



Universidad de Valladolid



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

MASTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE MASTER

Sobre el concepto de riesgo en Zygmunt Bauman: Bases y
dimensiones de uso en la crítica a la modernidad

AUTOR

Álvaro Serrano San José

DIRECTOR

Emilio Roger Ciurana

Facultad de Filosofía y Letras

2018

ÍNDICE

- Introducción.....p. 3

- Una breve historia del riesgo.....p. 9

- Del modelo sólido a la incertidumbre líquida.....p. 44

- Modernidad líquida: el legado de Bauman.....p. 89

- Conclusión.....p. 114

- Bibliografía.....p. 119

Introducción

A lo largo de la historia de la filosofía, y sobre todo desde hace unos 200 años, la filosofía ha ido perdiendo ramaje y densidad (y con ello influencia y lustre). Lejos quedan aquellos momentos en los que comenzaba a dar sus primeros pasos de la mano de brillantes mentes (que hemos acordado pasar a denominar como “griegos”) a las que no se podía definir de una manera clara y concisa. Aquellos primeros filósofos no se puede decir ni que fueran solamente filósofos, o solamente físicos, o solamente biólogos, o tampoco solamente religiosos.

Eso hoy en día es muy diferente, está muy distante de nuestro complejo e hiperespecializado mundo. De la filosofía se han ido desgajando gran número de disciplinas que han ido reclamando cada una su propio papel, su independencia (por diferentes motivos) en el panorama intelectual. Comenzando muy pronto con la física, la biología o la astronomía, la cuenta cada vez fue más extensa según iban pasando los siglos. Se pasó también por la separación de la estética, lógica, psicología, antropología, etnología, sociología... Muchas son las disciplinas que ya no se consideran enteramente filosóficas, pero que de una manera u otra siguen relacionándose con ella.

Habría que recordar que esta tensión es recíproca, pues la filosofía muchas veces clama contra cierto tipo de argumentaciones que pueden quedar deslegitimadas por ser logicistas, biologicistas, psicologistas... La filosofía también reclama su espacio propio de manera orgullosa.

Tampoco hay que olvidar las más o menos habituales oleadas invasoras que sufre la filosofía por parte del nuevo y flamante juguete de la humanidad, la ciencia. Esta trata de inocularse constantemente en el discurso filosófico, exasperada como está por la falta de precisión y la ausencia de conclusiones absolutamente certeras a priori que ella busca y exige como “verdad”.

Esta tendencia es muy evidente en todo lo “neuro”: Neuroestética, neuroética... Incluso se puede oír hablar de neurofilosofía. También está la física teórica, comandada entre otros por Stephen Hawking, el mejor metafísico de las últimas décadas.

Sin embargo, la pobre filosofía no se ha quedado sola del todo. A pesar de este proceso (más o menos doloroso) de separación de distintas ramas de saber de aquél tronco inicial (que también hemos acordado pasar a denominar “del mito al logos”), tiene cierta

seguridad de que hay un núcleo que, a modo de su propia Muralla China, o muro de Adriano, para no irnos tan lejos, la defiende de los constantes asedios.

Estos últimos reductos que la filosofía posee son la metafísica y la ética. La primera se preocupa por aquello que sea el ser humano en un ámbito podríamos decir nouménico u ontológico, mientras que la segunda se preocupa del ser humano en lo fenoménico.

Es muy difícil hacer una división clara entre ambas disciplinas, pues a veces parece incomprendible la una sin la otra (no hay que olvidar que la mayoría de los más grandes filósofos de la historia han destacado precisamente por aunar en sus sistemas filosóficos ambos reductos de la filosofía de manera magistral). Al final, ambas se acaban haciendo desde distintas posiciones la misma cuestión, que es la de la libertad. Este trabajo pretende hacerse la misma pregunta.

Sin embargo, si pretendemos hacernos esta pregunta desde una perspectiva actual y acorde al pensar de los tiempos, toda la perspectiva presentada hasta ahora en esta pequeña introducción ha de cambiar. Se ha adoptado el papel clásico de la filosofía asediada, interpretando a esta casi como una entidad superior que juzga desde su torre de marfil los quehaceres de la humanidad. Sin embargo, este modelo hoy en día se presenta necesariamente caduco si todavía se pretende que la filosofía tenga algo que decir más allá de los muros de lo elitistamente académico.

Por ello, al igual que se puede interpretar ese hecho de pérdida que se da en la filosofía como un asedio, también puede ser visto como una apertura de la misma a otros saberes con los que colabora y procura crear diferentes praxis, fundamentando desde su orientación netamente teórica los actos y movimientos que se realicen en la práctica.

Así que, siendo conscientes de este momento colaborativo e interdisciplinario al que la filosofía se ve abocado, se opta aquí por centrar el estudio de la pregunta de la libertad en la obra de un sociólogo, en la obra de Zygmunt Bauman.

La elección no es baladí, Bauman es uno de los sociólogos más importantes de las últimas décadas, y no es que precisamente sea una época de crisis para la disciplina, ya que se podría haber optado por nombres tan importantes como los de Anthony Giddens, Ulrich Beck, Niklas Luhmann, Richard Sennett, Saskia Sassen, Pierre Bourdieu, Alain Touraine o incluso el patrio Manuel Castells... Sin embargo, creemos que hay motivos suficientes para elegir al sociólogo polaco.

Su obra no sólo esta trufada de constantes e importantes referencias filosóficas (como Husserl, Foucault, Adorno, Spinoza, Montaigne...), sino que también ha sido criticado por elaborar libros con mayor tendencia a la metáfora filosófica que al rigor que hoy en día se exige en la sociología más pura (de nuevo la tensión entre disciplinas haciendo acto de presencia). Por supuesto, esto es tan criticable como elogiabile:

“Kieran Flanagan ha apuntado, y estoy de acuerdo con ella, que su trabajo, Zygmunt, “concede una presencia inesperada a [...] los ecos de la teología en la modernidad” (...) Flanagan tiene razón en que usted reconoce sin temor la importancia de temas que con frecuencia se dejan sólo para los teólogos, como la realidad del mal, la ineludibilidad de la ética, la solidez de las relaciones a largo plazo, el entregarse al Otro y la prioridad del amor al prójimo, el misterio de la inmortalidad... algunos de los cuales hemos abordado aquí.

Por mi parte, no siento culpabilidad ni remordimientos por aludir a la tradición cristiana mientras hablamos de su trabajo porque dicha tradición articula ideas, y no sólo compromisos, que se acercan bastante a las mías. (...). He visto que algunas veces cita con aprobación las fuentes cristianas y que los cristianos (...) reconocen a su vez su deuda con su pensamiento”
[Bauman, 2017b: pp 155-156]

Zygmunt Bauman parece ser por tanto, al menos en cuanto a metodología y estilo, el pensador ideal para llevar a cabo esta transdisciplinariedad que exigen los tiempos a una filosofía presente y activa en el devenir de las sociedades. La obra de Bauman nos es especialmente pertinente debido no solo a su enfoque abierto y por lo tanto más enriquecedor, sino también a que, debido a esto, su praxis y su análisis de la modernidad se enriquece con una base filosófica necesaria para este tipo de trabajo.

Por todo esto el trabajo que aquí se plantea es desde el estudio de la libertad centrado en la modernidad (pues afirmar, en un trabajo de filosofía, que uno se está preguntando por la libertad, es como no decir nada). Se parte del espíritu que se puede hallar en estas palabras de Vattimo:

“Hoy se habla mucho de posmodernidad, es más, tanto se habla que casi ha llegado a convertirse en algo obligado distanciarse de este concepto, considerado una moda pasajera, declararlo una vez más un concepto “superado”... Pues bien, yo considero, al contrario, que el término posmoderno sí tiene sentido (...) Ante todo: hablamos de posmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido. El sentido en el que se puede decir que la modernidad ha terminado depende de lo que se entienda por modernidad. Entre las muchas definiciones de ésta, hay una, creo, que permite llegar a un acuerdo: la modernidad es

la época en la que el hecho de ser moderno se convierte en un valor determinante.” [Vattimo, 2010: 73]

Esto creo que es lo que ofrece Bauman en su obra, un estudio divisorio claro entre lo que fue la modernidad y la época en la que hoy nos encontramos, que puede ser entendida como posmodernidad y por lo tanto como la época que viene inmediatamente después de la “clausura” de la modernidad o como otra época más dentro del ciclo de épocas que la modernidad ha producido dentro de su forma de proceder. Esto es indiferente, pues con Bauman se comprende que, extrayendo conclusiones desde la praxis de un análisis de la sintomatología social, si nos queremos preguntar por la libertad en nuestra actual modernidad, debemos dejar de lado muchas de las cosas que cimentaron el marco interpretativo de Occidente para pasar necesariamente a la formulación de uno nuevo, o al menos a la posible articulación y circulación de la manera menos caótica y conflictiva posible de la nueva cantidad ingente de relatos ante la que nos enfrentamos tras la caída del gran relato moderno racional universal que abanderaba la modernidad.

La metáfora de lo “líquido” y lo “sólido”, por tanto, esconde mucho más que un simple análisis de las condiciones socio políticas que dictaminan el devenir de nuestras sociedades, su calado es mucho mayor. Presenta el desafío ante el que la humanidad se encuentra y que va mucho más allá del análisis material. Uno de los objetivos de este trabajo será rendir cuentas, haciendo un esbozo, sobre cómo se debe orientar todo este potencial analítico, pues al fin y al cabo este ha sido otro de los motivos por los que la obra de Bauman ha sido escogida por encima de otras igualmente competentes. En el estudio y abordaje de la cuestión de la libertad en la modernidad, la vigencia, la precisión y la potencia de la metáfora de lo “sólido” y lo “líquido” que utilizó Bauman para definir la actual modernidad es lo que ha hecho que nos decantemos por su obra.

Allá por el año 1999 (curioso y simbólico año para escribir uno de los libros fundamentales para comprender el actual siglo en el que nos encontramos) Bauman publicó “Modernidad líquida”, libro en el que presentaba los planos sobre los que cimentaría una profusa (a veces incluso demasiado) bibliografía exponiendo cómo se desarrolla esta metáfora en nuestra modernidad (poniéndola el nombre que se la quiera poner).

En este libro no sólo se podía distinguir claramente que hemos entrado en otra época completamente ajena a aquella época que vino de la mano con el análisis y nacimiento de

la sociología con nombres como los de Comte, Durkheim, Simmel o Weber, sino que reflejaba un cambio mucho más profundo, no simplemente sociológico, sino que también era ético, antropológico, filosófico... El interés que guarda la obra de Bauman por encima de la obra de otros sociólogos es que, tal y como se ha dicho, su riqueza de planteamientos hace que el objeto de estudio de su obra sea mucho más amplio que el de un mero interés sociológico, y amplía su marco de estudio hacia toda la complejidad abarcable por su persona, no con el mordaz estilo del científico social, sino con la pasión del humanista clásico.

Por todo esto, su metáfora de lo “sólido” y lo “líquido” es a la vez muy útil pero traicionera. Muy útil porque es un gran instrumento para articular gran cantidad de conceptos, ideas, comportamientos sociales y tendencias filosóficas actuales, pero que por otro lado generalmente quedan recortadas, entendidas a medias o simplificadas. Una de las intenciones de este trabajo será la de hacer justicia con esta metáfora y tratar de explicarla con todas sus consecuencias y abordar en un nexo mínimamente coherente toda esa complejidad, ya que la implicación, como se ha dicho, no es simplemente sociológica, sino que va mucho más allá.

Por lo demás, habrá que pedir un acto de fe, y esperemos que el resto de justificación se encuentre no en estas pocas páginas introductorias, sino en el total del trabajo aún por exponer.

Para orientar sobre un horizonte por el que desarrollar la cuestión de la libertad centrada en la obra de Zygmunt Bauman, se ha escogido el concepto de “riesgo”.

Bauman no ha ejercido una labor de predicción al estilo de Julio Verne (estas aventuras siempre han sido más propias de filósofos), sino que simplemente aplicó su intelecto sobre una realidad que daba unos síntomas claros de aquello que él posteriormente diagnosticaría de manera tan precisa. Con esto quiero decir que los síntomas que se pueden comprobar en la obra de Bauman se encuentran presentes en gran parte de la sociología moderna, siendo ya el concepto de “sociedad del riesgo” casi un género en sí mismo.

Para no caer en una simple descripción de aquello que Bauman ya dice en sus libros (pues es él el que se pregunta por la libertad en nuestra modernidad) se ha decidido orientar sobre el concepto de “riesgo” la realización del trabajo, viendo además que es uno de los puntos fundamentales sobre los que se elabora la sociología más actual, permitiendo así

una sencilla conexión entre Bauman y otros sociólogos. Se busca así que sirva de punto de conexión, tanto con el pasado más filosófico como con el presente más sociológico.

Con esto último pretendo decir que el desarrollo de este trabajo de fin de master se llevará a cabo primero por una breve historia del concepto del riesgo a lo largo de la historia, de los cambios de concepción que este ha sufrido. Este análisis del pasado del riesgo pretende hacerse cargo de la mayoría de la aportación más filosófica del trabajo y que sirve también para definir el riesgo en su contexto actual para definir de qué se habla en la obra de Bauman cuando se habla de “riesgo”. El siguiente apartado estará dedicado a realizar un análisis de la metáfora “sólido-líquido” de Bauman y de las repercusiones que esta tiene, siendo una de las grandes metáforas que se pueden encontrar para definir esta “sociedad del riesgo”, para con el viraje que la sociología ha tenido que dar si pretendía seguir siendo consecuente con el estudio social centrado en aquello que se encuentra presente en la sociedad y no que la sociología dicte aquello que la sociedad muestra.

En el penúltimo apartado se tratará de profundizar en las consecuencias que este cambio sociológico ha tenido, intentando comprender estos síntomas que la sociedad occidental ha mostrado y a los que se busca seguir, rastreando o hasta su origen o a entrelazarlos para tratar de ofrecer una evaluación acerca del estado del paciente y de su situación actual.

Para finalizar este trabajo, se realizará una conclusión en la que se tratará de evaluar estos tres apartados y dar una visión general de todos ellos en conjunto para intentar aclarar de manera mínima toda esta sintomatología que nuestra modernidad presenta (y por lo tanto también todos nosotros, en mayor o menor medida) y que hoy en día casi todo el mundo intelectual parece tener claro, pero ante los que ninguno sabe qué hacer, y menos aún, hacia donde se dirigirá.

Creo que se podría hacer una descripción mucho más precisa y extensa del modo en el que se ha decidido proceder en este trabajo de fin de master, pero, al igual que creo que la mejor justificación de la elección de Bauman está en las páginas posteriores a esta, lo mismo opino acerca de la explicación de la estructura de este trabajo más allá de dar una orientación sobre del mapa conceptual utilizado en su realización. Así que, sin más dilación, comienzo.

Una breve historia del riesgo

Antes de comenzar a escribir nada sobre este trabajo, ni a mano ni a ordenador, en los albores de aquello que ahora está más o menos estructurado en mi mente y que se pretende plasmar en estas páginas, me surgió una pregunta que supongo se le aparecerá a todo aquél que dedique un tiempo de reflexión al concepto de “sociedad del riesgo”. La pregunta en cuestión era la siguiente: ¿Cómo podemos hoy día (es más, como nos atrevemos a) hablar de “sociedad del riesgo” cuando vivimos, probablemente sin ningún tipo de dudas, mejor que el mayor de los reyes de casi cualquier época pretérita y por supuesto mucho mejor que la mayoría de seres humanos que nos han precedido y que han vivido antes que nosotros y que han vivido asolados por el riesgo (peligro, contingencia, azar, suerte...)?

En este punto, sin yo saberlo todavía, en mi cabeza había nacido el embrión de este apartado que finalmente respondería a esa pregunta, y que a la postre acabaría uniendo muchas cosas deslavazadas que en mi mente funcionaban caóticamente acerca de la cuestión del riesgo en nuestra modernidad.

Uno de esos conceptos deslavazados que no lograba conceptualizar correctamente y que por lo tanto andaba caóticamente por mi mente era el de definir y acotar el concepto de riesgo. Me parecía un elemento claro y evidente, en la sociedad siempre hay riesgo, es bueno que lo haya, sin él, no hay cambio ni posibilidad de establecer algún tipo de dialéctica en la historia, pero también (en la eterna disyuntiva que presenta la vida en sociedad) nos unimos en sociedad para evitar en su máxima medida los riesgos que nos asolan como seres finitos y súbditos de las leyes de la naturaleza entre otros muchos peligros, pero no me parecía un punto definitorio de nuestra época, de nuestra modernidad. Incluso yo sentía ese riesgo del que habla la sociedad del riesgo, me sentía responsable de esta falla para con la memoria de aquellos que estuvieron aquí antes que nosotros y que sufrieron de manera mucho más clara eso que hoy se pretende dar como elemento definitorio de nuestras sociedades.

Entonces comprendí que estaba tratando el concepto de “riesgo” de una manera completamente limitada y acotada a su definición estrictamente sociológica y material. Vi que el concepto de “riesgo” iba mucho más allá de una simple palabra (siendo

intercambiable por peligro, azar, contingencia...) y que su verdadera función era de nexo de unión, de puente entre múltiples concepciones filosóficas, éticas, políticas, temporales, históricas, antropológicas, estéticas, ontológicas... No se podía limitar por tanto este trabajo a un estudio realizado solamente desde la sociología, sino que requería la aportación de distintas disciplinas.

Es decir, para poder hablar del riesgo actual, había que diferenciarlo de una comprensión materialista del riesgo, llevarlo más allá de la simple idea de identificar al riesgo como algo que ha ido disminuyendo gracias al progreso tecnológico y al progreso social.

Por lo tanto, para poder responder a esa pregunta que me surgió y que creo que es lo primero que hay que responder para poder hablar con propiedad del riesgo (dar una correcta definición de aquello de lo que se pretende hablar), surgió esta breve historia del riesgo.

Se tratará aquí de hacer ver las distintas formas en las que se ha desarrollado la idea del riesgo en la historia y cómo estas han influenciado en aquello que hoy día se manifiesta como riesgo en nuestras opulentas sociedades.

Para analizar el riesgo a lo largo de la historia, será necesario un salto, pues lo que hoy tratamos y entendemos como riesgo no sirve para definir lo que significaba hace siglos y por lo tanto no sirve para comprender desde donde viene la idea que hoy manejamos. Por ello, se buscará aportar nuevos agentes que ayuden a comprender la idea del riesgo a través de la historia.

Estos nuevos elementos serían el de "destino" y el de "naturaleza". Si se ha de dar un salto, este debe darse también hacia una concepción teológica o metafísica del riesgo en lo que fue un mundo encantado (o re-encantado), que hoy en día ya no lo podemos encontrar, pero que subyace latente en lo que entendemos por "riesgo". Lo que para nosotros hoy en día simplemente se define como riesgo social, a lo largo de la historia ha tenido mucha mayor significación.

La intención en este trabajo es comenzar este análisis de la idea de destino y naturaleza para desgranar finalmente la de riesgo a partir del estoicismo, pasando luego al análisis del protestantismo a partir del magistral análisis que hizo Max Weber. El siguiente paso será acudir al momento del viraje, momento en el que se acudirá a Freud, Darwin y

Schopenhauer. Para concluir este proceso histórico de análisis del riesgo, se tratará de comprender lo que Heidegger y Nietzsche nos pueden decir al respecto.

No se pretende hacer aquí ningún desarrollo pormenorizado de estos autores mencionados, sino que se trata de acudir a las partes de su pensamiento más pertinentes para el análisis que se busca llevar a cabo y que, como resultado, se espera que nos dé una final comprensión de lo que significa el riesgo actual en las sociedades de la opulencia. Serán zapadores que allanen el camino y que construyan los puentes que se pretenden establecer entre la praxis sociológica y la teoría filosófica. El riesgo y el cansancio de Occidente están directamente relacionados, y aquí se tratará de rastrear los orígenes de ambos a partir de varios pilares del pensamiento por los que es inexcusable pasar si queremos comprender a ambos.

Puede parecer extraño llegar hasta tan atrás en el tiempo para tratar de aportar algo que siga rigiendo en nuestra modernidad. Y más aún con el estoicismo, que tradicionalmente es comprendido como una disciplina más estrictamente personal, más como unos consejos propios de la época en la que la filosofía era entendida como una disciplina del buen vivir, casi como lo que hoy entendemos como autoayuda.

Sin embargo, se defiende aquí la importancia del estoicismo en la historia mucho más allá de su concepción ética. Esta corriente del pensamiento, que abarca en su desarrollo tanto la cultura griega como la romana, apoyaba toda su ética en una concepción del cosmos, la naturaleza y la naturaleza humana que se encuentra presente a lo largo de gran parte de la historia del pensamiento y que por ello volvemos aquí a recordar.

Bien es cierto que tampoco son los primeros en pensar de esta forma, pues ya se puede encontrar mucho antes, en Aristóteles por ejemplo, la noción de “nous”. Sin embargo, otro de los puntos que nos hace decantarnos por el estoicismo es su influencia en la formación del cristianismo, además de encontrarse en el núcleo del Imperio Romano, una de las influencias vitales en la formación de Occidente en su vertiente más pragmática (y por ello se va a acudir al estoicismo romano y a Marco Aurelio).

Grandes pensadores han sido influenciados, de una manera u otra, por el fundamento de la filosofía estoica más allá de su ética¹, y por ello se vuelve aquí a pensar brevemente en aquellos antiguos romanos ya casi olvidados, porque por su filosofía han pasado, de una

¹ Aunque el caso de Schopenhauer es en este punto matizable, tal y como se tratará de hacer ver en su apartado.

u otra forma, muchos de los patrones de pensamiento que dirimieron lo que era y lo que no era modernidad.

Lo que más nos interesa aquí acerca del estoicismo es su idea de que una razón cósmica rige todos los destinos de los seres vivos con infinita bondad y sabiduría, pues esta cosmología definía su idea de destino y naturaleza (y por lo tanto, su idea de riesgo).

Esta idea repercute por lo tanto de manera fundamental en el ser humano, pues hará que nuestros destinos estén dirigidos por un elemento externo a nosotros mismos.

Ya en la introducción de las “Meditaciones” de Marco Aurelio, hecha por Antonio Guzmán Guerra en la Editorial Alianza, deja claro el punto por el que se pretende aquí hablar del estoicismo: *“Como pauta de vida, el estoico debe acomodar armónicamente su vida a la naturaleza de la que formamos parte, en tanto que el universo constituye un cuerpo o realidad unificada. Esta conformidad de vida con la naturaleza nos proporciona la libertad y la independencia de los demás factores externos”* [Aurelio, M, 2017: 24]

Y acudiendo al propio Marco Aurelio: *“La sustancia del universo es dócil y dúctil, y la razón que la gobierna no tiene motivo alguno para hacer el mal, pues en sí misma no tiene maldad, de modo que ni hace mal alguno ni ningún ser recibe mal de ella. Por el contrario, todo se origina y llega a su término según ella”* [Aurelio, M, 2017: 107]

Y mi favorita, completamente opuesta a lo que nos enseñaron Schopenhauer y Freud y que protagonizará el cambio de concepción de naturaleza del que se va a hablar más adelante: *“Sé consciente de una vez por todas de que en tu interior tienes algo divino, muy superior a aquello otro que desencadena las pasiones y que te convierte en marioneta. ¿En qué consiste ahora esa inteligencia: miedo, sospecha, deseo o qué?”* [Aurelio, M, 2017: 212]

Este logos universal, esta “sustancia del universo”, se encuentra detrás de todas las cosas, y nosotros, como seres minúsculos en comparación con tamaña orden cósmica, podemos o dejarnos arrastrar por la corriente para que nos lleve de la manera más cómoda posible hasta el final de la vida, o empeñarnos en lo contrario y luchar y luchar para al final acabar en el mismo sitio. Su lección de vida acerca de la naturaleza y del destino, de la suerte que este iba a correr en la contingencia que siempre supone el existir, era la de depositar toda la confianza en un principio rector, al que debíamos entregar toda nuestra preocupación y tribulación propia del ser humano (como ser finito y en constante lucha entre lo material y lo inmaterial).

Por lo tanto, el estoicismo trataba de responder a aquello que es el motor de la preocupación del ser humano, y por lo tanto, de la noción de riesgo, es decir, aflicción por el paso del tiempo, hambre, dolor físico por los peligros que entraña el vivir en épocas convulsas, dolor por la pérdida de seres queridos, incertidumbre ante la posibilidad constante de la llegada de la muerte, imposibilidad de actuación ante catástrofes naturales, ante injusticias de los poderosos, de invasores, de lo desconocido²...

Los estoicos pondrán encima de la mesa gran parte de las defensas que seguirán usándose para atajar de la manera más satisfactoria posible todos aquellos elementos que suponen un riesgo que es constituyente con el vivir.

De esta comprensión casi psicológicamente necesaria de un cosmos regido por algo que nos garantice un destino libre de dolor y de sufrimiento basándose en algo que no nos es conocido y de lo que participamos por ser seres naturales pero con una capacidad muy inferior, de esta forma de pensar tan universalista, surgen, bastante influenciados por esta base cosmológica del estoicismo, el racionalismo y el cristianismo.

Sin embargo, hay que tener cuidado hasta donde se llevan esas comparaciones, pues, al ser de los primeros en presentar este tipo de sistematización que tanta importancia han tenido posteriormente, se puede hablar de muchos tipos de corrientes filosóficas que acuden a unas estructuras semejantes de desarrollo, pero que tienen una naturaleza completamente distinta, y aunque se pueda hablar de semejanza en la forma, en el fondo no hay ninguna.

A pesar de esto, me parece digna de reseñar esta conexión entre estas tres formas de pensar debido a su importancia en el desarrollo de Occidente y porque las tres comparten el elemento fundamental de basarse en una promesa, de requerir la fe, la creencia en aquello que se está sosteniendo, para poder funcionar.

Esto es característico de nuestra época posmoderna, el agotamiento de los grandes relatos viene de la propia fatiga de estas promesas. Por un lado, parece imposible seguir pensando

² No nos olvidemos, en esta pequeña introducción acerca de la concepción del riesgo a lo largo de la historia, del paulatino proceso de desencantamiento del mundo, llevado a cabo por la ciencia y por el espíritu del capitalismo (uno ofreciendo el sistema, el método, para establecer de manera objetiva un mínimo de certeza y el otro ofreciendo la posibilidad, mediante la constante búsqueda de nuevos mercados, de llegar a todos los rincones del planeta) y anunciado por pensadores como Max Weber o Theodor Adorno. Tampoco de su efecto sobre el ser humano y su comprensión del universo, la naturaleza y su propia naturaleza como ser constituyente de este ecosistema, que desemboca necesariamente en una influencia profunda sobre la concepción ética que se pueda manejar.

en un logos infinitamente sabio y bueno, pues al igual que en su día se agotó el potencial inspirador del estoicismo, hoy en día parece sufrir la misma suerte estas dos variantes, una mediante el agotamiento de su logos llamado Razón, y otra mediante el “asesinato” por parte del filósofo del martillo de su logos llamado Dios³.

