediante el cual las personas alcanzan o no el bienestar, entendido este desde la óptica de las propias concepciones de bienestar de cada persona¹⁶.

¹³ El Informe PNUD lo plasma del siguiente modo: “Si el desarrollo humano consiste en ampliar las opciones, la pobreza significa que se deniegan las oportunidades y las opciones más fundamentales del desarrollo humano: vivir una vida larga, sana y creativa y disfrutar de un nivel decente de vida, libertad, dignidad, respeto por sí mismo y de los demás. El contraste entre desarrollo humano y pobreza humana refleja dos maneras diferentes de evaluar el desarrollo” (PNUD, 1997: 17).

¹⁴ Los conceptos de funcionamientos (las cosas valiosas que una persona puede hacer o ser, o los estados y acciones que consigue realizar, como estar bien alimentado, vivir una vida larga, participar en la vida de la comunidad, etc., y de capacidades (las diferentes combinaciones de funcionamientos que una persona puede conseguir) forman la base teórica del concepto de *desarrollo humano* del PNUD. Estas dos categorías conceptuales remiten a las aportaciones teóricas de Amartya Sen, que es el autor con una influencia más directa y decisiva en los informes del PNUD de las últimas décadas.

¹⁵ “En el concepto de capacidad, la pobreza de una vida se basa no solo en la situación empobrecida en que la persona vive efectivamente, sino también en la carencia de oportunidades reales, determinadas por limitaciones sociales y por circunstancias personales, para vivir una vida valiosa y valorada” (PNUD, 1997: 18).

¹⁶ Así lo consagraba el Informe PNUD del año 2000: “El desarrollo humano es el proceso de ampliación de las opciones de la gente, aumentando las funciones y las capacidades humanas... Representa un proceso a la vez que un fin. En todos los niveles de desarrollo las tres capacidades esenciales consisten en que la gente viva una vida larga y saludable, tenga conocimientos y acceso a recursos necesarios para un nivel de vida decente. Pero el ámbito del desarrollo humano va más allá: otras esferas de opciones que la gente considera en alta medida incluyen la participación, la seguridad, la sostenibilidad,



El paso de un concepto de pobreza absoluta (basado en la renta) a otro de pobreza relativa (basado en capacidades) exigía determinar el umbral de pobreza acudiendo a criterios no monetaristas. Ser pobre no es únicamente carecer de lo imprescindible para no morir de hambre, sino carecer de los bienes imprescindibles para vivir con dignidad en una sociedad determinada. En este sentido, la idea de pobreza remite a aquella situación en la que una persona sufre un grado tal de privación que la sitúa por debajo del umbral mínimo exigido por la dignidad humana, de acuerdo con los parámetros vigentes en una sociedad concreta. Es decir, el análisis de la pobreza exige ser contextualizado (no es lo mismo ser pobre en Eritrea que serlo en Ecuador) y no cabe medirlo en clave de renta mínima sino en clave de “carencia de bienestar” (poco tiene que ver la idea de bienestar en Calcuta con la de Bolivia). He ahí la línea que inició un enfoque no economicista de la pobreza a partir de una concepción no monetarista del bienestar.

3.1 *El análisis de la pobreza desde el “enfoque de las capacidades”*

Amartya Sen propone una concepción no monetarista del bienestar (no ligada a la acumulación de riqueza), que entiende la vida humana como un conjunto de “acciones y estados” (*doings and beings*) y considera que el bienestar (calidad de vida) está ligado a un mínimo de calidad en ese conjunto de “acciones y estados” (Sen, 1993: 31). Para evaluar el bienestar, Sen utiliza dos categorías: “funcionamientos” y “capacidades”, que constituyen la esencia de su enfoque.

Los *funcionamientos* son las cosas que una persona “logra hacer o ser al vivir”. Pueden ser actividades como leer o escribir; estados físicos como estar bien alimentado o sano; situaciones mentales como estar contento; o funcionamientos sociales como estar integrado en la sociedad (Sen, 1997: 77). Los funcionamientos constituyen una parte esencial de la calidad de vida de una persona; en consecuencia, el *bienestar* dependerá de los funcionamientos lo-

las garantías de los derechos humanos, todas necesarias para ser creativo y productivo y para gozar de respeto por sí mismo, potenciación y una sensación de pertenecer a una comunidad. En definitiva, el desarrollo humano es el desarrollo de la gente, para la gente y por la gente” (PNUD, 2000: 17).



grados (Sen, 1995: 53). Definir así el bienestar (a partir de los logros vitales) difiere radicalmente del enfoque economicista que tiende a identificarlo con incremento de renta o acumulación de riqueza. Con ello se cuestiona que la mera posesión de bienes, por sí misma, sea determinante del bienestar. Por el contrario, lo decisivo para este enfoque no es lo que uno tiene, sino el tipo de vida que se consigue llevar con los recursos de que se dispone.

Ligado al concepto de funcionamiento, Sen plantea la noción de *capacidades*. Cuando una persona consigue realizar un conjunto de funcionamientos, parece lógico pensar que ha tenido frente a sí una serie de posibilidades y que ha optado por aquellas que ha valorado como más adecuadas a su bienestar. No se sabe si ese abanico de posibilidades ha sido muy amplio o no, pero, salvo situaciones extremas, siempre habrá realizado alguna elección. Difícilmente podrá afirmarse que una persona ha conseguido el bienestar si no ha tenido opción alguna para elegir los funcionamientos logrados, es decir, cuando los ha conseguido sin haber podido decidir nada al respecto. Los conjuntos de funcionamientos a los que una persona puede optar es lo que Sen denomina capacidades. Capacidad significa, pues, que una persona tiene ante sí una amplia gama de funcionamientos (logros vitales) a los que puede aspirar, pero debe optar por una de las múltiples combinaciones posibles en función de sus recursos. En otras palabras, cada persona deberá elegir aquel conjunto de funcionamientos que, dentro de sus posibilidades, contribuya mejor a su bienestar.

La *capacidad* de conseguir *funcionamientos* es lo que constituye la libertad de la persona, porque esa capacidad expresa las oportunidades reales que una persona tiene para alcanzar el bienestar. De igual modo, el bienestar alcanzado dependerá directamente de la capacidad de funcionamiento que se tenga. Es decir, el mismo hecho de tener ante sí una amplia gama de opciones para elegir debe entenderse como parte integrante del bienestar; una vida será más rica cuantas más opciones de elección se tengan. En conclusión, la libertad de una persona para optar, determinada por la capacidad de conseguir funcionamientos, se convierte en la referencia clave del bienestar (Sen, 1995: 54). No obstante, no todos los funcionamientos y capacidades son igualmente valiosos para conseguir el bienestar, por lo que resultaría necesario establecer criterios para identificar los funcionamientos más importantes (Sen, 1993:



32). Aquí el propio Sen admite la dificultad de conseguir jerarquizaciones más o menos claras, ya que supondría desvirtuar la propia naturaleza de los conceptos. Propone dos criterios de evaluación, que reconoce imperfectos, pero que ayudarían a perfilar la noción de bienestar: aceptación de los estándares sociales (aun admitiendo que tienen elementos subjetivos y objetivos) y la autoevaluación, nunca interpretada en clave economicista (Sen, 1987: 33). He aquí el eslabón más débil de su propuesta.

Sen considera la *capacidad* como el factor más decisivo del bienestar, sobre todo porque la libertad de elección es el elemento más importante del bienestar y de la calidad de vida. En efecto, el bienestar no se identifica con el resultado de un determinado estilo de vida, sino que depende de cómo se ha elegido ese estilo de vida. No es igual dedicarse al estudio intenso durante un año porque se ha emprendido una investigación de sumo interés para esa persona que invertir ese tiempo y esfuerzo en preparar una oposición que le permita tener un sueldo para vivir. Los funcionamientos o logros vitales, por sí solos, no reflejan el bienestar, hay que evaluarlos en función de las capacidades que tenía la persona para realizarlos (Sen, 1995: 148).

El enfoque de las capacidades entronca directamente con la exigencia de que las personas pueden vivir como tales, es decir, de acuerdo a la dignidad inherente a su condición humana. ¿Pero cuándo se cumple esa pretensión? He ahí una cuestión sumamente compleja. Determinar cuándo una persona empieza a vivir como persona no implica vislumbrar el resultado último, ni siquiera la gama de posibles estados deseables que ella puede tener. La cuestión estriba en si la persona dispone o no de las capacidades que le posibilitan elegir una combinación deseable de logros y esforzarse por conseguir los recursos necesarios para conseguirlos. Formulado así, definir el umbral de pobreza implica establecer qué capacidades y qué funcionalidades *básicas* son las realmente necesarias y valiosas para que la persona pueda comenzar a recorrer su propio camino vital. Esa es la gran cuestión: definir un nuevo umbral de pobreza basado en la *carencia de capacidades* de las personas o en el fracaso en conseguir esas capacidades a niveles mínimamente aceptables.

Esto llevó a Sen a formular una teoría de los “funcionamientos básicos” y de las “capacidades básicas” o primarias, aunque apenas ofreció sugerencias y ejemplos de cuáles son. Con el término “capacidades básicas” designa aque-



llas que permiten satisfacer los funcionamientos esenciales, es decir, aquellos de los que resulta imprescindible alcanzar un nivel mínimo para poder llevar una vida digna. Sen propone identificar un elenco de capacidades básicas como criterio para diagnosticar y medir la pobreza. Una vez establecido, sería posible traducir en términos de ingreso lo que se necesita para conseguir tener esas capacidades básicas. Ciertamente, con ello se corre el riesgo de confundir la renta necesaria para alcanzar capacidades básicas con el concepto monetarista de umbral de pobreza. Sen se ha esforzado en diferenciar bien ambos modelos, aun cuando finalmente resulte imposible eliminar por completo el recurso al dinero. En su enfoque, identificar capacidades básicas, que luego se traducen a renta, no es lo mismo que establecer un mínimo de renta para definir la pobreza. La diferencia radica en que el umbral de pobreza remite al elenco de capacidades básicas, que variará según las distintas sociedades (e incluso dentro de cada sociedad), por lo que la renta mínima que las garantice deberá modificarse según la relación de capacidades básicas que se considere (Sen, 1993: 41-42).

El enfoque de las capacidades realizado por Sen en relación con la pobreza y el desarrollo representa la alternativa teórica más poderosa al enfoque del crecimiento económico. No obstante, se le ha achacado no definir suficientemente la naturaleza y los constitutivos esenciales de la *vida digna*. Esta tarea ha sido asumida por Martha C. Nussbaum, que se ha esforzado en complementar ese enfoque con una referencia normativa más explícita. Desde su perspectiva aristotélica, Nussbaum profundiza en los conceptos de “funcionamientos” y “capacidades” de Sen, distinguiendo entre aquellas capacidades relevantes (éticas), que permiten desarrollar un estilo de vida valioso, y aquellas otras capacidades viciosas, que impiden alcanzar la vida buena (Nussbaum, 2002: 91-95).

Lo verdaderamente significativo de Nussbaum es que no pretende aportar un nuevo desarrollo teórico, sino identificar qué tipo de capacidades son las básicas (las indispensables para una vida valiosa) y cómo puede avanzarse en su consecución. Sen se ha resistido siempre a ofrecer una lista concreta de esas capacidades básicas, porque entiende que eso es tarea de cada comunidad de acuerdo con sus fines específicos. No sería posible establecer un listado universalmente válido de capacidades porque existen profundas



diferencias entre los fines considerados valiosos por las distintas comunidades. Nussbaum no concuerda, en ese punto, con Sen y sí ofrece un listado de capacidades básicas, a las que toda persona debería poder acceder como exigencias ineludibles de la dignidad humana y que constituirían el umbral “ético” de la pobreza¹⁷. Para garantizar estas capacidades, Nussbaum considera esencial la estructuración de un orden global que fomente condiciones de vida dignas para todas las personas del planeta. Y, en ese sentido, identifica también los principios sobre los que deberían estructurarse las relaciones económicas internacionales para garantizar ese orden¹⁸.

3.2 *La pobreza global como violación flagrante de los derechos humanos*

El autor que más se ha empeñado en introducir el fenómeno de la pobreza en una dimensión jurídica, vinculándola con la titularidad universal

¹⁷ Vida. Toda persona debería ser capaz de prever una duración normal de su vida. Salud corporal. Tener condiciones adecuadas de salud, alimentación y vivienda. Integridad corporal. Gozar de libertad de movimientos y seguridad. Sentidos, imaginación y pensamiento. Recibir una educación que permita desarrollar estas capacidades y un ambiente de libertad para manifestar gustos y creencias. Emociones. Capacidad de amar, de estar agradecido en las diversas formas de asociación humana. Razón práctica. Ser capaz de formular una concepción del bien y un plan propio de vida. Afiliación. Capacidad de vivir con otros, de establecer relaciones sociales, de ser respetado y no ser discriminado. Otras especies. Ser capaz de respetar a los animales, las plantas y demás especies del mundo natural. Juego. Ser capaz de jugar y reír. Control sobre el propio ambiente. Gozar de oportunidades de participación política, derechos de propiedad y del trabajo (Nussbaum, 1997).

¹⁸ Aunque todos los países sean responsables del desarrollo de las capacidades de todos los hombres, el primer interesado en su gente (aunque suponga una sobreprotección) ha de ser el propio país. Se ha de respetar la soberanía nacional y persuadir acerca de la promoción de las capacidades por medios pacíficos. Las naciones prósperas tienen la responsabilidad de ayudar a las pobres con una proporción sustancial de su PIB. Las organizaciones multinacionales tienen la responsabilidad de promover las capacidades humanas en todas las regiones donde operan. Las estructuras principales del orden económico global deben ser justas con los países pobres y en desarrollo. Es necesario desarrollar una esfera pública global mínima y descentralizada (pero fuerte). Todas las instituciones (y la mayoría de los individuos) deben focalizarse en los problemas de los desaventajados en cada nación y región. La comunidad mundial ha de poner énfasis en el cuidado de los enfermos, los mayores y los niños. La familia debe ser tratada como una esfera preciosa pero no privada cuando es negligente. Todas las instituciones y los individuos tienen la responsabilidad de apoyar la educación como clave del *empowerment* (empoderamiento) de las personas actualmente desaventajadas (Nussbaum, 1997: 189-197).



de los derechos humanos, es Thomas Pogge, profesor de la Universidad de Yale (USA), que irrumpió con fuerza en el escenario mundial en 2002 con su obra *World Poverty and Human Rights*. Desde entonces se ha convertido en referencia obligada de los estudios sobre el concepto “justicia global” y las responsabilidades internacionales por la violación masiva de los derechos humanos.

Pogge no es un economista, es un filósofo político, discípulo de John Rawls (fue su asistente en la cátedra de Harvard) pero que no asumió las tesis rawlsianas respecto a la pobreza global. Para Pogge este fenómeno solo puede afrontarse en términos de derechos humanos (no de simple solidaridad), basados en la responsabilidad jurídica, real y directa, de los países ricos en relación con el establecimiento de un “orden institucional global” que, de acuerdo con el art. 28 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, debería determinar las condiciones para el pleno ejercicio de esos derechos por parte de todos los seres humanos (Pogge, 2009). Sostiene que los países ricos violan los derechos humanos económicos y sociales de los pobres del mundo al sostener un orden institucional global que impide (o dificulta seriamente) el acceso a los bienes que permiten satisfacer sus necesidades básicas.

Su propuesta resulta interesante porque, cuando se produce una violación de derechos humanos, ya no cabe hablar de “ayudas”, lo único procedente es exigir al infractor que interrumpa inmediatamente su acción. En consecuencia, si el problema de la “pobreza extrema” constituye una violación de derechos humanos, cuya responsabilidad corresponde al orden internacional propiciado por los países ricos y sus ciudadanos, entonces la comunidad internacional debería, a través de los instrumentos jurídicos de los que dispone, hacer que dicha violación cese de inmediato e imponer las obligaciones de resarcimiento pertinentes a los responsables de tales daños.

Según Pogge, el actual orden global ha provocado la mayor violación de derechos humanos que se ha cometido en la historia: 300 millones de seres humanos han muerto por causas directamente relacionadas con la pobreza (hambre, diarrea, neumonía, malaria, sarampión y enfermedades perinatales). Un número de muertes mucho mayor que el de las víctimas de las dos guerras mundiales y la dictadura de Stalin. Incluso llega a comparar la situación actual de la pobreza mundial y sus nefastas consecuencias con el genocidio



de los judíos en la Segunda Guerra Mundial. Ciertamente que los responsables del orden global, que provoca las muertes y sufrimientos del tercer mundo, no los buscan deliberadamente (como sí hicieron esos dictadores), pero de hecho los causan. Cuando personas con poder político y económico firman una resolución que encarece, por ejemplo, medicinas o tratamientos, esto provoca automáticamente muchas muertes evitables, aunque los firmantes no tengan la intención dolosa de causarlas. Por ello sostiene Pogge que “los países ricos están involucrados en un *crimen contra la humanidad* al mantener el actual orden económico global” (Pogge, 2009: 75).

El orden económico y político que se impone al mundo es responsable de una injusticia global que se traduce en la imposibilidad de hacer efectivos los derechos humanos. A juicio de Pogge, resulta evidente la injusticia de los acuerdos comerciales, las leyes de patentes de medicamentos y las políticas transnacionales de crecimiento. Basta contemplar dos hechos especialmente vergonzosos: en muchos países las vacas reciben subsidios mayores que los que reciben las personas en los países pobres; las farmacéuticas invierten infinitamente más en producir fármacos para evitar la caída del cabello porque estos son más rentables que aquellos que previenen muertes prematuras en los países pobres.

Pogge, encabezando un proyecto del que también forma parte Amartya Sen, propone un cambio radical de perspectiva en la acción del derecho, que no concibe como instrumento para *remediar* el hambre sino, sobre todo, para *evitar* que haya hambre. El derecho tiene la responsabilidad directa de impedir que se siga generando pobreza utilizando sus mecanismos para regular internacionalmente la propiedad, los impuestos, los recursos naturales, el comercio global y las transacciones financieras. Para Pogge, desde el punto de vista moral, es esencial distinguir entre tipos de deberes: una cosa es, por ejemplo, ahogar a alguien causándole directamente la muerte, y otra cosa es no auxiliar a alguien que se está ahogando y que muere por falta de ayuda. Existe, pues, un deber negativo de no dañar y un deber positivo de ayudar; y, en consecuencia, no solo hay responsabilidad cuando se hace algo que causa directamente un mal, sino cuando se está en posición de hacer algo que evite un mal y no se hace. La distinción entre deberes positivos y negativos resulta, para Pogge, muy relevante con relación a los derechos humanos, puesto que



no solo puede afirmarse que alguien los viola cuando su conducta ocasiona directamente un mal a otro, sino también cuando no evita ese mal pudiendo hacerlo. En el caso de la pobreza global, Pogge sostiene que hay una relación de causalidad directa entre lo que se hace en los países ricos y las carencias y sufrimientos de los países pobres. A su juicio, mantener el vigente orden económico global conduce a que millones de personas mueran cada año. La violación no se comete por acción directa (infligir un mal quitándoles algo a otros) pero sí se comete por omisión o por acción insuficiente¹⁹.

Pogge critica duramente los parámetros monetaristas del Banco Mundial, que considera arbitrarios, ya que distorsionan la auténtica realidad de la pobreza. Sobre todo, porque los gobiernos, instituciones e investigadores de todo el mundo usan esas estimaciones para sostener, falsamente, que la globalización ha contribuido a reducir la pobreza mundial. De ahí su insistencia en una nueva metodología. Un dólar diario no refleja, en absoluto, el mínimo básico que cualquier persona necesita para llevar una vida digna, ni mucho menos para desarrollar un proyecto vital. Lo que las personas necesitan, como afirma Sen, no es una cantidad arbitraria de dólares, por muy baja que sea, sino la posibilidad de adquirir un conjunto de capacidades elementales. Y ese es el parámetro que deberíamos usar (Pogge, 2009: 153-198).

Pogge considera que el orden global (particularmente el económico) se debe evaluar con los mismos parámetros que el orden interno de cada país. A los dirigentes de los países ricos (y a los ciudadanos que los eligen) no solo hay que animarlos a donar unos cuantos dólares para causas humanitarias, hay que dejarles claro que, con el esquema institucional que diseñan y mantienen, cometen graves violaciones de los derechos fundamentales de los países pobres, muy especialmente respecto a los derechos sociales (alimentación, sanidad, agua potable, educación, etc.). Y ese nivel de injusticia resulta

¹⁹ Gran parte de las objeciones de Pogge a las teorías de la justicia global de Rawls hacen referencia a sus fundamentos y a sus inadecuadas consideraciones sobre la realidad global, en particular a las causas de la pobreza en los países en desarrollo y a la responsabilidad de los países ricos por crear o sostener un sistema económico-político que beneficia enormemente a unos pocos mientras afecta gravemente a millones. Además de la pobreza y la desigualdad crecientes, las relaciones sociales y económicas secundan directa o indirectamente el *statu quo*, y así permiten que sigan muriendo de forma prematura millones de personas por causas atribuibles a una pobreza evitable con un sistema económico-político distinto.



particularmente sangrante cuando se analiza el régimen jurídico de las patentes sobre nuevos medicamentos y las dificultades de acceso a medicamentos esenciales; algo que provoca, según constata, una de cada tres muertes prematuras en los países pobres.

Como hemos dicho, Pogge no es un economista, sino un filósofo político y, por tanto, su aportación fundamental va dirigida, no tanto a diseñar planes de acción económica, sino a establecer presupuestos nuevos o metodologías de análisis alternativas que permitan reorientar el rumbo de la política económica internacional en clave de garantía de derechos fundamentales y no solo de ayuda y solidaridad. En definitiva, para Pogge, la solución a la pobreza global pasa por afrontar el reto de un verdadero desarrollo humano; y este jamás podrá conseguirse aplicando técnicas monetaristas, sino dando prioridad absoluta y efectiva al cumplimiento de los derechos humanos.

§4. RECUPERAR HOY LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA POBREZA

Analizar y afrontar el fenómeno de la pobreza desde un enfoque global estructural resulta imprescindible ante la realidad de millones de seres humanos que luchan cada día por su supervivencia. Pero ese análisis no puede hacernos olvidar el enfoque personalista del que la pobreza no puede prescindir. Esto constituiría, a nuestro juicio, un grave error. En efecto, el enfoque global estructural ha introducido una connotación absolutamente negativa en la noción de pobreza que la ha privado de su genuina dimensión ética vinculada al ámbito de la virtud moral. Hoy día, en nuestra opulenta sociedad occidental, que identifica la dignidad con el *tener* y no con el *ser*, resulta imprescindible afirmar que determinadas carencias económicas no siempre resultan incompatibles con las exigencias de una vida digna. Por el contrario, precisamente en este contexto, resulta imprescindible afirmar la dignidad de la pobreza, al igual que resulta necesario insistir en que la “austeridad” no es un atentado contra la dignidad, sino una valiosa actitud vital. El cambio de paradigma comienza, a nuestro juicio, por recuperar una connotación ética y positiva de la pobreza. Incluso de volver a proponerla como un ideal de vida.



La connotación absolutamente negativa que se otorga hoy a la pobreza, como consecuencia de la elevación de la riqueza a paradigma vital en la modernidad, ha supuesto despojarla de toda su intrínseca connotación ética e identificarla con lo que hoy denominamos *pobreza extrema*; es decir, con la “*miseria*”, con la condición de indignidad de quienes carecen de todo. Despojada de su dimensión ética, a la pobreza se la ha introducido en una dimensión exclusivamente monetarista (carecer de una renta mínima disponible) confrontándola a una noción de bienestar medida en términos de riqueza (posesión de dinero o patrimonio).

Ciertamente, en toda su caracterización histórica, puede constatarse un núcleo común en la idea de pobreza: la carencia de aquello que se considera indispensable para desarrollar una existencia digna de un ser humano. Es decir, en cualquiera de sus paradigmas históricos, la pobreza señala un límite (siempre relativo) que se ha traspasado: el límite de lo que una sociedad considera inadmisible o insoportable para una persona. No obstante, cuando tratamos de identificar ese límite, lo que en realidad nos encontramos no es exactamente con la “pobreza”, sino con aquello que los clásicos concebían como “*miseria*”.

En efecto, aunque el mundo moderno ha decidido no distinguir estas dos realidades, estamos ante dos ámbitos absolutamente dispares. La perversa identificación entre ambas categorías ha llevado a rebautizar hoy la “*miseria*” como “*pobreza extrema*”, convirtiéndola en una mera derivada (más radical) de la pobreza, pero asumiendo para ambas la misma connotación degradante y negativa, contraria a la dignidad. Sin embargo, existe una neta distinción conceptual y existencial entre pobreza y miseria, que ya fue trazada con magistral agudeza por Charles Péguy (1987), y que evidencia su muy diverso significado. La “pobreza”, emparentada con la *paupertas* de Horacio, refleja el estado en el que se dispone de lo indispensable para vivir, sin lujos superfluos, pero con el necesario decoro (otro de los conceptos barridos por la modernidad). Péguy la definía como una especie de purgatorio que permite al hombre comprender sus límites y le abre al amor y a la atención por los demás. La “miseria”, emparentada con la *egestas* de Horacio, resulta, por el contrario, un verdadero infierno, en el que, careciendo de lo indispensable, se vive con auténtica desesperación por el mañana. Es el estado del que resulta



urgente liberar al hombre y que constituye una verdadera afrenta a su inalienable dignidad (Ballesteros, 1994: 46-47).

En esa profunda diferencia radica el fundamento de la pobreza como ideal ético y ascético, proclamado por la teología cristiana y teorizado desde antiguo por la filosofía de matriz estoica. Se trata de la voluntaria asunción de un estatus de desprendimiento de los bienes materiales superfluos para obtener una más clara visión sobre el sentido trascendente de la vida terrena; esto es, alcanzar una dimensión espiritual como consecuencia de la liberación de las ataduras materiales. La pobreza se convierte, así, en un estado “deseable” –en un ideal de perfección humana– cuando se abraza y se asume voluntariamente, pretendiendo la radical afirmación del ser sobre el tener. El ideal ético y ascético de la pobreza supone, pues, una conjunción entre el ideal socrático del autodomínio (no estar atado a nada) y el ideal cristiano de la espiritualidad, expresado en la máxima paulina: *nihil habentes et omnia possidentes*²⁰.

Sin embargo, lo que ese ideal ético y ascético exalta y propone como camino de perfección humana es la pobreza, pero no la *miseria*. En efecto, la pobreza como ideal presupone la tenencia de lo indispensable para una vida decorosa, al tiempo que impulsa (exige) dedicar cualquier otro bien a socorrer a quien carece incluso de lo necesario; es decir, a quien se encuentra en la “miseria”, a la que se alude frecuentemente con expresiones relativas como “desnudo”, “hambriento” o “necesitado”²¹.

En este paradigma clásico la pobreza se concibe como un ideal de vida, como la búsqueda de la perfección humana, que parte de la renuncia voluntaria a los bienes materiales y que asume como una ineludible componente la solidaridad, en el sentido de compartirlo todo con el necesitado (Masoliver,

²⁰ Segunda Carta a los Corintios, 6. Posteriormente glosado por Agustín de Hipona, en el segundo volumen de *Las Confesiones*, aludiendo a que el desprendimiento de las riquezas libera de la esclavitud de lo material y convierte al hombre en señor de sí mismo y, en consecuencia, en señor de todo, porque en la pobreza se encuentra a la divinidad.

²¹ San Juan Crisóstomo dirá: “no basta, pues, con despreciar las riquezas, sino que hay también que alimentar a los pobres” (*Homilias sobre S. Mateo*, n. 20-23). Tomás de Aquino, siguiendo a San Ambrosio y a San Jerónimo habla de pobreza de espíritu como la virtud que ordena la conducta del cristiano en relación con el uso y posesión de los bienes materiales. Y subraya lo que esencialmente define la virtud de la pobreza: el desprendimiento efectivo de los bienes materiales y la ayuda a los demás con los bienes que se poseen (cfr. *Summa Theologica*, 2-2 q. 19 a. 12).



1994: 29-32). He ahí los dos elementos que determinan la auténtica comprensión de la pobreza: su carácter ético, que la configura como un ideal de vida deseable, y su estrecha vinculación con la solidaridad. Justo lo contrario de lo que propugna la modernidad, que señala la riqueza como ideal de vida y como presupuesto de la propia racionalidad (A. Smith), transmutando el pecado capital de la *codicia*, por la virtud de velar por el *propio interés*.

Desde un enfoque personalista deberíamos precisar que la lucha contra la pobreza en el mundo es, en realidad, una lucha contra la “*miseria*” en el mundo. Ese es el gran mérito de quienes, como Amartya Sen, han insistido en reformular el problema de la pobreza en clave de vida digna, redefiniendo a su vez el bienestar en clave de “capacidades” y no de renta disponible. En otras palabras, no tiene por qué existir contradicción entre pobreza y vida digna. No tiene por qué existir una necesaria vinculación entre dignidad y renta. Y, por ello, resulta imprescindible en occidente devolver a la pobreza su connotación ética, recuperando su valor como ideal de vida y asumiendo la solidaridad como una exigencia inherente a la condición interdependiente del ser humano, de la que nadie puede dispensarse proyectándola sobre la acción estructural del Estado y la comunidad internacional. La responsabilidad de garantizar los derechos sociales, de los que también son titulares quienes se encuentran en situaciones de miseria absoluta en el tercer mundo, recae sobre nosotros los ciudadanos del mundo rico. Somos nosotros quienes debemos impulsar las estructuras del Estado para poner en marcha una acción internacional eficaz, que haga creíbles –como ha subrayado Pogge– nuestras proclamas en defensa de los derechos humanos universales.

