

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

## COMMUNITIES IN THE 21ST CENTURY LIQUEFACTION, LIQUIDATION OR LIKEFICATION

*Marcos Alonso Fernández<sup>a\*</sup>*

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

<sup>a</sup> 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 irremediamente. 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 aficciones 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 frágiles<sup>1</sup>. 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).

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



## §2. LA COMUNIDAD LIQUIDADADA

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 neosocialdemocracias 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)<sup>2</sup>. 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

<sup>2</sup> 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 América<sup>3</sup>.

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-

<sup>3</sup> Sobre el proyecto hispánico y su defensa frente al omnipresente discurso negrolegendario 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 extiende, 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 “fuertes 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 spectral, 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 incontestable 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 penetración 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 comunidad<sup>4</sup>.

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.

<sup>4</sup> 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](http://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.