A todas estas promesas, les ha ganado la certidumbre⁴ lograda por la ciencia, que se ha impuesto, dentro de todo este nuevo cosmos de relatos, como el pilar fundamental.

La elaboración del cristianismo, al igual que la del racionalismo, tal y como se ha dicho, se basaron en promesas. Sin embargo, esto no es así en el modelo científico, y esta diferencia ha sido fundamental para su imposición final en el trono que tantos años ostento la Iglesia y que compartió con el racionalismo.

La religión ofrecía la imagen de un Dios que, por encima de todo, era Todopoderoso, es decir, podía con el destino y la naturaleza por el hecho de ser Él su creador (si pudo crearlo, puede destruirlo). Por lo tanto ofrecía todo su potencial a la entelequia de un Dios capaz, Él sólo, y solamente Él, de llevar a cabo las labores necesarias para medrar más allá de esta naturaleza que nos constituye y da forma a todo aquello que percibimos y nos configura como seres existentes.

Aquí aparece la figura de los milagros, pruebas de aquello que se afirmaba como eterna promesa y que exigía del derroche de fe que finalmente supuso un desgaste tan grande que la Iglesia no lo pudo superar (mantener la fe en la promesa mientras la prueba empírica constante de la realidad histórica afirmaba justamente lo contrario).

Los milagros demostraban empíricamente que Dios era capaz de incidir en nuestra ominosa realidad (demostrando de paso que seguía ahí, que existía, que la promesa no era un engaño) para hacer cosas fuera de lo normal (de la física), fuera del orden impuesto sobre nosotros, por encima de nuestra naturaleza y nuestro destino. Sin embargo, en la

³ Mucho se ha dicho de las influencias entre el cristianismo y el estoicismo. Remarcar aquí como apunte que también, además de las semejanzas en torno a una noción de logos universal, existe en ambos la paradoja de que, a pesar de ofrecer esta idea de naturaleza y de destino del ser humano, tampoco pueden negarse a ver la muerte como la llegada del descanso final y la vuelta a la unificación con el logos, con la unidad. Por lo tanto en el cristianismo como en el estoicismo, a pesar de esta idea de destino tan pretendidamente tranquilizadora, sigue resultando problemático el hecho constante de una naturaleza que se revela constantemente y parece contradecir su promesa por mucho que se arguya nuestra incapacidad para comprender los planes de ese logos.

⁴ Aparentemente absoluta, aquí diríamos simplemente fenoménica, y por lo tanto insuficiente para las necesidades del ser humano, como bien nos hizo ver Kant en sus estudios acerca de la posibilidad de establecer la metafísica como ciencia.

aleatoriedad, escasez y poca utilidad práctica de los milagros de los que se tiene antecedentes surge la debilidad que sería el caldo de cultivo para el modelo científico. ¿Qué iba a codiciar más el ser humano que la posibilidad de superar aquella dimensión que le aseguraba derrotas sin oposición posible y en el mejor de los casos la humillación constante del esfuerzo y el trabajo duro gastado en el simple mantenimiento individual y social? El modelo científico le entregaba al ser humano la aparente solución final a los problemas a los que se enfrentaba en la naturaleza, y al fin podría hacer frente de una manera efectiva al riesgo y mejorar su propio destino. Mientras la religión (o igual el estoicismo o el racionalismo) prometía y prometía (promesa que se materializa en la segunda venida de Cristo), la ciencia hacía y hacía. Pocos fueron los que resistieron y no comenzaron a abandonar, muy paulatinamente, el lugar privilegiado que le habían otorgado a la Iglesia en la construcción de sus realidades⁵.

Lo que el modelo científico y el progreso han hecho ha sido mundanizar, materializar y sistematizar estos milagros recuperando tan tremendo poder para la especie humana.

Cuando la religión ofrecía una única entidad con la capacidad suficiente para hacer y deshacer en la física, sin saber cómo ni donde ni por qué, la idea de progreso ofreció la ciencia, que, mediante un trabajo de hormiga llevado a cabo no de una sola vez sino a lo largo de los siglos y no desde un solo ser sino desde los miles de científicos que ha dado la historia (trabajo no de una unidad, sino de la humanidad entera, pues colaboró la pasada, lo hacía presente y sin duda lo haría la futura por la fuerza del hecho empírico), permitió a los hombres, poco a poco y no en una futura venida, hacerse cargo, paulatinamente, de la naturaleza, de su destino. Mientras la religión ofrecía la imagen de un hacedor (y en función de hacedor, posible deshacedor) trascendente y solamente prometido, exigente de confianza, de fe, la ciencia ofreció múltiples concedores de la creación (y también en cuanto concedores, no deshacedores pero si manipuladores) que serían inmanentes, pero con pruebas fehacientes empíricas y sin necesidad ni de fe ni de promesas.

En cuanto el progreso y la ciencia acumularon las pruebas y los medios suficientes para realizar una explicación de sus métodos que lograra independizarse de la influencia de la

⁵ Ciencia y religión pueden no ser vistos como rivales, sino como complementos, pues el ser creyente no te obliga a no operarte o no recibir tratamiento médico. Sin embargo, esto se da en algunos casos sectarios de firme convicción cristiana de raigambre estoica en las que se afirma que si se está padeciendo una enfermedad, es porque Dios ha decidido eso y el paciente no es quién para entrometerse en los planes de Dios.

religión (orígenes de la ciencia en la magia y alquimia) el carácter prometeico de la religión no aguantó como primera defensa del ser humano contra la omnipotencia de la naturaleza, y le legaríamos a ella, a la ciencia, decidir sobre nuestro destino.

Este mismo camino de paulatina pérdida de poder en el imaginario humano de Occidente sufrirá la promesa de la Razón. Esta no surge tanto con la Iglesia como protagonista (a pesar de los incontables nexos entre ambos modelos), como su patrocinadora en su introducción en la historia, sino que aquí lo hará de la mano del Estado.

Hombres como Hobbes, Kant o Hegel, elementos clave del racionalismo, serán también fundamentales en lo que constituyó gran parte de la modernidad a la que hoy asistimos como en fase de decadencia⁶. Esta construcción de un Estado que se encargue del destino de los hombres y les lleva a una vida feliz y dedicada a desarrollar sus talentos era el modelo ideal al que se aspiraba en la época de la modernidad sólida postulada por Bauman.

Sin embargo, este proceso fue mucho más largo de lo que aquí se está haciendo ver, y desde la base algo confusa del estoicismo (unía tanto el optimismo humanista como el pesimismo existencialista) fueron muchos pensadores los que depuraron, pulieron, mejoraron, potenciaron y también en parte agotaron esta promesa hecha por el racionalismo y el cristianismo⁷.

Como en Bauman se encuentra muy presente la crítica a ese racionalismo del que se viene hablando, y para ser repetitivos ni cargar en exceso el ensayo, confiaremos el desarrollo de la parte racionalista que crea una idea de destino y naturaleza que también se derrumba en la posmodernidad a partes posteriores de este trabajo.

⁶ A pesar de los denodados esfuerzos de parte de pensadores como Jürgen Habermas que apelan por defender el papel de la Ilustración y por la tesis de que esta no se ha aplicado correctamente, sino que debe volver a replantearse para llevarse a cabo de manera exitosa. El propio Habermas critica lo denominado como posmodernidad por ser de cariz conservador debido a la imposibilidad que establece, con su insuperable relativismo, para legislar dentro de un diálogo que cumpla las condiciones de su "acción comunicativa".

⁷ Remarcar, para concluir este apartado de semejanzas entre estoicismo, racionalismo y cristianismo, que a pesar de las semejanzas en cuanto a cosmología y a naturaleza y destino del ser humano, también es cierto que el pensar estoico era partícipe de la idea del eterno retorno nietzscheano, de no comprender la historia como un desarrollo lineal, sino como un constante volver a suceder lo mismo una y otra vez, idea que por ejemplo es completamente contraria a la noción lineal de la historia hecha por el cristianismo, y que, como defenderán entre otros Karl Löwith, será cuando surgió el sujeto histórico, a diferencia de Dilthey, que defendía el surgimiento del ser humano como ser histórico a partir del siglo XVIII.

A modo de resumen de lo hasta ahora dicho, todos estos sistemas de los que aquí se está hablando elaboran, cada uno, un propio desarrollo de la idea de destino y naturaleza, que son los motores para introducirlos en la práctica, para llevarlos a cabo en la historia, para sacar de su modelo teórico una respuesta que en la prácticas sirviera para aquellos seres humanos que se veían impotentes y arrasados ante un constante devenir que no les aportaba ninguna seguridad y que imposibilitaba una vida que mereciera la pena ser vivida sin un ejercicio de fe.

Si el estoicismo y el cristianismo nos introducían a una idea de destino que no nos pertenecía, sino que era propiedad de un ser superior a nosotros, y el racionalismo ofrecía esta misma idea pero en función de una razón que todo lo podría y salvaría a los hombres de su propia naturaleza, llegó un momento de cambio, de declinar, de seguir un proceso inverso, de retroceso. Se llegó a un momento de cambio radical en la noción de naturaleza, y pasamos de lo que se puede entender como naturaleza blanca, que sería toda la noción proteccionista que hemos estado viendo brevemente, y se pasó a un estado de naturaleza negra, donde la naturaleza pasó a ser comprendida como distante, fría, como el enemigo que había que vencer para llevar a cabo de manera digna y satisfactoria nuestro destino en la existencia como seres humanos y como especie.

Esta naturaleza negra es la que (al menos eso se va a defender) rige hoy en día dentro de nuestra idea de destino y de naturaleza y que tiene consecuencias importantes en aquello que hoy definimos como riesgo.

Para que hubiera un paso tan importante en la concepción de la naturaleza de Occidente tuvieron que colaborar muchas cosas, muchos elementos que superaran la importante labor que ejerció el cristianismo y posteriormente el racionalismo. La Iglesia ofreció⁸ (y ofrece de manera ya casi ficticia, interpretada, como una mera pose) una resistencia acérrima gracias también a su inmenso poder tanto económico como político, social y sobretodo ideológico.

⁸ No se debe obviar en este punto que, a pesar de ofrecer la Iglesia una concepción de la naturaleza proteccionista ya que se garantiza que un ente superior sabe qué es lo que se está llevando a cabo aquí en el mundo de los vivos (y es algo que escapa de nuestras capacidades), también se encuentra presente el carácter de dominio de la naturaleza debido a que fuimos creados a su imagen y semejanza (como se puede ver en Genesis 1:26-27). Sin embargo, esto parece ser una idea más antropocéntrica y relativa al carácter prometeico del cristianismo (y de toda religión) que un cambio sustantivo en la concepción de la naturaleza como el que se pretende presentar a continuación.

Este paso entre una naturaleza más proteccionista a otro de una naturaleza que debía ser dominada y sometida se va a resumir aquí en dos pasos. En el primero, y para no alargarnos más de la cuenta, se va a acudir a la Reforma protestante. Este fue un acontecimiento importante como pocos en el desarrollo de Occidente. También fue, además de enorme magnitud, de múltiples ramajes y complicadas divisiones. Para lo que aquí nos interesa, es decir, para hacer ver las distintas nociones de destino y naturaleza que se manejaban en la época para comprender el proceso que nos ha llevado a nuestra comprensión actual y entender nuestra época definida por el riesgo cuando vivimos en la época de la opulencia, abordaremos el tema desde la “Ética protestante” de Max Weber. Y en el segundo momento de paso de naturaleza blanca a naturaleza negra, se hablará brevemente de la labor llevada a cabo por el pensamiento de Schopenhauer, Freud y Darwin.

He de reconocer que la definición de naturaleza blanca y naturaleza negra no es propiamente mía, sino que la he recibido de Odo Marquard:

“(...) La naturaleza se resiste a ser desvirtuada porque ella es una magnitud terrenal, y se opone a la pretensión de deber ser el paraíso celestial. La naturaleza se decepciona de sus nuevos adoradores. La decepción es recíproca. Los adoradores convierten esa decepción en definición de la naturaleza y entonces se apartan de ella. Es muy probable que ésta sea la dirección que tomen los acontecimientos; digo muy probable porque la cuestión ya tiene un antecedente: después de 1800, a la apoteosis de la naturaleza del romanticismo temprano le sucedió el entenebrecimiento de la imagen de la naturaleza tardo-romántica. Cualquier filólogo intérprete de Schelling sabe que la “définition blanche” de la naturaleza presente en los escritos de su primera filosofía natural sobre la libertad y la filosofía de las épocas del mundo fue reemplazada por la “définition noire”: ahora, la naturaleza es caracterizada como el “fondo oscuro” del elemento caótico de la locura, que sólo Dios-no los hombres- puede dominar. Esta caracterización de la naturaleza como algo tenebroso llevó luego a Schopenhauer-en su metafísica de la voluntad de 1818- a elaborar la más consecuente filosofía tardo-romántica de la naturaleza. Y su continuador fue Nietzsche, no Darwin: la muerte de las especies se inscribe en el fenómeno universal de la evolución, y ésta es destrucción de la naturaleza. Toda la naturaleza es destrucción. Este giro en la definición de la naturaleza mediante la decepción respecto de su santidad es el precursor del proceso que llamo decepción de la sobreexigencia utópica de la naturaleza por el más reciente antimodernismo de la filosofía de la historia. Me atrevo a pronosticar que esta desilusión dominará el próximo decenio, y lo considero un hecho muy malo, porque perjudicará las medidas de una protección racional de la naturaleza. Para evitar, como

consecuencia necesaria, el alejamiento decepcionado de la naturaleza es preciso que se abandone esta sobreexigencia utópica.” [Marquard, 2006: pp 118-119]

Por lo tanto, y como también se puede ver en esta cita del filósofo alemán, es constatable ese giro que aquí se trata de defender (además de así reconocer de paso el mérito de una distinción que voy a utilizar y que me he encontrado ya hecha, y que él también coge a su vez de la obra de Schelling).

Pero volviendo a lo prometido, se dijo que había un paso entre esta naturaleza blanca y la naturaleza negra en el protestantismo, una se podría decir naturaleza gris.

¿A qué se debe esto? A que el protestantismo ofrece un cambio importante respecto a la moral estoica y cristiana.

Es muy conocida la agrupación que Paul Ricoeur hizo de Freud, Nietzsche y Marx como “filósofos de la sospecha”. Nada que objetar, pues mientras el primero destruye la idea de sujeto tradicional, el segundo ataca la metafísica y el tercero el Estado, derribando entre todos los cimientos sobre los que se habían formado las antiguas formas de convivencia. Sin embargo, siempre me pareció una distinción injusta para con los “iniciadores” de este movimiento. Incluiría en esta lista de autores injustamente olvidados a Schopenhauer (pues en gran parte Freud y Nietzsche están en esta lista gracias a él), pero para lo que nos concierne ahora, creo que el primer “pensador⁹ de la sospecha” fue Lutero, y más en los tiempos que le tocó vivir y bajo el encomiable riesgo que suponía hacer lo que entonces hizo.

La impronta que dejó la Reforma en Europa y en el mundo todavía se sigue valuando hoy en día, 500 años después del nacimiento de aquél movimiento contra muchas de las bases que el catolicismo luchaba por mantener como canónicas desde hacía muchos siglos y que había logrado establecer con gran dureza contra todo tipo de movimientos sectarios.

De todo aquél terremoto que Lutero inició un miércoles 31 de Octubre ya menos cualquiera que cualquier otro, nos interesa sobre todo el posterior desarrollo de su ética sobre el espíritu del capitalismo, y que cambiará gran parte de la influencia cristiana de raigambre estoica de la que venimos hablando y definiendo como idea de naturaleza como naturaleza blanca.

⁹ Difícil llamarles sólo filósofos, imposible llamarles sólo teólogos.

Con la ética protestante y su aplicación en el modo de producir de la época (ese capitalismo incipiente) se dio el primer paso de un destino completamente otorgado por la naturaleza a un destino que comenzaba a pasar a manos del ser humano. A partir de ahora, todo lo que sucedía en la realidad ya no era obra de un logos o un Dios al que debíamos aspirar para poder tener alguna felicidad, tranquilidad...algún destino propio.

El ser humano dejó de ser uno con la naturaleza para pasar a ser otro completamente distinto, que lograba deshacerse de ese estado paternalista y se independizaba, cambiando así su modo de comprender la naturaleza, posibilitando así el paso a la idea de naturaleza como naturaleza negra.

El cambio fue casi bíblico, pues se pasó de una moral en la que los trabajadores preferían trabajar simplemente lo justo y necesario para mantenerse a la obligación moral de obtener el mayor beneficio posible independientemente de sus necesidades bajo el precepto de dar mayor gloria a la obra de Dios. Y todo esto se logra bajo la idea de la predestinación del destino del ser humano, algo que parece completamente contrario a la idea que hemos manifestado sobre pasar a tener un destino otorgado por nosotros mismos. Pero la argumentación de Weber es muy fina. Veamos.

El punto de partida sería el del tradicionalismo, que es el que imponía esa vieja forma tan inútil para el capitalismo de comprender el trabajo (heredero de la época de la naturaleza blanca):

“El adversario, pues, con el que en primer término necesitó luchar el “espíritu del capitalismo – en el sentido de un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una “ética” determinada- fue aquella especie de mentalidad y de conducta que se puede designar como “tradicionalismo” (...). Prefirió [el trabajador] trabajar menos a cambio de ganar menos también; no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el máximo posible de trabajo, sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que ha venido gastando hasta ahora (...). Esta conducta es un ejemplo de lo que he llamado “tradicionalismo”: lo que el hombre quiere “por naturaleza” no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo” [Weber, 1984: pp 66-67]

Esto obviamente era un problema para el espíritu del capitalismo:

“Cada vez que el moderno capitalismo intentó acrecentar la “productividad” del trabajo humano aumentando su intensidad, hubo de tropezar con la tenaz resistencia de este leit motiv precapitalista” [Weber, 1984: 67]

Pero, el capitalismo encontró una vía de salida a este problema, y que dio origen al libro de Weber:

“En cambio, con las muchachas que poseen una específica formación religiosa, especialmente con las de origen pietista, ocurre un fenómeno distinto, que, por lo mismo, presenta un especial interés para nosotros. Se afirma con frecuencia, y la afirmación ha sido generalmente comprobada a posteriori, que esta educación religiosa ofrece la más favorable coyuntura para una educación económica. Entonces aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de “sentirse obligado” al trabajo, con el más fino sentido económico, que calcula la ganancia y su cuantía, y un austero dominio sobre sí mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo” [Weber, 1984: pp 69-70]

Se pasaba por lo tanto de concebir el trabajo como útil necesario para sustentar una vida que no quedaba definida por el empleo que se llevara a cabo a concebirlo como “profesión”, como punto definidor de la vida de cada uno, y en el que por ello se encontraban en juego la consideración social de los demás hacia nuestra persona y nuestro valor dentro de la comunidad.

“En todo caso, lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético- religioso de profesión” [Weber, 1984: 91]

Pero ¿cuáles fueron las bases para sostener este cambio? Paradójicamente, la idea de predestinación:

“(…) se perfila cada vez más claramente la idea de que el ejercicio de una determinada profesión concreta constituye como un mandamiento que Dios dirige a cada uno, obligándole a permanecer en la situación en que se encuentra colocado por la divina providencia” [Weber, 1984: 98]

Sin embargo, esto no parece modificar en nada las nociones estoico-cristianas de la naturaleza como naturaleza blanca ni de destino, tal y como dice Weber: *“(…) la acentuación cada vez más fuerte del elemento providencial en todos los acontecimientos de la vida humana conduce irremisiblemente a una concepción de tipo tradicionalista análoga a la*

idea del “destino”; cada cual debe permanecer en la profesión y estado en que le ha colocado Dios de una vez para siempre y contener dentro de estos límites todas sus aspiraciones y esfuerzos en este mundo (...). De este modo, el concepto de profesión mantuvo todavía en Lutero un carácter tradicionalista” [Weber, 1984: pp 98-99]

El cambio por tanto no vendrá de la mano de Lutero, sino que será Calvino el que haga la contribución definitiva y necesaria para concluir este cambio de la idea de naturaleza como naturaleza blanca hacia una época más oscura, que todavía no negra.

Lo que hará Calvino con esta unión que se da con Lutero de la ética protestante y el capitalismo es lo que resulta más relevante para lo que se está tratando de explicar aquí. De la interpretación de Calvino y el calvinismo cambiará la noción de Dios, y por lo tanto también cambiará la de naturaleza. Desde el Dios cercano y fiable, tan poderoso como bueno, del estoicismo y del catolicismo, pasamos al Dios mucho más interpretable y personal y menos canónico de Lutero hasta llegar al Dios distante, poderoso, frío e indiferente. Este Dios indudablemente llevó a cabo la Creación, es igual de omnipotente y omnipresente, lo que cambia es el carácter del Creador hacia su obra. Con Calvino Dios se aleja del ser humano, y esta indiferencia también aleja de nosotros la naturaleza.

“(...) ya que sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna, y sus designios sólo pueden ser comprensibles y aun conocidos en tanto que le plugo comunicárnoslos. Sólo a estos fragmentos de la eterna verdad podemos atendernos; todo lo demás –el sentido de nuestro destino individual- está rodeado de tenebrosos misterios (...). Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable (...) surge ahora un ser trascendente e inaccesible a toda humana comprensión, que desde la eternidad asigna a cada cual su destino según designios totalmente inescrutables, y que dispone hasta el más mínimo detalle en el cosmos. La divina gracia –siendo inmutables los designios de Dios- es tan inamisible para el que le ha sido concedida como inalcanzable para el que le ha sido negada. Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre” [Weber, 1984: 118]

Calvino forzará tanto en el calvinismo la idea de Dios hacia una concepción nueva que incluso cambiará la percepción que se tenía de la Creación, tal y como dice Weber en una de sus múltiples notas a pie de página:

“(...) Los calvinistas se inspiran en esta idea: que Dios, al formar el mundo y el orden social, quiso lo positivamente conveniente como medio de honrar su Majestad: no la criatura por ella misma, sino la ordenación de lo creado bajo su voluntad. Por eso, el ímpetu activista

desencadenado en los santos por la doctrina de la predestinación desemboca enteramente en la aspiración a racionalizar el mundo” [Weber, 1984: 124]

¿Por qué esto todavía no se puede considerar naturaleza negra? Si incluso hay citas de Marco Aurelio que parecen poder estar firmadas perfectamente por un calvinista: *“A mi parecer, lo único que queda es actuar y mantenerse de acuerdo con la propia constitución, que es el objeto único de cualquier actividad o profesión. Porque todo arte se orienta a un único objetivo: adecuarse a su constitución” [Aurelio, M, 2017: 111]*

O por ejemplo: *“(…) Así, cumple con sus obligaciones, porque piensa que es lo mejor. Porque el destino que a cada uno se nos asigna nos involucra al común destino en el que estamos implicados” [Aurelio, M, 2017: 68]*

Calvino, a pesar de sus semejanzas con el estoicismo, tiene una diferencia¹⁰ clave para nuestros intereses. A pesar de esta nueva interpretación de Dios, todavía subyace, a pesar de este cambio de carácter del Creador, una base de comprensión del futuro que venga como inevitable, decisión absoluta de Dios. Y esto no tiene nada que ver con las nociones de competición entre ser humano y naturaleza que empezarán a aflorar a partir de las obras de Schopenhauer, Freud y Darwin (entre muchos otros):

“Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de “desencantamiento” del mundo” [Weber, 1984: 119]

Aquí no se coincide con Weber en la interpretación de que el desencantamiento del mundo hubiera acabado por aquél entonces, sino que no había hecho más que comenzar, pues es precisamente de lo que trata este trabajo y su análisis acerca de la obra de Bauman. Aun así, lo importante es que este desencantamiento del mundo lleva a un desencantamiento de la naturaleza.

Por último, queda explicar por qué se afirmó que este cambio de Calvino nos otorgaba mayor posibilidad de decisión sobre nuestro futuro y nuestro destino (disminuyendo por

¹⁰ También es de interés el leer la “Ética protestante” de Weber desde la búsqueda de semejanzas del calvinismo con el racionalismo. En esta obra confluyen estoicismo, cristianismo y protestantismos, racionalismos y capitalismo. Es una obra absolutamente fundamental aún hoy en día para comprender de dónde venimos por esta riqueza de matices y por actuar como obra de investigación fronteriza, pues en el fondo se dedica a analizar cómo gran parte del mundo antiguo fluyó sobre el nacimiento de la metafísica del capitalismo.

lo tanto el riesgo de vivir merced a la naturaleza), pues precisamente el que Dios se aleje más de nosotros no tiene por qué otorgarnos nuestro destino.

Este punto será el que para Weber explique el proceso más importante que inicia la reforma calvinista, que es la racionalización de la vida de manera sistemática. Y de aquí viene su famoso “estuche de hierro” y su crítica a la racionalización y su efecto sobre el ser humano. La aplicación mundana del racionalismo es precisamente el mayor intento de hacernos con nuestro propio destino y era con el que se comulgaba hasta hace no tanto tiempo.

Para que haya este “trasvase” de destino, de posibilidad de incidencia sobre el futuro desde una concepción teológica a una antropocéntrica (no sólo por la mejora de nuestras posibilidades sino por el alejamiento sistemático de Dios y de la naturaleza), es necesaria la combinación en el capitalismo de varias nociones que proceden de una y otra interpretación del cristianismo. Esto se debe a que la Reforma fue un movimiento muy variado y de desigual desarrollo tanto temporal como geográficamente. Por ello, parece imposible que el capitalismo adquiriese elementos constitutivos de la ética religiosa de manera unitaria y homogénea.

Según Weber, la mezcla que se da en esta racionalización sistemática de la vida que supondría el hacernos con nuestro propio destino, se lleva a cabo mediante la mezcla del racionalismo calvinista con el aspecto de incidencia en la realidad llevada a cabo por el cristianismo, pasando a ser la realidad algo más que la profesión que Dios te ha otorgado en su sistema racional que sería la Creación para el calvinismo. Esta mezcla de nociones hizo que en la ética calvinista vieran el dedo de Dios en todas las cosas y se pasa del ascetismo reverencial del calvinismo a la instrumentalización de Dios mediante la noción católica ya mencionada. Así se pasa de un Dios que define todo nuestro destino a un ser humano que puede incidir sobre su destino debido a que, como todo lo que hace es obra de Dios, sus decisiones también lo serán:

“El puritano posterior no sólo controlaba su propia conducta, sino la de Dios, cuyo dedo advertía hasta en los más imperceptibles resquicios de su vida: de ese modo, y a diferencia de Calvino, podía saber la razón de que Dios hubiese dispuesto tal o cual cosa. La santificación de la vida podía adoptar, según eso, un carácter análogo a un negocio comercial. La consecuencia de esta metodización de la conducta ética, impuesta por el calvinismo (no por el luteranismo), era una penetrante cristianización de toda la existencia; y en esto radica justamente la característica más decisiva de la reforma calvinista. Resulta así que donde quiera que se diese dicha característica,

podía ejercerse idéntica influencia sobre la vida; y, por tanto, toda confesión religiosa que admitiese esta necesidad de comprobar la fe, podía influir éticamente en el mismo sentido” [Weber, 1984: pp 147-148]

Este es el proceso que se da en el protestantismo para ser uno de los mayores contribuyentes del paso de la idea de naturaleza como naturaleza blanca a la concepción contraria, de un Dios y una naturaleza enemigos y que hay que someter.