Nadie duda de que cualquier estrategia para la erradicación de la pobreza mundial tenga que pasar necesariamente por la transferencia de renta y tecnología a los países pobres e incluso por la reducción o condonación de la deuda externa. Y para ello hay que realizar análisis económicos sofisticados y coordinar acciones estructurales que van más allá de la filosofía política y la mera filantropía. Pero es un grave error proyectar sobre el fenómeno las categorías monetaristas de occidente (como viene sucediendo en los últimos cincuenta años); es decir, mantener el ideal de la riqueza como paradigma (connotación negativa de la pobreza) y proponer a los países pobres que sigan la senda capitalista que occidente ha seguido para llegar a la riqueza. Un planteamiento



de este tipo distorsiona y oscurece las causas estructurales que provocan la pobreza y resquebraja la convicción de poder erradicarla en un futuro.

No se trata de ver cómo reproducimos en el tercer mundo el nefasto paradigma de los países ricos de occidente, se trata justamente de lo contrario: de cambiar el paradigma occidental de la opulencia, recuperando el ideal ético de la austeridad y la pobreza. Y una vez redefinido un nuevo concepto de bienestar, verdaderamente ligado a las exigencias de una vida digna y no al máximo de renta disponible, entonces volcar toda nuestra enorme capacidad material y tecnológica para garantizar a quienes carecen de lo necesario para una vida digna.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Atkinson, A. B. (1987). Poverty. En *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*. Londres: Macmillan.
- Ballesteros, J. (1994). *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Madrid: Técno.
- Booth, Ch. (1902). *Life and labour of the people in London*. Londres: MacMillan
- Coatsworth, J. (1997). En torno de la historia del bienestar. *Desarrollo Económico*, 36(144), 979-997.
- Collier, P. (2007) *The bottom billion. Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*. Oxford: Oxford University Press [Traducción Española: *El club de la miseria. Qué falta en los países más pobres*. Madrid: Turner, 2008].
- Dubois, A. (2005-2006). Pobreza. En *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. Bilbao: HEGOA.
- Geremek, B. (1998). *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Madrid: Alianza.
- Gutton, P. (1970). *La société et les pauvres*. París: Gallimard
- Hicks, N., Streeten P. (1979). Indicators of Development: the Search for a Basic Needs Yardstick. *World Development*, 7(6), Nueva York.



- Hobsbawm, E. (2001). *La era de la revolución: 1789-1848*. Madrid: Crítica.
- Hunt, D. (1989). *Economic Theories of Development. An Analysis of Competing Paradigms*. Londres: Harvester Wheatsheaf.
- Lipton, M. (1997). Poverty: Are There Holes in the Consensus? *World Development*, 25(7).
- Masoliver, A. (1994). *Historia del monacato cristiano*. Madrid: Encuentro
- Mingione, E. (1996). Urban Poverty in the Advanced Industrial World: Concepts, Analysis and Debats. En E. Mingione (ed.), *Urban Poverty and the Underclass*. Blackwell.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, M. (1997). Capacidades humanas y justicia social. En J. Riechman, *Necesitar, desear, vivir*. Madrid: Libros de La Catarata.
- Patterson, J. (s. a.). *La lucha contra la pobreza en los Estados Unidos. 1900-1985*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Colección Historia Social, n.º 28.
- Péguy, Ch. (1987). De Jean Coste. En *Ouvres en prose*, vol. I. París: Gallimard.
- Pogge, Th. (2009). *Hacer justicia a la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pogge, Th. (2002). *World Poverty and Human Rights*. Nueva York: Cambridge University Press. [Traducción española: *Pobreza global y derechos humanos*. Madrid: Paidós, 2005].
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation*. Nueva York: Holt.
- Roll, J. (1992). Understanding Poverty. A Guide to the Concepts and Measures. *Occasional Paper*, (15), Londres: Family Policy Studies Center.
- Rowntree, B. (1922). *Poverty and progress*. Londres: Longmans.
- Sachs, J. (2005). *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*. Nueva York: Penguin Press [Traducción española: *El fin de la pobreza*. Madrid: Debate, 2005].
- Sen, A. (1997). El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. En A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.



- Sen, A. (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Sen, A. (1995). *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*. Valencia: Universitat de València.
- Sen, A. (1993). Capability and Well-Being. En M. Nussbaum, A. Sen, *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, A. (1987). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza.
- Sen, A. (1981). *Poverty and famines*. Oxford: Clarendon Press.
- Stewart, F. (1985). *Planning to Meet Basic Needs*. Londres: MacMillan.
- Streeten, P. (1986). *Lo primero es lo primero: satisfacer las necesidades básicas en los países en desarrollo*. Madrid: Tecnos/Banco Mundial.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península. [Traducción de B. Moreno Carrillo].
- Townsend, P. (1993). *The International Analysis of Poverty*. Londres: Harvester Wheatsheaf.
- Vives, L. (1957 [1526]). De Subventionem Pauperum. En *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

UN ANÁLISIS ONTOLÓGICO DE LA COMPLEJIDAD

AN ONTOLOGICAL ANALYSIS OF COMPLEXITY

Pablo López Mezo^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 18 de julio de 2018 y 24 de septiembre de 2019

Resumen: Los fenómenos que suelen asociarse con los sistemas complejos, como la emergencia o la autorregulación, parecen estar envueltos en cierta oscuridad. En primer lugar, las definiciones ofrecidas tienden a ser demasiado generales e inclusivas. En segundo lugar, no se suele aclarar el estatuto de este tipo de fenómenos: si son enteramente debidos al sujeto, o si poseen partes esenciales no reducibles a ningún otro fenómeno. El presente artículo analiza, desde el punto de vista de los sistemas complejos, las nociones de emergencia y autorregulación. Se discuten los principales problemas que estas presentan y se perfilan algunas soluciones que podrían usarse de cara a elaborar una ontología de los sistemas complejos. Haciendo uso de estas soluciones, se proponen algunas definiciones de los principales fenómenos que componen un sistema complejo para, finalmente, ofrecer una definición de este tipo de sistema. Estas definiciones y soluciones se elaboran mediante el uso de herramientas filosóficas tales como la mereología o la teoría de la fundamentación.

Palabras clave: complejidad, sistemas dinámicos, sistemas complejos, ontología, mereología, fundamentación.

^a Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.

* Correspondencia: Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía. Ciudad Universitaria. Plaza Menéndez Pelayo, s/n, 28040 Madrid. España.

E-mail: pablo01@ucm.es



Abstract: Phenomena usually associated to complex systems like the emergence or self-regulation seem to be surrounded by some obscurity. First, the offered definitions tend to be too general and inclusive. Second, the status of this kind of phenomena is not usually clarified. It is not clear whether they are entirely subject-dependent or they have essential parts which are non-reducible to any other phenomena. The present article analyses, from the point of view of complex systems, the notions of emergence and self-regulation. The main problems of these concepts are thus discussed, and some solutions which could be used to elaborate an ontology of complex systems are also sketched. Making use of these solutions, some definitions of the main phenomena of complex systems are therefore proposed. Finally, a definition of complex system is provided. These definitions and solutions are developed by means of philosophical tools like mereology or foundation theory.

Keywords: complexity, dynamic systems, complex systems, ontology, mereology, foundation.

§1. INTRODUCCIÓN

En la literatura acerca de los sistemas complejos podemos encontrar una gran variedad de definiciones que, aunque suelen diferir en su forma, hacen referencia a una serie de rasgos comunes. Las siguientes definiciones pueden servir de ejemplo:

- “sistemas compuestos por agentes interactuantes descritos en términos de reglas. Estos agentes se adaptan cambiando sus reglas cuando acumulan experiencias” (Holland, 2004: 25).
- “a system in which large networks of components with no central control and simple rules of operation give rise to complex collective behavior, sophisticated information processing, and adaptation via learning or evolution” (Mitchell, 2009: 13).

Formulaciones similares, provenientes de enfoques dispares, pueden encontrarse en (Bertalanffy, 2007: 56; Johnson, 2009: 3-4; Ladyman et al., 2013: 4-9; Maldonado y Cruz, 2011: 47).



Se puede observar en estas definiciones un claro aire de familia, cuyos rasgos compartidos son: interacción, adaptación, reglas, emergencia, falta de control central y comportamiento grupal. Estos rasgos se encuentran relacionados de manera muy estrecha, y es tarea de una ontología de los sistemas complejos el describir esa relación.

A modo de definición preliminar, se podría decir que un sistema complejo consiste en una variedad de elementos (muchas veces llamados agentes) que interactúan entre sí siguiendo un conjunto de reglas sencillas. De dicha interacción se dice que emergen nuevos patrones de conducta, los cuales no se daban en los elementos aislados y son, en principio, irreducibles a aquel conjunto de reglas simples. Esto sucede sin control central (es decir, de forma autorregulada) y, a menudo, los sistemas pueden cambiar su comportamiento para adaptarse a situaciones cambiantes.

Por lo tanto, las siguientes características suelen ser atribuidas a este tipo de sistemas en la literatura: una dinámica basada en agentes y reglas, el fenómeno de la emergencia, una jerarquía de niveles y capacidades autorregulatorias. Estos fenómenos, pese a ser encontrados de forma constante en los estudios sobre sistemas complejos, parecen aún muy lejos de estar aclarados. Esta oscuridad reside tanto en su significado como en la descripción de su manera esencial de ser, su ontología.

Uno de los problemas de esta ontología es el uso constante del concepto de sistema, siendo siempre empleado desde una perspectiva intuitiva o dependiente de la teoría de sistemas dinámicos (es decir, conjuntos de ecuaciones diferenciales). No obstante, desde un punto de vista ontológico, se desearía responder a cuestiones como las siguientes: qué es ser un sistema, qué es ser el componente de un sistema, qué tipo de relaciones existen entre el sistema y sus componentes, qué tipo de realidad tiene un sistema, o qué estatuto tendrían sus propiedades respecto de sus componentes.

Muy cercanos a los problemas sobre la realidad sistémica se encuentran, en segundo lugar, los problemas que acarrea la propia idea de emergencia. Una ontología de los sistemas complejos habría de enfrentarse a las siguientes cuestiones: qué significa que una entidad sea emergente, qué estatuto ontológico tiene lo emergente (si es reducible o no), qué tipo de entidades pueden



emerger (propiedades, estructuras, objetos, etc.), qué significa la causación descendente y si hay alguna forma de conciliarla con la física, etc.

En tercer lugar, puede apreciarse que hay una noción que atraviesa todas las anteriores: la idea de nivel. Si algo es emergente, se dice, por lo general, que emerge en un nivel superior. La propia idea de causación descendente implica ya la existencia de al menos dos niveles distintos. Conviene examinar, por tanto, las siguientes cuestiones: qué es ser un nivel y pertenecer a un nivel, qué tipo de relación existe entre un nivel y otro y cómo se establece su orden.

Por último, pero no por ello menos fundamental, se encuentran los problemas que trae consigo la idea de autorregulación. En dicho concepto, el “auto-” parece hacer alusión a una entidad que, en cierto modo, puede referirse a sí misma a través de acciones que redundan en su propio estado. Además, este fenómeno se ha atribuido, ya sea por unos autores o por otros, a una amplia gama de entidades que pueblan el mundo: animales, células, especies, grupos de personas, grupos de máquinas, etc. Autores como Kauffman (1993) casi dan por hecho que la autorregulación se da, y que esto influye en el desarrollo biológico, pero no ofrecen una descripción clara de cómo surge este tipo de procesos. Esto hace necesario enfrentarse a las siguientes cuestiones: qué es ser autorregulado, cómo puede aparecer la autorregulación, qué tipos de autorregulación se dan (si es que los hay), etc.

Una posible forma de aclarar las oscuridades de estos fenómenos pasaría por realizar un estudio de la ontología de los sistemas complejos.

La perspectiva mereológica, tal y como la comenzó Husserl en la tercera investigación lógica (Husserl, 2006), y después desarrollada por autores como Lesniewski (Lesniewski, 1992; Urbaniak, 2008), Nelson Goodman (Goodman, 1966) o Roberto Casati y Achille Varzi (Casati y Varzi, 1999), podría tener mucho que decir respecto de los sistemas complejos. Analizar los sistemas en términos de todos y partes permite entender su naturaleza más elemental, que consiste en componentes integrados en una entidad mayor.

La teoría de la fundamentación, por su parte, permite describir las relaciones de dependencia entre entidades, algo necesario para lidiar con el tema de la emergencia en particular y con las propiedades sistémicas en general. Estas propiedades son, en cierto sentido, dependientes de los componentes



que dan lugar a ellas. Pueden encontrarse los gérmenes de esta teoría de nuevo en Husserl (2006), así como discusiones en Fine (1995), Simons (1982) y Blecksmith y Null (1991).

La mayoría de los autores citados proponen diversos sistemas axiomáticos para establecer el significado del concepto de parte, así como el de fundamentación, distinguiendo entre partes propias e impropias, partes solapadas, fundamentación fuerte y débil, etc. El carácter de este artículo es introductorio, en el sentido de que señala la dirección de una investigación, y por razones de brevedad se utilizará la noción de parte en un sentido informal, asemejándose al concepto de parte propia (componente que no puede coincidir con la totalidad del todo del que forma parte), y la fundamentación se entenderá de forma general como dependencia de la existencia: *a* fundamenta a *b* syss cuando *a* existe, entonces *b* existe. Utilizando estos conceptos, en la sección final se esbozarán las definiciones de los fenómenos complejos.

§2. EMERGENCIA Y CAUSACIÓN DESCENDENTE

Se afirma de manera habitual que una propiedad emergente es aquella que posee el todo pero no las partes. Esta parece ser la idea detrás de la célebre sentencia “el todo es mayor que la suma de las partes”. Cabría añadir, para mayor precisión, que esta propiedad que el todo posee y las partes no la posee precisamente en virtud de las partes: por la forma en que están dispuestas, por su actividad, etc. Sin embargo, pese a que en la mayoría de textos sobre sistemas complejos no se suele ir más allá de estas someras definiciones, se puede comprobar que resultan claramente insuficientes para caracterizar este fenómeno. Por ejemplo, si se tiene un pedazo de hierro de un kilogramo, se puede afirmar que este kilogramo es el fruto de la suma de mil partes de hierro de un gramo en una masa continua, ninguna de las cuales pesa un kilogramo. Este caso parece cumplir las condiciones de la definición que se acaba de dar. Ahora bien: ¿es esto la emergencia? O mejor dicho: ¿es esto un concepto interesante de emergencia?

Puede verse en la síntesis llevada a cabo por Kim una ejemplificación de la forma que suele tomar la definición de emergencia: *superveniencia* +



irreducibilidad. La superveniencia es definida de la siguiente manera: “La propiedad M superviene sobre, o es determinada por, las propiedades $N_1, \dots, N_n$ en el sentido de que cualquier cosa que tenga $N_1, \dots, N_n$, tiene necesariamente M ” (traducido de Kim, 2006b: 550). Kim ofrece una definición similar (2006a: 193). Esto parece querer decir, de forma muy general, que una propiedad o conjunto de propiedades es dependiente de otra propiedad o conjunto de propiedades.

Kim afirma que la superveniencia es una condición necesaria para la emergencia, pero no suficiente. Para continuar con la caracterización de este fenómeno, se ha de dar un paso más en una dirección: la irreducibilidad. La definición de emergencia queda precisada entonces por Kim de la siguiente manera: una propiedad emergente es superveniente, es decir, dependiente de una base que la “realiza”, pero a su vez no es reducible a esta base.

No obstante, estas no son las únicas características del fenómeno de la emergencia. Kim, entre otros, también opina que la causación descendente se halla indisolublemente unida al emergentismo, y que esta es a su vez una gran fuente de problemas (2006a: 198). Para tratar este concepto en profundidad, es necesario ofrecer una definición de causalidad.

Parece existir cierto consenso a la hora de definir el concepto de causalidad en torno a las leyes de conservación. En física se consideran conservados en un sistema la masa-energía, la carga y los momentos angular y lineal (Vicente, 2001: 6-7). La causalidad se entiende como una relación entre propiedades conservadas (Vicente, 2001: 10). Un epifenómeno se podría definir, según lo dicho, como un fenómeno que no instancia cantidades conservadas. Por ejemplo, una sombra en movimiento proyectada en una pared resulta ser un fenómeno físico, pero que carece de poder causal, pues solo posee velocidad, una cantidad que no se conserva.

Siguiendo el concepto de causalidad propuesto, la causalidad descendente ha de entenderse, entonces, como la transferencia de una cantidad conservada de un nivel superior a uno inferior. Es esto lo que parece afirmarse cuando se dice que los patrones globales de comportamiento influyen en la conducta de los agentes individuales, que la mente actúa sobre el cerebro, o que el



entorno influye sobre los genes¹, etc. En definitiva, cada vez que se afirma que el todo influye causalmente sobre alguna de las partes que lo componen. Sin embargo, el propio concepto de causalidad descendente, o al menos esta forma habitual de entenderlo, puede resultar problemático, entre otras cosas, respecto de lo que se conoce como “principio del cierre causal” o “principio del cierre causal del mundo físico”.

2.1 *Los problemas de la emergencia*

Se podrían agrupar los problemas en torno a la emergencia en tres grandes grupos: problemas sobre la definición positiva, sobre la fuerza y sobre la causación descendente.

El primer problema puede quedar expuesto de forma somera como sigue. Como se ha visto, la definición que se ha ofrecido más arriba constaba de dos elementos: la superveniencia y la irreductibilidad. La superveniencia sí ha sido definida de manera positiva, pero la irreductibilidad ha recibido solo una caracterización negativa: la negación de la reducción. El problema es que, ya sea como negación del funcionalismo o de algún otro tipo de reducción, siempre recibe una definición negativa: la no-reductibilidad. Y, como recuerda Kim, decir lo que no es algo no equivale siempre a decir lo que es (Kim, 2006b: 557). Por ejemplo, afirmar que alguien es hermano de alguien aporta una información definida acerca de dos sujetos y una relación; por el contrario, decir que alguien no es hermano de alguien resulta difuso, y puede llegar a no aportar información en absoluto (Kim, 2006a: 201). Constituye, por tanto, una importante tarea del emergentismo la de dar una definición positiva de la emergencia que sea clara y no padezca de una generalidad excesiva.

Por otro lado, cabe preguntarse si todo lo que emerge es irreducible a sus componentes, o nada emergente es reducible, o en algunos casos sí, y en otros no. A su vez, es posible que un fenómeno sea ontológicamente reducible (en

¹ Es célebre el ejemplo propuesto por Campbell acerca de la causación descendente que la selección natural ha provocado sobre la forma de la mandíbula de ciertas termitas en “La causación descendente en los sistemas biológicos jerárquicamente organizados” (Ayala & Dobzhansky, 1983: 236-245).



el sentido funcionalista propuesto más arriba) o epistémicamente reducible, es decir, que puede ser explicado o comprendido utilizando únicamente enunciados sobre sus componentes. Estas cuestiones giran en torno a la fuerza de la emergencia. Por lo general², se suele denominar *emergencia fuerte* a aquella que no es ontológicamente reducible y, por lo tanto, tampoco lo será epistémicamente. *Emergencia débil* se denomina, por el contrario, a la que sí se puede reducir en el sentido ontológico, y en el nivel epistémico o bien no es reducible, o bien sí lo es en principio, pero resulta demasiado complicado en la práctica.

La causación descendente, en caso de que exista, aseguraría que el fenómeno no es reducible, puesto que posee un poder causal que no reside en sus componentes. Así sucedería, por ejemplo, en la evolución. Sin embargo, hay quien afirma que en realidad toda emergencia es reducible –y por tanto débil–, que la causación descendente no se da, de modo que, aunque en la práctica algunos sistemas se traten como poseedores de propiedades irreducibles, esto simplemente es una postura pragmática, y si nuestro conocimiento de la naturaleza fuera perfecto, o nuestro intelecto más potente, podríamos reducir cualquier propiedad a sus componentes.

Además, dada la disparidad de fenómenos a los que se aplica el término de emergencia, es posible que resulte útil realizar ciertas distinciones de grados o tipos de emergencia. Tratar la emergencia como si fuera un concepto de un único significado puede que sea, al menos en parte, una de las semillas de donde germinan varios de los problemas que este concepto acarrea. Por ejemplo, las propiedades de un triángulo son emergentes respecto de las rectas que lo componen: dependen de la disposición de esas rectas, pero, a su vez, no pueden ser reducidas a ellas en solitario. Sin embargo, esta emergencia resulta muy diferente de la que ofrecen las capacidades intelectuales respecto del cerebro. Para empezar, no solo el cerebro está compuesto de múltiples sistemas anidados, sino que sus componentes interactúan dinámicamente, y no se limitan a formar una estructura inmóvil, como en el caso del triángulo. Además, al menos en la concepción más común, las propiedades mentales tienen la ca-

² Ver, por ejemplo, el resumen de Chalmers sobre el estado de la cuestión en Chalmers (2006: 244-254) o la reflexión de Bedau en torno a la emergencia débil en Bedau (2008).



pacidad de modificar la conducta del sujeto, sin ser meros epifenómenos. Es posible que entre estos dos casos extremos existan varios grados intermedios cuya identificación ayude en la definición y comprensión de la emergencia³.

Pero la aceptación de la causación descendente como un elemento diferenciador entre tipos o grados de emergencia trae consigo sus propios problemas, el mayor de los cuales se ha denominado “violación del cierre causal del mundo físico”. El principio del cierre causal, que se infiere a partir de las leyes de conservación (Vicente, 2001: 5), se puede enunciar como sigue: “[el principio del cierre causal] afirma [...] que si un evento físico tiene una causa, esta es física. Que la causa es completa quiere decir que engloba también a lo que suelen denominarse “factores causales”. En definitiva, el principio del cierre sostiene que ninguno de los factores causales involucrados en la producción de un efecto físico es no físico” (Vicente, 2001: 4).

Por ejemplo, cuando se afirma que los pensamientos tienen efectos en el mundo físico, según este principio, parece que no queda otra que aceptar que los pensamientos son procesos físicos. De otra forma, se tendría que aceptar que un proceso no físico tiene efectos sobre un proceso físico, violándose las leyes de conservación: un pensamiento podría introducir o quitar parte de la energía de un sistema, por ejemplo, una taza de café, haciendo que dicha taza se enfriara o se calentara, dando lugar a una suerte de *telekinesis*, y a la vez, dando al traste con la conservación de la energía.

Aplicado a la emergencia, el problema es el siguiente: si lo que emerge de lo físico no es reducible, por principio, a lo físico, y a su vez tiene poderes causales sobre el nivel inferior del que emerge, entonces se podría entender que algo no físico tiene influencia causal sobre lo físico, violándose así el principio del cierre causal (Kim, 2006a: 199-200)⁴.

³ A este respecto se puede tomar como ejemplo la sugerencia de Terrence Deacon y sus tres clases de emergencia (Deacon, 2006, p. 126):

- De primer orden o termodinámica
 - De segundo orden o morfodinámica (en sistemas autoorganizados)
 - De tercer orden o teleodinámica (en sistemas con memoria y procesamiento de información)
- Cada una de estas emergencias constituye un nivel que depende del anterior.

⁴ El problema que supone este tipo de causación puede quedar bien expresado en lo que se ha conocido como “argumento de la exclusión”. Es expuesto, por ejemplo, por Van Gulick en Gulick (1993: 236, 242 y ss.).



2.2 Algunas propuestas de solución

En lo referente al problema de la definición positiva de la emergencia, se podría adoptar la siguiente postura. Si bien es cierto que las propiedades emergentes dependen de las relaciones entre partes del nivel inferior, como suele afirmarse en las definiciones habituales⁵, con dicha afirmación aún no se habría salido del escueto campo de acción de las definiciones del estilo *superveniencia + irreductibilidad*. Es necesario ahondar en cada uno de los fenómenos que componen la emergencia, y para ello se han de tener en cuenta, al menos, las siguientes perspectivas ontológicas: la que provee la mereología y la que aporta la fundamentación.

En conjunción, ambas teorías permitirían esbozar una teoría de los niveles, necesaria a la hora de describir la ontología de las jerarquías de entidades que suelen encontrarse en el seno de los sistemas. Esto es así porque permitirían relacionar las partes de un nivel con las partes de niveles inferiores a través de fenómenos de dependencia, los cuales permitirían expresar, al menos en parte, el estatuto de lo emergente: una entidad que depende en cierto sentido de sus componentes pero que, a su vez, presenta cierta autonomía debido a su novedad estructural.

En cuanto al problema de las múltiples fuerzas y sentidos del concepto de emergencia, quizá convendría comenzar por distinguir diferentes tipos de relaciones. Se podría asumir que existen relaciones reales e ideales (Simons, 1982: 153-155) y, dentro de las reales, hay unas con más fuerza o relevancia que otras, y que dicha relevancia ha de ser destacada con respecto a algo. Si se dice simplemente que el objeto *A* está a la derecha del *B*, se tenderá a pensar que se trata de una relación débil que para nada crea una entidad compleja más allá de la palabra que la designa. Sin embargo, si se establece que se trata de un conjunto de dos planetas, uno de los cuales gira en torno al otro, que *A* y *B* estén en tal relación sí posee relevancia. Así, se podría decir que las relaciones relevantes para el estudio de un fenómeno se dan en el contexto del sistema que estas conforman.

⁵ Por ejemplo, Baas & Emmeche (1997); James P. Crutchfield (1993); Emmeche, Koppe, & Stjernfelt (1997).



Utilizando estas ideas sobre las relaciones se puede afirmar que, para ayudar a resolver el debate sobre la fuerza de la emergencia, habría que establecer qué es exactamente lo que hay de nuevo entre los elementos que no puede ser descrito por las leyes de dicho nivel: lo nuevo en esencia son relaciones. Se ha de determinar entonces en qué punto estas relaciones se vuelven tan complejas o relevantes como para necesitar un lenguaje nuevo. Pues estrictamente hablando, cualquier relación no-ideal no es reducible a sus componentes, pero no por ello funda un nivel nuevo necesitado de otras herramientas legales y descriptivas. La decisión acerca de la fuerza de las relaciones ha de ser más bien una cuestión empírica: la ontología simplemente provee de unas categorías, las cuales, si están bien elaboradas, encontrarán realizaciones.

Según esta perspectiva de las relaciones el debate no podría zanjarse *a priori*. Esto daría lugar a una posición más o menos neutral. Sin embargo, pueden ofrecerse algunos otros argumentos.

En primer lugar, el partidario de la reductibilidad de toda emergencia, en última instancia, utilizaría la “estrategia del pagaré”: ciertas propiedades no han sido reducidas, pero por principio se puede, y quizá en un futuro se consiga. Pero el hecho de que ciertas propiedades, como el calor, se hayan reducido en el pasado a las leyes matemáticas de sus componentes (mecánica estadística) no quiere decir que toda propiedad aparentemente emergente pueda ser reducida sino, a lo sumo, que hay un género de propiedades que sí son reducibles.

En segundo lugar, se puede ofrecer un argumento basado en la probabilidad, que apoya la idea de que la descripción reduccionista no es suficiente (Deacon, 2006: 140): una explicación que opere únicamente en el nivel de los componentes más básicos de la naturaleza no parece poder explicar por qué se dan de forma reiterada ciertas configuraciones de componentes y no otras, las cuales resultan improbables en el sentido de que, dentro del conjunto de todas las combinaciones posibles, representan una pequeña parte.

Se ha sugerido que podría carecer de sentido tratar de dirimir el debate de una forma *a priori* y que, además, una de las partes en disputa podría tener ciertas dificultades para explicar algunos fenómenos. Pero además, y unido a todo esto, cabría hacerse la siguiente pregunta: ¿tendría la resolución del debate alguna diferencia en la práctica? Es decir, la diferencia entre una propiedad irreducible en principio y una irreducible en la práctica pero reducible en



principio, a la hora de describir la ontología de un sistema, tiende a ser nula, pues, aunque se establezca que es reducible, si no se posee la descripción de tal reducción, habría que seguir operando como si fuera irreducible.

Por lo tanto, parece que la postura recomendable que se debe tomar es la de utilizar la ontología que mejor permita entender los sistemas, sin obviar nada y sin añadir entidades innecesarias, y esa parece ser, al menos en principio, alguna que contemple la idea de la emergencia fuerte aunque sea solo de manera pragmática.

Por último, en cuanto al problema de la causación descendente, una de las soluciones⁶ más plausibles, que se encuentra presentada de manera bastante similar en autores como Van Gulick (1993: 233-256), Juarrero (2013), El-Hani y Emmeche (2000) o Murphy (2006), tiene como cimiento la siguiente idea: ampliar la noción de causa.

La noción de causa definida anteriormente como transferencia de cantidades conservadas hace que la causación descendente resulte problemática, como se ha visto, respecto de las leyes físicas. Sin embargo, puede haber otras formas de ejercer influencia. Y es que las propiedades de los compuestos no las determinan solo las leyes físicas, sino también la organización de estos mismos compuestos (Gulick, 1993: 250).