Para concluir este apartado de tránsito entre ambas nociones de naturaleza, concluir con dos citas, una que sirva de resumen de lo que se ha intentado mostrar:

“El ascetismo laico del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (...). La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional, sino contra el uso irracional de aquéllas” [Weber, 1984: pp 211-212]

Y otra que haga ver la influencia que Weber pensaba que este proceso de secularización tenía:

“El puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo también; pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más.” [Weber, 1984: 224]

Se podría pensar en este punto que qué importancia puede tener centrarse tanto en temas religiosos para tratar de llegar a la definición que hoy en día se tenga del riesgo, en las sociedades no solo de la opulencia, sino también mayoritariamente laicas.

En este trabajo se consideran claves estas formas religiosas de comprender la realidad que se han dado a lo largo de la historia debido no sólo a que se han dado de manera real en el pasado, sino a que también esta forma trascendental de pensar responde a una necesidad intrínseca al ser humano, y el que en nuestros días la religión no sea capaz de hacer que su promesa siga teniendo el trono de interpretadora de la realidad que antaño tuvo no

quita a que sigamos manifestando un modo de pensar abocado a la certidumbre de lo universal. Como dijo Hans Blumenberg, el ser humano está atravesado por la idea de Absoluto, y esta forma de pensar sigue estando presente en nuestras sociedades, y obviarlas es un gran error porque limita el ya de por sí complejo análisis del mundo en el que vivimos. Se sigue por lo tanto a Vattimo en estas palabras:

“La secularización del espíritu europeo de la edad moderna no es sólo el descubrimiento y la desmitificación de los errores de la razón, sino también la pervivencia en formas diversas, y en un cierto sentido, degradadas, de aquellos mismos “errores”. Una cultura secularizada no es simplemente una cultura que haya dado la espalda a los contenidos religiosos de la tradición, sino la que continúa viviéndolos como huellas, o como modelos encubiertos y distorsionados, pero profundamente presentes.

Todas estas cosas se leen con claridad en Max Weber: el capitalismo moderno no nace como abandono de la tradición cristiana medieval, sino como una aplicación suya “transformada”. El mismo sentido tiene la investigación de Löwith sobre el historicismo moderno: también aquí, las varias metafísicas de la historia, hasta Hegel, Marx, o Comte no son sino “interpretaciones” de la teología de la historia hebraico-cristiana, pensadas fuera del cuadro teológico originario”
[Vattimo, 2010: pp 128-129]

Sería absurdo, como bien dice Vattimo, rechazar la parte teológica de mundanización de la promesa que se encuentra en el cristianismo que se lleva a cabo en gran parte del idealismo alemán, ya sea en Kant con su imperativo categórico tan cercano a la ética cristiana¹¹, ya sea Hegel con su idea lineal de historia y la sustitución de un vocabulario teológico por uno racionalista. O el caso de Marx, que es una sustitución punto por punto de la promesa de un más allá ajeno a toda diatriba propia de los seres vivos por una aplicación de esta misma promesa pero en la praxis, estadio que se alcanzaría con la sociedad sin clases que vendría tras la dictadura del proletariado¹².

No se puede obviar por tanto, para cualquier estudio que se pretenda hacer de la modernidad, el aspecto de la secularización que sucede en el paso del modelo Iglesia y Dios al modelo Estado, capitalismo y Razón. Lo históricamente religioso que se ha

¹¹ Una de las principales labores que trató de realizar Kant es la de vaciar la metafísica de ideas de fe para presentar un nuevo sistema con ideas que procedieran sólo de la Razón del ser humano, otorgándole así una metafísica que se aseverará como ciencia. Sin embargo, lo que acabó constatando fueron los límites de la Razón, y tratando de convertirse en un nuevo Descartes, acabó mucho más cerca de su admirado Hume.

¹² Siendo esta misma clase la elegida para llevar a cabo su idealista promesa, traer aquellas puertas de San Pablo que nadie podía comprobar y que por lo tanto lo convertía en ideológico y “opio para el pueblo” hacia una labor realmente liberadora en el aquí y el ahora, en la praxis.

encontrado en Occidente durante mucho tiempo se sigue manifestando en nuestra modernidad, aunque por supuesto, de manera distinta y ajena a la religión o al cristianismo. El propio Weber nos lo muestra en la continuación de la última cita suya que hemos hecho:

“Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo (...) El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la “ilustración”, y la idea del deber profesional ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas” [Weber, 1984: pp 224-225]

Como ya se ha dicho, Bauman no realizó ninguna labor de “videncia”, y a lo largo de sus libros siempre se muestra muy comedido con ir más allá de la definición de lo que él puede comprobar en la práctica de sus estudios sociológicos. Weber también era más cercano al estilo de Bauman que por ejemplo al estilo estrictamente racional y positivista desde el punto de vista sociológico de Durkheim. Sin embargo, sí que se aventuró en algunos momentos para realizar una pequeña labor de futurólogo (pequeño vicio de todo filósofo). Vista desde la perspectiva ventajosa de ser ya nosotros parte de ese futuro al que se refería Weber, poco queda más que sorprenderse ante su capacidad de anticipar los estudios de la sociología del riesgo.

Existe en esta forma de negar nuestro nexo más cercano de lo que pensamos con las antiguas formas de pensar denota cierta superioridad, cierto aire de grandeza respecto a nuestros antepasados, a los que se comprende como seres primitivos que acudieron a la religión por su falta de inteligencia¹³ o de ciencia, mostrando hacia ellos una condescendencia como la que algunos creyentes muestran hacia los fundadores de la metafísica occidental por haber hecho sus magnánimas obras antes de haber conocido la venida de Cristo.

Esta arrogancia creo que es deudora de la idea de progreso y de la concepción lineal de la historia, ambos puntos completamente presentes en nuestra modernidad y que vertebra

¹³ De ahí creo que surge también gran parte del prejuicio que existe respecto a la Edad Media, edad que se comprende como una época oscura y ajena a cualquier progreso intelectual o social (cuando libros como “El otoño de la Edad Media” de Johan Huizinga nos demuestran lo contrario) precisamente porque toda su vida estaba vertebrada por lo religioso.

nuestra concepción de la realidad y del riesgo. Esto también nos lleva a no aprender nada de la historia.

Pero no nos vayamos por las ramas. El hecho es que parecemos encontrarnos en nuestra modernidad ante una paradoja, la de seguir necesitando ese mito unificador en la época definida por el fin de los relatos. El fin de los relatos significó el fin de los muchos mitos que se unificaban en la formación de ese relato que cayó con lo sólido y que ha modificado la forma en la que nosotros comprendemos el riesgo. Una de los principales relatos que cayeron fue el de la metafísica, de mano entre otros, de Nietzsche y Heidegger.

Es necesario ahora, para continuar con el proceso que venimos contando, pasar por la definición de naturaleza negra, que es la que nos llevará finalmente a lograr una definición de lo que hoy entendemos como riesgo una vez que hemos borrado prácticamente todo aquello que había sido definido como riesgo por nuestros ancestros.

Para esto se ha invocado a Schopenhauer, Freud y Darwin, de los cuales hablaremos brevemente.

El de Schopenhauer es un caso especial. Idealista alemán, admirador de Kant pero uno de sus más punzantes críticos, admirador del budismo y ateo, gran conocedor de cristianismo y del judaísmo, su vastedad de conocimientos y su infatigable consecuencialismo con aquello que su intelecto le decía (algo que siempre echó en falta de Kant y su postulación de un Dios para que exista la libertad del ser humano) le ha llevado a ser uno de los pensadores más iconoclastas y también menos entendidos en la historia de la filosofía (tal vez sólo al nivel de Nietzsche, aunque este tiene muchos más “seguidores”).

Tal es su particular forma de pensar debido a su variopinta formación intelectual, que es el fundador (al menos Occidental y en clave filosófica) de esta noción de la naturaleza como algo frío y distante a superar, pero también introduce en su sistema filosófico grandes influencias estoicas, los que hemos definido como grandes precursores de todo aquel sistema que seguía la definición blanca de naturaleza. ¿Cómo es esto posible? Porque la forma es enteramente de cariz estoico, pero el fondo es completamente opuesto.

Hagamos una pequeña trayectoria de influencias. Comenzamos con el estoicismo que hemos dicho que influye en el cristianismo y en el racionalismo. De esta veta racionalista surge como principal representante (considerado como fundador de la filosofía moderna) Descartes. Del racionalismo cartesiano surge una influencia en el pensar de Spinoza, y

Spinoza influye de manera notable en la cosmología de Schopenhauer. También puede ser interpretada por la vía de estoicismo, cristianismo, luego racionalismo mediante la secularización que culmina con el idealismo y se culmina de nuevo con ese idealismo iconoclasta de Schopenhauer.

Spinoza por tanto, influye de manera notoria en la metafísica del pensador alemán.

Hemos dicho que Schopenhauer era ateo. Esto es así porque para él nunca ha sucedido un acto de Creación, y en este punto está la semejanza principal con Spinoza. Tanto para el pensador holandés como para el alemán, no es posible hablar de Dios porque no hay un acto de Creación, ya que es Dios mismo lo que constituye lo que desde otros modos de pensar se considera Creación. Para Schopenhauer y Spinoza no hay nada externo a Dios, no hay un objeto que Él vigile ni por el que vele, ni nada que haya creado a su imagen y semejanza. Dios es todo lo que hay y todo lo que hay es Dios, así que nuestra imagen de Dios no es más que una obra de nuestra imaginación (y de ahí su ateísmo). Al ser Dios todo lo que hay, se explica por qué para Schopenhauer cada individuo no es una parte de la voluntad, sino que en cada uno de nosotros se lleva a cabo la voluntad en su totalidad (por la imposible división de Dios, aquí transmutado en voluntad). No hay ni particiones ni divisiones ni personalismos, y aquí se encuentra su idealismo, en que Schopenhauer casi concibe al ser humano de una manera tan idealista como la de Berkeley, como un pensamiento de Dios.

Este Dios que es naturaleza, naturaleza creadora pero no creada, coincide con el logos universal de los estoicos. Esto es, como se ha dicho, Schopenhauer, vía el estoicismo de Spinoza, coincide con la forma del estoicismo, y aparentemente ambos comparten la concepción de naturaleza blanca.

Sin embargo, y aquí es donde viene el giro hacia la naturaleza negra de la que Schopenhauer es fundador, su choque frontal se encuentra en el carácter de este logos universal. Mientras para el estoicismo, el cristianismo y el racionalismo este logos era digno de confianza y lo mejor a lo que podíamos legar nuestro destino y nuestro futuro, para Schopenhauer es todo lo contrario. Aquí aparece toda la veta pesimista de su pensamiento¹⁴.

¹⁴ Pesimista pero no fatalista, con una ética humanista y humanitaria, tanto con el Otro humano como con el resto de seres vivos no humanos.

Si hemos dicho que este trabajo se va a preguntar por la libertad, Schopenhauer, en gran medida, la niega. Por lo tanto, ya no hay ni esa noción de un logos bueno y sabio al que entregar nuestro destino, ni la opción de escoger. Formamos parte de ese logos, que para Schopenhauer es la voluntad, pero no podemos elegir si seguir sus designios o no. Para el pensador alemán, estaríamos esclavos de este logos, ya que Él es nosotros, Él nos da todos los elementos por los que se rige nuestra naturaleza, Él hace que nos aburramos, que envidiemos, que conspiremos, que asesinemos, que robemos... Para Schopenhauer el logos universal sigue siendo universal, pero en su infinito poder y sabiduría no es bueno, sino un despropósito cósmico que nos lleva a repetir de manera inefable un círculo absurdo de tener un deseo, cumplirlo, y volver al hastío o a tener otro deseo. Para Schopenhauer, el destino, queramos lo que queramos, es sufrimiento¹⁵.

Es aquí, por lo tanto, en el carácter que este logos universal tiene, donde se da el principal cambio de la naturaleza blanca a la negra. Ahora, a partir de Schopenhauer, se piensa en la naturaleza como el enemigo, como un desafío a superar por el hombre si quiere elevarse sobre su condición de bestia y pasar a ser un ser humano (pues a pesar de dar tan funesto presagio, Schopenhauer afirmaba que el ser humano era la mayor creación de la voluntad, y que si alguien era capaz de superarla ese podía ser el ser humano). Nuestra constitución como seres insertos en la naturaleza pasará a ser una condena, un enemigo interior contra el que todo hombre o mujer debe luchar para lograr elevar su existencia por encima de la de la inteligencia completamente arrasada por la voluntad que poseen otros seres vivos¹⁶.

No nos entretendremos más en el sistema schopenhaueriano. Se podrá decir que este está olvidado, ya que el mismo Schopenhauer lo suele estar.

Sin embargo, alguien que se encuentra completamente vigente hoy en día, y cuya influencia en el mundo occidental, de manera práctica, ha sido mucho más notoria, y cuyo pensamiento no se puede comprender sin la obra de Schopenhauer, es el discurrir de Sigmund Freud.

Si en Schopenhauer asistimos a ese cambio final de la naturaleza blanca a la naturaleza negra, pero todavía en términos demasiado metafísicos como para poder ser válido el

¹⁵ Sí que existe para él una vía de liberación. Sería o la estética, de manera momentánea, o la santidad, de manera permanente. Pero esta vía de salida de la voluntad nos exige hacer lo que no queremos y no hacer lo que queremos, por lo que hay una salida, pero esta queda tan lejos como está el hombre corriente de ser (literalmente) un santo o un asceta.

¹⁶ Y que por lo tanto hay que compadecerlos y no maltratarlos.

hablar de su vigencia en nuestra actual praxis materialista, es en el análisis fenoménico de la voluntad que hace Freud donde este discurso de la naturaleza negra arraigará en nuestra civilización occidental.

En la división fundamental que el psicoanálisis freudiano realiza de la mente humana, y por tanto de la naturaleza y su labor sobre nosotros, el Ello freudiano se confirma como ese elemento incontrolable por irracional¹⁷ del que hay que sospechar y que hay que controlar y/o superar. Allí se encuentran los impulsos irracionales de nuestro ser, aquello que realiza una presión constante (al igual que la voluntad) sobre el yo y el super yo. El Ello, que es nuestra naturaleza más salvaje y primitiva, nuestra naturaleza sin cultura, es decir, nuestra naturaleza sin la mano del hombre para domesticarla, aparece como nuestro principal enemigo, y que tendrá tanto poder que superará a lo que hasta ahora habíamos llamado Razón. Tanto para Freud como para Schopenhauer, los intentos del ser humano por superar los designios de la voluntad o del Ello mediante el raciocinio o el intelecto serán fútiles, ya que está por encima de la Razón (y del malestar que en esta situación se genera es de lo que trata “El malestar en la cultura”).

Estas son las bases sobre las que finalmente se establecieron las ideas de una naturaleza negra. Tampoco hay que olvidar que otro de los puntales de este tipo de naturaleza sería, en la biología, el de la figura de Charles Darwin, que ofreció con su teoría de la evolución el estudio de la voluntad de Schopenhauer y del Ello freudiano mediante los procedimientos científicos, actualizando completamente este concepto de naturaleza hacia los requerimientos de legibilidad y legitimidad necesarios para la época científicista y positivista a la que se comenzaban a asomar.

Si tras la metafísica de Schopenhauer, la pragmática analítica freudiana y el estudio científico de Darwin quedó claro que la idea de naturaleza negra había cobrado, con una velocidad abrumadora, una vigencia y una fuerza difícilmente superable por la anticuada naturaleza blanca, todavía faltaba un último puntal sobre el que cimentar su poderío, que llega hasta nuestros días y define nuestra noción de riesgo.

Para llegar hasta nuestros días, para inocularse de una manera completamente normalizada en la praxis habitual de los procesos que rigen nuestra modernidad, hay que

¹⁷ El psicoanálisis fue, partiendo de las bases schopenhauerianas, la punta afilada de la daga que sobre la noción de una Razón absoluta y universal se clavó en el corazón de la modernidad, y será sobre estos restos sobre los que Bauman elabora toda su obra.

ver cómo la idea de naturaleza negra, además de incorporarse al imaginario colectivo de manera científica y psicológica, también acabó incorporándose mediante el capitalismo.

Nos situamos ahora en la época inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Tenemos una Europa devastada, un mundo asfixiado, desconfiado y desconectado y una EE.UU pletórica de producción tras superar la crisis de 1929 y llena de ansias y capacidad de expansión hacia sus ahora depauperados aliados. Situación inmejorable para ellos, pues podrían interpretar el papel que tanto ansían, el de salvadores (que tanto gustan de predicar mediante su fábrica de ideología situada en Hollywood), y de paso, aunque no menos importante, ganar unos cuantos miles de millones de dólares por el camino.

Bajo estas condiciones nos encontramos con el nacimiento del nuevo capitalismo¹⁸, del capitalismo que fue capaz de sostener aquél Estado del bienestar basado en el keynesianismo y que ahora se encuentra gravemente enfermo (punto sobre el que haremos hablar a Bauman detalladamente).

Este nuevo capitalismo requería una expansión sin parangón, ya que tenía que crecer exponencialmente porque el proyecto que resultó fue ingente. Y vaya si lo hizo.

¿Qué demostraba el psicoanálisis? Que bajo esa capa de racionalismo que todos aparentamos guardar, existen unos impulsos racionales que, con un poco de incitación y de efecto llamada, surge como un manantial constante. Y este manantial constante es infinito, pues mientras estemos vivos, poco o nada podemos hacer contra él (como mucho, como se ha dicho, dejarlo en un malestar cultural). Se juntan por lo tanto aquí la necesidad de nuevos motivos para consumir con la posibilidad de hacer estos motivos infinitos. Con este desenvolvimiento de los acontecimientos y las condiciones que se dieron, surgió el nacimiento de la publicidad, y de la mano de esta el paso del capitalismo de necesidades al capitalismo de deseos.

Los deseos crean mercados, por lo que la labor del publicista será crear estos nuevos mercados basándose en lo aprendido del ser humano y de su imagen gracias a la labor de Freud: “*Entre sus funciones* [las del propagandista, o las del relaciones públicas, tratando

¹⁸ Del nuevo capitalismo de entonces, para el momento actual en el que nos encontramos, aquél capitalismo, aunque sentó las bases sobre el que se aposentan los cimientos de nuestro capitalismo actual, era mucho menos poderoso debido a la ausencia de la globalización a la que ha llevado a cabo el nacimiento del mundo virtual. Sobre este punto también se hablará más adelante.

de huir de la connotación negativa de la palabra] *puede contarse la de descubrir nuevos mercados, cuya existencia nadie haya sospechado siquiera*” [Bernays, 2010: 58]

A diferencia de las necesidades, que como seres finitos que somos son también finitas, los deseos es un mercado constante, insaciable e infinito, porque a diferencia de las necesidades, que, aunque haya un gran marco entre el asceta extremo que sólo come un plato de arroz al día y el noble de alta cuna que requiere de cuatro mansiones, una para cada estación del año, al final sigue habiendo un mínimo: comida, bebida, una cama...quien se lo propusiera, podía vivir con muy poco. Pero esto no está presente en el capitalismo de los deseos, que es un invento completamente humano partiendo de las nociones del psicoanálisis. Resumiendo, la noción de naturaleza negra comandada por la obra freudiana se introdujo en el día a día de mano de ese capitalismo que se expandió hasta unos límites no vistos y le permitió sobrevivir a aquella paradoja que Marx mostraba acerca de la inevitable caída final del capitalismo¹⁹. Es como si la obra freudiana y la ética protestante analizada por Weber se dieran la mano para componer juntas la metafísica del capitalismo que dio como resultado las imponentes construcciones que se lograron a partir de entonces y que sin embargo son los escombros sobre los que nos situamos hoy nosotros. Entre estos escombros, la idea de riesgo es una de las principales que nos impide volver a construir nada semejante a pesar de haber, supuestamente, progresado en todos los ámbitos.

Toda esta transfusión de una teoría psicológica netamente europea como la freudiana a pasar a regir sobre la pragmática sociedad capitalista americana se realizó sobre todo mediante la figura de un hombre, Edward Bernays, que era el sobrino de Freud.

Su libro más famoso, “Propaganda”, ofrece, sin necesidad de tener que rebuscar demasiado, citas que demuestran el matrimonio que tuvieron el capitalismo basado en el deseo y las teorías de la naturaleza negra que Freud representaba:

“Es el objetivo de este libro describir la estructura del mecanismo que controla la mente pública y explicar cómo lo manipula el sofista que trata de recabar la aceptación del público para una determinada idea o artículo de consumo. Asimismo, trataremos de hallar el lugar debido para

¹⁹ Según Marx, el capitalismo, debido a su forma de reproducirse completamente necesaria para su modo de ser, acabaría cayendo por su propio peso debido a que se fundamenta en la creación constante de nuevos mercados que devorar, dejando exhaustos a los que antaño conquistó. Sin embargo, con el paso de las necesidades a los deseos, el capitalismo parece superar esta profecía que tanta importancia tuvo en el pensamiento político de izquierdas y que tantas escisiones y disputas conllevó en el seno de partidos progresistas.

esta nueva propaganda en el seno del esquema democrático moderno y describir la evolución de su código ético y de sus prácticas” [Bernays, 2010: 26]

O más claro todavía, en la página siguiente:

“(…) el pueblo ganó el poder que perdió el rey. Pues el poder económico tiende a arrastrar tras de sí el poder político, y la historia de la revolución industrial atestigua cómo ese poder pasó de manos del rey y la aristocracia a la burguesía. El sufragio y la escolarización universales reforzaron esta tendencia e incluso la burguesía empezó a temer al pueblo llano. Pues las masas prometían convertirse en rey. Hoy en día, sin embargo, despunta la reacción. La minoría ha descubierto que influir en las mayorías puede serle de gran ayuda. Se ha visto que es posible moldear la mente de las masas de tal suerte que éstas dirijan su poder recién conquistado en la dirección deseada. Esta práctica resulta inevitable en la estructura actual de la sociedad. Sea en política, finanzas, industria, agricultura, caridad, educación o en otros terrenos, cualquier actividad de calado social que se lleve a cabo tiene que servirse de la ayuda de la propaganda. La propaganda es el brazo ejecutor del gobierno invisible” [Bernays, 2010: pp 27-28]

Obviamente, tampoco se puede poner sobre los hombros de una persona todo el peso de la manipulación publicitaria y propagandística a la que se ha llevado a cabo mediante este tipo de capitalismo y que ha llegado a todas las esferas.

Como demuestra en este pequeño libro, Bernays parecía convencido de la necesidad pragmática de la propaganda, pues como él mismo dice, a pesar de sus connotaciones negativas, no es más que un instrumento:

“Soy consciente de que la palabra propaganda puede despertar connotaciones desagradables en muchos oídos. Y sin embargo, que la “propaganda” sea buena o mala dependerá en cualquier caso del mérito de la causa que se alienta y de la exactitud de la información publicada. En sí misma, la palabra “propaganda”, al igual que casi todo en este mundo, posee ciertos sentidos técnicos que “no son ni buenos ni malos, y solo del uso dependen”” [Bernays, 2010: pp 28-29]

Por lo tanto, el problema es cómo se use, no el que exista la propaganda en sí, pues esta se podría utilizar para difundir mensajes socialmente necesarios para el bienestar de la mayoría de la población. Sin embargo, Bernays peca de una gran candidez al pensar que esto va a ocurrir. Como ha demostrado el paso del tiempo, ventaja de la que nosotros nos aprovechamos, esa propaganda no se ha utilizado más que para los intereses de una minoría, debido a que es esa minoría la que ostentaba (y ostenta) estos medios

propagandísticos. La candidez de Bernays está en pensar que esta minoría iba a ser moralmente responsable para con el instrumento del que disponían:

“Pero es obvio que las minorías inteligentes son las que se sirven de la propaganda continua y sistemáticamente. El proselitismo activo de estas minorías, que saben conjugar los intereses egoístas y el interés del público, está en el origen del progreso y el desarrollo de Estados Unidos. La energía activa de unas pocas mentes brillantes representa el único medio de que el público general pueda conocer nuevas ideas y actuar de conformidad con ellas” [Bernays, 2010: pp 41-42]

Trata de justificar de una manera moral y responsable el uso de la propaganda, pero lo hace con un intento tan débil que no sobrepasa ni el propio libro, pues pasa de afirmar lo siguiente, que no deja de ser un intento de control y de establecer unos mínimos éticos:

“Si aceptamos las relaciones públicas como una profesión, también debemos esperar que ésta se rija por unos ideales y una ética profesional (...) Aunque reconozco, al igual que el abogado, el derecho a que cada cual dé su mejor perfil ante la gente, rechaza sin embargo un cliente del que piense que no es honrado, un producto que crea fraudulento, o una causa que le parezca antisocial” [Bernays, 2010: pp 58-59] a poner en duda esa supuesta ética que había manifestado unas páginas atrás: *“El nuevo arte de vender ha descubierto que es posible poner en marcha corrientes psicológicas y emocionales que redundarán en beneficio propio (...). En lugar de tomar por derribo la resistencia a la compra con un ataque a campo abierto, el nuevo propagandista prefiere eliminarla. Crea las circunstancias adecuadas para cambiar las corrientes emocionales de suerte que el consumidor se vea obligado a comprar (...). En tiempos del viejo arte de vender, el fabricante le decía al posible comprador: “Por favor, cómpreme el piano”. El nuevo arte invirtió el proceso y logró que el posible comprador le dijese al fabricante: “Por favor, véndame un piano””* [Bernays, 2010: pp 70-72]

Si tan débil es el intento de regular el instrumento que es la propaganda, parece imposible que todo a lo que define esa palabra no se haya tornado sinónimo de algo negativo, visto que en el mismo libro conviven tanto el intento de regulación como la base para que esta no tenga ningún efecto. Aunque al menos, le honra reconocerlo: *“Considerada en un sentido ético, la propaganda presenta la misma relación con la educación que con los negocios o la política. Puede abusarse de ella. Puede usarse para anunciar en exceso una institución y crear en la mente pública valores espurios. No existe una garantía absoluta contra su uso indebido”*. [Bernays, 2010: 166]

Lo que queda claro es que desde este descubrimiento de la naturaleza humana mediante el cual se induce a toda una lógica industrial de producción de deseos en los ciudadanos

(que pasan de ser vistos como productores a serlo como consumidores) se hace a la propaganda un elemento insustituible, y que también ha de ser considerado uno de los elementos fundamentales en nuestra noción de riesgo²⁰. Siguiendo la cita final con la que concluye su libro, Bernays afirma:

“Si el público se vuelve más inteligente en sus exigencias comerciales, las marcas comerciales darán satisfacción a las nuevas expectativas. Si se harta de los viejos métodos de persuasión que se utilizaban para convencerle de que aceptase una idea o artículo en concreto, sus líderes lograrán llamar su atención de manera más inteligente. La propaganda nunca desaparecerá. Las personas inteligentes deberán reconocer que la propaganda es el instrumento moderno con el que luchar por objetivos productivos y contribuir a poner orden en medio del caos” [Bernays, 2010: pp 195-196]

En este momento en el que el capitalismo pasa de ser un capitalismo de necesidades a un capitalismo de deseos que requiere de las teorías freudianas para sobrevivir a base de una publicidad invasiva y en constante evolución, se da un cambio muy importante, y es que pasamos de que el objeto del capitalismo sea el de satisfacer las necesidades humanas a que el objeto de los deseos humanos sea el capitalismo. Aquello que debía ser un instrumento para nosotros se ha convertido en ese estuche que confirmó Weber por el estudio de la ética protestante que ya hemos visto (ambos libros se llevan 20 años de diferencia, y Bernays sólo viene a confirmar lo que Weber ya vio de lejos) y que no han dejado de confirmar otros pensadores más modernos que estos dos, como Erich Fromm:

“Esta nueva actitud con respecto a la actividad y al trabajo considerados como fines en sí mismos, puede ser estimada como la transformación psicológica de mayor importancia que haya experimentado el hombre desde el final de la Edad Media (...) la actitud hacia el trabajo era diferente de la que se desarrolló después, durante la era moderna (...) Como lo ha demostrado especialmente Max Weber, no existía ningún impulso a trabajar más de lo que fuera necesario para mantener el nivel de vida tradicional. Parece que entre algunos grupos de la sociedad medieval se disfrutaba del trabajo en tanto que éste permitía la realización de alguna capacidad productiva, y que muchos otros trabajaban porque estaban obligados a hacerlo y se daban cuenta de que esa necesidad era debida a la presión exterior. Lo nuevo en la sociedad moderna fue que los hombres estaban ahora impulsados a trabajar, no tanto por la presión exterior como por una tendencia compulsiva interna que los obligaba de una manera sólo comparable a la que hubiera podido alcanzar un patrón muy severo en otras sociedades” [Fromm, 1991: pp 104-105]

²⁰ Y que como se ha afirmado varias veces, bebe de la noción de naturaleza negra.

Weber, Bernays y Erich Fromm cierran aquí, por ser los autores citados, el círculo de nacimiento del capitalismo y que fue de la mano del cambio de concepción de la naturaleza (y todo lo que ello suponía).

Llegamos al final de este apartado. Se ha buscado mostrar de la manera más clara y rápida posible un camino, un trayecto que muestre tanto desde donde venimos como la mochila que cargamos a nuestros hombros y que ayuda a dar forma de manera fundamental nuestra concepción actual de naturaleza, destino y riesgo. Se ha acudido a lugares que parecen lo más alejados de la sociología, pero a los que hay que acudir, no sólo ya por los motivos que ya se han dado, sino también porque la sociología sólo ha logrado instaurarse como disciplina a partir de que alcanzó ciertas posibilidades y ciertos medios: *“No sería concebible una sociología como ciencia, ni tampoco tendencialmente como previsión de grandes comportamientos colectivos, o incluso siquiera como registro tipológico de las diferencias entre estos comportamientos, si, por un lado, no subsistiera la posibilidad de recoger las informaciones necesarias (...) y por otro, ante todo, sin que algo así como un comportamiento colectivo pudiera ser determinado como hecho”* [Vattimo, 2010: pp 89-90]

Es por esto que se haya hablado de religión y metafísica tratando de realizar una definición de riesgo cercana a la que funciona hoy en nuestras sociedades justo en una época en la que ni una ni otra ejercen su poder como antaño. Muchas cosas se han dejado en el tintero, pero el formato de este trabajo obliga a dejar de lado una constante matización y contra argumentación. Sin embargo, se espera que este “sacrificio” haya sido en mor de cierta claridad y precisión a la hora de mostrar más que los contenidos, el proceso al que el pensar estos contenidos ha llevado a la civilización Occidental.

Lo que se ha tratado de demostrar en estas páginas es que se ha dado un proceso a la vez de desencanto y de dominación del mundo y de la naturaleza mediante este paso de naturaleza blanca a naturaleza negra. En este proceso también han cambiado las ideas de destino y por lo tanto de riesgo que manejamos hoy en día y que dibujan la realidad social que Bauman analiza.

Hemos pasado de tener que arrodillarnos de manera resignada al poder de los dioses²¹ a poder otorgarnos a nosotros mismos el destino que antes era propiedad de ese logos que

²¹ Pues nada más podíamos hacer que ofrendas y sacrificios para tratar de apropiarnos de alguna forma, la única que por aquél entonces alcanzábamos, de nuestro destino, y tener alguna incidencia en nuestro futuro que fuera de importancia sobre nuestra felicidad. no hay que olvidar que en el estoicismo y en el calvinismo había un componente de subyugación y resignación frente a un poder mayor, siendo más

garantizaba nuestro sentido en este mundo, pero que finalmente no resistió los constantes embates ni la final certificación del mundo como naturaleza negra, como cosmos frío, amoral e indiferente hacia nuestras preocupaciones más básicas como seres vivos. El cosmos dejaría de ser una ayuda y pasaría a ser un enemigo.

La idea de naturaleza negra, que no ha hecho más que certificar su existencia en múltiples saberes distintos, es la puerta a concebir al ser humano como la única garantía respecto a nuestro destino y nuestro futuro. Si nosotros mismos no somos capaces de dominar a la naturaleza, ella lo hará.

De esta manera, y mediante esta concepción de naturaleza negra, fría y distante, se procedió a un cambio de mito, de relato común, y se cambió el mito basado en la promesa (que requería para su posible cumplimiento una idea de naturaleza como naturaleza garante) que sería el del cristianismo o el del racionalismo por el mito de la ciencia, el único que soportó ese paso de naturaleza blanca a naturaleza negra, el mito del progreso. Y por supuesto, en este paso es donde nos encontramos el asesinato de Dios por parte de Nietzsche, ya que su “Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado” es el culmen final, el certificado de defunción, que se ha tratado de demostrar aquí. Como dijo Vattimo sobre la obra de Nietzsche:

“En la tarea de deconstrucción de los resultados de la moral, de la metafísica, de la religión, se erosiona también ese lugar de posible seguridad que es la interioridad: la conciencia es el campo donde lucha distintas “partes” del yo, sin que sea nunca posible decir cuál de estos yoes distintos es el auténtico. Una vez socavada la creencia en la inmediatez última y en la unidad del yo, todo lo que el hombre denomina con este nombre cae bajo una luz sospechosa. El yo es sólo el escenario donde se desarrolla el drama de la vida moral, donde combaten impulsos distintos y opuestos (...). La misma imagen que cada uno tiene de sí ante los ojos como criterio y punto de referencia está ampliamente dominada por los otros” [Vattimo, 2001: 91]

En la última frase de esta cita queda claro el paso que se pretende poner de manifiesto: ya no seremos sujetos para Dios, sino que nuestra imagen de nosotros mismos estará “dominada por los otros”. Si algo unía a las distintas corrientes de pensamiento de la época de la naturaleza blanca era la Providencia, elemento del que aquí se prescinde y nos introduce en una nueva noción del cosmos a partir de este deicidio. Pasamos de ser

que una doctrina escogida en libertad, sólo aquello que nos quedaba en nuestra mano para poder hacer.

seres para la eternidad a enclaustrarnos en la historia, de tener un destino otorgado por Dios a ser algo meramente humano.

Nietzsche fue a la vez uno de los más feroces rivales de la metafísica occidental que se basaba en la idea de naturaleza como naturaleza blanca, pero también no es un simple destructor, pues también hay que comprenderle como el primer constructor, con su idea de superhombre, de una posibilidad de constituir un sujeto que no esté inserto en una ontología, que se libere de estas ideas que según él nos han lastrado en el pasado, pasando a ser cualquier otra cosa menos seres humanos (en una filosofía individualista y personalista hasta el extremo, imposibilitando cualquier posible concepción socialista de la humanidad): *“¿Tenéis valor, hermanos míos? ¿Estáis decididos? No hablo del valor ante testigos, sino del valor del solitario, del valor del águila, del que ya no hay un dios que sea espectador. Las almas frías, los mulos, los ciegos, los borrachos, no poseen lo que yo llamo corazón. Corazón tiene quien conoce el miedo, pero doma el miedo; quien ve el abismo, pero con orgullo; quien contempla el abismo, pero con ojos de águila; y lo aferra con garras de águila: ése tiene valor”* [Nietzsche, 2002: 220]

En esta cita se puede comprender cómo Nietzsche, mientras trata de acostumbrarnos a la muerte de aquél universal al que siempre habíamos acudido para evitar todo lo que pudiéramos el riesgo que supone existir, a la vez comienza a construir sobre el cadáver de Dios la forma en la que aquellos que puedan ser llamados superhombres (o sobrehombres) han de afrontar la vida.

Siguiendo de nuevo a uno de los grandes especialistas en Nietzsche, Vattimo: *“La importancia que reviste la enseñanza filosófica de autores como Nietzsche y Heidegger se concentra toda en este punto: en el hecho de que nos brindan los instrumentos para captar el sentido emancipador del fin de la modernidad y de su concepto de historia. Nietzsche, en efecto, ha mostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento (la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito “tranquilizador” propio de una humanidad todavía bárbara y primitiva: la metafísica es un modo violento aún de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca, efectivamente, hacerse dueña de la realidad por un “golpe de mano” que atrapa (o cree ilusoriamente haber atrapado) el principio primero del que todo depende (asegurándose, así, ilusoriamente, el dominio de los acontecimientos). Heidegger, continuando esta línea de Nietzsche, ha mostrado que pensar el ser como fundamento, y la realidad como sistema racional de causas y efectos, es sólo una manera de extender a todo el ser el modelo de la objetividad “científica”, de la mentalidad que para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas tiene que*

reducirlas al nivel de meras presencias mensurables, manipulables y sustituibles, viniendo finalmente a reducir también al propio hombre, su interioridad y su historicidad, a este mismo nivel” [Vattimo, 2010: pp 82-83]

Heidegger siguió su camino (aunque su interpretación de Nietzsche sea bastante polémica), y trata de reelaborar un pensar metafísico que nunca podremos abandonar con los escombros que han ido dejando atrás todos los autores (y muchos más) que hemos ido viendo en este pequeño apartado.

Creo que esto queda claro ya directamente en el título y en la introducción de su “Ontología: Hermenéutica de la facticidad”. Ya no se puede hablar de ontología, como mucho de ontologías, pero ya no podemos tender a nada que tenga que ver con un Dios o una concepción completa de ser humano, naturaleza y Dios. La famosa cadena del ser ya ha sido rota y lo máximo que queda es interpretar el hecho de la existencia, esto es, hacer hermenéutica de lo fáctico, de la facticidad. Ni Dios ni Razón ni logos, estamos solos en el universo y somos los únicos que nos podemos otorgar alguna intuición metafísica, dejando de suponer un Dios para luego hipotetizar un medio sobre cómo llegar hasta él²². Incluso se puede pensar su noción de cuidado como un intento de amalgamar a los seres humanos²³ bajo una nueva concepción ajena a la vieja escolástica. La antropología hermenéutica de la existencia será la única “posibilidad ontológica” que nos quede (haciéndose patente así esa veta pesimista que subyace en toda su obra).

En la introducción, Heidegger deja claro su posicionamiento:

“Así pues, en lo que sigue se empleará el título de “ontología” siempre en la acepción vacía, con la sola pretensión de mentar cualquier preguntar e investigar dirigido hacia el ser en cuanto tal. “Ontológico” afecta, por lo tanto, a las cuestiones, explicaciones, conceptos, categorías que surjan, o no, de ese mirar a lo ente en cuanto ser. (En cuanto “ontología” se comprende la metafísica antigua; superstición y dogmatismo sin la más mínima posibilidad ni siquiera apuntada de plantear cuestiones e investigar)” [Heidegger, 2007: 20]

²² Por esto se interesará Heidegger por la técnica y la ciencia, porque, a pesar de no poder establecerse esta metafísica basada en una idea de naturaleza como naturaleza blanca, tampoco se puede pasar a una naturaleza negra sin ninguna concepción metafísica de la existencia del ser humano y que nos abocaría a la simpleza de la res extensa del número, la cifra, el dato, la división y descripción por partes de lo humano y su existir, su ser-ahí. Por esto es destructor y a la vez constructor.

²³ Aunque a él no le gustara esta terminología de “ser humano”: “A la hora de darle un nombre o título a esta región del ser y para hacernos con ella hemos evitado y seguiremos evitando expresiones como “existir humano” y “ser humano” u “hombre”” [Heidegger, 2007: 46].

Y más adelante, confirma: *“Todo radica en no fallar ya de antemano –lo que significaría: de manera definitiva- en el planteamiento primero de la explicación hermenéutica del “objeto”. Se trata de atenerse a la indicación acerca del posible cumplimiento del concepto de facticidad, dada de consumo en el propio concepto. El existir propio es lo que es precisamente y sólo en su “aquí” ocasional”* [Heidegger, 2007: 49]

Poco o nada tendrá que ver Dios ya en nuestro entender la metafísica, y debemos prescindir de Él para poder limpiar nuestro conocimiento existencial y poder pensarnos correctamente.

La idea de naturaleza como naturaleza negra, que más que idea parece que ya hemos aceptado en nuestro imaginario colectivo occidental como una certeza²⁴, nos lleva necesariamente al relativismo y al nihilismo, ya que estos son los síntomas que producen la falta de sentido creada por la falta de un relato común que estructure la sociedad sobre algo que comience a hacerla funcionar. Este nihilismo es su parada final, pues pasaremos del éxtasis de aquella gran metafísica optimista que se puede encontrar a lo largo de muchos siglos a aquella pregunta que Camus se hacía en “El mito de Sísifo”, afirmando que el mayor problema filosófico es el suicidio, el preguntarse si vale realmente la pena vivir. Hemos pasado de congratularnos por ser la creación de Dios a preguntarnos por si la vida merece realmente la pena²⁵.

Hemos cambiado un riesgo por otro. Uno era físico, material, concebible a primera vista por múltiples motivos que incapacitaban una mínima certidumbre que posibilitara un destino elegido, una libertad sobre la que basar un futuro. Este no podía establecerse en el contexto de un mundo encantado, sin ciencia, donde nada era cierto y simplemente imperaba la ley del más fuerte.

Una de las mayores metas de Occidente en los últimos siglos ha sido tratar de erradicar toda esta incertidumbre²⁶, ya sea mediante el progreso científico-técnico o mediante el progreso social. La naturaleza y los seres humanos debían responder ante nuestra necesidad constitutiva de tener un destino, y la Ilustración probablemente sea nuestra

²⁴ Aunque por supuesto, esta noción no es indiscutible, y hay obras como la del primatólogo Frans de Waal que pretenden argumentar en contra de esta visión.

²⁵ Y en esta pregunta, las dos opciones antagónicas, la de Schopenhauer y la de Nietzsche, están más vigentes hoy que en nuestros días. De hecho, ambos autores fueron mucho menos comprendidos en su época que en la actual, incluso Schopenhauer manifestó que no escribía para sus contemporáneos, sino para aquellos que se interesaran por la filosofía en el futuro (aunque aquí no hay que olvidar la cuestión de que su ego se vio dañado ante la poca aceptación que su obra tuvo hasta casi el final de su vida).

²⁶ Resulta chocante resumir en una palabra tan suave tanta violencia a lo largo de la historia.

mejor intentona. Sin embargo, según este proceso avanzaba y daba cada vez mejores frutos y cada vez más rápido, también nos fuimos quedando paulatinamente sin la posibilidad del telón de fondo que la hacía funcionar²⁷. Paradójicamente, según nos íbamos librando de aquél riesgo material y nos hacíamos con un futuro y un destino, el precio a pagar fue cualquier sentido de estar en el mundo. Nos encontramos con la sensación de que ya no sabíamos por qué hacíamos lo que hacíamos, y por lo tanto tampoco por qué seguir haciéndolo. Finalmente teníamos el futuro ante nosotros, pero ya no sabíamos qué hacer con él. Apareció otro riesgo, que no es visible, que es inmaterial y que por eso es mucho más difícil de combatir, y a pesar de nuestra abundancia, seguía fluyendo en un caudal constante que ahogaba la participación política y la construcción de una sociedad, siendo sustituida por la unión causal de individuos.

Sólo parecen quedar en marcha los relatos que han sido capaces de sobrevivir, por sus características, a este derrumbe, a esta época de la naturaleza negra. Uno es el de la ciencia, que es el mito del Progreso, y el de la economía, que es el mito del neoliberalismo, pero ambos, más que producir sociedad, son contraproducentes, y no hacen más que acelerar esta falta de sentido.

Si Nietzsche afirmó que hemos matado a Dios, fueron Foucault o Erich Fromm los que ya han hablado sobre la muerte del hombre: *“El problema del siglo XIX fue que Dios había muerto; el del siglo XX es que ha muerto el hombre (...). El peligro del pasado estaba en que los hombres se convirtieran en esclavos. El peligro del futuro está en que los hombres se conviertan en robots o autómatas. Ciertamente es que los autómatas no se rebelan. Pero, dada la naturaleza del hombre, los robots no pueden vivir y permanecer cuerdos: se convierten en “Golems”, destruirán su mundo y a sí mismos porque no pueden resistir el tedio de una vida sin sentido”* [Fromm, 1986: pp 297-298]

Es justamente aquí donde toda la problemática de la naturaleza negra se transmuta en problema social, y donde la noción de riesgo que se ha pretendido definir es la que utiliza Bauman para realizar su análisis sociológico. Sin una concepción digna de ser humano (del Otro), parece que la política se encuentra maniatada debido a que los agentes que la deben producir, los ciudadanos, se cierran sobre sí mismos y su interés personal en vista de la falta de fuerza de la política para reelaborar mitos. Esto es el caldo de cultivo

²⁷ Se deja para más adelante la crítica a los relatos que en el pasado funcionaron y que, sin duda, no pueden ser idealizados. No es este un trabajo nostálgico de un pasado que no volverá (coincidiendo con el punto de vista de Bauman).

perfecto para el neoliberalismo, políticas proteccionistas, giro hacia la derecha y exaltación de nacionalismos, pero de esto ya nos hablará Bauman en el siguiente apartado.

Sólo habrá que añadir un último punto que multiplica todo el riesgo y la incertidumbre que inundan el clima social que analiza Bauman, y que es como añadir una gota de sangre en un banco de tiburones:

“(...) no parece posible, ni siquiera prudente, orientar, como hace Habermas, a la elaboración del problema de la legitimación en el sentido de la búsqueda de un consenso universal por medio de lo que él llama el Diskurs, es decir, el diálogo de argumentaciones. Es, en efecto, suponer dos cosas. La primera, que todos los locutores pueden ponerse de acuerdo acerca de las reglas o de las metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos de lenguaje, mientras que es claro que éstos son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas.

La segunda suposición es que la finalidad del diálogo es el consenso. Pero hemos mostrado, al analizar la pragmática científica, que el consenso no es más que un estado de las discusiones y no su fin. Éste es más bien la paralogía. Lo que desaparece con esta doble comprobación (...) es una creencia que todavía anima la investigación de Habermas: saber que la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca su emancipación común por medio de la regularización de “jugadas” permitidas en todos los juegos de lenguaje, y que la legitimidad de un enunciado cualquiera reside en su contribución a esta emancipación” [Lyotard, 1999: pp 116-117]

Efectivamente, y esto es algo que a Bauman no se le escapará, uno de los principales motores de este riesgo en la época de la abundancia, que ya no es material sino que es espiritual, no es que se hayan acabado los relatos, que hayamos matado a Dios, sino el hecho de que ya no sabemos si ni siquiera ese trono que ha quedado libre podrá volver a ser ocupado por alguien. El desafío es así mucho mayor, encontrando nuestro destino y futuro una posibilidad cada vez más exigua de existir de forma tranquila y feliz. Hace de esta caída de Dios eterna, constante, ya no sólo es que Dios haya muerto, sino que lo más seguro es que no haya ningún sustituto, y que nunca lo va a haber.

A este desafío es al que nos referimos con el título de este trabajo, y toda esta concepción es la que tratará de afrontar Bauman en su obra.

Del modelo sólido a la incertidumbre líquida

Tras tratar de mostrar cómo se ha desarrollado el riesgo a lo largo de la historia para ver el punto en el que nos encontramos, el presente punto trata de ubicar, concretar todo este proceso, dentro de la obra de Bauman.

Obviamente en esta breve historia del riesgo no se ha pretendido ni ser original ni descubrir nada nuevo. Es algo que se ha estudiado desde muchísimos puntos de vista, se puede enfocar desde multitud de autores y desde diferentes disciplinas desde hace muchos años. Simplemente se ha buscado la mejor manera de fijar el punto de partida sobre el que cimentar este trabajo, aclarando a qué se pretende hacer referencia al hablar de una palabra tan abierta como “riesgo” y también orientarlo hacia los intereses de este trabajo siguiendo a la vez las citas de los autores aquí mencionados.

Para ilustrar esto, se pueden traer muchas citas, pero para no eternizarnos, por ejemplo, podemos comprobar en esta cita de John Gray cómo se hace referencia a este mismo proceso con autores semejantes (o influenciados por las corrientes de pensamiento que aquí se han utilizado) y cómo es importante este proceso estudiado en las páginas previas para los estudios relacionados con las ciencias sociales (ya que John Gray es profesor de Ciencias Políticas):

“El problema de la curación del nihilismo mediante el retorno a una visión clásica de las cosas que proponía Strauss es que este nunca proporcionó ningún motivo –más allá de la propia necesidad de escapar del nihilismo- por el que deberíamos aceptar dicho enfoque. Desde la perspectiva clásica del mundo, éste constituye un orden racional, pero Strauss proponía que aceptásemos dicha visión apelando a un acto de la voluntad. La suya, pues, es una postura contradictoria que no deja de evidenciar lo difícil que resulta superar el “proyecto moderno”. Por mucho que hubiera deseado lo contrario, Strauss era, en el fondo, un pensador moderno que tenía más en común con Nietzsche que con cualquier otro pensador antiguo o medieval. Aristóteles y Tomás de Aquino abrigaban una visión teleológica del mundo que la ciencia moderna ha convertido en obsoleta. Ambos concebían el cosmos como un sistema en el que todo tenía una finalidad. Ésa es una perspectiva del mundo natural que ha dejado de ser viable desde los tiempos de Darwin. La naturaleza está gobernada por la causalidad y la necesidad, y las leyes naturales son regularidades y no recetas de cuál debe ser la buena vida. Si existe una esfera

de valores más allá del mundo físico, ésta se halla fuera del alcance de la razón humana” [Gray, 2017: 194]

También Bauman trata de manera explícita la relación entre la pregunta por ese riesgo “ontológico” que acabamos de analizar y el discernir sociológico, de una manera semejante a como se introdujo al comienzo: *“Ya nadie está protegido en el mundo. Pero ¿por qué “ya”? Después de todo, la precariedad de la existencia humana no es ninguna novedad. Desde que los humanos, como especie viva entre millones de otras, adquirieron la capacidad de articular el pensamiento, aparecieron entre las criaturas con lenguaje ciertas preguntas complejas que hacen que esa precariedad sea evidente... y también aterradora. El mayor descubrimiento realizado por la especie humana, el descubrimiento que la hizo tan especial y que destruyó para siempre su paz mental y su sensación de protección, fue la mortalidad: la muerte universal, inevitable, intratable que esperaba a cada miembro de la especie (...) No todos ellos deben “vivir hacia la muerte”, como afirmó Heidegger, pero todos viven sus vidas a la sombra de la muerte (...) ¿por qué estoy aquí y con qué propósito, si es que lo hay? Ese fue el enigma que indujo a los humanos a emprender la acción frenética, a veces delirante, que a fines del siglo XVIII fue designada, retrospectivamente, “cultura” (...) La inventiva cultural humana desplegó (...) una cantidad de estrategias destinadas a descifrar el enigma, o a dar la impresión de que estaba descifrado, para que la vida resultara más visible a la sombra de la muerte” [Bauman, 2015a: pp 40-41]*

Pero, pasando ya de un resumen del anterior apartado a centrarnos en el contenido del que ahora nos concierne, queda por cumplir la parte en la que se trae la abstracción y generalidad de siglos y siglos de desarrollo de historia del pensamiento hacia la concreción de nuestra modernidad y de su desarrollo práctico (es decir, en nuestra sociedad) desde la obra de Bauman.

Si en la primera parte de este trabajo se han analizado las condiciones del riesgo y de su cambio de concepción desde lo abstracto, ahora se estudiarán en el ámbito de lo práctico. Por lo tanto, tenemos que pasar a hablar del destino y del riesgo en la comprensión ontológica de la naturaleza y Dios al de la comprensión sociológica de la sociedad y el Estado.

Tras hacernos con nuestro propio destino, aceptamos el desafío y se afrontó la construcción de los Estados-nación basados en el modelo racionalista que buscaba otorgar a sus habitantes la certidumbre que tanto habíamos luchado por arrancar a la naturaleza.

La Ilustración pasó a ocupar el lugar predominante en Occidente y desde ese lugar privilegiado pasó a tratar de solucionar los males inherentes a toda existencia humana.

Ríos de tinta se han vertido acerca del proyecto ilustrado, tanto de defensa como de crítica, y es innegable que este debate tiene una gran actualidad debido a los valores y premisas que se pusieron en juego desde aquél Siglo de las Luces.

Sin embargo, Bauman, en su análisis acerca de la incertidumbre y el riesgo en las sociedades actuales, trata de esquivar la aparente insuperable dificultad de un consenso en torno al proyecto ilustrado, su pertinencia y viabilidad y se centra en buscar nuevas formas de afrontar aquellas limitaciones que la Ilustración y su paradigma ha mostrado para con nuestros tiempos actuales.

Aclarar que Bauman, por esto, no es un irracionalista, no busca abandonar todo aquello que el paradigma científico y racionalista que se forjó en los Estados-nación, sino que busca comprender críticamente la realidad desde las otras múltiples perspectivas tan fácilmente descartadas otrora.