Los componentes de un sistema se hallan relacionados formando patrones, y son estas relaciones las que se suman a las leyes físicas pertinentes y definen el comportamiento global del sistema. A través de estos patrones, los poderes causales de los constituyentes, es decir, la aplicación de las leyes físicas correspondientes sobre las partes del todo, son seleccionados, y a su vez, esta selección contribuye a que el patrón permanezca. Esto quiere decir, simplemente, que los patrones emergentes actúan como constricciones (Gulick, 1993: 251-252). Lo que hacen las constricciones es, en definitiva, modificar (limitando o ampliando) el espacio de estados posibles del sistema. No aparece una nueva sustancia, sino una nueva distribución de probabilidades (Juarrero, 2013: 10).

De esta manera, si los patrones emergentes simplemente modifican las posibilidades de distribución de los componentes del sistema, no parece que se

⁶ Inspirada en las ideas de Michael Polanyi. Ver Polanyi (2012).



violen las leyes de conservación, puesto que se trata de un tipo de causalidad distinta no basada en la transmisión de cantidades conservadas. Se puede entonces seguir aceptando el cierre causal, así como la idea de que todos los eventos son físicos, puesto que un nuevo nivel no supone un nuevo tipo radical de entidad, sino a lo sumo una nueva estructura, dinámica o comportamiento con la capacidad de producir constricciones, pero no de violar las leyes fundamentales. El único añadido que habría de hacerse es el siguiente: la descripción física completa de los eventos del mundo debe incluir las especificaciones de las condiciones de frontera y de las condiciones iniciales, pues si son elementos causalmente relevantes han de intervenir en la explicación de la historia de formación de los sistemas, así como de su funcionamiento.

La clave es reconocer, por tanto, que no solo los estados microfísicos son eficazmente causales, sino que también lo son sus compuestos, precisamente en virtud de que son compuestos suyos y mantienen ciertas propiedades que son seleccionadas. Por tanto, es necesario aclarar la naturaleza de estos compuestos de nivel superior a través de una elucidación de la emergencia y la causación descendente.

§3. AUTORREGULACIÓN

Una característica esencial de los sistemas complejos es la temporalidad. En primer lugar, porque sus partes se mueven y sus propiedades pueden cambiar o modularse con el tiempo. En segundo lugar, porque gracias a esto el sistema puede adaptarse, aprender o evolucionar, dando lugar a nuevas estructuras o patrones de comportamiento. La capacidad de un sistema de cambiar su configuración a lo largo del tiempo podría denominarse, en general, dinamismo. Gracias a este dinamismo y a las emergencias que surgen de él, el sistema puede mantenerse en ciertos estados sin necesidad de una ayuda externa, es decir, se autorregula. Como primera aproximación, se puede entender que un sistema dinámico consiste en un conjunto de estados que evoluciona según unas reglas (una dinámica) en el denominado espacio de estados (Crutchfield, Farmer, Packard y Shaw, 1995: 37-38).



A la hora de estudiar un sistema no se puede tratar de abarcar la totalidad de este, sino que se seleccionan ciertas variables relevantes, llamadas variables de estado. El valor de esas variables relevantes en un momento dado constituye un estado del sistema (Zill, 2005: 28). El espacio de estados será entonces el conjunto de estados por los que el sistema pasa. A su vez, estas variables están relacionadas por una serie de reglas que constituyen la dinámica del sistema. La trayectoria de un sistema representa la sucesión de sus estados debida a su dinámica. Esta dinámica proviene, en gran medida, de las relaciones que mantienen las partes entre sí (Aracil y Gordillo, 1997: 16).

Podría considerarse que los sistemas autorregulados son un caso especial de los sistemas dinámicos. En general, cuando se afirma que algo se regula, significa que existe cierto estado, o rango de estados, en los que debe permanecer dada cierta situación. Por ejemplo, se regula la temperatura de la habitación en función de nuestra sensación de frío o calor abriendo la ventana, o la velocidad del vehículo según las circunstancias de la vía. Un aspecto del sistema cambia en función de algo (una meta u objetivo) y no aleatoriamente (de esta forma, sería un sistema caótico). En el caso del automóvil o la temperatura, las acciones eran llevadas a cabo por un agente externo: es simple regulación. En cambio, cuando esta regulación se lleva a cabo desde dentro del propio sistema, se trata de autorregulación. Por ejemplo, si la temperatura se regulara mediante un termostato al que se le ha fijado un valor de temperatura específico.

Como señalan Bertalanffy (2007), Maturana y Varela (2003) o Prigogine (2006), se dan casos de sistemas autorregulados en los que no existe simplemente una suerte de “fijación autónoma de las metas”, sino además, y ante todo, una “auto-construcción” (*autopoiesis* en palabras de Maturana y Varela). Siguiendo el lenguaje de Bertalanffy, que después será empleado de forma habitual a la hora de hablar sobre complejidad, hay sistemas que no están solo abiertos al entorno en cuanto a intercambio de información, sino también de materia y energía. Esta apertura de información y energía se suele asociar con la complejidad: son los sistemas complejos los que toman y procesan partes de su entorno para, por ejemplo, crecer o reparar daños en su estructura. Por ejemplo, un animal gestándose o alimentándose.



El principal problema que encontramos al estudiar la autorregulación es que se trata de un fenómeno compuesto de muchas partes relacionadas entre sí. Tratar el fenómeno “en bruto”, sin analizarlo en sus partes componentes, dificulta la tarea de comprensión de su naturaleza, así como su puesta en relación respecto del resto de características de los sistemas complejos.

Al hablar de una entidad autorregulada, se está hablando de algo que ha adquirido una característica que en cierto sentido le permite referirse a sí mismo (sea, por ejemplo, en forma de resultados de procesos, o en forma de autorreflexión). Por tanto, parece una característica que podría revelar una estrecha conexión con la emergencia.

Asimismo, estos problemas se relacionan con la tarea de definir qué clase de entidad es un sistema y cómo se relaciona con sus partes: ¿qué clase de fenómeno se ha dado para que un conjunto de partes relacionadas adquiriera un estatus tal que el resultado de esas mismas relaciones pueda afectar a la propia entidad que componen?

3.1 *Algunas soluciones posibles*

A la hora de elaborar una definición de la autorregulación, se podría seguir en cierta medida la propuesta de Ashby (1962). Así, se puede entender la autorregulación como la selección de ciertos estados del sistema: de entre todos los estados posibles, algunos caóticos y otros de alto orden, el sistema queda confinado en un espacio determinado. Buckley (2008) adelantó la idea de que para la autorregulación es necesaria variación, un mecanismo de selección para esa variación y otro que permita transmitir las variaciones seleccionadas.

El mecanismo de selección es el que confinaría al sistema dentro de determinados estados posibles. En los sistemas con emergencia fuerte, se ha visto que es posible entender esta restricción a través de una reinterpretación de la causación descendente como condiciones de frontera.

Estos mecanismos de selección actúan, a su vez, sobre las distintas posibilidades que las diferentes formas de variación ofrecen. Las maneras en las que se expresa la variación van desde el movimiento caótico de las partículas de



un gas o los flujos de un líquido en un recipiente hasta fenómenos más sofisticados como la mutación genética. Estos fenómenos dan lugar al espacio de estados “en bruto”, el cual se irá acotando tras la emergencia de las sucesivas jerarquías.

Los mecanismos de transmisión pueden entenderse como bucles de realimentación (tanto positiva como negativa)⁷. Se ha de hacer la precisión de que, en un sistema biológico, los valores que estos bucles de realimentación tratan de alcanzar⁸ han sido seleccionados debido a la propia dinámica del sistema (el mecanismo de selección es interno). En cambio, en un sistema mecánico, habrían sido impuestos por un agente externo. Esto puede llevar a distinguir entre autorregulación fuerte y autorregulación relativa⁹.

Respecto de la autoconstitución o *autopoiesis*, puede observarse que se trata de una característica íntimamente ligada a la complejidad y, en especial, a los sistemas fuertemente autorregulados. Al igual que en el caso de la autorregulación fuerte, esta *autopoiesis* proviene de la propia dinámica del sistema, haciendo de este una entidad relativamente autónoma con respecto a su entorno. Yendo más lejos, se podría afirmar que solamente una entidad fuertemente autorregulada es susceptible de *autopoiesis*. No parece, desde luego, que se haya observado la existencia de una entidad que se dote a sí misma de sus valores de referencia de forma autónoma y, a su vez, no intercambie materia y energía con el entorno para sustentarse. Y es que parecen ser procesos que se dan, por así decir, a la par: la autoconstitución de la estructura dota a esta de las relaciones y disposiciones necesarias que hacen que apunte a un cierto rango de valores y no a otro.

⁷ Para una descripción de éstos, ver Aracil & Gordillo (1997: 30-38).

⁸ Esta idea evoca, de forma inevitable, la noción de teleología. Para tratar de evitar los clásicos problemas que trae este concepto, resulta importante comprender de dónde proviene ontológicamente el fin, puesto que si este se entiende como causa eficiente, se incurre en una paradoja: algo que no es real, no es efectivo, por ser futuro, es causa de algo real. Aquí entran en juego precisamente la causación descendente y la emergencia: es el sistema, por su propia forma, el que se inhibe y dirige hacia ciertos rangos de valores.

⁹ Sin embargo, es posible observar otros fenómenos de transmisión que parecen, en principio, ir más allá de este tipo de bucles: la memoria, el aprendizaje, la escritura, el ADN, el lenguaje, las telecomunicaciones, etc. Estos fenómenos de alto nivel se manifiestan en sistemas complejos tales como animales, sociedades y células, y han de ser tenidos en cuenta a la hora de lidiar con una ontología de los mecanismos de transmisión.



§4. HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LOS SISTEMAS COMPLEJOS

Los conceptos básicos de la ontología que se empleará en la definición de las características de los sistemas complejos se presentan a continuación junto con una breve descripción:

– Entidades primitivas:

- Objetos: las entidades de las que se predicán las relaciones y las propiedades (animales, máquinas, sistemas, etc.).
- Relaciones: las entidades que suponen cierto enlace entre otras entidades. Pueden ser espaciales (estar junto a, estar alejado de...), causales, ideales o lógicas (esta propiedad es similar, el objeto x es idéntico a y , x se deduce de $y...$), etc.
- Propiedades: las entidades que permiten distinguir un objeto de otro (colores, olores, formas, texturas, etc.).

– Nociones auxiliares:

- Reglas: funciones que relacionan el estado de ciertas variables, o que describen el comportamiento de los agentes. Las leyes se consideran reglas o regularidades necesarias, que son instanciadas por relaciones necesarias.
- Tiempo: permite expresar flujos y cambios.

Haciendo uso de estos elementos es posible obtener de forma recursiva definiciones cada vez más complejas que finalmente permitan dar cuenta de las características sistémicas. Uno de los conceptos que, por permitir definir un sistema dinámico, ha de ser descrito en primer lugar, es el de estado. Al estudiar un sistema se tienen en cuenta un conjunto de parámetros relevantes para comprender su comportamiento. El valor de estos parámetros (por ejemplo, la velocidad y la posición) en un momento dado constituye un estado del sistema. Se trata de una especie de imagen instantánea del sistema. Así, se puede establecer la siguiente definición:



Definición de estado: un conjunto de objetos, propiedades y las relaciones que existen entre ellos (en adelante, un conjunto o conglomerado, OPR), los cuales representan la configuración del sistema en un momento dado.

Las leyes que gobiernan el sistema dirigen la transición entre estados. Cada estado constituye el fundamento de un estado posterior, es decir, que están entre sí en una relación de fundamentación o dependencia, estableciéndose así una cadena. Esto no quiere decir que todo sistema sea predecible, sino que podemos “reconstruir su historia”.

Al hablar de espacio de estados, se ha de distinguir entre espacio de estados posible y espacio de estados efectivo. El espacio de estados posible es el conjunto de todos los estados en los que el sistema se podría encontrar en algún momento dado, según las leyes o reglas que lo rigen. Sin embargo, existen sistemas que, a lo largo de su historia, no pasan por todos los estados por los que podrían pasar o que, debido a la causación descendente, ven merma- dos sus estados posibles. Por ello es útil distinguir la anterior noción de la de estado efectivo. El espacio de estados efectivos es el conjunto de estados por los que el sistema sí pasa realmente en una sucesión temporal concreta. En ambos casos, por supuesto, se trata de conjuntos ordenados. Un sistema dinámico puede considerarse como la suma de sus estados posibles más sus estados efectivos (pues los efectivos por sí solos no describen toda su dinámica).

Si un estado capta una instantánea del sistema, un proceso¹⁰ se refiere a un conjunto de (OPR) conectados causalmente que “atraviesan” varios estados efectivos de un sistema. Por ejemplo: se está estudiando la ontología del cuerpo humano en tanto que sistema, clasificando algunos de sus procesos (como se hace en algunas ontologías biomédicas; Smith y cols., 2005). La respiración, entendida como entrada y salida de aire en los pulmones, sería un proceso. Está contenida parcialmente en varios estados efectivos, pues es algo que se dilata en el tiempo y no implica la totalidad de las partes del cuerpo, sino solo algunas como la nariz, la boca, la tráquea, el diafragma, los pulmones, etc. A la vez que este proceso, suceden otros, como la digestión. La digestión implica otro subconjunto distinto de objetos (aunque a la postre

¹⁰ Una distinción similar a la de objetos y procesos, bajo las denominaciones de “*endurants*” y “*perdurants*”, se encuentra en Bittner & Smith (2004); Simon & Smith (2004); Smith (2005b, 2005a).



ambos procesos estén conectados, por ejemplo, a través del flujo sanguíneo o el ritmo cardíaco), pero puede atravesar los mismos estados efectivos que la respiración: suceden a la vez. Además, cabe señalar el carácter productivo de los procesos, pues por lo general, dan lugar a cierto resultado, ya sea este una entidad (un producto químico diferente, por ejemplo), o un cambio en una entidad (crecimiento, sustento, movimiento, etc.). Por tanto:

Definición de proceso: un conjunto (OPR) que, debido a cierta conexión causal, conforma una entidad que atraviesa varios estados del sistema, y que por lo general tiene como resultado una entidad distinta o un cambio sobre alguna entidad.

Los procesos pueden ser, por tanto, simultáneos (total o parcialmente) o no simultáneos. Además, pueden estar relacionados entre sí, influyendo causalmente unos en otros o siendo unos condición de posibilidad de otros.

Un sistema dinámico puede considerarse, en cierto sentido, un conjunto de procesos, lo cual puede resultar en ocasiones más útil o cómodo que considerarlo un conjunto de estados o de (OPR).

Otro de los conceptos clave a la hora de lidiar con entidades compuestas es el de *nivel*, dentro del cual convendría distinguir al menos dos sentidos. Puede considerarse un nivel, en sentido mereológico, como una entidad que consiste en la fusión mereológica de las entidades que cumplen las siguientes condiciones:

Definición de nivel mereológico:

- ciertas entidades constituyen el nivel n , y sus partes propias el nivel $n-1$, y así sucesivamente hasta llegar al caso límite en el que las entidades ya no tienen partes propias, que constituirían el nivel primero en el orden absoluto.
- Además, las entidades que conforman un nivel poseen una característica que se fundamenta en partes del nivel inferior (salvo en el caso del nivel primero absoluto).

Sin embargo, al tratar con sistemas complejos resulta habitual hablar de conceptos como “el nivel de lo mental”, “el nivel físico”, “el nivel biológico”, etc. Estos niveles, por lo general, suelen estar compuestos de varios niveles en el sentido mereológico estricto. Por ejemplo, en el “nivel social” intervienen



gran cantidad de entidades, que a su vez son descomponibles en muchas partes propias: neuronas, lenguaje, conductas, economía, metabolismo, etc. Debido a que en muchas ocasiones resultará más cómodo y útil hablar de estos niveles, que podrían denominarse “niveles amplios”, se puede tratar de definir el concepto a partir del sentido mereológico de nivel:

Definición de nivel amplio: Una entidad con forma de nivel tal que contiene, al menos, un nivel mereológico.

Que tiene forma de nivel quiere decir que hereda sus características: al igual que los niveles mereológicos, se fundamenta en otros niveles, a los que contiene como partes.

Al estar los sistemas compuestos, en otro sentido, por conjuntos de estados, es claro que también en los estados se pueden distinguir niveles. Pero, además, suele ser posible dividir en niveles, tanto amplios como mereológicos, los procesos que forman parte de un sistema. Por ejemplo, siguiendo con el modelo de la respiración antes mencionado, se puede ver que en ella interviene el nivel de los órganos, pero también los niveles moleculares y de tejidos (alvéolos, glóbulos rojos, etc.).

Se ha de observar que no todas las partes de todos los niveles de un sistema están en un continuo devenir, aunque formen parte de uno o varios procesos. Existen ciertas entidades de un carácter más o menos estable: las estructuras. Por ejemplo, los huesos del cuerpo de un animal sufren cambios (aumentan o reducen su densidad, reparan roturas, algunos producen médula ósea, etc.), pero constituyen una formación estable que permite dar forma y sostener el conjunto del cuerpo, permitiendo que muchos otros procesos se desarrollen. A otros niveles, como el celular, se puede observar el mismo fenómeno: pese a la entrada y salida de productos, así como ciertos movimientos e incluso cambios de forma; una célula posee una arquitectura concreta y relativamente constante.

Distinguir las estructuras del resto de partes de un sistema resulta esencial para comprender cómo lleva a cabo sus procesos, pues se podrá relacionar un proceso o el resultado de un proceso con determinadas partes de las estructuras, estableciendo cadenas causales. Asimismo, la descripción de la aparición de algunas de estas estructuras es la tarea primordial en el estudio de la génesis de algunos sistemas, como los que están sujetos a selección natural.



Definición de estructura: un conjunto de (OPR) que permite, al menos, el desarrollo de un proceso.

Una vez se han obtenido las definiciones de los anteriores elementos, se podría estar en condiciones de comenzar a ofrecer una definición de sistema dinámico en general. Habitualmente se ofrecen caracterizaciones como la siguiente: “un sistema es un conjunto de partes entre las que se establece alguna forma de relación que las articula en la unidad que es precisamente el sistema. Un sistema se nos manifiesta como un aspecto de la realidad dotado de cierta complejidad precisamente por estar formado de partes en interacción” (Aracil y Gordillo, 1997: 11). Otras más pueden encontrarse, por ejemplo, en Crutchfield et al. (1995: 37-38), Ogata (1987: 1) y Schaffernicht (2009: 9-10). Sin embargo, aunque estas definiciones posean cierta utilidad como elemento introductorio, se muestran insuficientes a la hora de presentar una ontología de los sistemas. Además, y según se han ido desarrollando los conceptos, “conjunto de partes en interacción” podría describir un proceso, un fragmento del espacio de estados o incluso una estructura.

Un sistema dinámico podría caracterizarse, usando todo lo definido hasta ahora, de la siguiente forma:

Definición de sistema dinámico: entidad consistente en

- Una suma de (OPR).
- Los cuales conforman, por lo general, dos tipos de entidades:
 - Procesos.
 - Estructuras.
 - Relacionados entre sí de tal forma que las segundas hacen posibles los primeros.
- Al ser una entidad extendida en el tiempo, puede ser caracterizada como una sucesión de estados. Esta sucesión de estados está regida por reglas (leyes, patrones, comportamientos...), influidas por las condiciones iniciales y, en ocasiones, por condiciones de frontera. Estas reglas se denominan dinámica del sistema, y la transición entre estados, trayectoria del sistema.
- Resulta habitual, aunque no necesario, que los sistemas sean descomponibles en niveles amplios.



La definición ofrecida sirve tanto para un péndulo como para un hormiguero, es decir, entidades que si bien parecen compartir una estructura general común, resultan de lo más dispares respecto de ciertos elementos esenciales, como el tipo de comportamiento y su predicción. De modo que si se quiere afinar la estructura teórica presentada hasta el punto de que permita describir de forma algo más precisa la ontología de un sistema complejo, se habrán de incluir los fenómenos que, en principio, son exclusivos de este tipo de sistemas: la emergencia, la causación descendente y la autorregulación.

La emergencia es uno de los fenómenos más interesantes que puede presentarse en un sistema dinámico. Dado que ya se ha obtenido la definición de sistema, se podría ofrecer una definición de emergencia. Pese a que la entidad resultante sea de un género diferente (una propiedad, un proceso, una estructura o un objeto), la definición general comparte los rasgos principales. Se puede denominar emergente a una entidad que cumpla lo siguiente:

Definición de emergencia: en un sistema dado, una entidad es emergente con respecto a otra si debido a la dinámica del sistema, y no por algún añadido externo, aparece a partir de un determinado estado del sistema (y puede que desaparezca en un futuro, si cambian ciertas condiciones).

Partiendo de esta base común, se pueden distinguir los distintos grados de emergencia:

- Emergencia débil: Se considera que es, al menos, ontológicamente reducible, y en algunos casos también epistémicamente. Que sea ontológicamente reducible quiere decir, en el fondo, que es idéntica a su base, pero que se poseen dos nombres o descripciones diferentes (una de ellas abreviada), para expresar lo mismo. Es decir, que la entidad emergente y su base no pertenecen en realidad a niveles diferentes.
- Emergencia fuerte:
 - Se considera que no es ni ontológica ni epistémicamente reducible, de modo que no es idéntica a su base, así que supone una entidad genuinamente novedosa. Esto hace que pueda considerarse una entidad que se fundamenta en otras entidades distintas de ella.
 - Además, este tipo de emergencia aparece en un nivel superior respecto de aquel en el que opera la dinámica a partir de la cual ha



surgido (en la débil esto no puede suceder, ya que ambas entidades están en el mismo nivel, puesto que son idénticas).

- Por añadidura, esta emergencia es susceptible de ejercer causación descendente, algo que parece suceder en la mayoría de ocasiones.

El hecho de que, en la emergencia débil, lo aparentemente emergente sea idéntico a su base quiere decir, en la mayoría de los casos, lo siguiente: que la base constituye un conglomerado complicado de objetos y relaciones tal que ha sido necesario emplear una descripción o nombre nuevos para designarlo, lo cual no constituye prueba alguna de que exista una entidad novedosa. Por ejemplo, se emplea el término “atasco” para referirse a un conjunto de coches con un comportamiento peculiar debido a que establecen ciertas relaciones y propiedades (baja velocidad, corta distancia entre vehículos, etc.), pero esto no significa que se dé una entidad “atasco” que no sea por entero explicable por estas relaciones y propiedades.

Sin embargo, cuando efectivamente lo que emerge pertenece a un nivel superior respecto del proceso base, tal reducción no es posible. Como se ha sugerido, este debate no puede ser resuelto *a priori* pero, si bien no se posee una reducción tal ni se sospecha que pueda haberla, o bien se muestran indicios de causación descendente, la emergencia habría de ser tratada como fuerte. Y es que la emergencia fuerte está indisolublemente unida a la causación descendente, ya que cualquier entidad que esté conformada por entidades de un nivel inferior imbuidas en ciertas relaciones, por el mero hecho de ser, ya está modificando el comportamiento de sus componentes al influir en sus grados de libertad. Dicho de forma sintética: la causación descendente, una vez se tiene emergencia fuerte, no parece una opción, sino que se muestra como la otra cara del fenómeno.

Una de las mejores formas de entender este tipo de causación para evitar incoherencias, es la siguiente: el propio sistema, debido a su dinámica, modifica el tamaño de su espacio de estados posibles. Esto quiere decir que algunos niveles superiores influyen en los inferiores mermando el alcance de su dinámica. Este suceso se podría definir, haciendo uso de los conceptos presentados hasta ahora, así:



Definición de causación descendente: fenómeno en el cual, una entidad fuertemente emergente (propiedad, estructura, proceso u objeto), modifica el espacio de estados posibles del sistema en su conjunto.

El último de los fenómenos que se han considerado esenciales para los sistemas complejos es la autorregulación. La idea básica de la autorregulación es la selección de ciertos estados posibles del sistema y el consiguiente confinamiento del sistema dentro de dichas regiones del espacio. Siguiendo el esquema propuesto más arriba (véase 3.1), se puede afirmar que la autorregulación consta de los siguientes mecanismos: variación, selección y transmisión. (Cabría añadirse que, en el caso de los sistemas *autopoiéticos*, existe intercambio de materia y energía con el medio). De esta forma, la variación proporciona el material sobre el que se lleva a cabo la selección, cuyos resultados son mantenidos por el sistema a través de la transmisión. La definición podría ser la siguiente:

Definición de autorregulación: un sistema autorregulado es capaz de mantenerse dentro de ciertos conjuntos de su espacio de estados debido a su propia dinámica, la cual opera a través de los siguientes mecanismos:

- De variación: una dinámica que amplía el espacio de estados posibles del sistema.
- De selección: una emergencia fuerte que, a través de causación descendente, selecciona un determinado conjunto de esos estados posibles, confinando al sistema en él. En los sistemas fuertemente autorregulados, esta selección proviene del interior del propio sistema.
- De transmisión: una dinámica que mantiene al sistema dentro de ciertos estados durante un determinado periodo de tiempo.
- De *autopoiesis*: en los sistemas fuertemente autorregulados, el sistema se mantiene intercambiando partes con el medio e influyendo en él.

4.1 Una definición de sistema complejo

Una vez descritas y definidas de manera rigurosa las características que todo sistema complejo parece, en principio, poseer, se pueden presentar de



forma compacta para ofrecer una definición general de sistema complejo. Debido a que parece haber –al menos en primera instancia– sistemas que, compartiendo todas o casi todas las demás características descritas, no parecen exhibir intercambio de materia con el medio, resulta pertinente dividir los sistemas complejos en, al menos, dos grados. Pues si bien es cierto que, para algunos, la genuina complejidad reside en los sistemas que se auto-constituyen, una definición que solo abarcara este tipo de sistemas dejaría fuera una gran cantidad de entidades que comparten con ellos no solo ciertas características, sino también los problemas asociados a ellas (no linealidad, gran cantidad de elementos en interacción, imposibilidades de predicción, autorregulación, etc.) y que, por tanto, también merecen un espacio en un estudio dedicado a la ontología de la complejidad. Las definiciones podrían tener la siguiente forma:

Definición de sistemas complejos de primer grado: un sistema dinámico que posee autorregulación relativa.

Definición de sistemas complejos de segundo grado: un sistema dinámico tal que posee autorregulación fuerte y *autopoiesis*.

Debido a que contienen cierto número de términos definidos, las definiciones son compactas. Si se desarrolla de nuevo la definición de sistema complejo de segundo grado (el tipo de sistema que suele verse como canónico en complejidad), se podría decir lo siguiente: un sistema complejo es una entidad tal que, debido a las propias reglas que definen su evolución en el tiempo, ha dado lugar a entidades ontológicamente novedosas (estructuras, procesos, propiedades...). Estas entidades, que se fundamentan en otras pertenecientes a un nivel inferior, constriñen el alcance de aplicación de la dinámica del propio sistema, reduciendo así sus grados de libertad y confinándolo en ciertas configuraciones. Esto hace que la propia dinámica del sistema, de forma indirecta, regule el comportamiento de este. También forman parte de esta dinámica procesos de intercambio de materia y energía con el medio circundante, mediante los cuales se conforman las estructuras que componen el sistema, y por tanto también poseen influencia en la regulación de este y viceversa.



§5. CONCLUSIONES

En primer lugar, conviene tratar la variedad de fuerzas de la emergencia a través de una distinción en grados. No parece que, en principio, se haya de determinar que todos los casos de emergencia son ontológicamente reducibles o no reducibles, sino que los diferentes sentidos o grados de la emergencia se adecuan mejor dependiendo de las circunstancias. Así, la emergencia en termodinámica, es decir, la aparición del calor, la temperatura, la entropía, etc., a partir de interacciones de miles de partículas, resulta reducible ontológicamente a través de la mecánica estadística; en cambio, en otros casos, como los sistemas autoorganizados (que a su vez tienen como base sistemas termodinámicos), esta emergencia no parece reducible de ninguna forma.

Además, a través de las relaciones mereológicas y de fundamentación se ha tratado de afrontar el problema de una definición positiva de la emergencia, ofreciendo una definición de este fenómeno que pone el acento en la distinción entre niveles, así como el hecho de la dependencia y no tanto en términos negativos como la irreductibilidad.

En cuanto a la causación descendente, se ha observado que una de sus principales lacras era la de la posibilidad de la violación del cierre causal. Por lo general, este problema depende de la interpretación de “causa” que se esté utilizando. Al interpretar la causación descendente a través del concepto de condiciones de frontera, este problema desaparece, pues es la estructura del propio sistema, y no una entidad ajena de un tipo nuevo, la que reduce el espacio de estados posibles del sistema, modificando su comportamiento.

Por su parte, la autorregulación se ha tratado de describir descomponiéndola en lo que parecen sus mecanismos básicos: variación, selección y transmisión. Estos procesos se han descrito en términos de otros fenómenos ya conocidos: la selección se puede ver como el efecto de las condiciones de frontera, la transmisión puede consistir en bucles de realimentación o estructuras más complejas como el ADN, la variación se entiende en términos de ampliación del espacio de estados posibles, etc.