A esta necesidad llega no por gusto, o por empecinamiento intelectual, sino debido a que comprueba mediante su estudio sociológico, su “modernidad líquida”, que hay un desencuentro entre la forma de pensar la realidad social de manera “sólida” y nuestra modernidad “líquida”. Si queremos tener alguna oportunidad de otorgarnos un destino que realmente nos pertenezca como sujetos autónomos, con un futuro en el que podamos elegir sin vernos abocados a la simple subsistencia, es necesario hacer un giro de 180° en nuestra comprensión clásica de la realidad social, que todavía es la que permanece vigente en muchos estamentos, y es de esa forma de actuar de donde surge la incertidumbre y una mayor cantidad de riesgo. El problema está en que si hay algo fundamental en la modernidad líquida es la ausencia de una manera de actuar, de un lugar común al que llegar, que actúe de meta para que sepamos hacia dónde ir.

Como se verá, a lo largo de toda la obra de Bauman se percibe cierto desaliento. Sin embargo, y a pesar de este aspecto y de todos los puntos negativos que encuentra como obstáculos para formar algo que se pueda llamar un horizonte común para afrontar entre todos políticamente el riesgo y la incertidumbre, Bauman no puede dejar de interpretar esta modernidad líquida como algo todavía por resolver, por completar y por orientar. Es un reto al igual que fue un reto la formación de los Estado-nación. Es más reto en función de que no sabemos dónde está aquello que debemos superar. No está claro ni que se sepa

lo que queremos, y menos aún está claro cómo conseguirlo. Intentará lograr que lo que aterraba en la época “sólida” y a lo que nosotros ya no podemos seguir haciendo caso omiso suponga algo a erradicar, sino algo a incluir en nuestra comprensión de la realidad social como un valor, y no como un descarte a suprimir.

Esto implica que Bauman busca defender la idea de una complejidad inherente e insuperable en la existencia, de no poder superar ese caos y la imposibilidad de alcanzar un método que abarque todos los contextos. No es que lo “sólido” fuera superior a nuestra modernidad “líquida”, sino que las insuficiencias de aquél discurso, que siempre estuvieron más o menos latentes, se han convertido hoy en insoportables como forma regidora de la realidad social. Busca cómo vertebrar una modernidad que sea digna de ser vivida para sus habitantes planteando la posibilidad de hacerlo sobre la ausencia de relato, debido no sólo a la falta de candidatos (tan sólo el neoliberalismo aparece en el horizonte, que precisamente actúa como erosionador de cualquier cohesión), sino que estos relatos siempre han actuado (necesariamente) de forma simplificadora, cerrándose a una pluralidad y complejidad de lo humano que permitía una verdadera comprensión del riesgo y la incertidumbre. El hecho de que se actuara de esta manera les hacía ser poco realistas, forzando la realidad a su discurso y no al revés, y tras la caída de esta manera de pensar y producir la realidad social, se ha vuelto a una situación de incertidumbre y riesgo generalizada. Lo que Bauman tratará de hacer es abrir las herramientas de análisis sociológico a esta incertidumbre, que siempre va a estar ahí, que nunca va a poder erradicarse en su totalidad, para no forzar a la realidad a plegarse a un discurso exclusivista (algo que nunca va a hacer). Por ello el desafío de lo “líquido” es tan grande, porque prescinde de todas las formas en las que hasta ahora hemos logrado reducir nuestra incertidumbre vital. Venimos de un modelo que trató de erradicar todo lo que no fuera orden, y precisamente, logró lo contrario a su propósito. Tal y como dice Erich Fromm: *“El miembro de la clase media se hallaba tan indefenso frente a las nuevas fuerzas económicas como el hombre descrito por Lutero lo estaba en sus relaciones con Dios”* [Fromm, 1991: 93] Parece así que volvemos a un estado de incertidumbre que no se veía desde hacía muchísimo tiempo.

Para Bauman, a pesar de que nosotros mismos nos creamos dueños absolutos de nuestros propios destinos, esto jamás será así, y si sólo pensamos en el riesgo, la complejidad y la incertidumbre desde la perspectiva de elementos a erradicar, a simplificar mediante lo

indivisible, solo afrontaremos los problemas sociales de forma insuficiente y sin posible solución alguna.

Esto cambia el objetivo de la sociología, que tradicionalmente se había centrado en analizar la sociedad como elemento ordenador, mientras que, tras el fracaso del modelo racionalista universalista de la Ilustración, busca orientar la sociología hacia la comprensión de la sociedad como método más eficaz para conectar y relacionar sujetos complejos y plurales para producir nuevas epistemologías que estén capacitadas para sobrellevar esta incertidumbre.

Para ello se requiere una reinterpretación de multitud de elementos, partiendo de la base del fracaso de la razón, pero situándose en la perspectiva de repensarla, no de destruirla. Confirma la caída de un sistema y el advenimiento de una época de pluralidad y confusión sin caer en irracionalismos o en extremismos escépticos, tal y como se verá más adelante.

Su obra y estilo se acercan mucho por ejemplo al de Ulrich Beck y a su modernidad reflexiva: *“Política y existencialmente aquí emerge la cuestión y la decisión fundamental: ¿se combate la imprevisibilidad y el desorden producido por el modelo de racionalidad teleológica con los procedimientos de la vieja sociedad industrial (más técnica, mercado, estado, etc.)? o ¿comienza aquí una manera distinta de pensar y actuar que acepta la ambivalencia –con todas las consecuencias de gran alcance para el conjunto de los dominios de la acción social? (...) Por primera vez los diques del viejo orden se hacen pedazos y las irreductibles ambivalencias de la civilización del riesgo destacan con toda virulencia. De tal manera que aparecen menos medios sociales (y tipos de roles) creadores de órdenes constrictivos y portadores de ficciones en torno a su seguridad. Con esta crisis de autoseguridad de la sociedad industrial la incertidumbre pasa a ser el modo básico de experimentar la vida y la acción”* [VV.AA, 1996: 219]

También al de Nicklas Luhmann: *“Con la ampliación de las pretensiones del saber, las viejas limitaciones cosmológicas, las esencias y misterios de la naturaleza se sustituyen por nuevas distinciones, que caen en la esfera del cálculo racional. Así es como se entiende el riesgo hasta nuestros días.*

Esta tradición racionalista basa la comprensión del problema en que los daños se deben evitar en lo posible. Esto limita de forma considerable posibilidades de acción, por ello hay que admitir y “arriesgar” acciones, que pueden desencadenar, según el cálculo de probabilidad, daños evitables. Todavía hoy los riesgos se indagan a través de la magnitud y de las probabilidades del daño. Con otras palabras, se trata de una extensión controlada de la esfera de la acción racional” [VV.AA, 1996: 135-136]

De Vattimo y su pensamiento débil: *“El proceso de emancipación de la razón, no obstante, ha sobrepasado lo que el idealismo y el positivismo esperaban: muchos pueblos y culturas han entrado en la escena del mundo y tomado la palabra, mientras se ha vuelto imposible creer que la historia sea un proceso unitario, dotado de una línea continua dirigida hacia un telos. La realización del universo de la historia ha hecho imposible la historia universal.”* [Vattimo, 2010: 127]

O también al pensamiento complejo de Edgar Morin...: *“Las reformas son interdependientes. La reforma de vida, la moral, la de pensamiento, la de educación, la de civilización y la política están interconectadas y, por eso, sus progresos les permitirían dinamizarse mutuamente.*

Debemos ser conscientes, no obstante, del límite de las reformas. El Homo no sólo es sapiens, faber, economicus, sino también demens, mythologicus, ludens. Jamás se podrá eliminar la propensión al delirio del Homo demens; jamás se podrá racionalizar la existencia (equivaldría a normalizarla, a estandarizarla, a mecanizarla). Jamás se podrá realizar la utopía de la armonía permanente y de la felicidad garantizada” [Morin, 2014: 283]

Y del tutor de este trabajo, Emilio Roger: *“La autonomía pensante del individuo, la capacidad de libertad del sujeto necesita la capacidad de ruptura con el lenguaje de la Verdad y de la Certeza: el lenguaje usado por los diferentes tipos de poder para llevarnos al inmovilismo y a la delegación de nuestra posible capacidad de decisión.*

No se trata de abandonar el absolutismo de la verdad para arrojarnos en la desesperación del relativismo: se trata de tener sentido de la relatividad, de la relación, del escepticismo, de esa duda razonable que crea el espacio mental para el aprendizaje, tener sentido de la(s) perspectiva(s). El método (camino) implica el conócete conociendo en un viaje que lleva de forma ineliminable la marca de la incertidumbre y de la posibilidad de error. Se trata de la batalla contra el absolutismo y el dogmatismo que se disfraza de verdadero saber.” [Roger & Regalado, 2016: pp 28-29]

Hemos vivido a lo largo de muchas décadas bajo la jaula de hierro de Weber, centrados en el reduccionismo y en el racismo de desprestigiar otras racionalidades que no respondían a lo que supuestamente debían responder para que las considerásemos Verdad, y armados con aquellos axiomas que suponíamos objetivos, se han cometido las mayores atrocidades que se recuerdan. Huyendo con desesperación del irracionalismo de las cruentas guerras de religión que asolaron Europa durante tantos siglos, al final hemos

caído, tras décadas de esperanza en la luz de la Ilustración, en el mismo agujero, sólo que ahora la decepción y la confusión es mucho mayor.

Nuestros propios mitos (mitos políticos en su gran mayoría) no han logrado superar aquella herida que dejó, como hemos visto, el pensamiento de grandes filósofos como Schopenhauer o Nietzsche. Hemos ido sustituyendo la falta de sentido con la fuerza del mito de los Estados-nación. Sin embargo, por múltiples motivos, incluido el de su propia y constante desacreditación en muchas ocasiones, este mito también se está derrumbando, trayendo consigo de nuevo cantidades ingentes de incertidumbre y hacernos mucho más palpable el riesgo, con un destino del que hemos perdido el control que no hace tanto pensábamos que ejercíamos (aunque quizás no era más que un sueño ideológico en el que nos habíamos imbuido debido a su inestimable comodidad).

En su análisis de la modernidad, es decir, en su modernidad líquida, lo que Bauman realiza es un análisis a partir de estos fundamentos. Las funciones que antaño se le atribuían al Estado como obligaciones (y en las que todos los ciudadanos colaboraban para su cumplimiento) hoy en día ya no pueden ser realizadas. La parte “sólida” de su metáfora acerca de nuestra modernidad es ese modelo racional-estatal nacido de la Ilustración, y que hoy se ve sensiblemente comprometido²⁸.

La misión por tanto estará clara. Tratar de realizar un diagnóstico de la vida social lo más cercano posible a la realidad para, una vez comprendida, tratar de afrontar la falta de sentido y los problemas (riesgo) socio-políticos que de ahí reverberan, ya que tras la caída de la certidumbre ofrecida por el Estado-nación, sólo queda el análisis de las alternativas. Sin esa alternativa el peligro está en el nihilismo y el relativismo.

Aclarar que no es que Bauman busque desprestigiar la labor que llevaron a cabo los Estado-nación. Esa es una labor que le hubiera ocupado otros tantos libros como los que dejó escritos. Aquella labor tiene sus puntos buenos y sus puntos malos, se puede comprender su contexto. Sin embargo, aquí eso no es lo que importa. Lo que quiere estudiar es lo “sólido” en función del interés contextual que tiene, y es que se encuentra en contraste con nuestra modernidad “líquida”, dándole el relevo. Es decir, que para

²⁸ Se verá más adelante, pero descartar ya de primeras cualquier relación del pensamiento de Bauman con el ideario neoliberal de desmantelamiento del Estado y de sus prestaciones para con sus habitantes. Bauman, por el contrario, busca encontrar la forma en la que garantizar la supervivencia de todo aquello bueno y positivo que se ha logrado bajo la época de los Estado-nación en una época en la que el modelo que garantizaba su existencia se encuentra agotado.

Bauman criticar lo “sólido” es secundario y lo analiza en función al interés que pueda tener para nosotros como individuos “líquidos”. Busca constatar que es un modo de dirigir la realidad social que hoy no puede seguir ejerciendo la labor que antaño se había adjudicado, independientemente de si en su día fuera pertinente o no.

¿A qué nos referimos aquí con modelo “sólido”, clásico o estatal racional? Ante todo se hace referencia al proyecto que parte de la Ilustración basado en la preponderancia de la Razón y de la ciencia como instrumentos para discernir hacia dónde dirigir todo lo humano. Todo esto implicaba un modo de comprender la sociedad y la cultura que adoptarían los Estados para producir y expandir su legitimidad a lo largo y ancho de sus fronteras, garantizando así la pervivencia de esa comprensión del mundo:

“La tarea de integrar y reproducir la sociedad no se podía continuar dejando en manos de fuerzas de sociabilidad espontánea e irreflexiva, fuerzas puestas en marcha por multitud de localismos compactos, cada uno por su cuenta y nutriéndose de fuentes igualmente locales. Las élites modernas habían roto consciente y resueltamente con lo que para entonces ya veían, retrospectivamente y con horror, como un estado de cosas descentrado, difuso, caótico y, por consiguiente, peligros, preñado de potencialidades catastróficas; en una palabra, irracional”
[Bauman, 2016: 58]

Todo aquello que se englobaba entonces dentro de la etiqueta de “irracional” es aquello que hoy en día ya no puede ser dejado de lado y entra en la realidad social y política sin ninguna excusa basada en el orden, pues esta ha mostrado en repetidas ocasiones que cimenta un discurso que no responde a lo que la realidad reclama. Implica una dicotomía social que aboca al conflicto. Este quizás podía asumirse cuando la globalización no era tan intensa como hoy en día, pero en nuestra sociedad hiperconectada, en la que vivimos, como dicen Bauman y el pensador francés Paul Virilio, en el fin de la geografía y no de la historia, supone probablemente la destrucción de cualquier tejido social que sobreviviera del paso de lo “sólido” a lo “líquido”.

“El “proyecto ilustrado” constituía simultáneamente la élite “cultivada”, letrada y en cabeza del orden social, y el resto de la sociedad en tanto que objeto de la enseñanza y la acción “culturizadora” de las élites, actividades que aseguraban, a su vez, la reproducción de la estructura de dominación vigente en una forma nueva, moderna. Dicho nuevo modo desbordaba el alcance de la redistribución premoderna de superávits y entrañaba, en calidad de preocupación principal, la intención de modelar los espíritus y cuerpos de los súbditos para penetrar profundamente en su conducta diaria y en la construcción de sus universos cotidianos.

La llamada a la educación de las masas era al mismo tiempo una declaración de la incompetencia social de éstas y una apuesta por la dictadura del professorat (o, para emplear el vocabulario propio de la élite educada, por el “despotismo ilustrado” de los guardianes de la razón, de las maneras humanas y del buen gusto). Tal apuesta suponía esencialmente construir una nación” [Bauman, 2016: pp 58-59]

También se podría argumentar que lo “sólido” no se puede simplificar a un estado casi totalitario por tener la homogeneización como interés máximo, ya que esta homogeneización ha sido beneficiosa en muchos aspectos, y que también supuso un gran esfuerzo por ser inclusivo con la gran cantidad de voces que había también ya en aquella época ¿Por qué por lo tanto parece caído o en proceso de derrumbe el viejo modelo? Según Bauman, además de por la combinación de diversidad y estado actual de globalización, el motivo está en lo económico: *“Se esperaba de la cultura nacional promovida por el Estado que contrapesara la desesperación de la indefensión, que redujera los daños psicológicos y que pusiera límites a la atomización, el extrañamiento mutuo y la soledad alimentadas por las fuerzas desencadenadas de la competición del mercado. Pero no lo consiguió o, más bien, las promesas que fue haciendo acabaron por difuminarse a medida que la atomización propulsada por el mercado continuaba progresando impasiblemente y el sentimiento de incertidumbre ganaba fuerza”* [Bauman, 2016: 70]

No se puede ampliar más aquí por falta de espacio el análisis de lo que Bauman entiende por “sólido”. En ese concepto fluyen muchos otros conceptos, varios siglos, países distintos, distintas interpretaciones de este fenómeno... Sin embargo, tienen en común el ser un modo de actuar que se impone hegemónicamente sobre las múltiples manifestaciones de lo humano para buscar guiarles hacia lo que se suponía era “bueno”, “necesario”, “cierto”... Al preguntarse por lo “sólido” en función de lo “líquido”, por lo que se pregunta Bauman es por la libertad. Y lo que intenta en su obra es adaptar esta cuestión a las condiciones con las que se encuentra, y ver las posibilidades de éxito que tiene (siendo lo “sólido” las posibilidades de éxito que se lograron materializar en otro contexto distinto). Sin embargo, la pregunta con la que estructura casi toda su obra parte de la misma pregunta que, por ejemplo, se hicieron entre otros, John Stuart Mill, uno de los pensadores de la época “sólida”: *“(…) Por esto no basta la protección contra la tiranía del magistrado. Se necesita también protección contra la tiranía de la opinión y sentimiento prevalecientes; contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a aquellos que disientan de ellas; a ahogar el desenvolvimiento, y, si posible fuera, a impedir la formación de individualidades*

originales y a obligar a todos los caracteres a moldearse sobre el suyo propio. Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual: encontrarlo y defenderlo contra toda invasión es tan indispensable a una buena condición de los asuntos humanos como la protección contra el despotismo político” [Mill, 2005: 62]

Por todo esto ahora se busca no descartar nada, ni lo ya hecho ni lo por hacer, y sólo sabiendo una máxima, la de que todo ha cambiado, ya que se busca responder a lo mismo que se respondió en lo “sólido” pero bajo nuestro contexto “líquido”, mismo contenido pero forma completamente distinta: *“Sería imprudente negar o menospreciar el profundo cambio que el advenimiento de la “modernidad fluida” ha impuesto a la condición humana. El hecho de que la estructura sistémica se haya vuelto remota e inalcanzable, combinado con el estado fluido y desestructurado del encuadre de la política de vida, ha cambiado la condición humana de modo radical y exige repensar los viejos conceptos que solían enmarcar su discurso narrativo. Como zombis, esos conceptos están hoy vivos y muertos al mismo tiempo. La pregunta es si su resurrección –aun en una nueva forma o encarnación- es factible; o, si no lo es, cómo disponer para ellos un funeral y una sepultura decentes” [Bauman, 2013: pp 13-14]*

Se buscan nuevos paradigmas de pensamiento que logren ir más allá de los problemas socio epistemológicos que se han ido arrastrado hasta nuestra época y que nos han puesto en una encrucijada, que logren subsumir bajo algún tipo de organización mínima todo el caos y la complejidad sobre la que fluye desbocada nuestra modernidad.

Como se ha dicho, las consecuencias del análisis hecho sobre el riesgo se pueden estudiar desde muchas disciplinas, y aquí las vamos a abordar desde sus problemática social. En este apartado en concreto veremos los cambios que Bauman cree que son necesarios realizar para actualizar el constante análisis sociológico, para centrar el foco en aquello que nos exige una época cada vez más distanciada del modelo clásico. En juego está que la sociología, en su constante estudio de ese concepto imaginario llamado “sociedad”, remita a algo que se da en la realidad, y no sea una mera entelequia que entretenga a los filósofos y no pase más de ser más que un ocio.

Por supuesto, ahora queda argumentar y demostrar por qué Bauman ofrece esta visión de la sociedad cuando hay otros muchos pensadores que abogan por lo contrario. El advenimiento de la época “sólida”, en la que el Estado-nación era plenipotenciario y dirimía los destinos de gran parte de la población respondía a todo un posicionamiento intelectual que hoy en día está siendo puesto en duda (no sólo desde lo teórico, sino en mucha mayor medida desde lo económico). Aquél Estado “sólido” respondía por tanto a

unos principios y a una concepción particular de la realidad social. Bauman partirá de otras bases muy distintas sobre las que cimentar su metáfora acerca de nuestra modernidad.

Para ello, para hacer tangible este análisis, se ha decidido reducirla a una serie de elementos clave en cualquier estudio sociológico, por los que Bauman pasa a lo largo de su obra y que piensa de una manera u otra para adaptarlos y actualizarlos a nuestra modernidad. Una vez comprendidas las bases del pensamiento del sociólogo polaco sobre las que fluye la modernidad líquida, se estará en condiciones de explicar todo aquello que Bauman nos legó en la última y prolifera etapa de su vida.

Por lo tanto, en este apartado del trabajo se analizarán la idea de cultura, de sociología, de crisis y de ideología desde la perspectiva de Bauman y que explicarán así lo “líquido” de su modernidad, su manera de entender por qué lo “sólido” ya no puede regir en nuestras sociedades.

En un primer acercamiento histórico al concepto de cultura, Bauman analiza su desarrollo desde el cambio de la idea de destino del que se ha ido hablando, del paso de la Providencia a un destino absolutamente humano. Habla del paso de la naturalización de la cultura a la culturalización de la naturaleza:

“Originalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII se acuñó la idea de cultura para separar los logros humanos de los “duros y rápidos” hechos de la naturaleza. La “cultura” significaba lo que los humanos podían hacer, mientras que la “naturaleza” designaba lo que los humanos debían obedecer. Sin embargo, durante el siglo siguiente la tendencia general del pensamiento social fue “naturalizar” la cultura, lo que culminaría con el concepto de “hecho social” de Émile Durkheim (...). Sólo en la segunda parte del siglo XX esta tendencia se empezó a invertir, gradual pero firmemente: había llegado el tiempo de la “culturalización” de la naturaleza

¿Cuál podía ser la causa de semejante viraje? Sólo se puede conjeturar que, después de una época dominada por la búsqueda frenética de bases sólidas e inamovibles del orden humano, consciente de su fragilidad y falta de confianza, llegó un tiempo en el que una espesa capa de artefactos humanos hizo casi invisible la naturaleza (...). Los fundamentos de la existencia humana contruidos por el propio hombre se hicieron tan profundos que convirtieron en redundante la preocupación por otro tipo de fundamentos, mejores o no (...). La “cultura” ya no tenía que enmascarar su propia fragilidad humana ni excusarse por la contingencia de sus elecciones. La naturalización de la cultura formaba parte del moderno desencantamiento del mundo.” [Bauman, 2016: pp 14-15]

Es en esta culturalización de la cultura donde Bauman encuentra la palanca sobre la que cambiará gran parte de la concepción que las sociedades tenían sobre sí mismas, y el paso de un ser humano atado a la naturaleza a otro que se daba su propio destino. Si se cambia la imagen de la naturaleza, se cambia la imagen de Dios, y a la vez, cambia la imagen del ser humano.

Al suceder este cambio ya no sólo en lo teórico, sino también en la cultura (como en los demás elementos que veremos), ese cambio de la noción de riesgo del que se ha hablado también pasa a ser un hecho social de gran importancia, pues se pasa del paradigma teológico al paradigma humanista:

“En general, surgió una concepción del “hombre” que iba a ser el centro alrededor de la imagería del mundo durante los siguientes doscientos años.

Era una visión nueva, el producto colectivo de una nueva filosofía, una filosofía que contemplaba el mundo como una creación esencialmente humana y un campo de pruebas para las facultades humanas. Desde entonces, el mundo se debía entender en primer término como el escenario de las metas, elecciones, triunfos y pillajes de los seres humanos” [Bauman, 2016: 16]

A esto, por supuesto, ayudará la técnica y el progreso:

“De todas formas, el asunto iba más allá: el rápido ritmo de cambio revelaba la temporalidad de todos los arreglos mundanos, y la temporalidad es un rasgo de la existencia humana, no de la divina. Lo que pocas generaciones antes había parecido una creación divina, un veredicto inapelable ante cualquier tribunal terreno, pasó entonces a ser sospechoso de esconder la tozuda huella de las empresas humanas, que, tanto si son correctas como si no, siempre resultan mortales y revocables” [Bauman, 2016: 16-17]

Al igual que en el primer apartado, Bauman también comienza pronto a analizar los problemas que esto suponía para una conceptualización firme y estable de cultura, pues la analítica de la finitud a la que se había sometido el ser humano desde la Ilustración (sobre todo con Kant a la cabeza) había desnudado el viejo modelo y había hecho brotar unas nuevas condiciones que exigían analizar la libertad desde paradigmas completamente distintos. Al final, ese cambio de la noción de riesgo y de naturaleza, lo que supone es un cambio en la libertad del ser humano, y uno de los puntos clave desde los que se realizarán estos análisis será la cultura.

“Lo que había conducido el pensamiento del siglo XVII hasta el puerto había sido la lacerante e insidiosa duda sobre la fiabilidad de las garantías divinas de la condición humana. De repente,

ninguna sentencia innegociable del Supremo Poder parecía cimentar esa condición humana, a veces sabia, a veces ignorante o estúpida. El destino, indómito y predeterminado desde el momento de la Creación, empezaba a asemejarse más bien a un momento en la historia, un logro humano y un reto al ingenio y la voluntad de los hombres; ya no era un caso abierto y cerrado, sino un capítulo inacabado que esperaba ser completado por los protagonistas de la trama. En otras palabras, bajo los meandros del destino, se anunciaba la autodeterminación humana” [Bauman, 2016: 18]

Y surge de esta nueva autodeterminación la hasta ahora eterna dualidad de la cultura, en la que también nos encontramos nosotros.

“La idea de cultura que pasó a ser de uso corriente hacia el final del siglo XVIII reflejaba fielmente esta actitud ambivalente. De hecho, ese carácter de doble filo de la cultura, a la vez “capacitadora” y “restrictiva”, del que tanto se ha escrito recientemente se encontraba presente en el concepto desde sus inicios. En un mismo modelo de cultura “universalmente humano”, se mezclaban dos predicamentos humanos marcadamente distintos, con lo que, desde el comienzo, el concepto de cultura encerraba una paradoja endémica” [Bauman, 2016: 19]

Esta “paradoja endémica” sólo podía surgir tras la caída del monolítico Antiguo Régimen y sustituir los designios de los mensajeros de Dios en la Tierra por la de la política, pasando así a ser “descubierto” el ámbito de la cultura, concepto que a partir del siglo XVIII pasará a ser absolutamente fundamental para entender algo acerca de las distintas realidades humanas. Para las mentes humanistas, alejadas de cualquier tipo de dogma que facilitara el constante trabajo individual de pensamiento y análisis, el nacimiento del concepto de cultura fue muy celebrado. Sin embargo, no fueron capaces, y aún no lo somos (aunque ahora somos conscientes de que jamás se podrá) de solucionar el inquietante y sospechoso rincón oscuro que toda idea de cultura guardaba. La nueva libertad alcanzada tras siglos de sometimiento suponía para cualquiera que tuviera la suerte de disfrutarla un vértigo y una responsabilidad que no haría más que aumentar cuando se trataran de conjugar en un sistema que se acercara lo máximo posible a la paz y a la concordia:

“La libertad asociada a la autodeterminación es una bendición y una maldición: estimulante para los audaces y para las personas de recursos, aterradora para los pobres de espíritu, los débiles o los indecisos. Pero hay más. La libertad es una relación social: para que algunos sean libres de alcanzar sus objetivos, aquellos que puedan resistirse a ellos deben perder su libertad. La libertad de uno mismo puede ser desagradable ya que está impregnada por el peligro de equivocarse, mientras que, a primera vista, la libertad de los otros parece ser un obstáculo

pernicioso para la libertad de acción propia (...). La idea de “restricciones necesarias” apenas ha sido soslayada, ni siquiera entre los más ardientes entusiastas de la autodeterminación humana.” [Bauman, 2016: 19]

Y con esta ambivalencia eterna que se da en la cultura, esa bendición y a la vez maldición, el equilibrio entre libertad y seguridad en el que ha oscilado nuestra cultura occidental desde su nacimiento, llegamos hasta nuestros días, ya que seguimos buscando esa “piedra filosofal” que alcance para dar una respuesta definitiva por nuestra parte a los problemas que encontramos en nuestra convivencia:

“Aquellos que escribían acerca de la cultura trataron seriamente de borrar esa ambigüedad, pero no podían tener éxito ya que la idea de cultura en tanto que “determinación auto determinada” debía precisamente su atractivo intelectual a la armonía de su ambivalencia interior con las otras ambivalencias endémicas de la condición moderna (...). El discurso acerca de la cultura se ha caracterizado por mezclar temas y perspectivas que apenas pueden encajar en una narrativa coherente y sin contradicciones” [Bauman, 2016: 20]

Esta paradoja respecto a la ambivalencia que siempre nos ofrece la libertad es tratada por multitud de autores, entre ellos, por ejemplo, Erich Fromm en “El miedo a la libertad”:

“La tesis de este libro es la de que el hombre moderno, liberado de los lazos de la sociedad preindividualista –lazos que a la vez lo limitaban y le otorgaban seguridad-, no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, esto es, la expresión de su potencialidad intelectual, emocional y sensitiva. Aun cuando la libertad le ha proporcionado independencia y racionalidad, lo ha aislado y, por lo tanto, lo ha tornado ansioso e impotente. Tal aislamiento le resulta insoportable, y las alternativas que se le ofrecen son, o bien rehuir la responsabilidad de esta libertad, precipitándose en nuevas formas de dependencia y sumisión, o bien progresar hasta la completa realización de la libertad positiva, la cual se funda en la unicidad e individualidad del hombre” [Fromm, 1991:23]

Y que también trata este conflicto entre libertad y seguridad es otro referente importantísimo tanto en el pensar sociológico como en el ético-político, como es Isaiah Berlin:

“El pluralismo, que implica libertad “negativa”, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal del autocontrol “positivo” de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad. Es más verdadero porque, al menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están en permanente conflicto. Suponer que todos los

valores pueden medirse con el mismo patrón, de forma que sea mera cuestión de examen saber cuál es el superior me parece una forma de ocultar que sabemos que los hombres son agentes libres, y aparentar que las decisiones morales pueden tomarse, en principio, mediante una regla de cálculo” [Berlin, 2001: 113]

También el propio Berlin rechaza el modelo clásico, que responde a un mayor interés por llevar a la realidad social a responder a los propios ideales producidos en vez de actuar a la inversa, lo que implica ser muy poco respetuoso con la realidad social:

“Libertad e igualdad, espontaneidad y seguridad, felicidad y conocimiento, compasión y justicia, todos ellos son valores humanos fundamentales que el hombre busca por sí mismo. Sin embargo, cuando son incompatibles, no pueden ser conseguidos, es necesario elegir, y, con frecuencia, cuando se persigue un fin determinado, se deben aceptar trágicas pérdidas. Pero si esto, tal y como yo creo, no es tan solo verdadero empíricamente, sino también conceptualmente –es decir, que se deriva del mismo concepto de estos valores-, entonces la idea de un mundo perfecto en el que se llevan a cabo todas las cosas buenas es incomprensible y, de hecho, es conceptualmente incoherente” [Berlin, 2000: 53]

Por supuesto, volviendo ya a Bauman, él también lo ha intentado, pues bebió del modelo clásico casi mecanicista en el que la cultura era un conjunto de hechos sociales que debían ser analizados (por el científico social objetivo y ajeno a cualquier “contaminación cultural”) como si de una autopsia se tratara para, una vez comprendidos tras un análisis milimétrico, ser al fin descifrados los entresijos del funcionamiento de la cultura y que estos pasaran a ser cristalizados en unas fórmulas que ya solo habría que aplicar..

Las citas que se están utilizando en este apartado son de su libro “La cultura como praxis”. Este libro se publicó originalmente en 1973, momento en el que Bauman todavía intentaba llevar a cabo este modelo de estudio sociológico. Sin embargo, la edición que se está usando es una reedición hecha 30 años después, con una nueva introducción en la que explica toda esta nueva visión que el paso del tiempo y el cambio social le han ido proporcionando. En todo este tiempo, la comprensión del modelo sociológico a utilizar para analizar la cultura ha cambiado en Bauman:

“Hace treinta años, intenté esclarecer las incoherencias evidentes en los usos de la “cultura” separando los tres contextos discursivos distintos en los que se había enmarañado el concepto. Ello suponía extraer los diferentes significados que adoptaba cada contexto. En ese intento, asumí que en principio las incoherencias en cuestión eran rectificables. Me guiaban la creencia de que habían surgido sobre todo de fallos analíticos, así como la esperanza de que se podía

evitar la confusión de categorías asociadas a un mismo término siempre que se actuara con el cuidado suficiente. (...) ya no creo que semejante operación acabe por hacer desaparecer la ambivalencia que necesariamente contiene el discurso de la cultura. Y, lo que es más importante, no pienso que, de ser posible, la eliminación de dicha ambivalencia resultara algo bueno (...). Por encima de todo, ya no acepto que la ambivalencia que realmente cuenta fuese un efecto accidental, un descuido metodológico o un error; me refiero a esa ambivalencia que me empujó en primer lugar a diseccionar el complejo significado de la cultura, pero que salió ilesa de la operación, perpetuándose en tanto que blanco elusivo. Por el contrario, creo que la ambivalencia inherente a la idea de cultura, ambivalencia que refleja fielmente la ambigüedad de la condición histórica que se suponía que debía captar y narrar, es exactamente lo que ha hecho de esa idea una herramienta de percepción y de pensamiento tan fructífera.

La ambigüedad que de verdad cuenta, la ambivalencia que confiere sentido, el fundamento genuino sobre el que reposa la utilidad de concebir el hábitat humano como el “mundo de la cultura” es la ambivalencia entre “creatividad” y “regulación normativa”. Ambas ideas no se pueden separar, sino que están presentes en la idea compuesta de cultura, y así debe permanecer. La cultura se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas como a su superación, a lo único como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible.

La ambivalencia nuclear del concepto de cultura refleja la ambivalencia de la idea de orden construido, la piedra angular de la existencia humana.” [Bauman, 2016: pp 21-22]

Bauman se sitúa así dentro de las corrientes de pensamiento que no tratan de “solucionar” la cultura, ni dar una respuesta definitiva a lo puede interpretarse como una paradoja a solucionar. Como él mismo dirá, acercará su postura mucho más a la de Simmel: “Georg Simmel había predicho la futilidad de semejantes probaturas, así como la necesidad de una teorización de la cultura que pudiera abarcar la ambivalencia endémica del modo mismo de existencia de la cultura, sin tratar de descartarla teóricamente y sin menospreciarla como un mero error de método. Simmel prefería hablar de la tragedia de la cultura, más que de la paradoja. En su opinión, el símil que mejor encajaba con los misterios de la cultura se encontraba en el universo dramático griego más que en la esfera del embarazo lógico” [Bauman, 2016: pp 30-31]

Bauman aboga por tanto por dejar de lado la interpretación habitual que se ha hecho de cultura como sistema, y busca pasar a “liberarla” de esa forma de verla y estudiarla que no contribuye ni a una correcta comprensión del fenómeno ni ayuda a la posibilidad de

un mejor posicionamiento por parte de los sujetos culturales que forman aquello que llamamos cultura. Dejar de lado el factor de desorden que toda cultura lleva en su seno significa renunciar a comprender gran parte de la tragedia que significa la cultura²⁹.

Por supuesto, Bauman no está sólo en esto: *“La tragedia de la cultura según Simmel, como todas las tragedias, carece de un final feliz. Como todas las tragedias, cuenta una historia de actores zarandeados por fuerzas que se revelan más indómitas cuanto más tratan de domeñarlas, guiadas por un hado que ellos no pueden controlar. Hoy, en términos más mundanos, aunque no menos dramáticos, las influyentes ideas se repiten a lo largo y ancho del reino de las ciencias sociales, muy particularmente en el modelo de sociedad de riesgo, postulado por Ulrich Beck, o en el concepto de incertidumbre manufacturada, de Anthony Giddens o, incluso, en la visión de la democracia moderna de Cornelius Castoriadis como “un régimen de reflexividad y autolimitación”, una sociedad que sabe, o debería saber, que no tiene garantizado un significado, que vive inmersa en el caos, que es un caos en sí misma, ese caos que necesita conferirse una forma, que nunca se fija de una vez por todas.”* [Bauman, 2016: pp 32-33]

Por lo tanto, Bauman, al igual que Beck, Giddens o Castoriadis, luchan por cambiar la imagen de la cultura como algo fijo, estable, que sitúa a los seres humanos en una tela de araña de contextos sobre los que tienen claro las formas de actuar. No es que se caiga en un maniqueísmo entre aquellos que piensan como yo y todos los demás. Bauman centra su crítica contra las visiones inmovilistas de la cultura sobre todo en la obra de Talcott Parsons (defendiendo principalmente la idea de que esa interpretación de la cultura jamás podrá abordarla del todo, siempre habrá un elemento que vaya más allá y que escape a la fórmula cuidadosamente hecha sobre la estructura social), aunque también analiza muy positivamente la obra de otros grandes pensadores que trataron de sistematizar la cultura, tales como Levi-Strauss o Saussure, dos de los padres del estructuralismo. Sin embargo esto se va más allá del foco de análisis de este trabajo. Acotar este punto a una sola cita:

“En otras palabras, la cultura de Parsons es lo que hace imposible, o al menos muy improbable, la separación respecto de un modelo establecido. La cultura es un factor inmovilizador, “estabilizador”; de hecho, estabiliza tan bien que, a menos que la cultura “funcione mal”, cualquier cambio de patrón es increíble y la ocurrencia real de los cambios constituye un rompecabezas que no se puede resolver dentro del marco de la misma teoría que puede dar

²⁹ Aquí nos podemos retrotraer hasta Kant y la constante paradoja que él mismo halló acerca de la “insociable sociabilidad” inherente en todo ser humano.

cuenta de la inercia del sistema (...) no hay lugar para la alteración de las pautas arraigadas”
[Bauman, 2016: 30]

Volviendo a la idea de cultura de Bauman, forzar a esta a ofrecer una constante estabilidad, que si no está completa responde a una insuficiencia teórica en la comprensión de su naturaleza, obliga a entenderla siempre como algo a completar, como un desafío que nos atormenta ante una solución que no encontramos, una incógnita que no despejamos y que parece interferir en nuestras verdaderas posibilidades de actuación. Sin embargo, este modo de pensar pudo tener su valía, pero hoy queda totalmente inutilizado como herramienta práctica para el estudio de lo social.

Ya se ha dicho que Bauman ni es irracionalista ni relativista, y que su visión de la cultura carezca de esa tendencia al ideal unitario supuestamente necesario para alcanzar una libertad ideal no le acerca a suposiciones acerca de que cualquier cultura vale lo mismo que cualquier otra:

“No es verdad que todos los valores y preceptos culturales sean iguales por el simple hecho de que todos ellos han resultado elegidos en algún lugar y en alguna etapa histórica. En verdad, algunas soluciones culturales son “más iguales que otras”, aunque no en el sentido que se le daba en su momento de respuestas endémicamente superiores a los problemas universales de la condición humana, sino sólo en el sentido de que, a diferencia de otras culturas, están dispuestas a considerar su propia historicidad y contingencia y, consecuentemente, la posibilidad de comparación en condiciones de igualdad. Una cultura puede proclamarse superior en la medida en que está preparada para contemplar seriamente alternativas culturales, tratarlas como participantes de un diálogo más que como recipientes pasivos de homilias monológicas, y como una fuente de enriquecimiento más que como una colección de curiosidades a la espera de censuras, entierros o confinamientos museísticos. La superioridad de tales soluciones culturales reside precisamente en no considerar segura su propia superioridad sustantiva a y en reconocerse a sí mismas como presencias contingentes, que, como todos los seres contingentes necesitan, además de justificarse en términos sustantivos, hacerlo en términos de valor ético”
[Bauman, 2016: 90]

Para Bauman por lo tanto será clave para cualquier esfuerzo que trate de comprender la cultura el percibirla más como tragedia que como paradoja, más como elemento plural, complejo y articulado que unívoco y lineal. Para ello, hasta afirma como guía, como elemento contra el relativismo, la superioridad de una cultura respecto a otra al mostrarse más genuinamente tolerante. Para Bauman, sólo habrá culturas mejores que otras en el

momento que una cultura ofrezca la posibilidad de mezclarse con otra de manera real, sin condescendencias y sin miedos ni racismos³⁰. Esto sólo parece posible hacerse desde una comprensión plural de cultura como él mismo ofrece.

Por lo tanto, más que el orden, lo que para Bauman ha de buscar la sociedad es la traducción:

“El acto de la traducción nunca es un evento singular que hace innecesario cualquier otro intento de la misma naturaleza (...) La traducción transcultural es un proceso continuo que sirve a la cohabitación tanto como la constituye, de gentes que no se pueden permitir ocupar el mismo espacio ni cartografiar ese espacio común, cada uno a su manera. No hay acto de traducción que deje intactas las partes implicadas. Ambos surgen de su encuentro cambiados, diferentes al final respecto a cómo eran al principio; y así, cuando la traducción queda atrás, se completa el momento y se necesita un “nuevo intento”. Ese cambio recíproco es, precisamente, la obra de la traducción” [Bauman, 2016: 86]

Se podría decir que bastante han dicho ya acerca de traducción y hermenéutica autores de la talla de Gadamer con sus dos tomos de “Verdad y método”. La obra de Bauman en muchos puntos no es original, sino que su principal interés está en el intento de congeniar en lo práctico de la sociología todo el potencial teórico de la filosofía. Por esto, trata de introducir la traducción tal y como él la entiende en nuestro contexto social habitual:

“Se mira con sospecha, concluye Burszta, cualquier noción de “cultura como una entidad cerrada en sí misma, coherente por sí misma y circunscrita nítidamente. Más bien se abandona completamente la suposición de que existen culturas separadas y, en lugar de ello, se habla de “otredad”, un modo de existencia y de coexistencia tan universal como asistemático y, a menudo, azaroso. La diferencia es la forma del mundo que nos rodea, la diversidad es la forma del mundo que se encuentra en el interior de cada uno de nosotros. Ahora, todos somos traductores cada vez que nos hablamos, pero también cada vez que ponderamos lo que percibimos –correcta, pero en gran medida putativamente- como nuestros propios pensamientos” [Bauman, 2016: 89]

Toda esta concepción de la cultura que defiende, alejada del modelo clásico, supone un cambio en todo lo demás. Si la cultura deja de ser una ecuación muy difícil de resolver para ser algo que jamás tendrá un resultado completamente satisfactorio y definitivo, sino

³⁰ Bauman profundizará lo que aquí no se puede hacer en este punto al entrar a valorar la distinción entre multiculturalismo y multiculturalidad.

que habremos de bregar constantemente con una posición dudosa y en frágil equilibrio, entonces también cambiarán todas las estructuras que surgen a su alrededor.

Sin embargo, y como se puede ver en toda la obra de Bauman, siempre hay una imprecisión entre saber si el modelo estatal racional ha caído o está cayendo, es decir, no se precisa (seguramente porque es algo casi imposible de hacer) el estado de derrumbe en el que se encuentra ese modelo. En mi opinión, Bauman también es ambivalente porque su estudio sociológico es bastante abierto a multitud de elementos (como ha de ser el estudio de un sociólogo que pretende abarcar más allá del orden), y en cada uno de ellos hay variabilidad de grados de vigencia del antiguo estado “sólido”. En su libro “Modernidad líquida” se encuentra el estudio de las partes que más livianas se han hecho, y que por lo tanto más se han independizado de esta antigua forma de proceder (aunque también, por su discurrir actual, son los que más pesimismo generan). En el estudio de la cultura, sin embargo, Bauman no ve tan claro ese proceder “líquido” que se desentienda del antiguo modelo, y que sin embargo sería posiblemente la noticia más positiva. Para él, tarde o temprano todo terminará abdicando ante este proceso casi natural que se encuentra en la realidad social, pero algunos encontrarán más resistencia que otros. La cultura es uno de los que encontrarán esa resistencia aunque haya ya “brotes líquidos”, y uno de los puntos en los que encontrará mayores problemas para una cultura desarrollada tal y como él la concibe, sin elementos que la fuerzan a otros discursos, es el nacionalismo, y, aunque él opina que en Europa los nacionalismos cada vez van declinando más hacia un cosmopolitismo, los acontecimientos políticos de los últimos años y la reacción contraria que se está teniendo de las consecuencias de la modernidad líquida parecen no darle toda la razón³¹.

Tras el cambio de concepción de cultura que se hacía en la etapa en la que el Estado-nación colmaba nuestras ansias de certidumbre reduciendo el riesgo debido a nuestra capacidad de incidir en nuestro destino, ahora también cambiará, entre muchos otros, el concepto de “sociología”.

La sociología es una disciplina relativamente joven, pues no nació hasta que no tuvo las necesarias condiciones materiales para hacerse con los datos que necesitaba (como se vio previamente en una cita de Vattimo). Esto relaciona directamente su nacimiento como disciplina con el de aquél que le consiguió aquellas condiciones materiales que le hacían

³¹ Aunque en “Retrotopía”, obra del año 2015, parezca haber reconsiderado este punto.

falta para ponerse en marcha. La sociología, para su nacimiento y supervivencia (es decir, tener legitimidad), tuvo que jugar las leyes que ponía sobre el tablero el Estado “sólido” para aquellos que pretendieran jugar con él:

“Como recién llegados en pos de una visa para entrar en el país de la academia, varios siglos después de escritas las leyes del país para que las obedecieran los habitantes y se quedaran afuera los falsos pretendientes e inmigrantes ilegales, los sociólogos necesitaban demostrar su disposición y su habilidad para comportarse como lo exigían las leyes locales: jugar el juego que prescribían esas leyes, y jugarlo según las reglas establecidas. El juego se llamaba “ciencia””
[Bauman, 2011: pp 215-216]

Esto definió a la sociología de manera fundamental en su temprano desarrollo, y aunque Durkheim y Weber tuvieran una visión antagónica de cómo debía llevarse a cabo la labor sociológica, ambos entraban dentro de este juego: *“(…) ninguno de los dos pioneros [Durkheim y Weber] se permitió dudar con respecto al estatus científico de la sociología, y mucho menos cuestionar el hecho de que dicho estatus fuera una condición sine qua non, legítima, plenamente justificada y meritoria para obtener la naturalización en el país de la academia.”* [Bauman, 2011: 217]

El problema para Bauman está en que el campo de estudio de la sociología, la sociedad, difícilmente va a responder a una de las mayores características de la ciencia:

“Desde su nacimiento (que, como era de prever, coincidió con la fuga del Dios monoteísta de Europa), la ciencia pintó su autorretrato con una paleta de colores monoteístas (...) En la guerra desatada por los monoteístas contra sus adversarios politeístas, lo que se halla en juego es el derecho al soliloquio. El monoteísmo equivale al monólogo (...) La supremacía del monólogo y la descalificación de su enemigo contrario y declarado, el diálogo (o bien, más exactamente, el polílogo), implica una estricta e irreversible división de estatus entre “sujeto” y “objeto”, o entre “hacer” y “sufrir”. En consecuencia, implica la legitimidad de una sola voz que descalifica a las otras tildándolas de ilegítimas; implica el derecho a sofocar, silenciar y rechazar de plano a todas las voces excepto una, o bien ignorar esas otras voces en caso de que el silenciamiento no resulte de todo exitoso. Idealmente, implica que esa única voz logre la prerrogativa de impugnar en los tribunales a todas las “otras voces”, y en consecuencia dejarlas lisa y llanamente inaudibles: con esto es suficiente para que toda otra argumentación se vuelva redundante, sino un acto de profanación y un pecado de blasfemia. Los físicos nucleares, los biólogos, los geólogos o los astrónomos no tienen dificultad en obtener tal prerrogativa, y en consecuencia acceder al estatus monoteísta” [Bauman, 2011: 217]

Si la sociología pretende estudiar la sociedad, que se forma en gran parte gracias a la cultura, y para Bauman cualquier estudio acerca de la cultura requiere de una concepción dinámica, fluida y polimórfica de la cultura, entonces la sociología no podrá depender del carácter monolítico que ofrece la ciencia y que es precisamente lo que ha propiciado nuestra pasión hacia esta univocidad y las dificultades que se encuentra a la hora de buscar alternativas más allá del pensar binario y dicotómico que exige una verdad y una mentira, un dentro y un fuera, un bueno y un malo...

“(...) el reconocimiento del estatus científico fue una de las causas por las cuales la sociología terminó por desempeñar el papel de sierva de la Razón Gerencial (...). Esa Razón, que tuvo su cuna en la Casa de Salomón imaginada por Francis Bacon, pasó sus años de aprendizaje en el panóptico de Jeremy Bentham, y en nuestra época ya se había establecido en las innumerables fábricas donde merodeaban los espíritus de la “medición del tiempo y el movimiento” (...). Esa Razón daba por sentado que la variedad y la divergencia de las intenciones y las preferencias humanas no eran sino obstáculos temporarios que tarde o temprano serían apartados del camino hacia la construcción del orden mediante una diestra manipulación de las probabilidades conductuales en el marco de una disposición apropiada de los escenarios externos, y a condición de desechar, por impotentes e irrelevantes, todos los factores que se resistieran a dicha manipulación” [Bauman, 2011: pp 222-223]

Aquí obviamente hay dos maneras de entender la sociología, y Bauman abandera, entre otros autores, esa perspectiva que lo acerca mucho más a la antropología filosófica o incluso a aportaciones cercanas a la religión (como se dijo en el comienzo de este trabajo) más que a la estadística o hasta la informatización de los procesos sociales.

Al igual que en su crítica al estructuralismo, en la relación de la ciencia con la sociología, la clave está en el objeto de estudio, que es lo humano. La inherente complejidad de nuestra naturaleza supone para Bauman no un rechazo a la ciencia o a la razón, sino una búsqueda de tender puentes hacia todo aquello que ese proceder monoteísta de ambos elementos había dejado fuera y que ven su legitimidad comprometida en la época del derrumbamiento de gran parte de su creación ideológica. La ciencia y la razón deberán colaborar, no dictar, lo que supone también aprender a pensar de otra manera, dejando de lado ese aspecto casi dictatorial que ha dejado, en el pasado siglo XX, resultados igual de dictatoriales³².

³² Recordar aquí la tesis fundamental del libro de Bauman “Modernidad y Holocausto”, en el que se afirma (al contrario de lo que pensaba por ejemplo Erich Fromm) que tanto el fascismo como el

Para Bauman, la sociología no puede pretender la absoluta certeza que ofrece la ciencia, pues estaría siendo incongruente con aquello que pretende estudiar y de lo que pretende dar cuenta de la forma más fiel posible:

“A diferencia de los electrones o los positrones, los seres humanos no son objetos de conocimiento pasivos cartesianos; no son constructos del sujeto que deban al sujeto cognoscente todo el sentido que puedan adquirir o se les pueda asignar (...) Nuestra puja por el estatus científico presupone una ruptura unilateral de la comunicación. En la práctica, ello implica desaprovechar voluntariamente la oportunidad cognitiva que nos ofrece la humanidad en común a cambio del estatus científico –es decir, monológico– para nuestras narrativas: obtener por las buenas o por las malas, y aplicando nuestra inventiva, lo que la naturaleza ofreció a nuestros colegas de las ciencias naturales servido en bandeja, listo para consumir y disfrutar” [Bauman, 2011: pp 219-220]

Es decir, para Bauman la sociología debe mostrarse dialógica y no monológica. Para avanzar, ha de construir diálogo entre las múltiples facetas del ser humano que ha de estudiar, no se puede quedar en la simple descripción de un hecho social inamovible por absolutamente cierto, ya que eso no existe, y si existe, no es posible una traducción de resultados tan precisa como en la ciencia. El método sociológico ha de renunciar al ideal del método científico si quiere sobrevivir.

Por eso la sociología es para Bauman una construcción, no porque la ciencia no lo sea también en parte, sino porque esta no puede acabar remitiendo a ninguna “cosa en sí”, ninguna objetividad final material palpable ya que como él mismo dice, su objeto de estudio carece de las características cartesianas claras y distintas que suele tener el objeto de estudio de la ciencia.

Aclarar aquí que Bauman no es acientífico, no rechaza los beneficios que la ciencia aporta a la especie humana, lo cual sería absurdo. Lo que defiende es que su modelo no se imponga a todos los ámbitos del saber. La ciencia es de lo más preciso que tenemos y sería irreal no afirmar que nuestro modo de estar en el mundo se basa en la ciencia³³. A pesar de ello, el ansia de infalibilidad (que suponemos a la ciencia) que suele surgir en la especie humana no puede llevarnos a forzar a toda la complejidad de la realidad a poder

comunismo no fueron “engendros” surgidos del sinsentido o la sinrazón. Siguiendo en parte la tesis de Hannah Arendt acerca de la banalidad del mal, Bauman concluye que ambos totalitarismos son los sistemas que llevaron a cabo los axiomas de la Ilustración de manera más clara y ortodoxa.

³³ Ya no sólo en lo que el modelo occidental positivista considera ciencia, sino también en sus múltiples desarrollos más allá del canon surgido de Europa.

ser procesada por algún tipo de método científico, ni a caer en un ingenuo materialismo. Bauman pretende evitar que de las ventajas que la ciencia aporta supongan una completa dependencia de sus designios y de su particular proceder. La ciencia es una ayuda en todos los campos, pero debe saber plegarse a comprender que no toda problemática puede resolverse con sus maneras de concebir la realidad. Para Bauman, al igual que para Heidegger, la indagación por el ser, por lo humano existencial, es previo al saber científico y su materialidad.

El problema con el modo de proceder monológico, por lo tanto, será el modo excluyente de proceder de la ciencia en la sociología. El matrimonio ciencia-sociología respondía perfectamente a los intereses ideológicos de un Estado-nación que buscaba ansioso legitimidad y lograr justificar sus acciones coercitivas mediante la lógica científico-racional:

“La ciencia moderna se constituyó, en la práctica, como esa rama de la inteligencia para la cual la realidad existente (...) era el enemigo. En el transcurso de los últimos dos siglos, la sociología luchó para que se la reconociera como ciencia asumiendo ese papel y demostrando que era perfectamente capaz de representarlo (...)