Haciendo uso de las nociones de emergencia, autorregulación y causación descendente, por fin desarrolladas y clarificadas, se ha llegado finalmente a una definición de sistema complejo. Esta definición pone de manifiesto la



estrecha relación entre estos tres fenómenos, dado que la autorregulación depende, en parte, de la emergencia fuerte y la causación descendente. Se ha creído conveniente distinguir dos sentidos de sistema complejo, uno abarcando todos los sistemas que se construyen a sí mismos a través del intercambio de materia y energía con el medio (denominados *autopoieticos* por algunos autores), y otro, más débil, que comprende los sistemas que se autorregulan relativamente, simplemente tomando cierta información del medio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aracil, J., Gordillo, F. (1997). *Dinámica de sistemas*. Madrid: Alianza.
- Ashby, W. R. (1962). Principles of the Self-Organizing System. En H. V. Forster, G. W. Z. Jr (eds.), *Principles of Self-Organization: Transactions of the University of Illinois Symposium* (págs. 255-278). Pergamon.
- Ayala, F. J., Dobzhansky, T. (1983). *Estudios sobre la filosofía de la biología*. Barcelona: Ariel.
- Baas, N., Emmeche, C. (1997). On Emergence and Explanation. *Intellectica*, 2(25), 67-83.
- Bedau, M. A. (2008). Is Weak Emergence Just in the Mind? *Minds and Machines*, 18(4), 443-459.
- Bertalanffy, L. von. (2007). *Teoría general de los sistemas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bittner, T., Smith, B. (2004). Normalizing Medical Ontologies Using Basic Formal Ontology. En *Proceedings of GMDS 2004* (págs. 199-201).
- Bleeksmith, R., Null, G. (1991). Matrix representation of Husserl's part-whole-foundation theory. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 32(1), 87-111.
- Buckley, W., Schwendt, D., Goldstein, J. A. (2008). Society as a complex adaptive system. *Emergence: Complexity and Organization*, 10(3), 86.
- Casati, R., Varzi, A. C. (1999). *Parts and Places. The Structures of Spatial Representation*. Cambridge: The MIT Press.



- Chalmers, D. J. (2006). Strong and Weak Emergence. En *The re-emergence of emergence. The emergentist hypothesis from science to religion*. Oxford University Press.
- Crutchfield, J. P., Farmer, J. D., Packard, N. H., Shaw, R. S. (1995). Chaos. En R. J. Russell, N. Murphy, A. R. Peacocke (eds.), *Chaos and Complexity* (págs. 35-48). Vatican Observatory Publications.
- Crutchfield, James P. (1993). The calculi of emergence: computation, dynamics and induction. En *Proceedings of the Oji International Seminar Complex Systems: from Complex Dynamics to Artificial Reality*. Numazu.
- Deacon, T. W. (2006). Emergence: the hole at the wheel's hub. En *The re-emergence of emergence. The emergentist hypothesis from science to religion*. Oxford University Press.
- El-Hani, C. N., Emmeche, C. (2000). On some theoretical grounds for an organism-centered biology: Property emergence, supervenience, and downward causation. *Theory in Biosciences*, 119(3), 234-275.
- Emmeche, C., Koppe, S., Stjernfelt, F. (1997). Explaining Emergence: Toward an Ontology of Levels. *Journal for General Philosophy of Science/Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, 28(1), 83-119.
- Fine, K. (1995). Part-Whole. En B. Smith, D. W. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (pág. 463). Cambridge University Press.
- Goodman, N. (1966). *The structure of appearance* (2.^a ed.). Indianápolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Gulick, R. V. (1993). Who's in charge here? And who's doing all the work? En *Mental causation*. Oxford University Press.
- Heil, J., Mele, A. (1993). *Mental Causation*. Oxford: Clarendon Press.
- Holland, J. (2004). *El orden oculto. De cómo la adaptación crea la complejidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas* (vol. II). Madrid: Alianza.
- Johnson, N. F. (2009). *Simply Complexity: A Clear Guide to Complexity Theory*. Oxford: Oneworld.
- Juarrero, A. (2013). Downward Causation: Polanyi and Prigogine. *Tradition and Discovery*, 40(3), 4-15.



- Kauffman, S. A. (1993). *The Origins of Order Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Kim, J. (2006a). Being realistic about emergence. En *The re-emergence of emergence. The emergentist hypothesis from science to religion*. Oxford University Press.
- Kim, J. (2006b). Emergence: Core Ideas and Issues. *Synthese*, 151(3), 547-559.
- Ladyman, J., Lambert, J., Wiesner, K. (2013). What is a Complex System? *European Journal for Philosophy of Science*, 3(1), 33-67.
- Lesniewski, S. (1992). *Collected works*. (S. J. Surma, J. Srzednicki, D. I. Barnett, V. F. Rickey, eds.). Warszawa/Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Maldonado, C. E., Cruz, N. A. G. (2011). *El mundo de las ciencias de la complejidad. Una investigación sobre qué son, su desarrollo y sus posibilidades*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Maturana, H., Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Mitchell, M. (2009). *Complexity: A Guided Tour*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, N. (2006). Emergence and mental causation. En *The re-emergence of emergence. The emergentist hypothesis from science to religion*. Oxford University Press.
- Ogata, K. (1987). *Dinámica de sistemas*. Nuacalpan de Juárez: Pentice-Hall Hispanoamericana.
- Polanyi, M. (2012). Life's irreducible structure. *Emergence: Complexity & Organization*, 14(4), 139-153.
- Prigogine, I. (2006). *El nacimiento del tiempo*. Buenos Aires: Tusquets.
- Russell, R. J., Murphy, N., Peacocke, A. R. (eds.). (1995). *Chaos and Complexity* (2.^a ed.). Notre Dame: Vatican Observatory Publications.
- Schaffernicht, M. (2009). *Indagación de situaciones dinámicas mediante la dinámica de sistemas*. Talca: Editorial Universidad de Talca.



- Simon, J., Smith, B. (2004). Using philosophy to improve the coherence and interoperability of applications ontologies: a field report on the collaboration of IFOMIS and L&C. En *Proceedings of the Firts Workshop on Philosophy and Informatics*. Colonia.
- Simons, P. M. (1982). Three essays in formal ontology. I. The formalisation of Husserl's theory of wholes and parts. En *Parts and moments. Studies in logic and Formal ontology*. Philosophia.
- Smith, B. (2005a). Against Fantology. En J. C. Marek, M. E. Reicher (eds.), *Experience and Analysis* (págs. 153-170). HPT&ÖBV.
- Smith, B. (2005b). The Logic of Biological Classification and the Foundations of Biomedical Ontology. En *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 12th International Conference* (págs. 505-520). King's College Publication.
- Smith, B. y cols. (2005). Relations in Biomedical Ontologies. *Genome Biology*, 6(5), R46.
- Urbaniak, R. (2008). *Lesniewski's Systems of Logic and Mereology. History and Re-Evaluation* (tesis doctoral). University of Calgary.
- Vicente, A. (2001). El principio del cierre causal del mundo físico. *Critica*, 33(99), 3-17.
- Zill, Dennis G. (2005 [1940]). *Ecuaciones diferenciales con aplicaciones de modelado* (7.^a ed.). México D. F.: Thomson Learning.

IL CRITERIO DI BELLEZZA
NELLA RICERCA SCIENTIFICA
IL CONTRIBUTO DI MICHAEL POLANYI

THE PRINCIPLE OF BEAUTY IN SCIENTIFIC RESEARCH
THE CONTRIBUTION OF MICHAEL POLANYI

Miriam Savarese^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 21 de noviembre de 2018 y 24 de septiembre de 2019

Riassunto: Il presente studio indaga il modo in cui gli scienziati percepiscono la dimensione estetica nella propria attività e nei propri oggetti di studio, al punto da essere un criterio che orienta il loro lavoro; si cercherà pertanto di enucleare le proprietà che caratterizzano il tipo di bellezza da loro riscontrato, facendo riferimento agli scritti di Michael Polanyi. L'autore offre importanti spunti per chiarire il problema della validità di tale uso della bellezza scientifica. La questione è ancor più interessante perché, se la bellezza è legittimamente un criterio scientifico, ne risulta un legame tra scienza e persona (infatti il senso estetico è proprio della persona). Tale bellezza ha caratteristiche specifiche: è *intellettuale*, strettamente dipendente dall'ordine, dall'intero e dalle relazioni. Inoltre, essa è il termine di una delle cosiddette passioni scientifiche o intellettuali degli scienziati: il ricercatore desidera la bellezza intellettuale e ne è (momentaneamente) appagato. Per Polanyi, la bellezza intellettuale è essenziale alla verità scientifica e ha il potere di rivelare la verità sul mondo naturale. Allo stesso tempo, però, tale standard di bellezza è sempre posto da noi e per noi stessi. Emergono così le tensioni polanyiane a riguardo del realismo. L'articolo propone una

^a Dottore in Filosofia. Pontificia Università della Santa Croce di Roma.

* Indirizzo postale: Miriam Savarese. Via della Stazione di San Pietro, 45. 00165 Roma. Italia.
Email: msavarese@live.com



soluzione, a favore del criterio di bellezza, che può risultare utile anche per il progresso della ricerca scientifica.

Parole chiave: criterio di affidabilità, bellezza, ricerca scientifica, scoperta, Polanyi, persona.

Abstract: This study focuses on the way in which scientists perceive the aesthetic dimension in their work and in their objects of study, to the point that it becomes a guide for their work; therefore, we will try to summarize the treats that characterize this type of beauty, referring to the writings of Michael Polanyi. This author makes important hints to solve the following question: is this use of beauty valid? The question is even more interesting as, given that beauty is really a scientific standard, there is a link between science and the individual (because the aesthetic sense is a characteristic of the person). This beauty is of a specific kind: it is *intellectual*, strictly dependent on order, body and relations. Moreover, it is a term referring to the intellectual or scientific passions of scientists: the researcher desires intellectual beauty and is thus delighted. According to Polanyi, intellectual beauty is essential to scientific truth: it has the power of revealing the truth about nature. At the same time, the aesthetical standard is always a standard that we set for ourselves. As a consequence, the problem of realism typical of his thought emerges. The article concludes by proposing a solution to this problem, which may be useful also for the progress of scientific research.

Keywords: reliability criteria, beauty, scientific research, discovery, Polanyi, person.

La percezione e la fruizione della bellezza nel corso dell'attività di ricerca scientifica, da parte dei ricercatori delle più diverse discipline (dalla matematica pura alla fisica, alla biologia, ecc.), sono ormai sostanzialmente assodate. Altrettanto si può dire per l'esistenza di un peculiare senso estetico di tali scienziati¹. Non si tratta soltanto dell'ampliamento delle possibilità di

¹ Vari testi specializzati ne hanno trattato (Cantore, 1977: 91-94; Curtin, 1982; McAllister, 1999; Wechsler, 1988).



cogliere la bellezza del mondo fisico, permesso dal progresso tecnico-scientifico (*in primis* grazie all'invenzione di strumenti più potenti e accurati, che consentono di osservare nuovi ambiti del mondo fisico, precedentemente inaccessibili all'osservazione)². Piuttosto, si tratta di un livello di bellezza proprio delle teorie scientifiche e delle matematiche, delle leggi fisiche di natura e dello stesso mondo naturale, che riguarda le relazioni e le strutture studiate dalle scienze. Ad esempio, l'equazione di Dirac è considerata in modo sostanzialmente concorde una delle più belle di tutta la fisica (Born, 1961: 287; Dirac, 2013: retro di copertina). Le caratteristiche di tale bellezza, che si può chiamare *scientifica*, qui sono in parte oggetto di studio, quindi emergeranno meglio nel corso del testo³.

L'aspetto più interessante, però, è che il senso estetico dei ricercatori, che nei suoi tratti più caratteristici riguarda soprattutto questo secondo tipo di bellezza, risulta di fatto impiegato all'interno della ricerca. Ciò avviene nei vari stadi di quest'ultima e, in particolare, sia nel momento della scoperta (talvolta chiamato ideazione), sia nella successiva sistematizzazione della teoria e nello sviluppo delle dimostrazioni. Ovviamente, si rimane sempre nel quadro dell'applicazione di metodi e procedimenti differenziati e specifici a seconda della disciplina di volta in volta in questione e, quindi, degli oggetti scientifici trattati; perciò, in casi differenti, il senso estetico coglie aspetti e tratti differenti. Talvolta, almeno a un primo sguardo, esso risulta persino decisivo per il buon esito della ricerca: sembra che lo scienziato, a seconda delle circostanze e dello stadio della ricerca, prenda delle decisioni in base ad esso o lo consideri sufficiente ad accettare le novità, soprattutto se particolarmente originali.

In particolare, vi sono teorie che sono state sviluppate e difese dai loro autori perché potevano essere giudicate *belle*, nell'insieme e nei loro vari passaggi. Spesso, al momento della loro prima formulazione, tali teorie conservavano passaggi indimostrabili o erano in disaccordo con i dati sperimentali. È stata la loro bellezza a incoraggiare gli scienziati coinvolti a proporle

² Esiste una bellezza dischiusa dalle immagini scientifiche della natura (Piper, 2008). Ne esistono anche raccolte fotografiche (Thomas, Braun e National Gallery of Canada, 1997).

³ La concezione della bellezza è variegata e controversa, sia alla luce delle istanze dell'arte moderna, sia quanto all'accettabilità in estetica della bellezza della natura (Caracciolo e Givone, 2010). Il riferimento a riguardo per noi è Michael Polanyi.



pubblicamente, nonostante queste problematicità. Polanyi riporta vari esempi di teorie di questo tipo che, in un secondo momento, si sono rivelate corrette o perfino profondamente innovative e feconde. Numerosi scienziati ammettono apertamente di valutare una teoria su basi estetiche (Chandrasekhar, 1987; Dirac, 2013; Hadamard, 1993; Hardy, 1989). Ciò significa, tra le altre cose, che nel momento in cui il ricercatore oscilla tra diverse soluzioni del problema che sta indagando, oppure è in dubbio sull'effettiva sufficienza delle prove sviluppate a riguardo (soprattutto se nell'ambito della ricerca teorica, ma non solo), può fondarsi proprio sulla maggiore o minore bellezza riscontrata. Ad esempio:

La guida di cui dobbiamo fidarci [per scegliere l'argomento] è quel senso di bellezza scientifica, quella speciale sensibilità estetica, la cui importanza ci è stata additata da Poincaré. [...] Quel senso di bellezza può informarci su quanto riguarda l'utilità del risultato futuro, del quale, strettamente parlando, non sappiamo spessissimo quasi niente anticipatamente [...] noi *sentiamo* che quella direzione di ricerca merita di essere seguita. (Hadamard, 1993: 120).

Oppure:

Cosmologi e artisti hanno molto in comune: tutti cercano la bellezza, gli uni nel cielo e gli altri sulla tela o nella pietra. Quando un cosmologo intuisce il modo in cui le leggi e i principi del cosmo si combinano, si intrecciano, mostrano una simmetria che le antiche mitologie riservavano alle loro divinità – in pratica, il modo in cui le leggi e i principi implicano che l'universo *deve* essere in espansione, *deve* essere piatto, *deve* essere tutto ciò che è -, allora ha la percezione della bellezza pura e assoluta. (Smoot y Davidson, 1994: 270).

Qui si tocca l'ambito delle cosiddette “virtù super-empiriche”, quelle fonti di giustificazione di una teoria diverse dall'equivalenza empirica o sperimentale, che nell'attuale dibattito sono impiegate a favore del realismo scientifico per negare che l'equivalenza empirica di due teorie diverse, ammesso e non concesso che sia perfettamente possibile, comporti equivalenza rispetto



all'evidenza. La bellezza, infatti, è annoverata tra di esse, come la coerenza, l'eleganza, il potere esplicativo.

È possibile, allora, che i fattori estetici siano determinanti per la ricerca scientifica?

Bisogna prestare attenzione: una risposta positiva non implicherebbe automaticamente che la ricerca scientifica debba essere svolta esclusivamente sulla base della bellezza (o che il suo fine prioritario sia la bellezza) e neppure che non possano essere compiuti errori nella valutazione di quest'ultima. Lo stesso problema del realismo scientifico ne sarebbe solo parzialmente toccato, perché questo risulta coinvolto soprattutto quando si tratta di approfondire in cosa tale bellezza consista e quale ne sia l'origine, non quando si tratta di stabilire se essa è utile o no alla ricerca. In ogni caso, però, i due problemi, nel presente studio, risultano da ultimo fortemente legati, come accade nel pensiero del nostro autore di riferimento. Infine, vale la pena sottolineare che, se la bellezza fosse un adeguato criterio-guida della ricerca, anche se non infallibile né esclusivo, allora costituirebbe un raccordo tra persona e scienza: la fruizione del bello è un tratto caratteristico della persona in quanto tale, come si desume del resto dalla maggioranza degli studi di estetica; quindi, emergerebbe un tratto, proprio della persona, determinante per il buon esito della ricerca scientifica.

Il problema sarà affrontato confrontandoci con il pensiero di Michael Polanyi.

Egli iniziò la propria carriera accademica come scienziato, ma in seguito, cambiato campo di studi, divenne uno dei maggiori esponenti dell'epistemologia post-critica novecentesca, in rottura polemica con il neopositivismo⁴.

⁴ M. Polanyi (1891-1976), nato a Budapest, di famiglia ebrea originaria dell'Ucraina, studiò chimica e chimica-fisica e a Berlino divenne membro dell'istituto Kaiser Wilhelm (1929). Si trasferì all'università di Manchester, dove dalla cattedra di chimica-fisica (1933-1948) passò a quella di studi sociali. Tra i fondatori della Mont-Pélerin Society per la difesa del pensiero liberale, fu *Fellow* della Royal Society e concluse la carriera come *Senior Research Fellow* del Merton College di Oxford.

Spesso fu considerato al di fuori della filosofia professionistica (Sen, 2009). Per di più, le sue tesi lo separavano da Popper, con cui i rapporti divennero tesi. In ogni caso, la formazione scientifica e la pratica della ricerca, per via delle quali il suo modo di trattare questioni e nozioni filosofiche, come quella di persona, è fortemente originale, risultano preziose per lo sviluppo del suo pensiero. In epistemologia, può essere accostato ad esempio a Kuhn, Toulmin, Hanson, con i quali trovò dei punti di contatto



Oltre che per l'originalità e la penetrazione di molte tesi, si distinse soprattutto per l'intento di riconciliare la persona e la conoscenza scientifica, in un contesto filosofico che invece tendeva a separarle se non a opporle (Savarese, 2018: cap. I). Si pensi solo al fatto che molti autori neopositivisti, concentrandosi soprattutto sull'esame logico delle teorie scientifiche, tendono a minimizzare il ruolo del soggetto conoscente e considerano irrilevante il momento della formulazione delle ipotesi, ossia l'atto per cui viene in mente un'idea; tale atto solitamente è rigettato nella pura psicologia e, pertanto, non viene preso in esame come parte dell'epistemologia (Vinti, 2008: 20-25). Polanyi (1962/1974) evidenziò, infatti, che la persona è essenziale per l'ottenimento della conoscenza scientifica: una delle sue acquisizioni più originali è il riconoscimento di tutta la conoscenza umana, compresa quella scientifica, come "conoscenza personale"⁵. La conoscenza, anche quella scientifica, verrebbe totalmente meno se si tentasse di eliminare da essa il contributo e il ruolo della persona. Egli rigetta così la rigida separazione della conoscenza scientifica da quella ordinaria. Questa tesi si riflette anche nella molteplicità dei suoi interessi filosofici (i quali si estendono al liberalismo e alla filosofia politica e sono in continuità e dialogo con quelli epistemologici). Tuttavia, non bisogna sovrapporre *tout court* la nozione polanyiana di persona a quella maturata nella filosofia occidentale a partire dal contributo cristiano (e che oggi non è affatto universalmente accettata): la persona è intesa principalmente come *centro attivo di operazioni non specificabili* (Polanyi, 1962/1974: 312). Razionalità, libertà e passioni ne sono aspetti costitutivi, presenti nel modo più eccellente solo nell'essere umano. Polanyi difende programmaticamente l'eccellenza dell'uomo su tutto il mondo naturale (1962/1974: 404-405 e *passim*); però, le caratteristiche citate sono intese sostanzialmente in continuità con quelle degli animali, nei quali si riscontrano dei primi gradi di *personalità*

(cfr. Polanyi: *Background and Prospect*, in Idem, *Science, Faith and Society* (1946), II ed., The University of Chicago Press, Chicago/Londra, 1964, pp. 7-19). I suoi interessi filosofici, epistemologia e liberalismo, sono in reciproco rapporto: la conoscenza scientifica non è isolata e compartimentata rispetto al resto della conoscenza, della cultura e dunque della società e del mondo umani.

⁵ Tale nozione è fondamentale nel suo pensiero, nel quale è presentata con continuità. La modifica maggiore è forse il ridimensionamento del ruolo dell'impegno in *The Tacit Dimension*.

Laddove la citazione letterale, in italiano nel corpo del testo, rimanda a un testo in lingua originale, la traduzione è mia.



(Polanyi, 1962/1974: 318, 320, 373, 397), ossia *essere-persona*. Ciononostante, qualora ci si ponga in considerazione critica del pensiero polanyiano, le capacità personali necessarie per conoscere scientificamente sembrano comunque comportare un salto qualitativo tra gli animali e l'uomo; ciò significa che possono essere estese agli animali tutt'al più in senso analogico e comunque in modo molto improprio. Di conseguenza, tali tratti paiono sostanzialmente appartenere a una nozione di persona che *non* può essere estesa agli animali; anzi, potrebbero anche essere riallacciati a una nozione metafisica di persona come *subsistens in rationali natura*⁶. La peculiare tesi del nostro autore deriva, forse, anche dal modo in cui studia la conoscenza, che di fondo sembra quasi partire dalla *percezione* come modello di conoscenza⁷: egli stesso ammette il proprio debito nei confronti della *Gestalttheorie*, pur interpretandone i risultati in modo nuovo (Polanyi, 1966/2009: 6). Per completezza, va segnalato che, in alcuni rari passi, Polanyi (1962/1974) distingue due (forse più) “persone” nell'individuo umano, la “appetitiva” e la “intelligente”, indicando con tali espressioni due livelli in interazione e conflitto (318 e ss.); però, comunemente il termine è riferito al singolo individuo umano, sulla cui unità insiste di frequente (Vinti, 2008: 44)⁸.

L'altro notevole contributo di Michael Polanyi è il riconoscimento di conoscenza scientifica e conoscenza quotidiana come conoscenza *tacita*⁹. Il nostro autore, cioè, evidenzia elementi inespressi e non formalizzati in ogni

⁶ Ovviamente, in tal modo non si resterebbe nell'ambito della mera ricostruzione del pensiero di Polanyi, ma se ne impiegherebbero i risultati per proporre nuove riflessioni.

⁷ È quanto risulta dagli esempi portati e dall'andamento dei suoi testi, anche se riconosce che la percezione è “the most impoverished form of tacit knowing” (7).

⁸ Il problema deriva, forse, dalla mancanza di una trattazione organica e approfondita della nozione di *persona* all'interno del suo pensiero. Ad esempio, per Grosso (2007): “it is somewhat surprising that Polanyi did not devote more attention to elucidating the nature of personhood... Simply put, providing a metaphysics of the person was not Polanyi's intent” (33). È pur vero, però, che “Polanyi [...] è convinto di trasferire i risultati della sua teoria della conoscenza personale sul piano ontologico” (Vinti, 2008: 95).

⁹ “tacit powers [...] all consist in comprehending experience, i.e. in making sense of it; the word which covers them all is simply “*understanding*” (Polanyi, 1959/2014: 20). Inoltre: “all thought contains components of which we are subsidiarily aware in the focal content of our thinking, and that all thought dwells in its subsidiaries, as if they were parts of our body. Hence thinking [...] is also necessarily fraught with the roots that it embodies. It has a *from-to* structure” (Polanyi, 1966/2009: xviii). Ne tratta in vari altri passi (Polanyi, 1962/1974: 82-84, 91-93, 163, 186-191, 329 e *passim*; 1966/2009: 3-25).



tipo di conoscenza, che concorrono però all'oggetto conosciuto, tanto da non poter essere eliminati dalla conoscenza senza perderlo. Si può dire che gli elementi taciti o sussidiari concorrono all'oggetto formalmente ed esplicitamente conosciuto (e considerato invece con attenzione *focale*) come parti, appartenenti a un livello formale-strutturale inferiore, di un *tutto*, all'oggetto inteso come intero comprensivo (di livello di formalità superiore). Se solitamente il contenuto tacito può essere esplicitato tramite analisi e studio, tuttavia a livello *logico* la dimensione tacita rimane ineliminabile, perché non è possibile considerare le parti come parti isolate nello stesso atto conoscitivo con cui si considera l'intero. Conseguentemente, per Polanyi (1969) l'atto di conoscenza (di cui un esempio importantissimo è la scoperta, considerata l'aspetto più caratterizzante della scienza, ben più del *corpus* di conoscenze) è un' *integrazione* intesa come passaggio *da-a*, dai particolari isolati alla loro coerenza teoretica (140). Tale atto, perciò, si può considerare di tipo *sintetico* per via della priorità dell'intero. È frutto di uno dei più importanti poteri della persona, che la pone al vertice del mondo naturale. Si tratta di un contesto che è necessario tener presente quando ci si accosta ai testi polanyiani sulla ricerca scientifica, nella quale la conoscenza tacita risulta determinante.

Per completare brevemente gli aspetti più importanti di questo quadro sintetico sul pensiero di Polanyi, occorre ricordare alcune altre tesi a lui molto care. Già in *Personal Knowledge*, ma anche nelle sue principali opere successive, si trovano: la critica della modernità e del dubbio come principio euristico; il perseguimento della scienza per sé stessa, inteso come condizione essenziale della ricerca scientifica; la rivalutazione del ruolo della fede (umana) nel conoscere, appunto anche in ambito scientifico; il riferimento costante alla verità, su cui si tornerà brevemente più avanti.

Quanto al nostro tema, egli sostiene che la bellezza sia essenziale per la ricerca scientifica, basandosi anche su una serie di esempi storici¹⁰, e inquadrandola, ovviamente, nella conoscenza tacita. I passi più significativi si trovano in *Personal Knowledge*, la sua monografia più importante, e in *Meaning* (ove riflette soprattutto sulla bellezza artistica), ma accenni e riflessioni sulla

¹⁰ Tra i più celebri, vi sono la tesi dottorale di L. de Broglie, che proponeva il dualismo onda-particella della materia, e la relatività di Einstein (Polanyi, 1962/1974: 14-15, 148-149, 160).

bellezza e la scienza emergono in tutta la sua produzione, che si può considerare sostanzialmente unitaria¹¹.

È interessante rimarcare che la bellezza nell'epistemologia neopositivista risulta sostanzialmente estranea alla scienza. Solitamente, il giudizio estetico non è ritenuto oggettivamente valido (Ayer, 1946/1953: 113). Per Carnap (1997), la comprensione del contenuto estetico di un'opera d'arte è determinato univocamente mediante ciò che è percepito sensibilmente, mediante un rapporto funzionale univoco (55); ciò significa che non può guidare la conoscenza degli oggetti studiati dalla scienza, che risulta già determinata dalla percezione sensibile. Da un lato, ciò pare dovuto alla "debolezza" della nozione di *soggetto* di molti autori neopositivisti, che non ammettono un soggetto gnoseologico strutturato e attivo, ma tutt'al più la ricezione passiva di un fluire di percezioni (Vinti, 2008: 21-25)¹². Essi sono influenzati dal Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*, da Mach e da Hume e tendono a identificare il soggetto gnoseologico con il privatistico, trattandolo come un residuo da eliminare, potenzialmente dannoso per l'oggettività della ricerca. In questo contesto, non c'è spazio per il riconoscimento di un ruolo alla percezione della bellezza nella ricerca, che inevitabilmente dovrebbe essere propria del soggetto. D'altra parte, se la conoscenza scientifica è data dal principio di verifica, per cui ogni proposizione deve corrispondere a un dato empirico o a un fatto, non vi è spazio per una valutazione in termini di bellezza, che appare qualcosa di estraneo o successivo rispetto al dato empirico. È quest'ultimo, infatti, a fornire i contenuti della conoscenza scientifica, che si limita a ordinarlo logicamente.

¹¹ L'articolo *Beauty, Elegance and Reality in Science*, originariamente pubblicato in S. Korner (a cura di), *Observation and Interpretation. A Symposium of Philosophers and Physicists*, Academic Press, New York 1957, fu parzialmente usato per la stesura del cap. 5, *Intellectual Passions*, di *Personal Knowledge*.

¹² Le posizioni dei singoli autori, pur riconducibili a questo solco, sono molto diversificate; dalla negazione della sostanza che compie l'atto del sentire e dell'atto in quanto distinto dai suoi contenuti, per cui l'io è un costrutto logico (Ayer, 1946/1953: 120-133), al soggetto epistemologico inteso come coscienza universale e impersonale, che non può divenire oggetto o contenuto di coscienza (Rickert, 1921: 27-53), alla negazione di un ruolo determinante del soggetto nell'organizzare le percezioni empiricamente intese (Carnap, 1997: 215-223).



§1. LA BELLEZZA SCIENTIFICA IN MICHAEL POLANYI

Per iniziare, bisogna chiarire cosa intende il nostro autore con *bellezza* scientifica, dato che non offre una definizione vera e propria di tale nozione.

Oltre a evidenziare la pluralità di usi del termine, egli ammette la difficoltà di distinguerla da una mera eleganza formale (Polanyi e Prosch, 1976: 106); si tenga presente che qui il termine *formale* è adottato nel suo senso più debole. Questa eleganza, a differenza della bellezza, può accompagnarsi a progressi scientifici quasi ininfluenti o errori veri e propri (Polanyi, 1962/1974: 145 e ss.). Ovviamente, Polanyi non indica regole o protocolli per individuarla automaticamente e infallibilmente, dei quali contesta la corrispondenza anche alla pratica della ricerca scientifica in generale. Infatti, fondandosi sulle tesi sul tacito riportate prima, il nostro autore dimostra che la scoperta non può essere, in alcun caso, il frutto dell'applicazione passiva di regole formali.