Había una agencia, y había un objetivo, y se contaba con la determinación y los recursos necesarios, y con una esperanza razonable de alcanzar la meta. Se produjo, por lo tanto, una vacante para el puesto de unidad de inteligencia, y la sociología se presentó para cubrirla.”
[Bauman, 2017a: pp 10-11]

Así que no solo existe el peligro de que la sociología, al poner su mirada en el método científico, no responda correctamente a aquello por lo que se supone que se pregunta, sino que también corre el riesgo de convertirse en sierva del Estado, en su mejor aliada en busca de la legitimación de sus actuaciones. Si ambos buscan el orden, su equipo era perfecto, pues uno ofrece argumentos mientras el otro ofrece la acción:

“(...) Durante más de medio siglo de su historia reciente, en su denuedo por mantenerse al servicio de la razón gerencial, la sociología bregó por establecerse como ciencia/tecnología de la falta de libertad: como taller de diseño de escenarios sociales con el objeto de resolver en la teoría, pero con mayor urgencia en la práctica (...): cómo inducir, obligar o adoctrinar a los seres humanos, bendecidos o maldecidos por el ambiguo don del libre albedrío, para que se dejen guiar por las normas y sigan de forma rutinaria cursos de acción manipulables, aunque predecibles (...). En nuestra sociedad (...) la sociología enfrenta la excitante y estimulante oportunidad de impulsar su conversión a ciencia/tecnología de la libertad: una ciencia de las

formas y los medios a través de los cuales los individuos por decreto y de iure de los tiempos modernos líquidos puedan elevarse al rango de individuos por opción y de facto (...)

Como resultado de todo esto, la sociología que predominó en la academia durante muchas décadas –una sociología hecha a la medida de las exigencias y expectativas planteadas por la razón gerencial de antaño- se ha quedado sin empleo. Y restan pocos o nulos compradores de sus productos básicos. De ahí la depresión...” [Bauman, 2011: pp 226-227]

Sin embargo, ese equipo perfecto que se formó durante años ahora ha caído, también conjuntamente. De ahí que Bauman hable de una especie de “caída en desgracia” de la sociología en la cita anterior, ya que al seguir procediendo la sociología a la manera “sólida” en determinados ambientes en la época de derrumbamiento del modelo estatal-racional, esta ya no ofrece ninguna realidad social operativa, y parece ya una especie de historia de la sociología.

“Como consecuencia de todo esto, la sociología (...) se encontró, aunque por diferentes motivos, ante una paradoja: había perdido su objeto natural(izado) junto con el cliente que le era propio de manera manifiesta. En el momento en que el Estado abandonó su pretensión de monopolizar la coerción legítima, y la coerción administrada por él perdió su puesto de privilegio entre los muchos tipos de coerción (...) la identificación de la “sociedad” con el Estado-nación perdió buena parte del carácter manifiesto que había presentado en el pasado” [Bauman, 2017a: 21]

Por lo tanto, y para resumir la visión de la sociología de Bauman, se presentan dos caminos. El primero se abre a una sociología por la que él aboga, que requiere de diálogo, de pluralidad, de ruptura del modelo dicotómico y que se abre a las experiencias antaño descartadas por el otro tipo de sociología basada en el modelo científico y de búsqueda de un sistema, de un patrón fuerte que resuelva los destinos de los seres humanos. Esta, debido a su forma excluyente y unívoca de proceder y de generar legitimación, es difícil que no capte el interés del instrumento de ejecución del poder que se encuentre activo, además de no lograr captar en su sistema lo humano, aquello que debe estudiar y que no lo consigue en un sistema deficiente para la labor que se está pretendiendo llevar a cabo.

En Bauman se encuentra una constante huida de cualquier tipo de ejercicio de fuerza contra la realidad y que precisamente justificándose en la supuesta superioridad universal de un método, este se aplique a pesar de que acabe produciendo el efecto contrario al que se supone que tiene. Por esto, su visión de la sociedad, de la cultura como hemos podido ver, y en otros elementos que vamos a seguir viendo, trata de adaptarse lo máximo posible a lo que en realidad sea (sin por supuesto pretender saberlo). Trata de darle la vuelta a los

procedimientos clásicos que parten del antropocentrismo y el intelectualismo que dejan de lado la humildad en el proceder (o la sinceridad en tanto a las propias capacidades del ser humano) a cambio de lograr un simplismo explicativo de la sociedad que permita una gran comodidad pero que como contra no permita acercarnos lo máximo posible a la comprensión de aquello que somos como entidad social.

Bauman, sin embargo, apuesta por una sociología que sea humanista, que abarque en ella elementos que el método científico no acepta y que sin embargo son inseparables de la constitución humana. Por ello no busca cerrar *una* visión de la realidad, sino que trata de mantenerla abierta a una constante comprensión y acepta el desafío que supone la complejidad comprendiendo que ese va a ser el signo de nuestro joven siglo:

“No hay opción entre maneras “comprometidas” o “neutrales” de hacer sociología. Una sociología descomprometida es una imposibilidad. Buscar una postura moralmente neutral entre las muchas clases de sociología que se practican hoy –desde la libertaria hasta la comunitaria– sería un esfuerzo en vano. Los sociólogos pueden negar u olvidar los efectos ejercidos por su trabajo sobre las “visiones del mundo”, y el impacto que esas visiones producen sobre las acciones humanas singulares o conjuntas, pero sólo a expensas de traicionar la responsabilidad de elegir que todos los otros seres humanos enfrentan a diario. La tarea de la sociología es ocuparse de que las elecciones sean realmente libres, y que sigan siéndolo, cada vez más, por todo el tiempo que dure la humanidad” [Bauman, 2013: 226]

Y a pesar de todas estas dudas y matizaciones acerca de la sociología, su pensamiento hacia el futuro de la disciplina suele ser optimista, ya que precisamente los retos de la modernidad “líquida” son los que la hacen más necesaria que nunca para elevar algún tipo de reflexión que se pueda convertir en arma para defenderse del riesgo que esta nueva etapa de la modernidad invoca:

“La sociología tiene por lo menos dos razones para adquirir una importancia con la que las pasadas generaciones de sociólogos sólo podían permitirse soñar.

La primera es la modernidad líquida en sí misma. Los sociólogos han afirmado siempre, la mayoría de las veces contra toda evidencia, que este mundo en que habitamos está “hecho por humanos”, por lo que, en principio, los humanos pueden rehacerlo. En ninguna otra época esa proposición fue más verdadera que ahora, cuando los sólidos fundidos se muestran reacios a volver a endurecerse, ofreciendo, gracias a la constante fluidez de las formas, una invitación permanente a la ingenuidad y buena voluntad humanas.

La segunda razón consiste en que el único “acuerdo” posible en este mundo agotado es la reconciliación de la humanidad con su propia e incorregible diversidad. La única posibilidad viable de llegar a un acuerdo se sostiene y recae en nuestra aceptación de que es precisamente de esa diversidad de donde deriva el poder de la humanidad para trascender los horizontes actuales y para trazarse nuevos. Y de que, cualquiera sea la forma que en último término pueda tomar ese acuerdo, llegar hasta él comporta un esfuerzo coherente por reforjar la diversidad humana que es nuestro destino común, para dar como resultado una vocación de solidaridad humana” [Bauman, 2017a: 34]

Se va comprendiendo ya el proceder por el que Bauman se irá guiando y que le llevará a la comprensión “líquida” de la sociedad. Constantemente está buscando un equilibrio entre el mostrar las nuevas vías que nos queden ante una realidad social que demanda otras posibilidades para abordar el riesgo y el no llegar al límite de que esa búsqueda de alternativas acabe convirtiéndose en desastre. Bauman busca repensar, reconstruir, no destruir. Él, polaco y judío que vivió en primera persona los horrores del siglo XX, sabe mejor que nadie los peligros que de aquí pueden surgir y en ningún momento, ni en los de mayor crítica, se le podrá entender como un pensador extremista en ningún sentido.

Otro de los puntos sobre los que se sustenta la antigua noción de riesgo es el de crisis.

Las crisis endémicas han sido uno de los grandes problemas del modelo “sólido” para tratar de ofrecer una salvación completa (dentro de sus posibilidades) para el riesgo. El matrimonio llevado a cabo entre el capitalismo y los Estados-nación pretendió lograr traer al presente de nuestra realidad lo que el mito religioso llevado a cabo por la Iglesia simplemente prometía en un futuro inalcanzable, como bien denunció Marx, y las crisis constantes han sido uno de sus mayores quebraderos de cabeza en ese intento de lograr traer la certidumbre al siempre azaroso y caótico mundo de lo humano. Es tan clara lo sistémico de sus apariciones y resistentes a la desaparición que hasta se han estudiado desde el mundo de las matemáticas para así tratar de ser capaces de predecirlas (sin ningún éxito) para, visto que son irrenunciables al sistema de producción capitalista, al menos paliar los efectos de sus aciagas apariciones. Prácticamente hemos renunciado a los intentos de crear un mundo sin crisis para entregarnos a ellas como un daño colateral, al igual que puede serlo para Occidente el trabajo esclavo o el hambre en países del tercer mundo.

Claramente, para Bauman no ha pasado desapercibido este grave problema presente en la concepción “sólida” del riesgo, y trata de ver las diferentes formas que se pueden

encontrar para lograr una reformulación que pueda ir más allá y que planteen nuevas fórmulas debido al derrumbe del modelo “sólido” de enfrentarnos al riesgo. Lo que trata de afrontar es la disonancia que existe entre la realidad social y las soluciones con las que nos hemos armado para evitar que esta nos arrase y nos impida tener un destino digno de ser vivido. Ver las crisis de otra manera saliendo del binomio presentado por la derecha y por la izquierda (algo también cada vez más “sólido”) y que tampoco parecen responder de manera satisfactoria a las necesidades existentes.

Por todo esto, Bauman busca presentar una noción de crisis distinta, y comienza con su etimología:

“En la actualidad, poca gente recuerda que la palabra “crisis” fue acuñada para designar el momento de tomar decisiones...Etimológicamente, el término se acerca más a “criterio” –el principio que aplicamos para tomar la decisión correcta- que a la familia de palabras asociada con “desastre” o “catástrofe”, donde tendemos a situarla hoy” [Bauman, 2015a: 149]

Explica así que nuestra interpretación no es una con el sentido original, que el significado que hoy en día le damos a la palabra crisis poco o nada tiene que ver con su origen etimológico, y que por lo tanto subyace en él una artificialidad que debilita toda la naturaleza fundamental que pudiéramos pensar que tiene. Si el significado ha cambiado de manera tan clara, quiere decir que la alternativa a esta visión de crisis es más factible de lo que solemos plantearnos.

“En otros ámbitos, donde funciona como metáfora, y particularmente en el habla cotidiana, la palabra alude a una situación opuesta: un estado de indeterminación e indecisión, de ignorancia con respecto al curso de las cosas y de incapacidad de impulsarlas en la dirección deseada... (...) aún hoy consideramos la crisis como un momento de cambio decisivo para mejor o para peor, pero ya no como el momento de tomar decisiones sensatas que garantice un viraje positivo. En estado de crisis, no sabemos hacia dónde van las cosas. En estado de crisis, las cosas se nos van de las manos; no tenemos control del curso de los acontecimientos; podemos intentar desesperadamente hallar la manera de salir del paso, pero todos nuestros esfuerzos no serán más que una serie de ensayos y errores, experimentos a ciegas, con la esperanza de que en última instancia algo surta efecto. Sea como fuere, un momento de crisis no induce confianza ni seguridad” [Bauman, 2015a: pp 149-150]

Para Bauman, si queremos entender la base sobre la que se establece nuestra comprensión de las crisis, es necesario saber que se relacionan de manera fundamental con una noción

de “normalidad”. Esto es obvio cuando las connotaciones que le damos a las crisis son de pérdida de control y de garantías.

A esta relación entre normalidad y crisis es a la que pretende atacar Bauman para dinamitar nuestra comprensión “sólida” de la palabra:

“La “crisis” se produce cuando ese estado normal, usual y familiar se derrumba, las cosas se salen de su lugar, aparece la arbitrariedad donde debería reinar la regularidad (...). En otras palabras, llamamos “crisis” a una situación en la que los acontecimientos desbaratan lo que considerábamos normal, y las acciones rutinarias ya no producen los resultados que solían producir (...) Para desenmarañar esos laberintos, tal vez sería mejor invertir el orden de descubrimiento y otorgar a la idea de “crisis” prioridad conceptual por encima de la noción de “normalidad”. De hecho, reconocemos el significado de “lo ordinario” por medio de lo extraordinario” [Bauman, 2015a: 150]

No existe esa normalidad que es atacada por la crisis y que supone el fin de todo lo bueno para ser derribado por todo lo malo. El significado que le damos a las crisis es principalmente peyorativo, pero se basa en unas imágenes que no son tales. Ni la normalidad es ese oasis de paz y felicidad ni las crisis son puntos que derriban cualquier tranquilidad. Lo que trata de plantear es la idea de que la condición humana tiene como normalidad el estado de crisis, pero no tal y como lo concebimos nosotros:

“(...) la crisis, en la medida en que la idea alude a la invalidación de las costumbres y los medios habituales y a la consecuente falta de certidumbre con respecto a cómo seguir adelante, es el estado normal de la sociedad humana. Paradójicamente, podríamos decir que no hay nada crítico en el hecho de que la sociedad esté en crisis. “Estar en crisis” es la manera habitual –y, tal vez, la única concebible- de autoconstitución (Castoriadis) o de autopoiesis (Luhmann), de autorreproducción y autoconstitución, de autorreproducción y de autorrenovación” [Bauman, 2015a: 152]

Bauman es consciente de que no hay nada nuevo en esto que dice: *“Todo esto resulta absolutamente sensato; más aún, lo dicho hasta el momento no contiene una sola idea nueva, por no hablar de una idea renovadora, ya que al menos hace varias décadas los científicos sociales consideran que el punto de partida de cualquier teorización sensata es el hecho de que la sociedad existe por medio de un constante desequilibrio y no gracias a un permanente retorno al estado de equilibrio” [Bauman, 2015a: 152]*

Pero, sin embargo, el saber esto no satisface ningún punto de lo que significan las crisis en nuestra situación actual, ya que las crisis de nuestra modernidad parecen mucho más

constantes y algo más profundo o diferente de la puesta en duda de los procesos normales de actuación que cada uno tenemos en nuestras vidas:

“Lo que debe explicarse, en particular, es la intensidad inusualmente alta de la preocupación pública que existe actualmente con respecto a la “crisis del orden mundial”, la “crisis de valores”, la “crisis de la cultura”, la “crisis del arte” y otras innumerables crisis que se descubren a diario en nuevas áreas del mundo humano.” [Bauman, 2015a: 152]

Bauman habla de que se podría tratar de explicar esto mediante la gran cantidad de ideas desconocidas y novedosas que surgen en todo momento y a una velocidad cada vez mayor debido al actual nivel de globalización, y que los lapsos entre choques generacionales son cada vez mayores debido a que son más habituales, ya que los cambios que antes tardaban en llegar 20 años ahora se reducen a 4 o 5:

“Ambas respuestas expresan una idea semejante: que las crisis son más profundas y que se experimentan con mayor frecuencia, pero su significado no ha variado. Tal vez, sin embargo, estas respuestas no sean del todo satisfactorias. Tal vez la preocupación actual señala un cambio del significado mismo de “crisis”. Tal vez usamos un término antiguo para expresar una nueva clase de ansiedad. Tal vez lo que hoy llamamos “crisis” difiere en clase, no solo en grado o en frecuencia, de lo que solíamos denominar “crisis” medio siglo atrás.

Sin duda alguna, es posible que así sea. En la alarma de hoy, hay un significado agregado. Lo que llamamos “crisis” en la actualidad no es tan solo un estado en el que chocan fuerzas de naturaleza conflictiva; hay un futuro en evaluación para el cual la vida deberá cobrar una forma nueva pero imprevisible: primordialmente, un estado en el que ninguna forma que emerge tiene posibilidades de solidificarse ni de sobre vivir durante mucho tiempo. En otras palabras, no se trata de un estado de indecisión, sino de imposibilidad de decisión” [Bauman, 2015a: 153]

Aquí está el cambio. Para Bauman, ya no podemos hablar de crisis recurrentes, de periodos en los que la crisis aceche y no quede otra que sortearlo lo mejor que podamos (tratando de que no nos lleve por delante) a la espera de que esta termine para llegar al próximo estado de bonanza y de optimismo. Esto, en la modernidad “líquida”, se ha terminado. Si en el modelo “sólido” la crisis era aquello que atentaba contra el estado de normalidad, ahora es el estado de crisis el que se ve normalizado:

“Para expresarlo de otro modo: ahora, según parece, controlar el curso de los acontecimientos –o, al menos, identificar a tiempo el caballo ganador y controlar de esa manera las consecuencias de los propios actos- no se logra adquiriendo algún conocimiento del que en este momento carecemos. Hoy, la confusión no es resultado del descuido subjetivo o del error, algo rectificable

por medio del esfuerzo y la aplicación de la lógica. El rasgo más terrorífico del mundo contemporáneo es que cuanto más sabías tienden a ser las acciones, tanto más contribuyen al caos general. Para usar el feliz término acuñado por Anthony Giddens, nuestra incertidumbre es fabricada. La incertidumbre no es algo que podemos reparar sino algo que creamos y que volvemos a crear siempre en mayores cantidades, por medio de nuestros esfuerzos destinados a repararla.

Tal vez siempre fue así, o tal vez fue así durante largo tiempo. Pero si era así en la época de nuestros abuelos, sin lugar a dudas ellos no lo sabían. Para emplear la expresión usada por George Steiner en otra ocasión, su ignorancia era su privilegio” [Bauman, 2015a: 154]

La realidad social de nuestra modernidad exige una comprensión de la crisis completamente distinta a la que nos venía dada. Venimos de un tiempo en el que se podía confiar (por esa “ignorancia privilegiada” de la que hablaba Steiner) en que nuestros esfuerzos podrían sacarnos de ellas, y sabíamos hacia donde orientarlos. Hoy en día, hablar de crisis parece una redundancia, pues es el estado en el que nos hemos asentado.

Lo que aquí podría entenderse como una caída en la desesperanza, Bauman lo acaba cambiando hacia las oportunidades que podemos encontrar de esta situación con la que nos encontramos en nuestra modernidad (ese buscar alternativas al relativismo y al nihilismo del que se viene hablando).

Para ello, y quizás por una comprensión mucho más certera del existir humano por parte de los griegos, abre el concepto de crisis a su etimología original, del que ya hemos hablado:

“”Estar en crisis” ya no se considera como un lamentable revés de la fortuna o una desgracia, sino como un atributo inseparable de la condición humana. Vivimos permanentemente en una situación de precariedad; corremos riesgos en cualquier caso, hagamos lo que hagamos, y aunque en algunos aspectos nuestras decisiones pueden ser mejores o peores, nunca serán impecables o mejores en todos los aspectos importantes.

De ello se desprende, cuando uno lo piensa, que el concepto de “crisis” se ha vuelto redundante... Después de todo, la palabra alude al estado permanente de las cosas, a un atributo indispensable” [Bauman, 2015a: 156]

Por lo tanto, si la percepción de crisis que tenemos todavía hoy en día y arrastramos de la etapa “sólida” de la modernidad no se corresponde con el clima social al que se enfrenta, tampoco lo harán las múltiples crisis de las que se habla bajo esa interpretación “sólida”

de lo que es la crisis. Lo que antes era interpretado como “crisis cultural”, hoy no puede ser interpretado así, porque entonces podía ser visto como un ataque contra la normalidad, pero ese estado de crisis, al igual que las demás “crisis de” ante las que nos enfrentamos hoy, se ha convertido en estado habitual, porque ya la realidad social no soporta la respuesta que a ella le daba el modelo “sólido”, sin que ello tenga que abrirnos a la desesperanza. Al igual que en el caso de la cultura o de la sociología, ese viraje hacia una nueva comprensión de los hechos sociales busca la alternativa, el intentar responder a la complejidad a la que antes se cerraba el discurso predominante del Estado-nación:

“(...) Por ejemplo, las expresiones “crisis cultural” o “crisis del arte” no distinguen una particular y peculiar forma de cultura del resto ni un momento especial de la vida del arte dentro del resto de su historia. Son, en realidad, afirmaciones analíticas, que califican a la naturaleza de la cultura o del arte o, mejor aún, constituyen una definición oblicua de ambos.” [Bauman, 2015a: 156]

Es decir, que la noción misma de “crisis de” responde a la manera de pensar estatal-racional y que sólo buscaba privilegiar una de las vías de interpretación que ofrecía la realidad para forjar con ella un discurso inamovible y al que se tenían que plegar el resto de posiciones y posibilidades, que serían automáticamente consideradas inferiores.

Por todo esto, Bauman, a pesar de hablar de una normalización del estado de crisis en nuestra modernidad, también invierte a la vez el propio significado de crisis, desposeyéndolo de su carga más negativa. La mayor parte de la negatividad de las crisis partía de la caída de lo habitual bajo el asedio de las alternativas. Hoy en día eso ya ha sucedido, y las alternativas fluyen en un constante crear y producir, imposibilitando el antiguo ansia de normatividad:

“(...) La percepción de “crisis de valores” es un artefacto del concepto abierta o implícitamente fundamentalista de la ética. Según ese concepto, los estándares morales pueden ser observados socialmente solo a condición de que las personas sean sistemáticamente colocadas en una situación “sin alternativa”, ya sea por medio de la manipulación del entorno de sus acciones, para que cualquier conducta inmoral se vuelva inconcretable o de concreción demasiado costosa, o por medio del adoctrinamiento que les infundía tanto un respeto incuestionable por un código moral como aversión a cualquier precepto alternativo.” [Bauman, 2015a: pp 156-157]

Así que, como se viene diciendo, la propia concepción de “crisis de” implicará dos supuestos negativos que no se acaban cumpliendo:

“Primero, incita a creer que la enorme abundancia de valores alternativos, elegidos y elegibles, es en sí misma equivalente a un estado de cosas insalubre o incluso mórbido, impuro o antinatural; esa abundancia es el signo del fracaso del “proyecto moralizante” que, según su propio espíritu y letra, es el fracaso de la única moralidad que ese proyecto reconoce como moralidad... y, por lo tanto, de la moralidad misma. Desde el punto de vista fundamentalista, la pluralidad de valores, la diversidad de opciones, es en sí misma mala; la argumentación que suele agregarse –que es mala porque ofrece la posibilidad de hacer elecciones erróneas- es tan solo la racionalización de un sentimiento esencialmente visceral, un mero tributo al debate racional.

En segundo término, la activa promoción de la moralidad por medio de la legislación ética no genera tanta responsabilidad moral como obediencia al más fuerte y cumplimiento de la norma; el énfasis está puesto sobre la incuestionable sumisión a cualquier cosa que a uno le digan que debe hacer, sobre la obediencia a la autoridad, mientras que no se exige prestar mucha atención a la sustancia y la calidad de la orden recibida. No importa qué es lo que se nos ordena hacer, lo que importa es el poder y la legitimidad –respaldada en el poder- de la autoridad que lo ordena. Contrariamente a la intención –y, sin duda alguna, también a la promesa-, el cultivo de la moralidad por medio de la entrega incondicional a la regla, sea esta cual fuere, da como resultado el mismo nihilismo moral que los partidarios del código moral único intentaron prevenir. Nada se basa en la reflexión del sujeto moral; el vínculo entre el código y la conducta debe ser, idealmente, directo y sin ninguna mediación, para excluir cualquier oportunidad de desviación” [Bauman, 2015a: 157]

Es precisamente por esto por lo que no se puede hablar de crisis hoy en día tal y como se hablaba antaño a pesar de que nos hayamos normalizado en un estado de crisis, precisamente porque este estado en el que estamos ya no puede ser entendido por crisis a pesar de la ambivalencia que de ella surge. Desde el punto de vista “sólido”, este sería un constante estado de crisis, sin embargo, desde el “líquido”, la percepción de la crisis tiene la oportunidad de convertirse en la alternativa, en la esperanza.

La situación dada en lo líquido se abre mucho más al desafío del sujeto autónomo, del “sapere aude” kantiano, de proceder con una autonomía de la moral que no venga fuertemente otorgada, aplicada y enseñada por el Estado-nación:

“El momento en el que el monopolio tambalea y las autoridades se multiplican, los individuos humanos se ven enfrentados con la necesidad de hacer sus propias elecciones según su propio poder y su propio juicio moral; es decir, recursos que se supone no poseen o que se sospecha usan erróneamente, y que, por lo tanto, se les ha dado poca oportunidad de desarrollar. Esta

situación es la denominada “crisis de valores”, y no es raro que cause tanta alarma (...) Sin embargo, hay otra manera de considerar la naturaleza de la moralidad, una manera en la que la responsabilidad del actor autónomo ocupa un lugar de privilegio. En esa perspectiva, la abundancia de valores no aparece como un signo de “crisis” y, de existir una crisis, lejos de ser un tañido fúnebre de la moralidad, augura condiciones favorables a los individuos capaces de enfrentar el hecho de su inalienable responsabilidad de las elecciones morales” [Bauman, 2015a: 158]

Desde el modelo clásico, esto sonaba aterrador, y mucha fue la fuerza coercitiva y punitiva que ejerció sobre aquellos que no se plegaban a su sistema de exclusión legitimador. Sin embargo, el modelo “líquido”, que puede ser visto como una constante crisis y casi una vuelta al estado de naturaleza debido a la falta de una máxima que se imponga sobre todas las demás, abre la oportunidad a una moralidad real, comprendida como una responsabilidad de los sujetos, un elemento fundamental dentro del ideario de la Ilustración y al que el modelo “sólido” pareció fallar:

“Si la multiplicidad de valores que requiere juicio y elección es signo de una “crisis de valores”, debemos aceptar que esa crisis es el hogar natural de la moralidad. Solo allí pueden madurar la libertad, la autonomía, la responsabilidad, la capacidad de juicio, todos ellos elementos indispensables del yo moral. La multiplicidad de valores en sí misma no garantiza que los individuos morales crezcan y maduren. Pero sin ella, los individuos tienen pocas posibilidades de hacerlo. Sometido a un escrutinio meticuloso, lo que suele llamarse “crisis de valores” revela ser, en realidad, el “estado normal” de la condición moral humana” [Bauman, 2015a: 158]

De esta forma habla Bauman del estado de desafío que nos encontramos en la modernidad “líquida”. Por un lado, la apertura a la verdadera autonomía moral, y por otro, que el tener esa oportunidad no garantiza nada. El paso clave está en cambiar la tesitura de interpretación de la realidad, y cambiar el viejo paradigma de busca de cohesión universal por uno que logre aglutinar todas las posibilidades bajo una coordinación que no suponga una erradicación de lo diferente, lo ajeno y lo que ante nuestros ojos puede parecer incierto:

“Para resumir, la tarea ya no consiste en explicar la crisis mediante el análisis y la identificación de los factores peculiares que producen estados extraordinarios dentro de sistemas regulados normativamente. Por el contrario, la tarea es construir una teoría del “ser-humano-en-el-mundo” que no califique la incoherencia y la disfuncionalidad como acontecimientos indecibles y extraordinarios, que incorpore en su descripción de la experiencia humana esos

fenómenos inexplicables en términos utilitarios, y que, de ese modo, haga innecesaria la existencia de una “teoría de la crisis” especial” [Bauman, 2015a: 161]

Llegando al último punto de este apartado, y en relación a los problemas que la percepción de las crisis tienen hoy en día, también se encuentra en la obra de Bauman otros importantes conceptos fundamentales a lo largo del devenir “sólido” de los Estados-nación y que hoy en día no funcionan tal y como son pensados.