In ogni caso, anche “le menti scientifiche più penetranti” (Polanyi, 1962/1974: 149) possono ingannarsi nel riconoscere l'autentica bellezza scientifica, ad esempio scambiandola proprio per mera eleganza. Alcuni degli scienziati citati da Polanyi hanno espresso le loro difficoltà in prima persona, come in questo caso: “[la] bellezza matematica [...] è una qualità che non si può definire, non più di quanto si possa definire la bellezza nell'arte, ma che gli studiosi di matematica non hanno nessuna difficoltà a percepire” (Dirac, 2013: 84).

Nonostante tutto ciò, dagli scritti polanyiani emergono ugualmente delle caratteristiche precise della bellezza scientifica, che permettono di approfondirne la struttura spingendosi oltre il suo ovvio legame con la conoscenza tacita.

1.1 *La bellezza come termine di una passione intellettuale della persona*

Uno degli aspetti più manifesti della trattazione polanyiana della bellezza è il suo stretto rapporto con quella delle passioni intellettive o scientifiche, che a loro volta sono fortemente legate alla conoscenza tacita, segnata da



“un contributo appassionato della persona che conosce” (Polanyi, 1962/1974: viii). Si tratta di una questione forse meno studiata¹³, ma importante nell'economia del suo pensiero.

La riflessione sulle passioni, inoltre, risulta assai originale nel contesto nel quale scrisse Polanyi, in cui sembrava ancora dominare la tendenza, non estranea al neopositivismo, a sottostimare il ruolo delle passioni e il loro legame con la razionalità. Le passioni intellettuali, da lui riconosciute come espressione della persona e come fattore che la spinge all'azione, sono rivolte agli oggetti scientifici e alla ricerca stessa e risultano determinanti per portarla a buon fine, con la scoperta e la dimostrazione.

Per quanto riguarda strettamente il nostro tema, il ricercatore prova una serie di emozioni e sentimenti suscitati dalla percezione e fruizione della *bellezza* del suo oggetto di studio. Per Polanyi (1959/2014), essa è la più rilevante fonte della gioia dell'attività di ricerca: “il termine più generale per la sorgente di questa gioia è *bellezza*” (37). La bellezza scientifica (come si riconosce generalmente per la bellezza *tout court*) è gradita, comporta piacere e soddisfazione, tanto da suscitare emozioni di gioia e di commozione. Così, tale bellezza è riconosciuta in un quadro emotivo e passionale: è un termine in grado di appagare (almeno parzialmente) il ricercatore. Quindi, è *attraiva*

¹³ Se le passioni intellettuali sono riconosciute come un aspetto essenziale del pensiero polanyiano, il ruolo della bellezza nella scoperta scientifica, in quanto colta da tali passioni, sembra meno approfondito nella letteratura secondaria. Anche sulla rivista *Tradition & Discovery* della *Polanyi Society* (punto di raccolta di quanti intendono studiare e approfondire gli sviluppi del pensiero di Michael Polanyi), gli articoli pubblicati sui fascicoli più recenti (2000-2019) trattano della bellezza nel pensiero polanyiano soprattutto in riferimento alle sue riflessioni sull'arte (Bocharova, 2019; Turkis, 2019) e sulla dimensione religiosa (Innis, 2011) o la citano insieme alla verità e ad altri “ideali” (Takaki, 2018). Un recente articolo apparso su *Appraisal*, che tratta le scoperte dello scienziato Stanley Prusiner come caso che rientra nell'epistemologia polanyiana, non si sofferma sulla bellezza (Beauregard, 2015).

Tra i commentatori di Polanyi più noti, Harry Prosch tratta brevemente del ruolo attribuito da Polanyi alla bellezza intellettuale nelle scienze, pur riportando che è fondamentale in matematica e in fisica (1986: 144). Sanders, presentando il pensiero di Polanyi in termini di filosofia analitica, sembra dedicare poco spazio alla bellezza, trattata all'interno delle passioni scientifiche e in un solo paragrafo a lei dedicato, ossia *Intellectual beauty as a mark of intuitive verisimilitude* (Sanders, 1988: 42-50 e 145-150); anche in un recente articolo dedicato al realismo polanyiano, non sembra sottolineare il ruolo primario della bellezza tra i valori universali che guidano le passioni intellettuali (Sanders, 2000). In Italia, Carlo Vinti, pur sottolineando l'importanza delle passioni scientifiche, non approfondisce il ruolo speciale della bellezza (1999, 2008).



e il ricercatore ne è *attratto*. Perciò, nel ricercatore vi è la capacità o la possibilità di essere attratto dalla bellezza. Non si tratta solo di un'eventualità, ma di un suo tratto in quanto persona: vi è in lui una tendenza che ha per termine la bellezza e che costituisce una spinta ad agire per fruirla e trovare appagamento.

Per prima cosa, quindi, bisogna considerare il modo in cui Polanyi descrive tali passioni. Egli adotta il termine *passione*, ma sviluppa una teoria delle sole passioni *intellettuali* e, soprattutto, in quanto proprie dell'attività di ricerca (Polanyi, 1962/1974: cap. 6). Le sue tesi sono originali e non ripropongono in modo speciale il pensiero di un singolo autore o di una sola scuola di pensiero. Tuttavia, richiamano la concezione delle passioni come "appetiti" –termine che Polanyi (1962/1974; 1959/2014) impiega (173; 92-93)– orientati verso un certo tipo di oggetto e in grado di costituire una spinta all'azione. Egli risulta distante da una concezione puramente passiva di esse, il che lo differenzia da numerosi autori (fermo restando che la nozione di passione ha ricevuto, nei secoli, interpretazioni numerosissime e in contrasto tra loro¹⁴). Proprio per questo, tali passioni sono indice dell'importanza di un certo oggetto per la persona: per il nostro autore (1962/1974), esse rendono gli oggetti "repellenti o attraenti" (134) e, così, ne affermano la preziosità per il ricercatore. Perciò, l'oggetto preso in esame nella ricerca scientifica deve essere tale da soddisfarle; in tal modo, esse costituiscono degli *standard* per giudicarlo¹⁵. Esse risultano così una guida per la ricerca. In particolare,

¹⁴ La distinzione tra *passioni*, *emozioni* e *sentimenti* oscilla tra le diverse scuole di filosofia e di psicologia; in generale, le passioni sono tendenze strutturali con un certo orientamento, le emozioni ne sono la manifestazione puntuale a livello psichico e somatico, di fronte a un oggetto determinato, e i sentimenti sono, a livello psicologico, vissuti "emozionali" stabili e umanizzati, applicati a un sé che sente. Il termine *passione* è adottato anche in senso più ampio, in riferimento all'animo o alla volontà, senza una necessaria connotazione psicologica. In senso stretto, solitamente le passioni comportano una modificazione corporea e hanno una dimensione *passiva*; le modificazioni o i moti dell'animo vi rientrano solo in senso più ampio; in quanto inclinazioni del soggetto, richiedono soddisfazione e divengono una spinta ad agire per raggiungere il desiderato (Malo, 2013: 169-202). Gli usi specialistici di *passione* in ambito ermeneutico, fatti risalire alla radice greca di *pathos*, non coincidono con quello polanyiano.

¹⁵ La soddisfazione degli appetiti è un modo di verifica, per quanto fallibile, e implica la supposizione che esistano oggetti tali da dover essere desiderati (o temuti); in tal modo, Polanyi (1962/1974) riconosce alle passioni intellettuali la capacità, non infallibile, di riconoscere la verità scientifica. Qui risiede una tensione su cui si tornerà nel prosieguo di questo articolo.



distinguono tra fatti dimostrabili di interesse scientifico e quelli che non lo sono, tra una linea di ricerca promettente e una che non lo è. Polanyi rileva, a conferma, che le valutazioni dell'oggetto studiato compiute dai ricercatori sono spesso intrise di passione; la qual cosa, dunque, *non* è un difetto della ricerca scientifica, ma è necessaria alla ricerca in quanto tale.

È importante notare che le nostre passioni si caratterizzano per essere legate a una “struttura” articolata. L'eccellenza della teoria che ha scoperto dona allo scienziato una soddisfazione intellettuale permanente; a differenza di quel che accade agli animali, che appunto, pur godendo della soluzione di un problema determinato, non riescono ad accedere a e a godere di sistemi culturali articolati (Polanyi, 1962/1974: 173).

Bisogna sottolineare con forza, dunque, che le passioni intellettuali polanyiane apprezzano la soluzione di problemi scientifici: sono volte, appunto, a oggetti scientifici o intellettuali (alle strutture matematiche, fisiche, biologiche del mondo, ma anche alle dimostrazioni e alle strategie sperimentali e così via), che Polanyi (1959/2014) chiama anche “cose della mente” (62). Si ricerca qualcosa di non materiale, che nella sua formulazione scientifica universale non è sensibile: una conoscenza a livello fisico, chimico, biologico oppure matematico ecc., come ad esempio le leggi fisiche. Sono, quindi, ben distinte dalle passioni sensibili o corporee (*drives*), come sottolinea l'autore (1962/1974), con le quali possono entrare in contrasto (172-173).

È vero che Polanyi (1962/1974) offre una caratterizzazione delle passioni intellettive in termini principalmente emotivi (la scoperta, ad esempio, comporta gioia ed esaltazione): il godimento estetico è quasi solo una questione di emozioni (135 e 193-195); la scienza diffonde i propri *standard* anche tramite l'imposizione di modi corretti di sentire (133). Ciò, inoltre, è parte della sua difesa della cultura e del mondo della persona umana, contro la riduzione della conoscenza vera e propria a fatti positivi operata dal neopositivismo¹⁶. Però, se un certo desiderio di conoscere appartiene anche agli animali, nessun

¹⁶ “If the upholding of scientific truth requires that we justify such passionate valuations, our task expands inevitably also to the justifications of those equally passionate valuations on which the affirmations of several domains of culture is predicated. Science can then no longer hope to survive on an island of positive facts, around which the rest of man's intellectual heritage sinks to the status of subjective emotionalism. It must claim that certain emotions are right; and if it can make good such a



animale (nonostante le tensioni sulla definizione polanyiana di persona) può apprezzare le gioie intellettive della scienza (134).

Non per niente, la soddisfazione delle passioni intellettive non comporta l'appropriazione di qualcosa in modo esclusivo da parte dello scopritore: i loro oggetti rimangono fruibili da un numero potenzialmente infinito di altre persone. In particolare, una nuova scoperta comporta un accrescimento della conoscenza disponibile e dunque del "bene" desiderato; solitamente, amplia e rafforza la possibilità altrui di accedervi. Per di più, essa permette di provare meraviglia e gioia sempre maggiori: ogni nuova conoscenza, evidenziando nuove strutture ordinate, belle e vere, fa sì che il mondo fisico (e matematico) risulti più affascinante di prima. Le passioni intellettuali, mirando a nuove scoperte, mirano ad arricchire il mondo (Polanyi, 1962/1974: 174).

Inoltre, per Polanyi (1962/1974) non si tratta di una egoistica gratificazione di appetiti: esse sono rivolte a qualcosa di valido e ricercato per sé stesso, indipendentemente dalla nostra soddisfazione individuale (e sono proprio la ricerca per sé stessa e i suoi risultati a soddisfare); suscitano rispetto e sono accompagnate dalla disponibilità a lasciarsi educare dai loro standard.

Bisogna rimarcare anche che tali passioni, per quanto raggiungano la loro espressione più forte e più viva nello scienziato e nell'attività di ricerca e, in particolare, nel momento della scoperta, possono essere provate sia dai ricercatori sia da coloro che vengono a conoscenza dei loro risultati (quindi gli studenti e i profani), sia pure in tono differente e minore.

Tuttavia, esse si ripropongono e si rafforzano tramite la loro soddisfazione (Polanyi, 1962/1974: 150, 171-174, 193 e *passim*; Polanyi, 1959/2014: 37 e 60). Quest'ultima, infatti, non è mai completa e definitiva, la passione non si acqueta se non momentaneamente: le nuove scoperte stesse suscitano nuove domande e quindi nuove ricerche (del resto, l'impresa scientifica non è conclusa).

In breve, si evidenzia un vero e proprio desiderio di conoscere, volto all'ambito delle scienze, dai molteplici aspetti (Polanyi, 1959/2014: 62). A questo riguardo, in effetti, Polanyi pare oscillare tra il riconoscimento di più

claim, it will not only save itself but sustain by its example the whole system of cultural life of which it forms part" (Polanyi, 1962/1974: 134).



funzioni di una sola passione conoscitiva oppure tra più passioni differenti ma tutte intellettuali¹⁷.

La bellezza scientifica risponde pienamente a questo quadro, in cui, anzi, gioca un ruolo di primo piano. Risulta importante, come si vedrà, sia per giudicare il valore scientifico di qualcosa sia in termini euristici, come guida alla scoperta, ed è apprezzata per sé stessa; può essere pienamente apprezzata solo dallo scienziato esperto, ma non è priva di risonanze accessibili a studenti e profani (Polanyi, 1969: 64).

Quel che è più interessante, forse, è che il desiderio della bellezza scientifica è uno dei tratti più importanti, una componente fondamentale, di tale desiderio di conoscere: sarebbe la bellezza ad avere la maggiore forza attrattiva (Polanyi, 1962/1974: 135). Inoltre, da quanto si desume dai testi, è un vero e proprio amore per la verità (Polanyi, 1966/2009: 38-39). Infatti, la passione per la bellezza scientifica ha un carattere *affermativo* o positivo, è orientata intenzionalmente a qualcosa di determinato, come la paura¹⁸, ed è per questo che costituisce un movente per l'azione. Non si acqueta sinché non si raggiunge o non si fruisce l'oggetto che la suscita. Si tratta di un punto cruciale, molto caro a Polanyi: ricercare la bellezza non è qualcosa di passivo. Infatti, emozioni e passioni sono sempre da attribuire a un centro di unità e di azione, la persona.

Per concludere, la bellezza scientifica è approvata con una forte coloritura emotiva e la valutazione estetica di un'ipotesi o di una teoria, su cui ci si soffermerà, è ricca di emozione. Dunque, se per difendere certe verità scientifiche è necessario il criterio estetico, allora anche in questo caso specifico bisogna ammettere che certe emozioni sono giuste, senza relegare l'emotività nel puro soggettivismo¹⁹. In termini polanyiani, è necessario che tali passioni, che hanno per sorgente in senso più generale la bellezza, puntino da ultimo però

¹⁷ Polanyi (1962/1974) distingue tra funzione selettiva, euristica e persuasiva, anche se a tratti le indica come passioni vere e proprie; non per niente, scrive quasi sempre passioni intellettuali al plurale (132-202, spec. 134-149, 142-145, 150-160, 171-174).

¹⁸ Polanyi (1962/1974) distingue tra emozioni che hanno e non hanno carattere affermativo (173).

¹⁹ Polanyi (1959/2014) ritiene in continuità fatti-valori (p. 38). Inoltre: "the dichotomy between fact and values no longer seems to be a real distinction upon which to hang any conclusion" (Polanyi e Prosch, 1976: 65).



alla verità (Polanyi, 1962/1974: 173). È anche per questo che, nel pensiero del nostro autore, risulta destituita la pretesa che la scienza sia costituita dall'accumulo automatico di fatti positivi, il che permette altresì di superare la rigida separazione della scienza dagli altri ambiti della cultura umana. In tal senso, è necessario che la bellezza stessa rimandi al vero. È effettivamente così?

1.2 *Caratteristiche della bellezza scientifica*

Di seguito si considerano le caratteristiche della bellezza scientifica in sé, in quanto propria degli oggetti di studio, e non solo in quanto apprezzata dal ricercatore, soggetto personale. Nel pensiero polanyiano, i due poli *soggettivo* e *oggettivo* sono riformulati e intrecciati tra loro nel costituire la conoscenza personale²⁰.

Uno dei primi problemi è il relativo dinamismo degli *standard* di eccellenza in base a cui è valutata la bellezza scientifica, di cui Polanyi (1962/1974) è ben consapevole (144; Polanyi e Prosch, 1976: 189). Esso va contestualizzato in un quadro dinamico più ampio. Nella ricerca scientifica, infatti, variano gli ambiti di indagine considerati prioritari (del mondo naturale, delle matematiche ecc.). Tale aggiornamento, tipico, avviene in virtù delle nuove conoscenze sulla natura, e si riflette anche sul nostro tema. Le nuove scoperte, infatti, in quanto originali, sono dotate di una bellezza altrettanto originale. Per questo, all'inizio, essa non è familiare alla comunità scientifica e può non essere facilmente riconosciuta e apprezzata, tanto da suscitare giudizi divergenti e da richiedere un tempo di adattamento da parte degli scienziati formati secondo le concezioni precedenti (Polanyi, 1962/1974: 14 e *passim*). L'affermazione di teorie fortemente innovative, perciò, comporta un riassetto del gusto e del giudizio estetici.

Un'ulteriore difficoltà è data dalla diversità delle manifestazioni della bellezza scientifica, a livelli differenti: quella di una teoria fisica non è identica a quella dei teoremi matematici, per non citare quella delle altre scienze, e

²⁰ Polanyi (1962/1974) intende superarli a favore del *personale* (vii-viii). Tutto ciò concorre, però, a determinare la tensione di cui si diceva e che si tratterà in *infra*, 2.2.



comunque, anche all'interno della stessa disciplina, quella di una certa scoperta è differente da quella di un'altra²¹. Per di più, essa è propria di alcune discipline più di altre: la matematica ne è guidata in modo speciale, per quanto altri livelli di bellezza siano propri degli altri settori scientifici (Polanyi, 1962/1974: 189 e ss.).

L'epistemologia del tacito, inoltre, suggerisce una difficoltà aggiuntiva. La bellezza scientifica è costituita, come un intero strutturato, da aspetti o parti che non sono conosciuti focalmente ma solo in modo distale: una teoria contiene un componente tacito che ne afferma la bellezza (Polanyi, 1962/1974: 133)²². Quest'ultima è colta nel suo insieme e non a partire dalle sue note caratteristiche singolarmente prese –ossia non si manifesta come un insieme di particolari da sommare: solo poi, se possibile, se ne individuano le singole caratteristiche. Anche se ciò che è tacito può essere almeno parzialmente esplicitato e conosciuto tramite l'analisi – ma non nello stesso atto conoscitivo²³; ciò costituisce un problema ulteriore quando si cerca di indicarne i caratteri distintivi.

Nonostante tali difficoltà, emergono delle caratteristiche generalissime della bellezza scientifica: Polanyi le rintraccia puntualmente considerando l'attività di ricerca e molte tra le scoperte più importanti degli ultimi secoli, specialmente in fisica (come la relatività). Del resto, se non fosse possibile individuarne dei tratti distintivi, bisognerebbe forse ammettere una pluralità quasi equivoca di tendenze alla bellezza (non una sola passione per la bellezza ma molte) e anche di passioni scientifiche, con le quali si potrebbe confondere quella estetica. Ciò, oltre a non concordare con le esperienze dei ricercatori (soprattutto come rilevate da Polanyi), non risponde all'analisi delle passioni intellettive da lui proposta. Del resto, ne impedirebbe l'impiego selettivo ed euristico. Infatti, gli standard devono rimanere gli stessi almeno in qualche aspetto fondamentale per poter essere usati – ad esempio, per

²¹ “All great discoveries are beautiful, but the quality of beauty varies. The discovery of Neptune was a brilliant confirmation of hitherto accepted views, the discovery of radioactivity a dazzling revolution against them; each was beautiful in its own way. In *Personal Knowledge* I told of discoveries in mathematical physics, guided by pure theoretical beauty” (Polanyi, 1964: 12).

²² Anche la dimensione passionale rientra nel tacito.

²³ Polanyi conserva l'inesplicabilità logica dei particolari taciti (Polanyi e Prosch, 1976: 203).



valutare equamente i nuovi contributi scientifici (Polanyi, 1966/2009: 71-72); in caso contrario, non potrebbero essere criteri di riferimento, nonostante di fatto risultino impiegati come tali.

A questo punto, bisogna rilevare che Polanyi (1962/1974) sostiene “l’affinità esistente tra diversi generi di ordine e di bellezza, scoperti nella natura o concepiti in matematica o creati immaginativamente dall’arte” (193). Egli difende l’affinità tra teoria scientifica e opera d’arte (133) e l’esistenza della bellezza anche nel mondo della tecnologia (178), coerentemente con le sue tesi sulla continuità del conoscere e della cultura umani. Per il nostro problema, è interessante la ragione di tale continuità: “Sia le composizioni visive sia quelle musicali sono apprezzate per la bellezza di un insieme di relazioni complesse incorporate in esse” (Polanyi e Prosch, 1976: 106)²⁴. Anche nel momento in cui non si tratta esclusivamente di teorie e oggetti scientifici, egli suggerisce un legame tra bellezza e *ordine*. Da qui si può partire per esplicitare i caratteri più importanti della bellezza scientifica.

Vi sono altre considerazioni che ci suggeriscono che si tratti soprattutto di una questione di strutture e relazioni d’ordine (Polanyi, 1962/1974: 132-202). La bellezza è apprezzata dallo scienziato “soggiornando” nella propria teoria, ossia facendone proprio il modo di vedere la realtà e riosservando la realtà a partire da essa (e, in fisica ad esempio, osservandone le conferme empiriche); il che comporta, soprattutto, apprezzare l’ordine svelato dalla teoria stessa (Polanyi, 1959/2014: 74). La matematica, in particolare, è caratterizzata dall’ordine²⁵. Tale aspetto è evidente anche nel confronto tra la bellezza di una teoria scientifica e quella di una tecnica, laddove la prima riguarda la maggiore penetrazione nell’ordine naturale, mentre la seconda quella nel nuovo modo di far funzionare le cose, in modo efficiente ed economico insieme (Polanyi, 1962/1974: 178); si può notare anche che si tratta di tipi diversi di ordine. La sorgente della nostra bellezza, quindi, è l’ordine conoscibile razionalmente dalle scienze, con uno spiccato riferimento alla dimensione

²⁴ Compie anche riflessioni sulla bellezza artistica, poesia compresa (Polanyi e Prosch, 1976: 82-119).

²⁵ “Nowhere is intellectual beauty so deeply felt and fastidiously appreciated in its various grades and qualities as in mathematics” (Polanyi, 1962/1974: 188). Ciò motiva anche l’*interesse* del ricercatore per la matematica.



matematica e alle relazioni strutturali. Sembra che il componente tacito citato che indica la bellezza sia proprio l'ordine.

È quasi pleonastico sottolineare che si tratta di un ordine *razionale e intellettuale*. Tali caratteri sono desumibili già dal peculiare genere di passione che riguarda la bellezza, ma dipendono proprio dal tipo di oggetti che tale passione apprezza (intellettuali, appunto), oltre che dalle capacità della persona che essa coinvolge. È bella l'attribuzione della natura ondulatoria alle particelle nella tesi dottorale di de Broglie, ossia sono belle le relazioni e la struttura del mondo fisico che suggerisce – che però sono primariamente intelligibili e immateriali. Inoltre, la bellezza è definita da Polanyi un obiettivo “spirituale” (Polanyi & Prosch, 1976: 203)–. Non per niente, essa è termine di una passione intellettuale. Sembra intrattenere un rapporto privilegiato con l'intelletto, più delle altre passioni umane. Infatti, è possibile apprezzare tale bellezza solo conoscendo scientificamente; anzi, la si apprezza tanto più quanto più si conosce, direttamente, in prima persona (Polanyi, 1962/1974: 267).

In breve, la bellezza scientifica non è frutto di una qualsiasi caratteristica sensibile: non è fruibile direttamente dai sensi, per quanto complessi siano gli strumenti d'osservazione, ma è comprensibile alla ragione. Tuttavia, l'indicazione dei sensi si trova in accordo con la valutazione intellettuale (Polanyi, 1962/1974: 135), tema su cui Polanyi non si sofferma, anche se dai suoi testi è evidente che la bellezza sensibile del mondo naturale studiato dalla scienza ha un rimando intrinseco all'ordine e alle strutture matematiche di quello stesso mondo. In ogni caso, tale bellezza risiede soprattutto nel cuore teoretico della disciplina stessa, quello che riguarda il modo in cui i suoi oggetti di studio sono strutturati – il che non è mai unicamente una questione sensibile: ad esempio, la formulazione delle leggi matematiche e fisiche, universale, è immateriale. Si parla a ragion veduta, perciò, di bellezza *intellettuale*. Per inciso, ciò imporrebbe di superare una valutazione esclusivamente emotiva della bellezza, per quanto appassionata.

Talvolta quest'ordine è caratterizzato come armonia delle relazioni (si tratta di un aspetto che, per Polanyi, segna la maggiore distinzione della bellezza scientifica rispetto alle istanze dell'arte moderna). È importante altresì il ruolo di integrità e interezza – legate anche alla conoscenza tacita, che evidenzia come gli oggetti siano conosciuti in quanto interi complessi. Bisogna



evidenziare anche il forte legame di tale bellezza con l'ammirazione che suscita, tanto che i due aspetti della meraviglia e del bello si possono trovare discussi insieme (Polanyi, 1959/2014: 37). Inoltre, è caratterizzata da originalità e novità: supera le aspettative del conoscente. Infatti:

Una teoria come quella della relatività continua ad attrarre l'interesse di sempre nuovi studenti e profani coi preannunci della sua bellezza ancora nascosta alla loro comprensione: una bellezza che è riscoperta ogni volta che una nuova mente apprende la teoria. Ed è ancora per questa remota e inaccessibile bellezza, e non per le sue poche formule utili (che potrebbero essere memorizzate in un minuto), che la relatività continua ad essere valutata un trionfo intellettuale e accettata come una grande verità (Polanyi, 1962/1974: 172).

Ecco ora un passaggio fondamentale: tale ordine è naturale, è proprio della natura, della realtà. La bellezza scientifica è strettamente dipendente da profondità e penetrazione nel mondo naturale delle teorie scientifiche, in particolare quanto alle strutture e relazioni d'ordine. La bellezza di una teoria fisica dipende proprio dalla conservazione di uno stretto rapporto con il mondo fisico e con l'ordine che si scopre in esso. Per Polanyi, il riferimento dell'ordine alla *realtà* è inseparabile dalla scienza, che non avrebbe senso se non fosse un tentativo di entrare in contatto con la realtà e non avesse un costante riferimento al *vero*²⁶. Ogni tentativo di non adottare questi termini, *razionale* compreso, comporta pseudo-sostituzioni, come quella con *semplicità*, che da ultimo non possono essere comprese se non facendo riferimento, almeno implicitamente, alla realtà, alla razionalità e alla verità²⁷. Quindi, “nessuna teoria scientifica è bella se è falsa” (Polanyi, 1962/1974: 195). È bello ciò che è pienamente sé stesso, ovvero una teoria scientifica che è una *buona* teoria scientifica –con un certo *ordine strutturale*, quello proprio del livello superiore individuato nella conoscenza tacita–. Novità e fruttuosità sono caratteri che rimandano a un ordine *reale*, alla verità e alla realtà.

²⁶ “truth lies in the achievement of a contact with reality – a contact destined to reveal itself further by an indefinite range of yet unforeseen consequences” (Polanyi, 1962/1974: 147).

²⁷ La *semplicità* ricercata dalla scienza, infatti, non è “ovvia” (Polanyi, 1962/1974: 15-17, 166-167 e *passim*).



Per Polanyi (1962/1974), dunque, è proprio dall'accrescimento del contatto con la realtà che dipende la distinzione della bellezza dall'eleganza formale (148 e *passim*). Egli trova anche in ciò un parallelo con l'arte²⁸. Anche se, per sua stessa ammissione, alcuni progressi formali sono stati tali da poter essere considerati delle scoperte vere e proprie (ad es. la riformulazione della meccanica newtoniana da parte di D'Alembert, Maupertuis, Lagrange e Hamilton), una formulazione elegante non è di per sé indice della bellezza delle relazioni strutturali a cui si riferisce.

Per riassumere, la caratteristica più importante della bellezza intellettuale, colta dagli scienziati nel corso della ricerca scientifica e nella scienza stessa, è il riferimento all'ordine e alla realtà. Infatti, è il contatto con questa che la differenzia dall'eleganza meramente formale (Polanyi e Prosch, 1976: 189). Andando di poco oltre le parole di Polanyi, si può dire che la bellezza è il risplendere dell'ordine sottostante, ancor prima che ne siano chiariti al ricercatore tutti gli aspetti. In tal modo, egli riconosce alla bellezza dei caratteri marcatamente in accordo con la pratica della scienza. La questione, però, non è del tutto conclusa.

§2. LA BELLEZZA COME GUIDA DELLA RICERCA SCIENTIFICA

Si giunge così al cuore del nostro problema: Polanyi (1959/2014) ritiene che la bellezza sia una guida della ricerca scientifica legittima e persino

²⁸ "A scientific theory which calls attention to its own beauty, and partly relies on it for claiming to represent empirical reality, is akin to a work of art which calls attention to its own beauty as a token of artistic reality. It is akin also to the mystical contemplation of nature: a kinship shown historically in the Pythagorean origins of theoretical science. More generally, science, by virtue of its passionate note, finds its place among the great systems of utterances which try to evoke and impose correct modes of feeling. In teaching its own formal excellence, science functions like art, religion, morality, law and other constituents of culture" (Polanyi, 1962/1974: 133). Inoltre: "In each of these domains [natural science, engineering, and mathematics] it is the relevant intellectual passion which affirms the distinctive intellectual values by which any particular performance may qualify for admittance to the domain. The arts appear then no longer as contrasted but as immediately continuous with science, only that in them the thinker participates more deeply in the objects of his thought" (Polanyi, 1962/1974: 194).



necessaria, insieme all'esperienza (38)²⁹: “Dirac lo conferma enfaticamente: «... è più importante che le proprie equazioni siano dotate di bellezza piuttosto che corrispondano all'esperimento»” (Polanyi, 1964: 12).

Il passaggio, però, non è privo di tensioni e problemi.

2.1 *Il ruolo della bellezza in scienza e la sua giustificazione*

Per prima cosa, la bellezza ha un ruolo nella valutazione delle teorie scientifiche e dei nuovi contributi proposti alla comunità scientifica³⁰.

Secondo Polanyi (1962/1974), tale valutazione consiste, da parte del singolo (ma anche quando sono coinvolti più scienziati, compreso il caso in cui avvenga in un quadro istituzionale), in un giudizio personale sostenuto da passione ed emozione, non codificato da leggi e regole e che non può essere applicato in modo legalistico (185 e ss.)³¹. I principi (taciti) a cui si fa riferimento sono: l'importanza sistematica dell'oggetto di studio, per la quale è rilevante appunto la bellezza, e l'interesse intrinseco di tale oggetto, a cui spesso aggiunge l'esattezza. Essi, variando, si compensano a vicenda (Polanyi e Prosch, 1976: 187). Tale valutazione distingue anche tra fatti dimostrabili di interesse scientifico e quelli che non lo sono.

Il nostro autore giunge a scrivere:

Persino la fisica, anche se basata sull'osservazione, si fonda fortemente su un senso di bellezza intellettuale. Nessuno che sia insensibile a tale

²⁹ Inoltre: “authentic feeling and authentic experience jointly guide all intellectual achievements” (Polanyi, 1962/1974: 321).

³⁰ Polanyi individua i valori in base ai quali si valutano i contributi scientifici, laddove il giudizio di coerenza è dato sulla base di “*nonstrict criteria*” (Polanyi, 1969: 53-57, 82-83 e ss.; Polanyi, 1962/1974: 134-142; Polanyi e Prosch, 1976: 100 e *passim*).

³¹ L'apprezzamento del merito scientifico tramite questi valori è trasmesso largamente grazie alla tradizione, per apprendistato, da maestro ad allievo (Polanyi, 1969: 66). Polanyi (1959/2014) affronta apertamente le possibili critiche: “I have moved deliberately from facts to values and from science to the arts, in order to surprise you with the result; namely, that our powers of understanding control equally both these domains. This continuity was actually foreshadowed from the moment when I acknowledged intellectual passions as a proper motive of comprehension” (38).



bellezza può sperare di fare un'importante scoperta in fisica matematica, né persino di raggiungere un'appropriata comprensione delle sue teorie attuali (Polanyi, 1959/2014: 38).

Studioso accurato dei limiti dell'applicazione di algoritmi e protocolli, egli ritiene che nessun progresso possa esser fatto in scienza senza che l'attività razionale (e decisionale) dello scienziato sia guidata da un fermo desiderio di conoscere, ossia amore per la verità, nella sua declinazione scientifica. Tale amore deve guidare anche la valutazione in questione. In particolare, è la bellezza scientifica a suggerire le domande scientificamente pertinenti e a permettere di discriminare tra concetti e relazioni empiriche intrinsecamente plausibili, da mantenere anche in presenza di elementi che li contraddicono, e quelli che invece non lo sono. La bellezza, cioè, è indice di valore scientifico³². Ecco la funzione selettiva delle passioni intellettive. Non si tratta, però, solo di selezionare problemi, di cogliere armonie che suggeriscono un insieme ancora indeterminato di future scoperte, ma anche di suggerire scoperte scientifiche specifiche, tramite un presentimento della bellezza che solo la scoperta e gli studi successivi ad essa dischiuderanno appieno. In quest'ultimo caso, la capacità di riconoscere il valore delle teorie scientifiche si fonde con quella di scoprirlo (Polanyi, 1962/1974: 143). La bellezza ha quindi una funzione euristica. È una guida per la scoperta nel contesto tacito. Ad esempio, nell'esperimento sono possibili errori, dovuti a errori di misurazione o a fattori sconosciuti e non ancora ricompresi e considerati nella teoria sotto esame, per cui la bellezza è un criterio migliore della perfetta conformità ai dati sperimentali (d'altronde impossibile). Polanyi non è cieco alla conseguente possibilità di commettere errori (143-145), ma la fallibilità rimane inseparabile dall'esercizio dell'attività di ricerca in generale.

Per Polanyi, soprattutto, una teoria scientifica è riconosciuta come verità per la bellezza della visione della realtà che dischiude. In particolare, la bellezza è la "guida alla realtà" (Polanyi, 1962/1974: 320) dell'impegno euristico. A permetterlo è il contatto con la realtà di cui essa è indice: "riconosciamo la bellezza intellettuale come una guida per la scoperta e un segno della ve-

³² Infatti: "Passionate intimations of this harmonious order are the guides of discovery in physics, and the beauty of a physical theory is the mark of its scientific value", (Polanyi, 1959/2014: 74).



rità” (300). Polanyi stesso, infatti, in stretto legame con i caratteri ricostruiti prima e come uno dei capisaldi della sua teoria delle passioni, dichiara che la bellezza intellettuale è “un segno della realtà nascosta” (189), ossia il segno di una verità che già ci attira – in quanto bella – ma è ancora sconosciuta nei suoi caratteri propri³³. Ciò è possibile appunto perché il bello, più a fondo, proprio in quanto sgorgante dall’ordine, dall’integrità e dall’armonia, è il segno dell’ordine proprio di una realtà (al livello scientifico, nel nostro caso, ma non solo). Potremmo dire che il risplendere dell’ordine è anche risplendere della verità (il riferimento alla verità da parte della conoscenza scientifica in Polanyi è importantissimo)³⁴, perché tale ordine è quello proprio del reale. Perciò, dato che c’è una bellezza degli oggetti che dipende dal modo in cui sono strutturati e costituiti e che le scienze tentano di conoscere tale loro struttura, allora questa bellezza può legittimamente risultare rilevante per l’attività di ricerca ed essere adottata come criterio-guida.

La struttura tacita costituisce un ulteriore motivo per accettarla come tale. I componenti taciti concorrono al risplendere della bellezza nel suo insieme, ma non sono conosciuti se non sussidiariamente; per cui, essa è riconoscibile prima dei particolari ed è, quindi, più evidente dell’ordine, almeno per certi

³³ La bellezza come segno del vero in termini scolastici rimanderebbe al trascendentale *verum*.

³⁴ La scienza non può fare a meno della verità, altrimenti (Polanyi, 1969: 79-80). La ricerca scientifica è caratterizzata dal senso di avvicinarsi progressivamente a una verità nascosta (Polanyi, 1962/1974: 310 e *passim*); la conoscenza scientifica stabilisce un contatto con la realtà (vii) e la verità è appunto contatto con la realtà (147). Anzi, per Polanyi l’essere umano è chiamato a conoscere la verità e a servirla (402-405). La posizione polanyiana, però, non si esaurisce qui (255 e *passim*).

Anche se il realismo polanyiano è stato difeso in modo netto (Vinti, 2008: 158-160, 162-164 e *passim*), Polanyi non rientra del tutto nei canoni del cosiddetto realismo scientifico standard. Anche se una nuova scoperta è vera e quindi l’intento di tale tesi del ricercatore è universale, si tratta del polo impersonale e universale del conoscere al quale si ancora l’impegno (libero e appassionato, ma non arbitrario) del ricercatore, che si fonda su premesse che per il nostro autore non sono soggettive, ma sono comunque *credute* (Polanyi, 1962/1974: 303-316 e *passim*). Nel formulare tale verità il ricercatore deve sempre impegnarsi personalmente (Polanyi 1966/2009: 78), il che comporta la presenza del *credere* in ogni conoscere in termini tali da risultare epistemicamente meno corrispondente alla realtà, la quale sembra divenire irraggiungibile. Non per niente, Polanyi (1969) attribuisce al ricercatore “the belief that the scientific truth is an aspect of reality” (55). Al realismo polanyiano è stato dedicato un numero abbastanza recente di *Tradition and Discovery*, la rivista della *Polanyi Society*, che affronta il tema in 8 articoli nel volume 26, n. 3, dell’anno 1999-2000, e risulta molto presente anche nel numero 1 del volume 45, anno 2019. La discussione sul soggettivismo ha coinvolto soprattutto *Meaning*, il suo ultimo libro scritto con la collaborazione di Harry Prosch, e le parti sull’esperienza religiosa.

aspetti. In tal modo, l'ordine può trasparire attraverso il bello. Esso non è ancora manifesto nei suoi dettagli strutturali, ma risplende nell'intero complesso.

Inoltre, vi è un senso più specifico secondo cui la bellezza è guida: almeno in *Personal Knowledge*, il suo apprezzamento appassionato è necessario per compiere l'integrazione dei particolari taciti nel focale³⁵. Anche l'assenso alla verità di una teoria avviene per passione intellettuale (Polanyi, 1962/1974: 189)³⁶. Anche con il ridimensionamento dell'impegno, la bellezza rimane comunque una guida legittima nell'attività di ricerca, legata alla conoscenza tacita. La bellezza, infatti, nutre l'impulso creativo dell'immaginazione che porta alla scoperta (Polanyi, 1966/2009: 79; Polanyi e Prosch, 1976: 106).

Per concludere, la bellezza è segno del contatto con la realtà e può essere seguita dal ricercatore appunto perché è propria dell'ordine scientifico. Proprio in quanto segno dell'ordine, essa è colta per prima, prima della dimostrazione integrale o di molte conferme empiriche. Per lo stesso motivo, può ben essere una guida da seguire, più importante della perfetta (e impossibile) concordanza con i dati sperimentali (una guida che attrae e appaga colui che la coglie e che, soprattutto, fa risplendere l'ordine prima ancora della spiegazione completa, il quale può sorpassare, soprattutto nelle sue conseguenze, le aspettative dello scienziato). Allo stesso tempo, tale passione è un "modo di verifica" perché è competente a riconoscere gli oggetti che la soddisfano (Polanyi, 1962/1974: 173), tale per cui la bellezza intellettuale è uno *standard* di razionalità (189) e quindi, come tale, fa parte delle premesse della scienza (161). È il suo aspetto di *standard* a condurci a un paradosso polanyiano.

2.2 Una tensione paradossale

Il vero problema nell'ammettere la legittimità della bellezza come criterio, però, pare derivare dalla già citata tensione interna del pensiero polanyiano

³⁵ "We have to cross the logical gap between a problem and its solution by relying on the unspecified impulse of our heuristic passion" (Polanyi, 1962/1974: 143). Se ne trova conferma anche in studi su Polanyi (Prosch, 1986: 144).

³⁶ Anche Vinti (2008) rintraccia la funzione logico-metodologica delle passioni e il fatto che la partecipazione personale all'interno di un flusso di passione (79 e ss.).



che riguarda il realismo e la verità. La paradossalità della tesi da lui proposta, quanto alle passioni e alla valutazione delle teorie scientifiche, è ammessa dallo stesso Polanyi (1962/1974), che intendeva però conservarla consapevolmente (195). Per l'autore, infatti, tutte le passioni intellettuali sono proprie, personalmente e individualmente, di ciascuno scienziato, che le fa sue *credendo* che siano universalmente valide (145). Il riferimento alla verità, in molti passi, non è più di una credenza e la validità universale è soltanto asserita; così come le passioni scientifiche sembrano spesso dipendere pressoché esclusivamente dallo scienziato stesso, in un modo che tende a essere più che suscettibile di accuse di soggettivismo³⁷. Si tenga presente, però, che Polanyi (1962/1974) negò sempre quest'addebito, sottolineando che l'intervento del soggetto che vuole conoscere il vero non può mai essere arbitrario perché la sua scelta è determinata dall'obiettivo stesso a cui tende, e preferendo proporre la riformulazione di *soggettivo* e *oggettivo* nel *personale* (vii, 171, 403 e *passim*).

In effetti, la valutazione di tale bellezza è affidata interamente al senso estetico dello scienziato. Per riconoscere la bellezza di una teoria scientifica è necessario un intenditore, un conoscitore della materia (Polanyi, 1962/1974: 267). Tuttavia, è la passione stessa, secondo Polanyi, che carica gli oggetti di emozioni rendendoli repulsivi o attrattivi, come si è detto: una passione afferma che il suo termine è (intellettualmente) prezioso (134). Polanyi "estremizza" questa tesi a partire dalla presentazione della bellezza scientifica (nel nostro caso) come uno *standard* di eccellenza ma di autosoddisfazione del soggetto (189). Gli *standard* per la bellezza accettata e goduta dagli scienziati consistono in ciò che è in grado di appagare la loro passione estetica (Polanyi, 1966/2009: 68-70): la bellezza intellettuale è valutata in base a livelli regolativi di perfezione fissati dalle passioni conoscitive stesse della persona, che richiedono una soddisfazione a loro commisurata. Alcuni passi sono inequivocabili: si tratta di un metro di valutazione esclusivo, sostenuto solo dal nostro *credere* in esso.

Certo, anche per raggiungere *standard* autoreferenziali non sono possibili scelte arbitrarie, poiché "una ricerca appassionata della soluzione cor-

³⁷ Vinti (2008), invece, è tra coloro che negano la presenza di tale soggettivismo (28-29).



retta di un compito non lascia aperte scelte arbitrarie al ricercatore” (Polanyi, 1959/2014: 36). In tal modo, però, è perduto il contatto con la realtà –e dunque la possibilità che tali *standard* si riferiscano ad essa³⁸. Polanyi accetta la paradossalità della struttura da lui propugnata: nonostante la tensione con altri aspetti della sua gnoseologia e nonostante alcuni passi e dichiarazioni decisamente poco realistici, il riferimento alla verità e alla realtà rimane un caposaldo a cui non vuole rinunciare. Effettivamente, tolto questo, la bellezza non potrebbe più essere usata legittimamente come criterio-guida; non avrebbe senso nemmeno la ricerca, perché non vi sarebbe più conoscenza del mondo naturale in senso stretto. È stato spesso riconosciuto che la scienza non può fare a meno della verità per definirsi. Se la bellezza è davvero un segno della realtà ed è in grado di indicarla e di raggiungerla, non può essere una preferenza soggettiva e nemmeno una caratteristica innata della specie umana che non ha nulla a che vedere con la realtà esterna; se una teoria si avvicina alla realtà tramite la bellezza, allora la nostra capacità di coglierla dovrebbe essere anche capacità di cogliere qualcosa della realtà.

Si tratta di una tensione non da poco nel pensiero di Polanyi, che altrove afferma, ad esempio, che l'autorità scientifica (che è necessaria) tollera il dissenso e incoraggia l'originalità proprio in virtù delle fondamenta metafisiche della nostra conoscenza del mondo esterno: ciò che si conosce è un aspetto della realtà che contiene indizi per nuovi problemi e per esperienze nuove e ancora impensabili; la fecondità della scienza dipende dalla conoscenza che offre della natura della realtà. Allo stesso tempo, però, questa è una *credenza*, nella quale la persona (cioè sia Polanyi, sia chi fa ricerca) esprime la propria fiducia (Polanyi, 1966/2009: 68-70), per quanto essa abbia una dimensione di obbligatorietà (Polanyi e Prosch, 1976: 195). Si toccano, quindi, i limiti del realismo polanyiano, insieme alla sua intrinseca tensione –ossia un problema più generale e ben distinto da quello della bellezza scientifica: la tensione rispetto all'ineliminabilità del riferimento alla verità. Lo stesso Polanyi (1959/2014) chiama la passione intellettuale per la verità desiderio per cose

³⁸ Infatti, la scienza è considerata da Polanyi (1962/1974) un “system of beliefs” (171), nei confronti del quale siamo impegnati, che non può essere espresso in modo privo di impegno ma che non siamo liberi di lasciare.



“dall’eccellenza intrinseca” (62); in altri casi, vi sono forti cadute di realismo (Polanyi e Prosch, 1976: 106).

In breve, ci si impone o di divenire hegeliani o kantiani nella nostra concezione delle scienze; o di rimanere saldi all’importanza del contatto con la realtà e rifiutarsi di farlo diventare da ultimo inattingibile. In Polanyi è presente qualcosa che possa aiutare a superare il suo stesso paradosso?

Certamente gli scienziati hanno degli *standard* di bellezza scientifica, perché altrimenti non sarebbero in grado di riconoscerla, ma lo stesso fatto che *solo* gli scienziati li abbiano sviluppati appieno dovrebbe essere sufficiente a concludere che questi si affinano grazie all’apprendimento e alla conoscenza della realtà. Nasce un problema, quanto alla soddisfazione degli *standard* del conoscente, solo se tali *standard* –più che la capacità di riconoscerli– sono intesi come dipendenti pressoché esclusivamente dalla persona stessa (che in tal caso assumerebbe caratteri simili, ad esempio, a quelli del soggetto kantiano).

L’unico modo per non cadere in contraddizione (e quindi dover abbandonare *tout court* l’uso del criterio di bellezza) è ammettere che la valutazione della bellezza tramite il senso estetico del conoscitore non è primariamente ed esclusivamente una questione di preferenze soggettive e individuali, o anche della specie umana, ma dipende dalle caratteristiche proprie dell’oggetto. Allo scienziato che intenda restare nel realismo pratico (che ne guida sostanzialmente la ricerca) è sufficiente ammettere che gli *standard* di autosoddisfazione non dipendono dal soggetto in modo esclusivo, ma dipendono soprattutto dalla realtà stessa; alla quale, del resto, lo stesso Polanyi non poteva fare a meno di legarli, almeno implicitamente.

2.3 Conclusioni

Se alcune delle indicazioni di Michael Polanyi sono marcatamente legate al suo quadro epistemologico, in particolare alla teoria della conoscenza tacita, le acquisizioni presenti nei suoi testi permettono comunque di trarne altre più generali e di vastissimo respiro. Che il riconoscimento della bellezza, per quanto a riguardo siano possibili errori, sia segno della correttezza di una teo-



ria è una conclusione che l'autore ha provato. Che ciò sia essenziale anche al riconoscimento di una teoria come tale è una questione che sembra rimanere più dubbia, soprattutto dato che non è stato possibile ricostruire la sua intera teoria epistemologica.

Pur senza dimenticare le tensioni polanyiane sul realismo scientifico, si può concludere che la bellezza è indice dell'ordine ricercato dallo scienziato e, come tale, è indice del contatto con la realtà: è indizio di una realtà profonda ma ancora nascosta e anche dell'intelligibile; è per questo che può essere un criterio di ricerca migliore della perfetta conformità ai dati sperimentali. Dato che l'ordine, la struttura del soggetto di studio, è ciò che la scienza cerca, lo scienziato risulta così pienamente giustificato nel momento in cui adotta il criterio estetico come guida della sua ricerca, a condizione di non sostituirlo al fine vero e proprio della ricerca (che, Polanyi rimarca, è la verità scientifica). A riguardo Polanyi conclude:

Tre cose sono state stabilite oltre ogni ragionevole dubbio: il potere della bellezza intellettuale di rivelare la verità sulla natura, l'importanza vitale di distinguere questa bellezza da un'attrattività meramente formale; e la delicatezza della distinzione fra le due, così difficile da poter confondere le menti scientifiche più penetranti (Polanyi, 1962/1974: 149).

Il criterio di bellezza può (e deve, in quanto risulta un potente fattore di aiuto) guidare la ricerca scientifica. Dato che la capacità di apprezzamento della bellezza intellettuale evidenzia quei tratti, quali il senso estetico e la ragione, tipicamente riconosciuti alla persona in senso forte, ne risulta rafforzato ed evidenziato il ruolo della persona umana, in quanto tale, come decisiva per la ricerca scientifica e il suo buon esito. Da tutto ciò emerge che la conclusione si può estendere, infatti, a una persona intesa in senso più forte e profondo di quanto appaia dagli scritti polanyiani.

In ogni caso, qui si misura la profonda distanza che separa la prospettiva polanyiana da quella neopositivista, anche dalla concezione della bellezza del Circolo: la bellezza, pur essendo intellettuale, è comunque un tratto proprio degli oggetti scientifici in quanto tali. Inoltre, l'oggettività nei termini neopositivistici risulta impraticabile, poiché la dimensione passionale ed estetica risulta profondamente coinvolta nella ricerca scientifica: il ricercatore non



può fare a meno del proprio orientamento appassionato verso la verità e la bellezza scientifiche. Infine, cosa più importante, tale dimensione è necessaria al successo della ricerca stessa.

In conclusione, si tratta, con Polanyi, di non autocensurare la nostra concezione dell'attività di ricerca in nome di criteri oggettivistici e di ammettere nuovamente l'importanza e il potere di guida del vero e del bello.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ayer, A. J. (1953 [1946]). *Language, truth and logic* (rist. 2 ed.). Londra: Gollancz.
- Beauregard, J. (2015). Michael Polanyi and the Practice of Contemporary Science. *Appraisal*, 10(3).
- Bocharova, J. (2019). Toward a Post-Critical Literary Theory. *Tradition & Discovery. The Polanyi Society Periodical*, 45(1), 4-15.
- Born, M. (1961). *La fisica e il nostro tempo*. Firenze: Sansoni. [Traduzione di C. Carlà].
- Cantore, E. (1977). *Scientific Man. The Humanistic Significance of Science*. New York: Institute for Scientific Humanism Publications.
- Caracciolo A., Givone S. (2010). Bello. In Centro Studi Filosofici di Gallarate (cur.), *Enciclopedia filosofica* (vol. 2, pp. 1136-1143). Milano: Bompiani.
- Carnap, R. (1997). *La costruzione logica del mondo; Pseudoproblemi nella filosofia* (E. Severino, cur.). Torino: UTET.
- Chandrasekhar, S. (2013). *Truth and Beauty: Aesthetics and Motivations in Science*. University of Chicago Press.
- Curtin, D. W. (cur.) (1982). *The Aesthetic Dimension of Science. 1980 Nobel Conference*. New York: Philosophical Library.
- Dirac, P. A. M. (2013). *La bellezza come metodo* (V. Barone, cur.). Milano: Indiana. [Traduzione di F. Graziosi].
- Hadamard, J. (1993). *La psicologia dell'invenzione in campo matematico* (B. Sassoli, cur.). Milano: Raffaello Cortina.



- Hardy, G. H. (1989). *Apologia di un matematico* (C. P. Snow, cur.). Milano: Garzanti. [Traduzione di L. Saraval].
- Innis, R. E. (2011). The Reach of the Aesthetic and Religious Naturalism: Perceian and Polanyian Reflections. *Tradition & Discovery. The Polanyi Society Periodical*, 38(3), 31-50.
- Malo, A. (2013). *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*. Roma: Armando.
- McAllister, J. W. (1999). *Beauty and Revolution in Science*. Ithaca/Londra: Cornell University Press.
- Piper, A. (2008). Beauty and Truth in Science and Phenomenology. In A. T. Tymieniecka, International Society for Phenomenology, Fine Arts and Aesthetics (cur.), *Beauty's Appeal. Measure and Excess* (pp. 225-238). Dordrecht: Springer.
- Polanyi, M. (1969). *Knowing and Being*. Chicago/Londra: The University of Chicago Press.
- Polanyi, M. (1974 [1962]). *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* (rist. 2 ed.). Chicago/Londra: The University of Chicago Press/Routledge and Kegan Paul.
- Polanyi, M. (1964). *Science, Faith and Society* (2 ed.). Chicago/Londra: The University of Chicago Press.
- Polanyi, M. (2009 [1966]). *The Tacit Dimension* (rist.). Chicago/Londra: University of Chicago Press.
- Polanyi, M. (2014 [1959]). *The Study of Man* (rist.). Mansfield Centre (CT): Martino Publishing.
- Polanyi, M., Prosch, H. (1976). *Meaning*. Chicago/Londra: University of Chicago Press.
- Prosch, H. (1986). *Michael Polanyi. A Critical Exposition*. Albany: State University of New York Press.
- Rickert, H. (1921). *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie* (4. e 5. ed.). Tübingen: Mohr.
- Sanders, A. F. (1988). *Michael Polanyi's Post-Critical Epistemology. A Reconstruction of Some Aspects of "Tacit Knowing"*. Amsterdam: Rodopi.



- Sanders, A. F. (2000). Science, Religion and Polanyi's Comprehensive Realism. *Tradition & Discovery. The Polanyi Society Periodical*, 26(3), 84-93.
- Sen, A. (2009 [1966]). Foreword. In M. Polanyi (2009). *The Tacit Dimension* (pp. vii-xix, rist.). Chicago/Londra: University of Chicago Press.
- Smoot, G., Davidson, K. (1994). *Nelle pieghe del tempo. La scoperta dell'universo neonato* (N. Mandolesi, P. Piazzzi, cur. e trad.). Milano: Mondadori.
- Takaki, K. (2018). Reality Crisscrossed. *Tradition & Discovery. The Polanyi Society Periodical*, 44(3), 15-26.
- Thomas, A., Braun, M., National Gallery of Canada (1997). *Beauty of Another Order. Photography in Science*. New Haven: Yale University Press.
- Turkis, M. E. I. (2019). Post-Critical Platonism: Preliminary Meditations on Ethics and Aesthetics in Iris Murdoch and Michael Polanyi. *Tradition & Discovery. The Polanyi Society Periodical*, 45(1), 30-41.
- Vinti, C. (1999). *Michael Polanyi. Conoscenza scientifica e immaginazione creativa*. Roma: Studium.
- Vinti, C. (2008). *Epistemologia e persona. Dittico su Polanyi e Bachelard*. Roma: Armando.
- Wechsler, J. (cur.). (1988). *On Aesthetics in Science*. Boston/Basel: Birkhäuser.

RESEÑAS

Zygmunt Bauman (2010). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia.

Lukas Romero-Wenz^a

Este libro de Bauman es un compendio de tres ensayos en torno a la problemática de la convivencia con extranjeros en las ciudades actuales, dentro del contexto de la globalización. En los tres se trata el tema del miedo a la diferencia, así como el reto que supone superar ese miedo al diferente (*mixofobia*), fomentando la actitud de fascinación que toda diferencia produce junto a dicho miedo (*mixofilia*). Bauman hablará de crear espacios de encuentro que reviertan la tendencia actual de encerrarse en *ghettos* de “iguales”, tendencia provocada por el miedo a la diferencia pero que actúa como círculo vicioso, retroalimentando el temor que el extranjero produce. Todo el libro gira en torno a identificar las causas del temor al extraño, así como la necesidad de abrir el

diálogo y descubrir la riqueza del encuentro con el otro, con el diferente.

Su primer ensayo es el que da el nombre principal al trabajo: “Confianza y temor en la ciudad”. En él, Bauman parte de constatar que el sufrimiento del ser humano, y la inseguridad que el anuncio de este provoca, tiene causas naturales (la supremacía de la naturaleza y la propia mortalidad), pero también sociales (la insuficiencia de nuestros métodos sociales para regular las relaciones humanas). Estas últimas causas, aparentemente más susceptibles de modificación que las naturales, devienen en inseguridad y en un esfuerzo por protegernos de los efectos adversos de vivir en sociedad.

Vivir en sociedad, en definitiva, con otros, es vivir en un entorno impredecible.

^a Personal Investigador en Formación (PIF) con beca ACIF (Fondos Sociales Europeos) concedida por la Generalitat Valenciana.

E-mail: lukas.romero@uv.es



Y esto sobre todo a partir de la modernidad, en la que la idea de autonomía individual se sumó al debilitamiento de las relaciones sociales que existían y proporcionaban seguridad en la Edad Media. En la transición a la modernidad, el mundo del individualismo dejó desprotegidos a los no poderosos. El individuo moderno sustituyó los lazos sociales premodernos por otros constructos, como la asistencia social del Estado o los sindicatos, con la idea de protegerse. Pero al llegar la globalización estas instituciones se vuelven ineficaces, por ser locales. La xenofobia surge precisamente como reacción defensiva que busca mantener esa protección social del modelo de estado asistencial, y cuya viabilidad el inmigrante amenaza.

Junto a eso, Bauman nos habla del regreso de las clases peligrosas. La clase peligrosa original la constituyeron los sectores que, en la Revolución Industrial, se volvieron obsoletos y quedaron fuera del sistema económico. Eran masas de gente “por integrar”. La actual clase peligrosa, en cambio, son masas de gente declarada inadmisibles. No están por integrar, sino que son superfluos. La primera clase peligrosa se veía con carácter transitorio, eran desempleados, es decir, que por una coyuntura no tenían empleo por un tiempo. La nueva clase peligrosa, los desempleados, están a un paso de caer en ser “desclasados” (*underclass*), que son quienes están excluidos de forma irrevocable.

Dando un paso más en el análisis de la ciudad, Bauman señala que las actuales ciudades se dividen en dos estamentos: el superior son los privilegiados, dueños del ciberespacio y con vínculos débiles con el territorio en que habitan. Están allí, pero no “son de ahí”. El estamento inferior es exactamente el contrario: el de quienes no tienen más remedio que arraigarse porque están fuera de esa red mundial de comunicaciones. Sin embargo, estos dos mundos no son estancos. Muchas cuestiones locales provienen de problemas de la globalización. Así, las ciudades tienen el reto de dar soluciones locales a problemas globales: las cuestiones de contaminación o amenazas de terrorismo son ejemplos de ello. La relación con el propio territorio, aunque pueda ser más laxa en los estamentos superiores, nunca desaparece.

Las ciudades son, en este sentido, vertederos de problemas globales, a los que se ha de buscar soluciones locales. Y a esto se añade otra problemática: las ciudades están repletas de desconocidos que conviven, lo cual añade una enorme incertidumbre a las relaciones sociales. Ante esa incertidumbre, aparece la tendencia que Bauman va a criticar fuertemente: los privilegiados, los “dueños del ciberespacio”, que no podían desvincularse completamente de su ciudad, crean barrios vallados y vigilados para no tener que encontrarse con el diferente. El urbanismo de la seguridad también se extiende por los edificios y zonas públi-



cas: la tendencia es a crear espacios no acogedores, pensados para ahuyentar a los intrusos o evitar que se detengan.

Bauman explica que esas tendencias arquitectónicas y urbanísticas son manifestaciones de *mixofobia*, de miedo a mezclarse con las personas diferentes de las ciudades globalizadas, buscando el encuentro exclusivamente con los iguales. Esto es pernicioso porque, en la medida que se desaprenden las habilidades de convivencia, se hace más difícil estar con el diferente, lo cual aumenta el miedo y agudiza la búsqueda de espacios “seguros”, generando un círculo vicioso. Para romperlo es necesario fomentar la *mixofilia*. Lo extraño y diferente no solo genera miedo, sino también fascinación. Las ciudades globalizadas no solo repelen por su variedad, sino que implica, además, atracción. Bauman concluye el ensayo sugiriendo un urbanismo que apueste por “espacios de encuentro” hospitalarios con todos, que hagan que los diferentes se encuentren y aprendan recíprocamente. Así, conociéndose y comprendiéndose, se puede convivir y permitir que el impulso mixofílico venza al mixofóbico.

El segundo ensayo es “En busca de refugio en la caja de Pandora”. En él, Bauman comienza hablando de la seguridad: la impresión de caos del mundo globalizado ha hecho de la seguridad un negocio y un valor en alza, de tal manera que el mercado económico y el político hacen continuamente referencia a la

seguridad para lograr que se acepte lo que tienen por ofrecer.

Uno de los sitios donde históricamente se ha buscado seguridad ha sido la ciudad, que originalmente estaba fortificada precisamente para poder proporcionar dicha seguridad, para poder dividir al “amigo” del “enemigo”. Sin embargo, las ciudades acogen tal cantidad de personas que, lejos de proteger de los peligros, parecen generarlos. Ya no hay “amigos dentro” y “enemigos fuera”: las ciudades están conformadas por amigos, enemigos y extranjeros misteriosos difíciles de clasificar. Bauman vuelve a hablar del barrio fortificado como la reacción más normal frente a ello: el levantamiento de una nueva muralla que vuelva a delinear los límites de “nosotros” y “ellos”, dentro de la misma ciudad. También el diseño de edificios públicos y de oficinas recuerda a fortalezas que, más que integrarse en el paisaje urbano y acoger a quien quiera pasar por ahí, parecen constituir una defensa frente a la ciudad y su proliferación de diferentes, o un lugar de paso donde no se puede uno detener. En este sentido, Bauman señala la urgencia de una institución que proteja el espacio público y lo diseñe para resultar acogedor, para que pase de verdad a ser “público” en el sentido de que acoge a todos, y no ser meramente el espacio que queda entre un local privado y otro.

Volviendo sobre los sentimientos encontrados en la diferencia, que nos



provoca a la vez atracción y repulsión, Bauman dice que el espacio público es el lugar paradigmático para dicho encuentro. Por ello puede resultar inestable, pero también es donde más fácilmente la atracción puede desbancar a la repulsión. Así, en su conclusión propone un “urbanismo integral” que refuerce la comunicación, relación y celebración, para que esa victoria de la atracción pueda darse y podamos disfrutar de la diferencia en nuestras ciudades sin que nos provoque temor.

El último ensayo, que subtitula el libro, es “Vivir con extranjeros”, y retoma los mismos puntos que los dos anteriores, aunque con matices interesantes. El punto de partida de Bauman es la diferencia. Reflexiona en torno a la necesidad de trazar fronteras, señalando agudamente que la justificación de la frontera es la necesidad de protegerse frente a los peligros e inestabilidades, hoy en día especialmente provocados por el fenómeno de la globalización. Acotamos un lugar confortable y bajo control en medio de un mundo hostil y amenazador. Por eso, los extranjeros que deciden cruzar las fronteras sin haber sido invitados se vuelven representaciones y encarnaciones de esa amenaza.

Bauman vuelve sobre el punto, ya tratado en el ensayo primero del libro, de cómo las ciudades son vertederos de problemas globales a los que tienen que dar soluciones locales. En ese contexto, explica que uno de esos problemas es el inmigrante: aquel que, por la globaliza-

ción económica, se ve incapacitado para mantener el estilo de vida y la forma de mantenerse que heredó de sus padres, y ha de moverse para encontrar un medio de subsistir. Sin embargo, al llegar a nuestras ciudades, dichos inmigrantes se perciben y se clasifican fácilmente como “gente superflua”, inútil, gente no susceptible de ser explotada económicamente de forma rentable, y que lo mejor sería que no estuviera. La globalización económica produce beneficios a costa de hacer el sistema más racional y eficiente, pero los que no pueden adaptarse a dicho sistema son declarados superfluos. Al inicio de la modernización, cuando las formas económicas capitalistas se reducían aún a pocos lugares con respecto a la totalidad del planeta, estas personas superfluas podían emigrar a alguna zona donde poder volver a empezar. Pero esto se ha acabado al avanzar la globalización: las formas capitalistas ya no están localizadas en unos pocos lugares, produciendo gente superflua exclusivamente en ellos. Ahora están a lo largo y ancho del globo, y por todas partes producen gente superflua que se ve compelida a moverse a ciudades enormes, ciudades no exentas de su propia gente superflua.

La gente no rentable en la globalización económica entra así con facilidad en la categoría de *underclass*, desclasados (término que Bauman ya había usado en el primer ensayo). En la economía capitalista, esta gente no tiene nada que ofrecer: ni tienen trabajo ni son consu-



midores de mercancías especialmente beneficiosas; más bien consumen mercancías básicas, que requieren subsidios y ofrecen pocas ganancias.

La aparición de estos *underclass* en las ciudades es otra de las razones para la necesidad de alzar muros. Estos muros son las formas urbanísticas y arquitectónicas ya comentadas y denunciadas en los ensayos anteriores: formas de urbanismo y arquitectura pensadas para proporcionar una burbuja de iguales con barrios cercados y urbanismo hostil en vez de hospitalario. Bauman vuelve a señalar esta tendencia urbanística como manifestación de la mixofobia, y señala la ciudad como un campo de batalla donde se enfrentan dos sentimientos encontrados: mixofilia y mixofobia. Así, defiende un urbanismo que alimente los sentimientos mixófilos, de fascinación por la diferencia, y desaliente los mixófobos. Y termina indicando la importancia de que las ciudades sean un laboratorio donde todos podamos aprender y entrenar, en el trato diario con nuestros conciudadanos, las actitudes y virtudes que nos permitan convivir en este mundo globalizado, respetando e incluso celebrando las diferencias.

Ya al final del libro, Bauman señala que la diferencia entre el hombre y el animal consiste precisamente en la compasión y la ayuda que nos brindamos los unos a los otros. En la sociedad, al contrario que en el rebaño, sostenemos a los “inservibles” y les ayudamos a vivir. Bauman considera, y no podría estar más de acuerdo, que trasladar al ámbito de la globalización esas actitudes compasivas es una tarea urgente, empezando por entrenar la convivencia en nuestra casa, nuestra ciudad, ahora mismo. Algo que yo añadiría a las palabras de Bauman es que no solo el urbanismo debe cambiar para generar ese espacio hospitalario en las ciudades: también la economía debería ser revisada para evitar que, en el nombre de la eficiencia económica, se pueda clasificar a un solo ser humano como superfluo. Una mayor eficiencia económica no es útil si lo que genera es beneficio para algunos y marginación para otros. La necesidad de transformar el urbanismo para volver la ciudad acogedora se me sugiere paralela a la necesidad de redefinir la economía para que también esta resulte acogedora con todo el mundo, de tal manera que se le prive de la posibilidad de generar desclasados.



Zygmunt Bauman (2008). *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona: Gedisa.

Juan Bautista Peris Roig^a

En apenas 30 páginas, Bauman nos narra las vicisitudes por las que atraviesa la ya difícil relación entre cultura y educación dada la “inundación” que padecen ambas dimensiones sociales a raíz de la modernidad líquida.

Un texto que sabe a poco y que se entiende mejor si nos hemos iniciado ya en el universo líquido de Bauman. Un universo que, bajo el presupuesto de una sociedad que no fomenta el aprender “a fuego lento”, teniendo en cuenta la tradición y su necesario aporte a lo que debería ser el sustrato cultural de la sociedad, construye a las personas según el molde del “consumidor”, con lo que representa de pérdida de referencia total, abocando al individuo a los vaivenes de una “sociedad-mercado” donde hasta la identidad se puede comprar.

En un primer momento nuestro autor afirma cómo la espera (y tal vez la esperanza) ha sido fulminada de nuestra vida cotidiana. Con ejemplos de la vida cotidiana constata cómo la necesidad de satisfacer de manera urgente e inmediata ha eliminado de nuestro contexto vital la espera. Es un “error”, una contingencia que se debe solucionar, una deficiencia que se convierte en intolerable en nuestra sociedad, que sufre del “síndrome de la impaciencia”: “Esperar se convierte en una circunstancia intolerable”. Esperar se convierte en pérdida. Algo que tarda no es excelente. Los atajos, la inmediatez, son un prurito que se ha instalado en la vida del ser humano, que ve en la rapidez un distintivo de calidad innegociable.

^a Graduado en Filosofía y Licenciado en Estudios Eclesiásticos. Director del Colegio Salesiano San Juan Bosco.

E-mail: juan.peris@salesianos.edu



Junto a la incapacidad de esperar, de forma inherente diría yo, se encuentra la falta de compromiso duradero. El tiempo ya no es oro, es un ladrón, un fastidio, “algo” que, si se puede evitar y dejara de ser una molestia, mucho mejor. “Vivir rápido”. El paso del tiempo trastoca los planes del nuevo ciudadano líquido al que le gustaría inhibirse de esta “mala suerte” que es el tiempo.

Justamente lo efímero cobra tal protagonismo que en nuestra sociedad “la solidez de las cosas”, de los vínculos humanos, la lealtad, el compromiso, la obligación... adquieren tal valor negativo que implican una (supuesta) pérdida de libertad y de felicidad para el ser humano. La pasión de nuestro mundo ya no es tener muchas cosas, sino poder descartarlas y adquirir unas nuevas. El consumismo actual se define “por el breve goce de esas cosas”.

Y así de esta manera Bauman nos lleva a coleccionar con él que el conocimiento actual “se ajusta al uso instantáneo”. El conocimiento sometido a las leyes de mercado se convierte en una mercancía cuyo deber es perder “valor” rápidamente para que otro conocimiento ocupe su lugar. Las versiones nuevas, mejoradas, 2.0, 3.0 denotan la caducidad velocísima de su ser. La frase de otras generaciones “nadie podrá quitarte lo que has aprendido” se convierte en una amenaza en nuestros días. Nadie quiere nada para siempre. Y el conocimiento no se escapa de esta valoración que hace nuestro autor. Este es el primero de los retos que

nos ofrece Bauman y que tiene la educación: lo efímero.

El segundo, el denominado “cambio contemporáneo”, es una consecuencia del primero. Si el conocimiento pretende ser una representación de nuestro mundo, se hace hartamente imposible esta empresa, ya que no hay rastro de ninguna inmutabilidad que permita ninguna pedagogía, aprendizaje o educación. El mundo sometido a un incesante devenir, fluctuante y enloquecedor, genera nuevos lenguajes, nuevos conceptos que suponen cambios en los distintos marcos cognitivos y que convierten en misión imposible cualquier aprendizaje. En la industria, en el comercio, en las finanzas... se utilizan términos que denotan esa fluidez ambigua, elástica, compleja, múltiple. Palabras como *redes*, *equipos*, *coaliciones*, *culturas o influencia* huyen de otras que significan solidez.

Se presenta como gran valor las organizaciones o las empresas que son capaces de alterar su esencia de forma rápida para adaptarse a los nuevos tiempos. Ante un mundo cambiante, caótico, solo se deben crear organizaciones capaces de amoldarse a esos cambios. De estructura poco firme, ambiguas, con aire incierto. Se necesitan empresas con un ideario poco estable, fácilmente alterables y nada sólidas. Así, de esta forma, el conocimiento que se demanda para trabajar en este mundo líquido no es necesario que esté basado en un saber profundo, de un pensamiento sosegado y crítico... Si quieres sobrevivir



debes moverte con la rapidez suficiente y venderte a la velocidad máxima, que es la tabla de salvación que este mundo líquido te ofrece. Nuestro autor emplea la imagen del surf para apuntar esta idea de lo ligero del asunto: “andar es mejor que estar sentado, correr es mejor que andar, y hacer surf es mejor que correr”.

Con esta aceleración continua no hay espacio para la búsqueda de una verdad “para toda la vida”. Es más, el conocimiento pasa a ser desechable, inconsistente en cuanto aparezca la próxima ola con contenidos nuevos. Contenidos que sustituyen a los anteriores. No hay un aprendizaje sumativo.

Nuestro autor hace referencia a un filósofo francés, Dufour, que últimamente ha seguido la estela de los pensadores que afirman que el cambio posmoderno ha dejado sin relatos fundadores al individuo, por lo que la construcción de su identidad se queda sin la narración precisa y, por lo tanto, a expensas de que “el mercado” se adueñe de los individuos y reescriba su esencia. El liberalismo actual como padre de lo amoral.

En este sentido, Bauman cita un artículo de *Le Monde Diplomatique* donde afirma que el capitalismo desea ampliar su territorio no solo a lo ancho, abarcando todos los objetos, sino también procura expandirse en profundidad “a fin de abarcar los asuntos privados, alguna vez a cargo del individuo (subjetividad, sexualidad...) y ahora incluidos en la categoría de mercancía”. También la educación y el saber en sí. Un saber

que siempre llevará apellido: “savoir etre, savoir vivre”; el saber a secas ha desaparecido. La sabiduría, o está validada por el mercado y tiene una utilidad clara que promueva la compraventa de cualquier elemento, o se considera una pérdida de tiempo.

Ni que decir tiene que todo lo dicho hasta ahora “va en contra de la esencia de todo lo que representaron el aprendizaje y la educación a lo largo de la mayor parte de la historia”. Antes, el conocimiento debía ajustarse a un mundo que debía durar. Aquello que duraba era mejor, era síntoma de excelencia. Una cosa era buena porque la tenías mucho tiempo. Estaba bien hecha porque duraba. En relación con el conocimiento, antaño el aprendizaje se convertía en significativo porque era capaz de “permanecer” en el individuo toda su vida. Por eso la memoria era una necesidad, ya que era el “lugar” donde la información permanecía y podía afectar a la conducta del individuo. El conocimiento entonces se convertía en transformador procesual de nuestra voluntad, o al menos podría hacerlo. En la actualidad la información se halla en servidores (en la nube) y es gestionada por las redes en un ciberespacio, bien lejos del cerebro del ser humano. Esta distancia resulta insalvable. Incluso los que quieren mantenerse fieles a un aprendizaje más tradicional se dan cuenta del cansancio y hastío que supone ir contra corriente. Hubiera sido interesante saber que opinaría nuestro autor frente a las últimas



noticias sobre inteligencia artificial, que se nutre de toda esta información que el humano ha generado y depositado en la “nube” y sirve para confeccionar los algoritmos que, bajo apariencia inocente, se están convirtiendo en los verdaderos marcadores de la realidad virtual o no.

De esta forma, Bauman afirma que en esta mercantilización vital de la que no escapa el conocimiento no hay ni rastro de “costumbres establecidas, marcos cognitivos sólidos”, ni valores estables, ni lealtades ni vínculos inquebrantables... lista formada por los grandes obstáculos para conseguir el éxito. Todo fluye en esta líquida modernidad, amontonándose el conocimiento, generando ingente información donde la cantidad apabulla a la calidad y no hay manera de discernir qué es más importante y prioritario y por qué lo es.

A pesar de admitir que la educación en el pasado ha sabido adecuarse a los cambios que se daban en su entorno, el cambio de nuestra actualidad no es el mismo que el del pasado. La ingente cantidad de información se convierte en un monstruo que se traga cualquier posibilidad de conocimiento reposado, re-

flexión profunda o jerarquización según la importancia del tema.

La propuesta educativa de Bauman va más allá del modelo neocapitalista de estudiar, formarse para encontrar un lugar de trabajo y así formar parte de un sistema basado, no en el ciudadano, sino en el consumidor. Un sistema al que le interesa la ignorancia de las personas para que sean manipulables, infectadas del veneno de las “felicidades”, muchas, variadas, inconsistentes, volátiles y, en esencia, obsoletas en cuanto son aprehendidas. El ciudadano debe recuperar su “espacio público” para ejercer sus derechos en conciencia y sin que se le arrebate la dignidad. Solo de esta manera podrá ser el dueño de sus propias circunstancias.

Y después de la lectura de esta pequeña joya uno entiende con más profundidad las cuestiones que aparecen en otro de sus libros sobre educación. Hablando con propiedad, se trata de un libro donde Bauman contesta a cuestiones y comparte y depone opiniones con Ricardo Maezzo sobre educación y su relación con el mundo líquido. Pero esa es otra historia.



Zigmunt Bauman (2018). *Sobre la fragilidad de los vínculos humanos. Amor líquido*. Barcelona: Paidós.

Ángela Serrano Sarmiento^a

La presente reseña tiene como referente a un gran filósofo contemporáneo, además de sociólogo. Esta combinación entre la filosofía y sociología quizá ha hecho que Bauman dibuje una cosmovisión profunda para explicar los grandes temas que vertebran la posmodernidad, añadiendo una crítica con una dimensión global de lo que le acontece a la persona frente a la sociedad líquida.

Amor líquido es una obra en la que el autor retoma el concepto de “líquido” usado ya en los inicios del siglo XXI en sus obras para calificar la ausencia de certezas como característica de la posmodernidad. El lector ha de saber que el concepto de líquido para Bauman –a riesgo de que mis limitaciones no hagan una definición justa por no abarcarlo en su extensión– hace referencia al fluido cambio constante, a la flexibilidad y

fragilidad de lo que antes se tornaba en sólido.

Bauman deja entrever en sus obras que lo “líquido” es una metáfora de los irreversibles y continuos cambios que ha sufrido todo aquello que antes se tornaba en certezas. Una vez ubicado este concepto clave del autor, el lector estará preparado para iniciar la lectura de un libro necesario para saber dilucidar aquello que, en palabras del propio Bauman, es la única experiencia que verdaderamente cambia la vida de la persona: *el amor*.

En un momento histórico en el que el amor como valor real parece pasar a un segundo plano, en sociedades cada vez más egoístas, que viven con el vestido del narcisismo en pos de un falso amor propio, que desvirtúa cualquier atisbo de autoestima y que más bien permite

^a Profesora de la Universidad Católica de Valencia. Facultad de Magisterio y Ciencias de la Educación.
E-mail: angela.serrano@ucv.es



dilucidar las miserias humanas, se hace latente sacar un espacio para pensar en la única experiencia que puede hacernos únicos y que, tal como expone Bauman en este libro, es lo que realmente podría constituir la verdadera esencia de *ser humano*. Es ello –y no es vano– la razón que me anima a reseñar una obra tan necesaria en tiempos de escasas certezas.

La obra abarca cuatro capítulos majestuosamente articulados: inicia con la descripción de la percepción individual del amor, con las distorsiones propias de la posmodernidad, y se va ampliando hasta lo que debería ser una visión generosa y social del amor. En cada uno de los capítulos, el autor dibuja las graves distorsiones que genera la posmodernidad en la capacidad de amar, advirtiendo al lector de los espejismos y la traición voluntaria que hacemos al propio acto de amar, so pena de un narcisismo cultural y socialmente transmitido.

En su primer capítulo, Bauman expone la experiencia de enamorarse y desenamorarse. El autor parte de la explicación de cómo el amor da vida al propio sujeto, insuflando en él “su propio funcionamiento”. En el amor como en la muerte –dice– “es imposible que podamos entrar dos veces” (19). El amor es una experiencia que se vive y no puede ser de otra manera; por más que el ser humano busque explicaciones, es imposible identificar las razones o motivos del amor. Sin embargo, en palabras del autor, en la posmodernidad líquida, la

experiencia de enamorarse parece ser un acontecimiento más, que podría repetirse un número incalculable de veces. Esta experiencia es una de las falacias de la percepción equivocada del amor; está en la base actual de lo que el hombre llama “amor”, siendo confundido dicho amor con emociones similares, producto indudable de una necesidad del propio egocentrismo contemporáneo. Esta falsa ilusión, tal como expone Bauman, aumenta y se retroalimenta con cada intento fallido, sumiendo al hombre en una “incapacidad aprendida de amar” (22). Esta incapacidad es el producto de esa contienda constante con el amor, buscando novedades continuas en las que el ser humano intenta no respetar las reglas mínimas del aprendizaje del amor, tal y como son: aceptar lo cotidiano y sus consecuencias, o, en palabras del propio autor, “lo regular y lo contingente” (23).

Para Bauman, el amor es una experiencia mayor que la propia capacidad del hombre, es análogo a la trascendencia, “en todo amor hay al menos dos seres, cada uno de los cuales es la incógnita de las ecuaciones del otro” (24). El amor es un salto a la incertidumbre creadora, citando a Eric Fromm (2016); cuán grande es la capacidad de amar, pero a la vez, cuán raro es encontrar esa capacidad de amar en las personas. E incluye una clara premisa: la sociedad del consumo no está preparada para el amor, ya que sin “humildad y coraje” (25) no hay vía posible para el amor.



El autor expone en este capítulo cómo la fragilidad del hombre posmoderno de conseguir poder, de poseer al otro sin respetar la alteridad y dominarlo, lo introducen en un fracaso absoluto en su capacidad de amar. El hecho de negarnos a asumir la propia responsabilidad de la donación de amar hace que el hombre huya de esta experiencia: “De ahí que la tentación de enamorarse sea tan grande como arrolladora, pero que también lo sea la tentación de la huida” (27).

De igual manera, el hombre se ve preso de su deseo, puesto que el “amor y el deseo son como hermanos mellizos” (27), pero nunca gemelos idénticos. El deseo es un ansia de poseer que destruye; el amor, por su parte, es el yo que se da a sí mismo al objeto amado. El amor intentará perpetuar el deseo; sin embargo, el deseo rehuirá de las cadenas del amor. El amor al que está acostumbrado el hombre posmoderno pide certezas y satisfacciones constantes, fidelidad eterna, de tal manera que el sujeto, incapaz de amarlo, busca continuas sensaciones, frecuentes victorias y emociones cambiantes que se experimentan como pérdidas, al no tener esa moneda de cambio. Estas insatisfacciones propias del adicto del consumo lo llevan a pervertir la experiencia de amar. Una de estas perversiones está en no querer afrontar nunca aquello que nos molesta del otro; la otra perversión es querer cambiar al otro queriendo comprender demasiado.

En el segundo capítulo, Bauman aborda la sexualidad y su papel trascendente en el ser humano, lo que expresa a partir de su función. Es fácil advertir –dice– que el sexo no es casual, implica el anhelo de estar juntos; hace que cualquier ser humano, por consumado y autosuficiente que haya logrado ser en otros aspectos, esté incompleto y necesitado hasta que se una a otro (65). Bauman compara cómo el hombre moderno usa la sexualidad como una adicción, y cómo la ligereza de sus afectos hace que se viva el tener hijos como un drama. Esa huida dramática y confusa hace que se confunda el amor con un sustituto de la soledad y, en esta carrera desesperada y superflua, el hombre cae en su propia trampa. El autor compara la utilización del sexo como sustituto, al convertirse en una adicción, similar al alcoholismo o a la afición a las drogas. Para ello, en su obra, hace un recorrido por las diferentes y diversas percepciones que la sociedad líquida tiene sobre la sexualidad libre, tener hijos y sobre el acto de la paternidad. Explica que el coste real y emocional que se sopesa ante tal experiencia refleja el vacío del hombre, que huye de la soledad desesperadamente utilizando el sexo como una adicción, usándolo una y otra vez y sintiéndose cada vez más frustrado, profundamente frustrado. “La unión es ilusiva y la experiencia del sexo termina inevitablemente por resultar frustrante y autodestructiva, debido a la separación entre unión y amor” (73).



Más adelante, el autor relaciona esta vivencia de la sexualidad distorsionada con la cultura consumista. Dentro de la sociedad líquida, el amor se asemeja a los bienes. Para Bauman, el consumismo actual no consiste en acumular bienes, sino en usarlos y deshacerse de ellos rápidamente tras su uso, para dejar espacio a otros nuevos. El *homo consumens* actual potencia la ligereza y la inmediatez. Por norma, la usabilidad de los bienes es más duradera que la utilidad de estos para el consumidor, lo que impide la variedad y por tanto la novedad. En la modernidad líquida, triunfa quien no está obligado a aferrarse a las utilidades de sus bienes mucho tiempo antes de que el tedio se instale. Con el amor ocurre algo similar, explica: se intenta no asumir el compromiso dada la ansiedad y angustia que esto genera al *homo consumens*, acostumbrado a esa vida de usos y, consecuentemente, se vive la sexualidad como un cúmulo de nuevos y frecuentes episodios separados del amor.

La sociedad moderna evita vivir en comunidad, pero aboga por el contacto frecuente. No es de extrañar entonces que se prefiera todo contacto separado del compromiso. Desde esta perspectiva, la tecnología y, en especial, las redes virtuales, han generado un impacto importante en esta metafísica líquida; por ejemplo, los móviles permiten que quienes están separados se mantengan en contacto, pero a su vez que quienes

están en contacto se encuentren separados y nada se haga conjuntamente (93). Aludiendo a John Urry (2009) en *Guardian Weekend*, las relaciones de *copresencia* siempre implican cercanía y lejanía, pero inclinan la balanza hacia la distancia y, por tanto, se diría –como afirma Bauman– que el logro fundamental de la proximidad virtual es que ha logrado la separación entre comunicación y relación.

En el tercer capítulo se profundiza sobre la experiencia del hombre para amar gratuitamente al otro. La racionalidad individualista impulsa al interés propio y a la búsqueda de la felicidad individual. Aunque el hombre no quiere comprometerse, experimenta la necesidad de ser amado, que es el espejo de haber sido amados antes. Esa experiencia de amarse es una cuestión de supervivencia, clarifica Bauman; lo que amamos de nosotros mismos es la esperanza de ser amados, de que se nos demuestre que somos reconocidos (116). En una majestuosa reflexión, Bauman lleva al lector de la mano para encontrarse racionalmente con una conclusión indiscutible: esa búsqueda del hombre de ser visto no es solo un delirio de grandeza, es la muestra de que, si deseamos verdaderamente ser amados, valorados, o reconocidos, indiscutiblemente ese deseo admite por sí mismo reconocer la unicidad de cada uno y, por ende, de la dignidad humana. Así, afirma: “la negación de la dignidad humana desacredita



la valía de cualquier causa que necesite de tal negación para afirmarse” (120).

Durante el trascurso de este capítulo, el autor realiza una crítica sobre el adormecimiento cultural al que se asiste para reconocer verdaderamente la dignidad. De esta manera, realiza una aguda crítica sobre algunos directores de cine, películas y programas de televisión cuyas obras se consideran muy humanistas, cuando su producto es el embellecimiento de una realidad en la que se acepta pisotear la dignidad de unos para salvar a otras personas que se consideran más aptas. Esa dificultad del amor al otro se refleja en la violencia vivida y percibida con un grado de normalidad aterradora. Bauman explica cómo las personas tendemos a confeccionar nuestras imágenes del mundo con el hilo de nuestras experiencias (126); de esta manera, el hombre aprende a desconfiar del hombre y a deshumanizar el rostro del otro, hasta convertir su relación con él en una competencia donde “el otro” es un obstáculo al camino que cada uno quiere seguir. Así, esa carencia para amar al otro queda acentuada y justificada socialmente. Todo ello apoyándose en Giddens (1995), quien aduce que la relación humana queda reducida a lo que se pueda obtener de ella, para satisfacción de las dos partes.

Como si de marionetas se tratara, el mundo global hace sentir al hombre superior, con espejismos de alcances globales, cuando en realidad el hombre

sigue atado a un margen local. El hombre de la sociedad posmoderna se ve capaz de desplazarse física o virtualmente a miles de millas de donde ha nacido o pervive, capaz de conseguir cada vez mayores logros, capaz de conocer nuevos mundos, pero a su vez incapaz de reconocer al otro. Estas contradicciones impactan al hombre actual, que se percibe en su intimidad como frágil: Bauman revela que el hombre necesita de la proximidad del otro ser humano, porque en realidad es débil y vulnerable, pero ha aprendido a desconfiar del otro, un *otro* que no conoce en realidad. Es esta frustración el engaño moral que atenta contra la verdad.

En las naciones de la sociedad líquida, ante la desconfianza del hombre por el hombre, los espacios físicos se convierten en refugios de sus moradores y “los distritos fantasmas” (término acuñado por Schwarzer, por alusión del propio Bauman), en búnkeres que reflejan la defensa de lo regional, la desconfianza y la exclusión. Finalmente, el autor expresa cómo la estructura de nuestras ciudades favorece la exclusión de unos por la inclusión de otros; inclusión por supuesto supeditada a la percepción de seguridad de quien tenga el poder. La confusa variedad del entorno urbano es una fuente de miedos (157). Así se justifica y se calma la falsa sensación de seguridad en los moradores, justificándose la necesidad de seguridad ante la delincuencia de los de “fuera”,



impulsada por las noticias de los grupos de *Mass Media*.

En el cuarto capítulo, el autor aborda el tema de la xenofobia, donde expone cómo las brumas de lo incierto impulsan al hombre a buscar culpables de sus vaivenes y tribulaciones. Como no podría ser de otra manera, la respuesta está en la delincuencia que viene de la mano de los forasteros. Ante el endurecimiento de la conciencia social, se exige para mantener el equilibrio social el encarcelamiento y deportación de los “de fuera” (165). Así, la modernidad clasifica y categoriza quién puede ocupar ciertos espacios globales, una justificación apoyada en las noticias de delitos, atentados terroristas, etc., que presenta una sociedad caótica y que justifica el desperdicio humano, tipificado así porque, según esta realidad aparente, hay seres humanos que se diferencian de los humanos previstos o planeados por los países, dependiendo de muchos factores, principalmente del valor “útil”.

Bauman, apoyado en Kant, alude a que el único camino posible de orden humano es la *ciudadanía común*, es decir, que la hospitalidad es el precepto supremo que debemos aceptar y obedecer para poner fin a la larga cadena de ensayos y errores que nos han deshumanizado (173). Hannah Arendt —expresa Bauman (176)— señaló que, aunque para todas las generaciones precedentes la humanidad ha sido solo un ideal, en realidad su consideración es una cuestión apremiante de máxima urgencia.

La saturación de la modernidad líquida no solo ha logrado una desintegración física sino que, aún más preocupante, ha constituido la descomposición de las creencias metafísicas y religiosas y, con ello, la aniquilación del atisbo de la esperanza de un futuro para todos.

Los de fuera son relegados a campos de refugiados, mientras que la sociedad líquida, por otra parte y de manera incoherente, vende la idea de una ciudadanía global. Los gobernantes de los países invierten cantidades ingentes de recursos de todo tipo por no aceptar que existen. Los refugiados no solo pierden el derecho a entrar a un país, sino que también han perdido el camino de vuelta. Escondidos y sin solución, sumidos en estancias temporales, dentro de los campos de refugiados pierden su identidad; pero, por si esto fuera poco, se convierten en inimaginables (193). Escondidos en lugares cerrados donde no pueden verse y por tanto imaginarse, ya no solo son intocables, sino impensables. Porque es así, negándoles el derecho a ser imaginados, como desaparecen para que las comunidades “genuinas” puedan seguir construyendo sus imaginarios. Bauman denuncia: “Cabe preguntarse, hasta qué punto los campos de refugiados no son laboratorios en los que el nuevo patrón «permanentemente transitorio» de la vida, propio de la modernidad líquida, se pone a prueba y ensaya” (200).

Finalmente, en esta magnífica obra, Bauman cierra su crítica reflexiva animando a que en todo momento el hom-



bre puede elegir. La historia no está terminada, aduce, y podríamos acercarnos al ideal de comunidad humana. Así concluye su obra, expresando claramente que no ha habido otro momento en la

historia más apremiante para buscar la esencia de la humanidad, aludiendo a que la presencia del otro es la única decisión posible, si de llegar a trascender como humanos se trata.



Zygmunt Bauman (2017). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.

Josep Sanmartín Cava^a

Vidas desperdiciadas (2004), como todas las publicaciones de Zygmunt Bauman, es clara, profunda y sintética. Destaca del libro el retrato certero que ofrece de las víctimas del mundo contemporáneo y su “papel” en las sociedades de consumo. Junto a este ensayo también conviene leer *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (1998), donde el autor adelanta las razones del fracaso humanitario y sus consecuencias sociales, situando las razones históricas del libro que aquí se reseña.

Un concepto clave de *Vidas desperdiciadas*, que concreta el espíritu de la obra, es el de “desclasados” o “individuos *déclassés*”, que Bauman toma de la obra de Stefan Czarnowski *Ludzie Los despedidos al servicio de la violencia*. Para ambos, los desclasados son

aquellos que han quedado excluidos de la sociedad al considerarse “superfluos desde el punto de vista de la producción material e intelectual”. Es más, el concepto de desclasado presupone que la persona en cuestión ha rechazado las oportunidades que le ofrecen las sociedades del consumo.

Para ambos autores, es esta idea la que permite que los gobiernos nieguen cualquier tipo de política social de reinsertión para los desclasados, ya que se consideran que se han autoexcluido voluntariamente de la sociedad. Pero no se quedan ahí, sino que argumentan que ser un *déclassé* también significa estar alineado con la marginalidad y la delincuencia, ser un peligro para el orden social, lo que amerita algún tipo de control. Bajo estos preceptos, las políticas

^a Doctorando en Industrias de la Comunicación y Culturales. Investigador del Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

E-mail: josepsanmartincava@gmail.com



desarrolladas por los actuales Gobiernos ya no tienen que ver con la reinserción propia de los Estados del bienestar, sino con la sospecha, el miedo y el rechazo a estas personas, que son apartadas y tratadas como residuos.

Pero, previa a esta tesis que da razón al libro, Bauman ofrece las claves de este nuevo paradigma social, que lo ha legado todo al mercado, a una idea de progreso basada en el consumo y lo inmediato propios de una *realidad líquida*.

En el primer capítulo del libro, que se titula “Al principio fue el diseño. *O los residuos de la construcción del orden*”, Bauman nos presenta el contexto en el que se desarrolla el ensayo: la creciente precarización del trabajo. Con este propósito, compara el significado del “desempleo” en la modernidad y la posmodernidad. En la modernidad se defendían la ciencia y el orden aplicados al trabajo, llegándose a la conclusión de que el desempleo era una enfermedad que amenazaba la producción, lo que requería políticas de reinserción que aseguraran la buena marcha de la economía. En la posmodernidad se considera, en cambio, que la “enfermedad” es la amplia y creciente disponibilidad de trabajadores en un entorno en el que cada vez se demanda menos empleo. A lo que se suman unos mercados que han encontrado, en la reducción y empobrecimiento de los puestos de trabajo, una manera de lograr mayores beneficios. La producción ya no está amenazada por el desempleo, al contrario. Lo que

sucede es que el desempleo ha pasado a ser objeto de la especulación, con la excusa de la competitividad. Y esta, según Bauman, es la consecuencia de haber pasado de una sociedad de productores a una de consumidores.

Bajo este paradigma, se puede entender que la propia denostación del empleo es un objetivo político para quienes detentan el poder en las sociedades actuales. En consecuencia, para los dueños de los medios de producción, la inversión en políticas públicas no es solo un desperdicio contraproducente, sino que va en contra de sus propios intereses. La voluntad no está en asegurar una masa obrera de la que echar mano como en la modernidad, sino atomizarla, arrebatándole su estatus de “clase”. Por consiguiente, no solo las personas desempleadas ya no son requeridas por un entorno laboral cada vez más paupérrimo, sino que su propia existencia se plantea como una amenaza para los demás. Y ese es precisamente el mensaje que se lanza a la ciudadanía, no que su situación sea por la voluntad extractiva de los mercados.

En el segundo capítulo, “Son ellos demasiados. *O los residuos del progreso económico*”, Bauman introduce por primera vez el término *déclassé*, definiéndolo como un consumidor fallido, un ser superfluo, que por tanto amerita el trato como desecho; en otras palabras, habiendo sido expulsado de la sociedad en términos de clase, tal como se entiende etimológicamente, la única responsa-



bilidad que le queda a los Gobiernos es su contención, su gestión como residuo. Además, este es un problema que se agrava al comprender que vivimos en un mundo superpoblado, donde ya no quedan “tierras infinitamente vastas y fabulosamente ricas” a las que enviar a las poblaciones excedentes. Por lo tanto, a las sociedades de consumo no les queda otro remedio que tratar a estas personas como basura y alojarlas en “vertederos humanos”.

Asimismo, la existencia de vertederos humanos a los que llegan poblaciones excedentes de otros países se aprovecha para difundir falsos dilemas como manera de desviar la atención de los verdaderos problemas. De esta manera, la pretensión de los desclasados a la hora de integrarse en la sociedad, contribuyendo a esta de manera activa, se presenta como una amenaza para quienes ya forman parte de ella. Es así como estas personas, que son víctimas de una mayor vulnerabilidad ante la ley y rechazo social, son además utilizadas por los gobiernos como chivo expiatorio de todos sus males. Es entonces cuando se señala al resto de la ciudadanía que la crisis del trabajo no tiene que ver con la mala gestión de los Gobiernos, sino con la llegada de estos “residuos humanos” desde el extranjero. Personas que no solo compiten por los mismos puestos de trabajo, sino que suponen un peligro para la forma de vida autóctona, lo que a su vez plantea mayores temores en términos de supervivencia.

En la modernidad, según el autor, este tipo de inseguridad fue solventado por el Estado del bienestar en mayor o menor grado. Se lograron mitigar, hasta cierto punto, los miedos individuales socializando los riesgos y haciendo responsable al Estado en la reducción de los mismos. Sin embargo, actualmente el Estado del bienestar está siendo desmantelado progresivamente. A su vez, tal como explica Bauman, esto socava la justificación del ejercicio político ante la sociedad. Si bien el Estado de las sociedades productivas se legitimaba poniendo orden en el mercado laboral, favoreciendo unas condiciones mínimas para la consecución de la vida de las personas, ahora su legitimidad queda en entredicho. Por esta razón, la política ya no pone el foco en las cuestiones socio-laborales que debería resolver, al haber entregado la soberanía de estas decisiones a los mercados, sino en aquello que a nivel simbólico le permite exhibir una estética del poder. Es así como los “residuos humanos” y otros *distractores* se han convertido hoy en el foco de atención de los Gobiernos y sus medios.

Por tanto, es fácil entender que entre las principales iniciativas promovidas por la política está la lucha contra la inmigración ilegal, en tanto que a ella se asocian otras propuestas que pretenden reducir la marginalidad, la delincuencia, el terrorismo y un largo etcétera. En suma, políticas que no resuelven en origen los males de las sociedades de consumo. Lo perverso de este discurso



político es que se esgrime contra los “residuos humanos” que los propios Estados han creado con intereses de mercado. No ha sido otra cosa que el abaratamiento de las condiciones laborales, la deslocalización empresarial y la desregulación del mercado lo que ha generado estos flujos de poblaciones excedentes, que se suman a los desclasados locales. En cualquier caso, este discurso no deja de ser una pose. En estos momentos, a las principales economías del mundo les conviene la disponibilidad de mano barata y la llegada de poblaciones que resuelvan los problemas del envejecimiento de las sociedades de consumo. Además, la amenaza de la propia existencia de los inmigrantes menos exigentes en sus condiciones laborales sirve como acicate para convencer a los empleados nacionales de que aún les podría ir peor.

Otra contradicción que presenta el discurso que criminaliza a los más desfavorecidos, a los inmigrantes, refugiados y otros *residuos humanos*, es que, al mismo tiempo que se mediatiza esta propaganda, las mafias se han globalizado con total impunidad. Y es que, tal como desarrolla Bauman en el tercer capítulo, “A cada residuo su vertedero. *O los residuos de la globalización*”, la criminalidad es inherente a las sociedades de consumo.

Según el autor, la creciente criminalización de las sociedades de consumo es un fenómeno que se debe a varios factores. Para empezar, se ha de tener en

cuenta que la globalización ha permitido a las mafias traspasar las fronteras y mover capitales sin las dificultades que presentan los territorios nacionales, logrando alcanzar mayor riqueza y poder que muchos gobiernos. Otra de las razones que permite la globalización del crimen es que no hay en vigor ninguna ley global que persiga a las mafias. Es más, esta situación ha permitido diluir lo que es lícito y lo que no lo es, gracias a un entorno ampliamente desregulado. Tal como señala Bauman citando a Teubner y Böckenförde, la globalización está “muy distante de la política, sin una forma constitucional, sin democracia, sin jerarquía desde abajo, sin una cadena ininterrumpida de legitimación democrática”. Lo más grave es que lo anteriormente dicho también se aplica en el ejercicio normal de la economía global, sea esta ética o no. De este modo, las élites globales han logrado subvertir los valores democráticos para escapar de cualquier control humano.

Ya no estamos en una sociedad democrática, ni siquiera en lo formal, pues esto supondría el cumplimiento de unos mínimos que garantizaran el contrato social. Muy al contrario, se ha pasado de defender la libertad colectiva, que pretendía hacernos iguales a todos, a la libertad individual, que se justifica solo en comparación con la del otro. Esto ha tenido como consecuencia la ordenación del Estado en una jerarquía de castas, donde se es más libre según la capacidad de consumo, lo que significa



que ya no importa la ética. Lo único que importa es ascender en la jerarquía del modo que sea, pues el propio progreso sirve como excusa de los medios que se empleen. Es así como se entiende que la criminalidad, a partir de cierto nivel, escapa de todo control. Tal como explica el autor, la criminalidad es un problema endémico de las sociedades de consumo, que lejos de reducirse aumenta con el tiempo. Es más, la decadencia de las propias democracias formales tiene que ver con el carácter simbiótico de la criminalidad, las sociedades de consumo y la jerarquía de castas.

Por esta razón, a los Estados les resulta más sencillo ejercer un control policial contra los residuos humanos que combatir el crimen global. De hecho, los espacios destinados a los desclasados –en sus distintas vertientes, ya sea un barrio marginal, un gueto, un campo de refugiados o una prisión– se convierten en los lugares perfectos para el *ejercicio estético* de la seguridad, en el que se invierte cada vez más conforme se desmantela el carácter social de los gobiernos. De este modo, los recursos antes dedicados a lo público, que supusieron cierto bienestar en las economías productivas, ahora se están usando para someter a la sociedad en general y a los desclasados en particular. En esta nueva sociedad del control, vaticinada por Deleuze y Foucault, todos estamos bajo sospecha y todos podemos acabar en el vertedero. No es de extrañar entonces

que la población carcelaria haya aumentado significativamente, olvidando las prisiones su función de reinserción de los reclusos en la sociedad. Las cárceles, tal como explica Bauman citando a David Garland, ahora “se conciben de modo mucho más explícito como un mecanismo de exclusión y control”. Las cárceles, en sí, ya no son lugares pensados para el “reciclaje” de las personas, sino para su “destrucción”.

En definitiva, los distintos vertederos humanos están concebidos para la contención. Y, con este propósito, se han diseñado diferentes espacios específicos para su acumulación, donde puedan ser vigilados en mayor o menor grado. Entre esos espacios se encuentran los campos de refugiados, en los que se concentran los *residuos* de la colonización y la guerra sin la esperanza de volver a sus países de origen ni formar parte de las sociedades que los “acogen”. A su vez, los consumidores fallidos se acumulan en los barrios marginales, donde difícilmente encontrarán mecanismos que permitan su reinserción laboral. Y los delincuentes son hacinados en las prisiones, convirtiéndose en residuos para la gestión de la industria carcelaria. Sencillamente, en estos casos no se busca una solución, porque las sociedades de consumo no pueden, ni desean, ofrecerla. Al contrario, se aprovechan del problema para ofrecer una estética de seguridad y un mensaje de advertencia al resto.



Cada vertedero en sí sirve para inducir diferentes tipos de miedo en las personas. El mensaje es claro: cualquiera puede acabar desechado. Las continuas crisis, las guerras, la inseguridad y los flujos migratorios nos avisan de que nadie está exento de peligro. Se nos prepara así para una vida más precaria. Se intenta que pensemos que necesitamos mayor flexibilidad y soluciones individuales para superar los problemas sociales. Bajo este paradigma, la tendencia disciplinaria del Estado es inevitable, como única fuente de legitimidad frente al deterioro social. “La confianza se ve sustituida por la sospecha universal”. Y así, progresivamente, el miedo acaba haciendo mella, hasta que finalmente surge la demanda popular pretendida por la jerarquía de castas, que exige seguridad personal por encima de todo lo demás.

En el cuarto y último capítulo, “Cultura de residuos”, Bauman concluye que “la modernidad líquida es una civilización del exceso, la superfluidad, el residuo y la destrucción de residuos”. Es una sociedad que ha abandonado la actitud desafiante ante la vida para adoptar una aproximación calculadora hacia ella. Que ha abandonado el pensamiento a largo plazo, la creencia en la virtud que se desprende de la preocupación por lo eterno, que no está dispuesta a esforzarse por lograr algo perdurable. En su defecto, la sociedad busca en el consumo la satisfacción inmediata de

sus anhelos: “Cualquier dilación, toda tardanza se convierten en un estigma de inferioridad”. Lo realmente importante es la posibilidad de adquirir aquello deseado en el momento, aunque su goce sea efímero. La libertad se confunde con el consumo, como cualidad distintiva de la jerarquía de castas.

Por desgracia, tal como avisa Bauman, esta forma de cultura incide con mayor intensidad en los más jóvenes, que ya no conocen ni los valores del estado del bienestar, ni del compromiso más allá de uno mismo, ni de la creación por encima del consumo. En sí, la propia palabra *consumo* implica la destrucción de aquello que se posee, lo que empuja necesariamente a consumir otra cosa si no existen otros valores y propósitos. Las propias personas nos hemos convertido en consumidores y objetos de consumo, fácilmente reemplazables, tristemente desechables. Por esta razón, estamos abocados a relaciones cada vez más líquidas, a un endeudamiento continuado, a la satisfacción cultural mediante experiencias cada vez más momentáneas y a la finitud del pensamiento, de los propósitos culturales de las sociedades de consumo.

Como apunte final, cabe destacar la aportación de Bauman al relato de Orwell, para aclararnos que ahora, al viejo Gran Hermano dedicado a la vigilancia continua del espacio público y privado de las sociedades actuales, se ha sumado un Nuevo Gran Hermano. Este



nuevo congénere, situado en los límites establecidos entre los consumidores válidos y los consumidores fallidos, se dedica a la vigilancia y contención de

los residuos humanos abocados al vertedero. Así, la vigilancia de la “inclusión forzosa” se completa con la vigilancia de la “exclusión forzosa”.



NORMAS DE ADMISIÓN Y PRESENTACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos aquellos originales que no se ajusten a lo especificado en las normas para autores o no vengan acompañados por lo que a continuación se solicita serán desestimados de oficio.

1. TEMÁTICA

SCIO publica artículos inéditos en cualquiera de los ámbitos propios de la filosofía.

2. PERIODICIDAD

La revista ha recuperado su carácter inicial semestral durante 2018. Seguirá con su política de editar números extraordinarios.

3. REVISIÓN POR PARES

Fase primera. Análisis formal del artículo por parte del Consejo Editorial
Antes de remitir para su evaluación por pares:

I. El artículo es sujeto a análisis de plagios mediante la herramienta Turnitin/EPHORUS.



II. Se comprueba que el artículo, desde un punto de vista formal (estilístico, ortográfico...), se ajusta a las normas establecidas por la revista *SCIO*, en particular:

- a) si es original, o no;
- b) si tiene un mínimo de 7.000 palabras;
- c) si se ajusta a las normas APA (en la versión que la revista haya fijado), y
- d) si contiene los apartados requeridos (en especial, resumen-abstract, palabras-clave, bibliografía al final, notas a pie de página, etc.).

Si se considera que el artículo cumple las normas formales de manera adecuada, se pasa a la fase siguiente. Si no, el artículo se devuelve al autor para que realice las modificaciones pertinentes.

En esta fase suele consumirse un mes desde la recepción del artículo.

Fase segunda. Evaluación anónima por pares

El artículo es remitido a dos especialistas en la temática que constituye su objeto de estudio:

- a) Los informes son vinculantes y pueden concluir con diversas propuestas: aceptar sin modificaciones, aceptar con modificaciones y rechazar.
- b) En el caso de que haya conflicto entre los dos informes, se recurre a un tercer especialista cuya experiencia en tareas de evaluación esté muy reconocida.
- c) La lista de evaluadores ha empezado a publicarse en 2017.

4. NORMAS PARA LOS AUTORES

- Los autores que presenten a *SCIO* un trabajo, deberán enviarlo como archivo adjunto a la dirección de correo electrónico de la revista: scio@ucv.es.
- La persona de contacto es el editor ejecutivo.
- Idioma: los trabajos pueden presentarse, preferentemente, en castellano o en inglés.
- Dimensión: en torno a las 7.000 palabras como mínimo y 12.000 palabras como máximo, sin incluir las referencias bibliográficas.



5. FUENTE

- (Texto normal). Letra: Times New Roman, tamaño: 12.
- (Texto de notas al pie). Letra: Times New Roman; tamaño: 9.
- (Títulos de epígrafes). Letra: Times New Roman; tamaño: 12, en versalita.

6. FORMATO

En la primera página se hará constar el título del artículo en castellano y en inglés; en ambos casos, en mayúsculas y centrado (letra Times New Roman, tamaño 15,5); el subtítulo, si es el caso, asimismo en mayúsculas y centrado (letra Times New Roman, tamaño 14).

El nombre del autor y sus apellidos se escribirán con letras cursivas (Times New Roman, tamaño 14,5) y alineados a la derecha.

Se insertará sobre el nombre y apellidos del autor un asterisco como símbolo de una nota a pie de página que contendrá su filiación (dirección postal), así como su correo electrónico.

El cuerpo del texto deberá ir precedido necesariamente de dos resúmenes (uno de ellos en el idioma original de artículo y el otro en inglés), que no excedan las 200 palabras cada uno. Se empleará como fuente Times New Roman, en tamaño 11.

Se adjuntarán también palabras clave (entre 5 y 8) en las lenguas en las que se hayan redactado los resúmenes.

Para la numeración de epígrafes y subepígrafes se utilizarán números arábigos (1,1.1, etc.) y los títulos de estos irán separados por una línea de los párrafos precedente y siguiente.

Los originales se presentarán en formato A4 con márgenes personalizados (2,54 a la derecha, izquierda, arriba y abajo), una sangría de 0,5 cm al principio de cada párrafo, una justificación completa y un *interlineado sencillo* para el cuerpo del artículo

Las notas aparecerán a pie de página a lo largo del artículo.



Citas de artículos, capítulos de libros y libros:

Como estilo, se empleará el sistema APA (sexta edición), con letra Times New Roman, en tamaño 10 y con sangría francesa de 1,27 cm.

Con el fin de uniformizar citas y referencias bibliográficas se empleará la instrucción “Administrar fuentes” en Referencias (Word).

1. En el caso de artículos de revista, se seguirá esta pauta:

Bellver, V. (2015). ¿Nuevas tecnologías? Viejas explotaciones. El caso de la maternidad subrogada internacional. *SCIO*(11), 19-52.

En el caso de trabajos recogidos en un volumen colectivo, el modelo será:

Bobonich, C. (2009). Nicomachean Ethics, VII.7: akrasia and Self-Control. En C. Natali, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: Oxford University Press.

2. En el caso de libros, se seguirá esta pauta:

Weinberg, S. (1993). *Dreams of a Final Theory*. London: Hutchinson Radium.

Si se cita un texto en el cuerpo del artículo, se seguirán dos procedimientos distintos. Por ejemplo, en el caso del libro acabado de citar:

Si se alude a una opinión del autor o se van a reproducir textualmente sus palabras, se dirá, por ejemplo: Weinberg (1993)

Si se quiere aducir un texto citado en las referencias bibliográficas en apoyo de alguna opinión, se dirá, por ejemplo: (Weinberg, 1993)

Si se quiere aducir un texto citado en las referencias bibliográficas, con indicación expresa de la página en cuestión, se dirá, por ejemplo: Weinberg (1993: 34) o (Weinberg, 1993: 34), según los casos.

Como norma general se recomienda adecuarse a cualquiera de los manuales editados sobre APA Sexta Edición.

Cada colaborador recibirá gratuitamente 2 ejemplares de la revista o 10 separatas de la colaboración publicada.



STANDARDS FOR ADMISSION AND PRESENTATION OF CONTRIBUTIONS

All contributions that do not comply with the guidelines for authors or fail to comply with the requests below will be automatically rejected.

1. SUBJECT MATTER

SCIO publishes previously unpublished articles in any of the areas of philosophy.

2. FREQUENCY

The journal reinstated biannual publication in 2018. It will continue its policy of publishing extraordinary issues.

3. PEER REVIEW SYSTEM

First Phase. Formal analysis of the article by the Editorial Board

Before being sent for peer review,

I. The article is checked for plagiarism using Turnitin/EPHORUS software;



II. The article is examined from a formal point of view (stylistic, spelling, etc.) to check that it adheres to the *SCIO* journal guidelines, in particular:

- a) Originality;
- b) Minimum of 7,000 words in length;
- c) Adherence to APA guidelines (in the version set by the journal);
- d) Presence of required sections (in particular, abstract, keywords, bibliography at the end, footnotes, etc.)

If the article is found to comply with the guidelines, it will pass to the next phase. Otherwise, the article will be returned to the author for appropriate modifications.

This phase usually takes around one month from the date when the article is received.

Second Phase. Anonymous Peer Review

The article is sent to two specialists in the subject matter that is the object of study:

- a) Their reports are binding and may conclude with several recommendations: accept without changes; accept with changes or reject;
- b) In the event of conflicting reports, the matter will be referred to a third specialist with proven peer review experience;
- c) The journal started publishing the list of reviewers in 2017.

4. GUIDELINES FOR AUTHORS

- Authors submitting work to *SCIO* should send it as an attachment to the journal's e-mail address: scio@ucv.es
- The addressee should be the Executive Editor.
- Language: articles should preferably be presented in Spanish or in English.
- Size: between 7,000 words minimum and 12,000 words maximum, not including the bibliography.



5. FONT

- (normal text) Times New Roman, size 12-point;
- (text of footnotes) Times New Roman, size 9-point;
- (section headings) Times New Roman, size 12-point, small caps.

6. FORMAT

The first page will contain the title of the article in Spanish and English; in both cases in capitals and centred (Times New Roman font, size 15.5-point); the subtitle, if any, also in capitals and centred (Times New Roman font, size 14-point).

The author's name and surname in italics (Times New Roman, size 14.5-point) and right-aligned.

After the author's name and surname will be an asterisk, like the page footnote symbol, that will link to the author's professional affiliation (postal address) and also an email address.

The body of the text must be preceded by two summaries or abstracts (one of them in the original language of the article and the other in English), each of which must not exceed 200 words. The font used should be Times New Roman, size 11-point.

Keywords (between 5 and 8) should be added in the languages of the summaries.

Sections and subsections should be numbered with Arabic numerals (1.1.1, etc.) and their titles should be separated by one line from the preceding and following paragraphs.

Originals should be submitted in A4 format with personalised margins (2.54 right, left, top and bottom) and indentation of 0.5 cm at the beginning of each paragraph, full justification and *single line spacing* for the body of the article.

Notes will appear as footnotes throughout the article.



Citations of articles, book chapters and books:

The APA (6th edition) style should be used, in Times New Roman font, size 10-point, and French indentation style of 1.27 cm.

In order to standardise quotations and bibliographic references, the (Word) menu option “manage sources” under References should be used.

1. For journal articles, the guideline to be followed is:

Bellver, V. (2015). ¿Nuevas tecnologías? Viejas explotaciones. El caso de la maternidad subrogada internacional. *SCIO*(11), 19-52.

For collected work in a collective volume, the model should be:

Bobonich, C. (2009). Nicomachean Ethics, VII.7: akrasia and Self-Control. En C. Natali, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: Oxford University Press.

2. For books, follow this guideline:

Weinberg, S. (1993). *Dreams of a Final Theory*. London: Hutchinson Radium.

When citing a text in the body of the article, two different styles may be followed. For example, for a citation from a finished book:

When referring to the author's opinion or reproducing their words: Weinberg (1993)

When referring to a text cited in the bibliography in support of an opinion: (Weinberg, 1993)

When referring to a text cited in the bibliography, with an express indication of the page: Weinberg (1993: 34) or (Weinberg, 1993: 34), as appropriate.

As a general rule, please follow any of the published manuals on the 6th Edition of the APA.

Each collaborating author will receive 2 copies of the journal or 10 reprints of their published article, free of charge.





Universidad
Católica
de Valencia
San Vicente Mártir

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / *EXCHANGE REQUEST*

Institución
Institution

Dirección Postal
Address

País
Country

Teléfono
Telephone

Correo electrónico.....
E-mail

Estamos interesados en recibir su revista
We are interested in receiving your Journal

- ☐ Revista Anuario de Derecho Canónico / Facultad de Derecho Canónico
- ☐ Revista Edetania
- ☐ Revista Fides et Ratio
- ☐ Revista Liburna
- ☐ Revista Nereis
- ☐ Revista SCIO
- ☐ Revista Therapie

Para mayor información visitar la página web <https://www.ucv.es>
For more information visit the website

Números que desea recibir
Issues you want to receive

Indique el nombre de la(s) revista(s) de su institución por la que quiere iniciar el intercambio
Indicate the name of your institution's journal(s) for which you want to start an exchange

Dirección de Intercambio
Exchange Address

**Servicio de Intercambio.
Biblioteca de Santa Úrsula
Calle Guillem de Castro, 94
E-46001 Valencia (España)
+ 34 96 363 74 12
intercambio.pub@ucv.es**