El último punto a analizar es lo que Bauman entiende por “ideología”.

Obviamente, Bauman nos hace ver las complicaciones que un mínimo seguimiento de esta palabra puede tener debido a la cantidad de usos que se le ha ido dando a lo largo de la historia, teniendo cada vez más importancia a lo largo de la modernidad. Parece que poco queda de su origen etimológico neutro de “ciencia de las ideas”.

Debido a su significado, su uso inicial en la modernidad estaba necesariamente relacionado con el ideario racional de los Estados-nación para cumplir con su búsqueda de legitimidad. Debido a esto, ya en sus comienzos subyacía sobre la neutra definición de “ciencia de las ideas” el uso por el que acabó haciéndose famosa y quizás sobreexplotada:

“Por ser una ciencia estricta y precisa, la ideología fue destinada a ocupar la función del perro guardián en el mundo de la ciencia. Se le asignó la tarea de vigilar, supervisar y corregir los trabajos de todas las otras ramas del conocimiento humano: investigar, regular y, en caso necesario, disciplinar todos los esfuerzos cognitivos humanos. Pero también había otra agenda, oculta, implícita en la idea misma de ideología. En la práctica, el lugar central que la ideología ocupaba entre las ciencias proporcionaba a los ideólogos un lugar igualmente central entre los constructores y creadores de la sociedad esclarecida: al manipular el entorno humano y, por lo tanto, las sensaciones producidas y al guiar el subsecuente proceso de formación de ideas, los expertos en ideología lograrían que la razón reinara en el campo de las creencias y el comportamiento humanos(....). Así, la ideología debía ser un arma maravillosa para la batalla que se desarrollaba simultáneamente en dos frentes: contra la ignorancia y contra la educación equivocada (es decir, la impartida por maestros equivocados)” [Bauman, 2015a: 120]

Es decir, en este uso de la palabra, que Bauman data en el siglo XVIII, se carecía todavía de ese sesgo que posteriormente le darían Marx y Engels en el libro “Ideología alemana”.

Sin embargo, no es que Marx pretendiera cambiar por completo el significado. Si la palabra ideología prácticamente nace con el interés por el proyecto racional estatal,

también nace con las ambiciones de la Ilustración debajo del brazo. Es por ello por lo que Marx compartirá el fin que se buscaba, pero no estará de acuerdo con los medios:

“Este era el mensaje de la Ideología alemana: sí, la conducta humana necesita intensamente un cambio para ponerla más a la altura del verdadero potencial humano que, tal como lo demuestras la razón, está subempleada o directamente desperdiciado. Pero no, no se la puede cambiar corrigiendo simplemente las ideas que conciben las personas, ya que las ideas erróneas permanecerán en tanto el mundo que las nutre esté construido erróneamente. La omnipotencia de las ideas es una de las muchas ilusiones que ese mundo produce a escala masiva (...). En vez de pensar en cambiar el mundo combatiendo las ideas equivocadas, debían poner en primer lugar el cambio del mundo material, ya que siempre fue y aún es la realidad humana, perversamente construida, la que ha dado y sigue dando a luz ideas falsas. Los pensamientos verdaderos tienen poca oportunidad si no se corrigen primero los errores del mundo” [Bauman, 2015a: 121]

De esta evolución llega al siglo XX, que será, por influencia de Marx, donde más importancia cobrará su uso, sin ninguna referencia ya a su original y también muy desligado de la crítica al idealismo histórico con la que Marx la analizó.

En la esencia del concepto tal y como nos ha llegado hasta hoy se encuentra la distinción entre un pensamiento verdadero y otro erróneo, el de realizar una división que requería de algún tipo de garante del cumplimiento de lo correcto sobre lo erróneo, de la ciencia contra la ignorancia. Aunque ahora la diferencia está en que el concepto lo blanden no desde el orden establecido, sino desde la oposición al “sistema”. En su original, la ideología era aplicada por aquellos que buscaban establecer la razón por encima de la ignorancia. A lo largo del siglo XX y hasta hoy, la ideología se aplica como crítica por los que buscan criticar esa forma de proceder excluyente contra todo lo que no siga su dirección. Por esto, se desplazó desde el conocimiento hacia las creencias:

“Así, el término “ideología” fue desplazado del dominio del “conocimiento” al dominio, inferior, de las “creencias”. Se refería ahora a las creencias falsas, mal orientadas y dañinas, todavía no desarraigadas ni superadas, que se resistían con arrogancia a la prueba del conocimiento; esas creencias que la ciencia había jurado desenmascarar, debilitar y finalmente borrar de la conciencia humana, en su camino hacia el reinado absoluto de la razón” [Bauman, 2015a: 123]

Y desde este desplazamiento del que habla Bauman hacia el camino del “reinado absoluto de la razón” parece haber una caída, un desencanto, surgido del trance europeo tras la Gran Guerra, y que supuso este giro de la ideología del que se habla. El sueño de la

Ilustración cada vez estaba más lejos de cumplirse por la cantidad de grietas con las que se encontraba:

“Parecía cada vez menos plausible que el nuevo linaje de déspotas deseara ilustrarse y, por lo tanto, tampoco era plausible que se pudiera usar su poder para legislar la razón en el mundo. El matrimonio entre el conocimiento y el poder terrenal, tanpreciado en el momento más esperanzado de la Ilustración, fue sometido a una intensa presión. Los perseguidores y guardianes de la verdad no podían contar con el apoyo de los gobernantes con aquella confianza absoluta (ahora considerada ingenua) que había sido la marca, el privilegio, de les philosophes. En su segundo advenimiento, el concepto de ideología emanaba de un estado de ánimo pesimista y defensivo, y era manejado por dedos que ya se habían quemado al punto de perder confianza” [Bauman, 2015a: 123]

A esta brecha ya se ha hecho referencia al hablar de la concepción de la naturaleza como naturaleza negra. Esta brecha no ha hecho más que aumentar, más que crecer, hasta el punto de dejar la concepción de ideología como “falsa conciencia” ajena de cualquier realidad a la que pueda remitirse: *“A la luz de las últimas tendencias, podríamos preguntarnos, con cierto fundamento, si el compromiso mutuo entre elites y poblaciones locales no fue tan solo un episodio histórico relativamente breve”* [Bauman, 2015a: 132]

Sin un proyecto que se imponga sobre todos los demás, que mantenga como privilegiado su discurso, parece que la función ya clásica de la ideología queda extinta: *“La ausencia de esa clase de proyectos da fundamento al diagnóstico que asegura la declinación de las ideologías. Tal vez la época de las ideologías aún no haya terminado, quizá la agonía aún no sea terminal, pero, sin duda alguna, el estado en que se hallan actualmente ha cambiado su aspecto hasta volverlas irreconocibles. Una ideología sin proyecto –algún proyecto que, por ser un proyecto y un plan de acción, conciba un futuro distinto del presente- es un oxímoron, una contradicción de términos”* [Bauman, 2015a: 134]

No puede haber una crítica hacia la ideología porque ya todo es ideología. En la apoteosis de la diversidad y la imposibilidad del discurso unívoco, la palabra ideología parece tener sus días contados y salir de cualquier interés sociológico que pretenda estar actualizado y ser realista.

Esta forma de concebir la crítica ideológica de Bauman va acorde con los conceptos que hemos vistos previamente, y choca con la forma de estudiar la realidad social que hasta ahora se estaba llevando a cabo con el modelo “sólido”.

Para Bauman la crítica ideológica “sólida” responde también a ese mismo patrón de pensamiento, que distinguía entre los que saben y los que no. Esto es contrario a como hemos visto que él comprende el desarrollo cultural, que parte más de la imagen de torbellino que de islas. En este aspecto, se puede interpretar que Bauman “reparte las culpas”. En toda crítica ideológica existe, al haber esa tendencia a la demonización de uno de los dos lados, a acusar al lado que nosotros consideramos “malo”. Esta forma de pensar libera de culpas al “lado bueno”, lo que tampoco es realista.

Si seguimos el modelo de Bauman de cultura, también debemos seguirlo en el de la crítica ideológica, y al igual que la cultura es un constante equilibrio producido entre creatividad y normatividad, entre libertad y seguridad, pero de todos los sujetos miembros, en la crítica ideológica ese pensar dicotómico también queda obsoleto (que podría ser apto en la etapa del modelo “sólido”), y si “todos somos cultura”, para Bauman, al final también “todos somos capitalismo”. En este aspecto, Bauman se acerca mucho a las posiciones respecto al poder que mantenía Foucault, que afirmaba que el poder se ejercía de manera vertical, y no horizontal, como dispone el modelo “clásico”. También ejerce Bauman un cambio en la perspectiva del poder semejante a los cinco postulados³⁴ que Foucault requería para una mejor comprensión de la naturaleza del poder.

De todas formas, y a pesar de esta actualización que Bauman trata de hacer de la comprensión del poder en sus estudios sociológicos, tampoco renuncia a la crítica. Puede parecer que sin el modelo ideológico de crítica, ya no se puede orientar ninguna crítica, pues tal y como dijo el propio Marx, todo es ideología. Si todo es ideología y no podemos usar ya ese modelo por obsoleto, entonces cualquier modelo crítico se ve debilitado.

Además, ese modo de crítica también tenía sus fallos: “Había un sesgo anarquista en toda teorización crítica: todo poder era sospechoso, el enemigo era espiado en cuanto poderoso, y el mismo enemigo era culpado de todas las desventajas y frustraciones que se sufrían por la libertad (...) Se reflexionaba poco y nada acerca de los peligros que yacían en el cada vez más estrecho y vacío espacio público o en la posibilidad de una invasión inversa: la colonización de la esfera pública a manos de lo privado. Y sin embargo esa posibilidad subestimada y pasada por alto en la discusión del momento, se ha transformado hoy en el escollo principal de la emancipación, que en su etapa actual sólo puede ser descrita como la tarea de transformar la autonomía individual de jure en autonomía de facto” [Bauman, 2013: pp 56-57]

³⁴ A saber, el Postulado de la Propiedad, el Postulado de la Localización, el Postulado de la Subordinación, el Postulado del Modo de Acción y el Postulado de la Legalidad.

Por todo esto, la crítica ideológica ejercida hoy se centra en defender el espacio privado sobre la invasión de lo público, mientras que el problema que subyace en la realidad social hoy, para Bauman, es el contrario, el de la invasión de lo público por lo privado. Habría que deshacer el trabajo de la teoría crítica previa, no por erróneo o inválido, sino porque cualquier crítica es dependiente del contexto, y en el nuestro, se requiere otro modelo, ya que hay otros peligros. Sin embargo, esto es adelantarnos a lo que se va a exponer en el último capítulo de este trabajo.

Parece por lo tanto que hay algo que falla, y al final el propio “final de las ideologías” es un modo de pensar más autodestructivo que sólo beneficia al pensamiento conservador y que beneficia al poder establecido. Quizás sea precipitado anunciar este final:

“Sin embargo, suele alegarse que la apoteosis neoliberal de grandes resultados económicos, productividad y competitividad, con su culto al triunfador y su promoción del cinismo ético, es el equivalente actual de las grandes ideologías de antaño. Y, lo que es más, que se trata de una ideología más próxima a la hegemonía absoluta que cualquiera de sus predecesoras. Hay mucho para decir a favor de este enfoque. La semejanza entre la perspectiva neoliberal y una típica ideología “clásica” es que ambas sirven como marcos a priori de todos los futuros discursos, separando lo importante de lo que pasa inadvertido, otorgando o negando relevancia, determinando la lógica del razonamiento y la evaluación de los resultados. Sin embargo, lo que diferencia de manera tajante la visión del mundo neoliberal de todas las o tras ideologías –de hecho, la califica como un fenómeno de otra clase- es precisamente la ausencia de cuestionamiento, su entrega a lo que se considera la lógica implacable e irreversible de la realidad social.” [Bauman, 2015a: 136]

En esta misma línea, otros pensadores del capitalismo como Germán Huici han coincidido: *“Los preceptos que imperan en el pensamiento económico forman parte de una ideología concreta que goza de una posición hegemónica casi global. La economía es posiblemente la disciplina teórica más influyente en las sociedades capitalistas, tanto a un nivel práctico como filosófico. Es difícil concebir otro momento histórico en el que un sistema ideológico articulado haya tenido semejante difusión. Cabría entonces preguntarse por qué otras ciencias sociales perciben en el mundo contemporáneo un clima de relativismo conceptual, de muerte de los macrorrelatos, de ausencia de paradigmas sólidos. ¿Qué clase de ideología es la capitalista, que aun estando tan contundentemente definida e implantada, genera una sensación de vacío ideológico? (...) Mientras sentimos que no creemos en nada, nuestra fe en nuestra condición de homo economicus se hace más y más firme. Despreciamos el poder que reside en la dimensión inconsciente de nuestra ideología, en los hábitos que nos impone, en sus símbolos y*

sus metáforas; ésa es la gran equivocación heredada de la Ilustración que aún arrastramos. Creemos que podemos racionalizar los mitos y los ritos, mantener distancia frente a ellos. De hecho, afirmamos que hemos perdido el pensamiento mítico de forma irreversible. Pero el homo economicus es un mito de nuestro tiempo, como antes lo fueron la transubstanciación o la historia ejemplar de Prometeo. Aunque nuestros relatos cardinales se formulen desde la impostura aséptica del lenguaje científico o académico, o desde una virtualidad que pretende reconocer su ilusoriedad, subestimar la influencia que nuestra propia mitología ejerce sobre nosotros no nos hace menos sensibles a su influjo, al contrario, nos deja más indefensos” [Huici, 2016: pp 44-45]

Casi en respuesta a esta cita, se puede traer a colación otra cita de Bauman en la que, a pesar de ser consciente de que el neoliberalismo tiene la fuerza suficiente como para ser considerado un gran relato que vertebra a su manera nuestra sociedad, no es en sí ese relato que Bauman está analizando, ya que no es un horizonte común, sino que es una potencia disgregadora e individualizadora. Por esto, más que un relato a tener en cuenta dentro del análisis social que Bauman está realizando, es más un relato que erradicar, pues como una plaga, carcome cualquier tipo de legitimidad que pudiera tener la unión que encontraran entre sí los ciudadanos. Más que un relato, es un “anti-relato”, pues aunque copie la estructura que los relatos han de tener, en su interior no hay nada que una y cumpla la función social que se busca de un relato, sino que solo encontraremos nihilismo:

“(…) Parece que, en buena parte, la pasmosa popularidad actual de los “valores económicos” –como la efectividad, la eficiencia o la competitividad- surge precisamente de su indiferencia ante la cualidad de los valores que propone como “denominador común”. Los llamados valores económicos ofrecen una guía supuestamente infalible para nuestras elecciones simplemente pasando por alto, infravalorando o borrando todo aquello que ha hecho necesaria la elección e indispensable la “obra colectiva”: las diferencias genuinas entre varias maneras de ser humanas, lo bueno que cada una de ellas fomenta, la imposibilidad de elegir valores sin sacrificar valores (...) En este sentido, la promoción del cálculo económico al rango de valor supremo, de hecho único, constituye una fuente importante de la amenaza nihilista, junto con otras variedades de fundamentalismo contemporáneo” [Bauman, 2016: 93]

¿Se puede seguir hablando entonces de “fin de las ideologías” cuando todavía hay elementos hegemónicos que participan aún con enorme fuerza de esta forma “sólida” de reproducirse en la realidad social?

“Parece que la sociedad que fue analizada y enjuiciada por los fundadores de la teoría crítica (...) fuera sólo una de las formas que la versátil y proteica sociedad moderna puede tomar. Su

decadencia no augura el fin de la modernidad ni proclama el final de la desdicha humana. Menos aún presagia el fin de la crítica como labor y vocación intelectual; y bajo ningún punto de vista ha ce de esa crítica algo superfluo” [Bauman, 2013:33]

Se muestra aquí que Bauman no desprecia la labor crítica ni su utilidad ni necesidad. De hecho, se puede interpretar el libro “Modernidad líquida” como un esfuerzo de nueva alternativa a la crítica ideológica (y de hecho, así trata de hacerlo en sus primeras páginas): “(...) *No sólo se está desintegramos el presunto vehículo y a la vez blanco de al luchar por la liberación; es improbable que el dilema central y fundacional de la teoría crítica, el verdadero eje en torno del cual gira su discurso, pueda sobrevivir a esa desintegración. Algunos pueden sentir que el discurso crítico está a punto de encontrarse sin objeto. Y algunos parecen aferrarse desesperadamente a la estrategia ortodoxa de la crítica sólo para confirmar, con diagnósticos cada vez más alejados de la realidad actual y propuestas cada vez más vagas, que su discurso carece de un objeto tangible; muchos prefieren seguir peleando las antiguas batallas en las que ya son expertos antes que cambiar ese terreno familiar y confiable por un territorio nuevo y aún inexplorado que les resulta en gran medida terra incognita (...) Lo único que se ha vuelto obsoleto es el significado asignado a la emancipación bajo condiciones hoy inexistentes, pero no la labor de la emancipación en sí. Lo que hoy está en peligro es otra cosa” [Bauman, 2013: 54]*

Además de lo dicho y lo citado, también mencionar que ese discurso neoliberal que genera un modelo de hombre que se fuerza como guía a todas las alternativas no se queda tan solo en la materia económica, sino que también traslada su manera de actuar y de producir mitología de una manera mucho más efectiva en la industria cultural. Se absorbe así gran parte del potencial de cambio que en la sociedad pudiera haber al perpetuar el sistema mediante la ejecución de un modelo cultural único en el que se “garantiza” (o se promete) el éxito y la felicidad (bajo lo que el capitalismo entiende por éxito y felicidad). Sin embargo esto es profundizar más allá de nuestro tema.

Decir por tanto que Bauman es consciente de esta arma de doble filo en el que se convierte el “fin de las ideologías”: “*El ascenso de la ideología en el momento de oro de la modernidad fue, evidentemente, una bendición dudosa. Pero también lo es su desaparición. Más sabios a posteriori, ahora conocemos el costo humano que implica tanto encerrar la sociedad en rígidos marcos ideológicos como caer en la tentación de unir esquemas ideológicos al fervor de los poderes ejecutivos...y preferimos evaluarlos cuidadosamente antes de aceptar nuevos compromisos. Pero todavía debemos conocer el costo de vivir sin alternativas, sin indicadores ni varas de medir, el costo de “dejar que las cosas sigan”, declarando que las consecuencias son*

tan inevitables como imprevisibles. La visión de Ulrich Beck de la Risikogesellschaft es un atisbo de esa vida: vivir de una crisis en otra, intentando enfrentar los problemas conocidos solo para provocar una cantidad desconocida de problemas desconocidos, centrándonos en el manejo del orden local mientras perdemos de vista su relación con el caos global. Es demasiado pronto para celebrar el fin de “las grandes narraciones”, así como es innecesario, y tal vez incluso poco ético, a la luz de la experiencia moderna, lamentar que ya no existan.” [Bauman, 2015a: 139]

Por todo lo expuesto aquí, el problema de cómo plantear la crítica ideológica, que prácticamente supone plantearse cómo plantear cualquier crítica hoy, es uno de los más complicados y sobre los que más duda Bauman, pues por un lado piensa, como se ha dicho, que “todos somos capitalismo” y todos tenemos parte de culpa en el sistema social al ser todos productores del mismo, pero tampoco puede negar que hay distintos niveles. Aunque el poder fluya más de lo que se pensaba en el modelo sólido, en unos lugares fluye mucho más que en otros.

Es en esta ambivalencia que encontramos en el “fin de las ideologías” en el que se ve perfectamente también esa ambivalencia sobre la que se mueve la modernidad “líquida”. Por un lado, es una oportunidad tanto para llevar a cabo todo aquél ideario de la Ilustración que trataba sobre la dignidad del ser humano y que o no se ha podido llevar a cabo o se ha hecho de manera errónea, como para introducir nuestras propias victorias políticas labradas en el diálogo de todas las partes. Vattimo confirma, desde sus particulares coordenadas de pensamiento, este modo de pensar la crítica ideológica: *“La tesis que estoy intentando proponer es que en la sociedad de los media, en lugar de un ideal emancipador modelado sobre la autoconciencia desplegada sin resto, sobre el perfecto conocimiento de quien sabe cómo son-están las cosas (...) se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio “principio de realidad””* [Vattimo, 2010: pp 81-82]

En mi opinión, la modernidad “líquida”, para Bauman, es una oportunidad, un lugar al que hemos llegado en el que el viejo y asfixiante modelo ha caído o está cayendo, y ahora tenemos la posibilidad de articular una libertad autónoma sin esta jaula de hierro. Sin embargo, al analizar esa oportunidad, el pesimismo y la esperanza sólo lograda en forma de fe se tornan la nota predominante de la obra de Bauman.

De hecho, para Bauman, el principal problema de la modernidad “líquida” no es la enorme pluralidad (que puede parecer una imposibilidad de armar una teoría crítica), sino que el problema es la falta de unión, conexión y diálogo entre las distintas alternativas.

De aquí también que se vea esta modernidad como una oportunidad, como un desafío con cierta esperanza:

“Nuestra época, la época del pluralismo cultural, opuesto a la pluralidad de las culturas, no es un tiempo de nihilismo. Lo que hace la situación humana confusa y las elecciones difíciles no es la ausencia de valores o la pérdida de su autoridad, sino la multitud de valores, escasamente coordinados y débilmente vinculados a toda una discordante variedad de autoridades. La afirmación del conjunto de valores propios ya no se acompaña de la detracción de todos los de los demás. El resultado es una situación de constante compensación, de equilibrio dinámico, una experiencia enervante que convierte en seductora cualquier promesa de “gran simplificación” (...) El dilema real no es vivir con valores o vivir sin ellos, sino la disposición a reconocer la validez, las “buenas razones” de muchos valores y la tentación de condenar y denigrar muchos otros, distintos de los elegidos en cada momento” [Bauman, 2016: 92]

Por todo esto, vemos que el concepto de riesgo está cambiando de manos, pues tras haber intentado apropiarse de él el modelo estatal-racional y tras la imposibilidad de llevar a cabo su promesa, ahora mismo se encuentra en “tierra de nadie”, en la más absoluta ambivalencia, lo que significa un aumento de la incertidumbre y la imposibilidad de vivir más que para el presente, de sobrevivir un día más, sin saber muy bien que esperar de mañana:

“Ya no hay “un Gran Hermano observándote”; ahora tu tarea es observar las crecientes filas de Grandes Hermanos y Grandes Hermanas, observarlos atenta y ávidamente, por si encuentras algo que pueda servirte: un ejemplo a imitar o un consejo sobre cómo enfrentar tus problemas que, como sus problemas, deben y sólo pueden ser enfrentados individualmente. Ya no hay grandes líderes que te digan qué hacer, liberándote así de la responsabilidad de las consecuencias de tus actos; en el mundo de los individuos, sólo hay otros individuos de quienes puedes tomar el ejemplo de cómo moverte en los asuntos de tu vida, cargando con toda la responsabilidad de haber confiado en ese ejemplo y no en otro” [Bauman, 2013: 35]

Otro punto que ya no nos es válido y que está muy relacionado con el de la ideología es el de panóptico.

En el año 1999 hablaba de pospanóptico, mientras que más adelante, en el 2012, ampliaba esta idea hasta hablar de sinóptico o incluso banoptico. En este avance tuvo una clara influencia los nuevos progresos tecnológicos que en esos 13 años de diferencia han sucedido. Primero, lo aparecido en “Modernidad líquida” a finales de siglo:

“Ya no importa dónde pueda estar el que emite la orden –la distinción entre “cerca” y “lejos”, o entre lo civilizado y lo salvaje, ha sido prácticamente cancelada-). Este hecho confiere a los poseedores de poder una oportunidad sin precedentes: la de prescindir de los aspectos más irritantes de la técnica panóptica del poder. La etapa actual de la historia de la modernidad (...) es, sobre todo, pospanóptica. En el panóptico lo que importaba era que supuestamente las personas a cargo estaban siempre “allí”, cerca, en la torre de control. En las relaciones de poder pospanópticas, lo que importa es que la gente que maneja el poder del que depende el destino de los socios menos volátiles de la relación puede ponerse en cualquier momento fuera de alcance...y volverse absolutamente inaccesible” [Bauman, 2013:16]

Y ahora, lo dicho tras más de una década de cambios fundamentales en la comprensión del poder y de la vigilancia:

“Tal como yo lo veo, el modelo panóptico está vivo y goza de buena salud, y de hecho está dotado de una musculatura mejorada electrónicamente, como la de un ciborg, lo cual lo hace tan fuerte que ni Bentham, ni siquiera Foucault, hubieran sido capaces de imaginarlo. Pero también es cierto que ha dejado de ser el patrón universal o la estrategia de dominación que esos dos autores creían que era en sus respectivas épocas” [Bauman & Lyon, 2015b: 64]

Quede por tanto la idea principal, la ruptura necesaria con los viejos modelos y que el que ya no haya esos jueces hacia los que dirigir la crítica no supone un pensamiento ingenuo de desaparición de este poder coercitivo, sino una mutación en algo distinto, que es en parte a lo que dedicaremos el siguiente capítulo. Por todo ello, Bauman afirma:

“Por consiguiente, y para evitar la confusión, preferiría abstenerme de utilizar el término “panóptico” en este contexto. Los profesionales actuales no tienen nada que ver con los anticuados vigilantes que mantenían la monotonía y la rutina. Son más bien como rastreadores o persecutores de cualquier ligero cambio en los esquemas del deseo y en las conductas inspiradas por esos deseos volátiles. Son, por así decirlo, la “última rama” del sinóptico que sigue operando, antes que parte de su diseño o estructura” [Bauman, 201b:82]

Lo importante es que, pongamos el nombre que pongamos al nuevo modelo panóptico, este ya no responde al modelo panóptico creado por Bentham y analizado y teorizado por Foucault. Al caer el modelo “sólido”, los ejecutores de aquellos planes han renunciado a aquél trabajo de vigilancia y han pasado a individualizar el panóptico para que cada uno lleve el suyo a cuestas. Ya no existe ese punto ciego de vigilancia que

podía espiar todo aquello que hicieran los residentes en ese modelo, ahora el panóptico somos nosotros mismos, y hemos pasado a ejercer esa labor de vigía de manera individual, de ahí que se pase al modelo sinóptico:

“En resumidas cuentas, al igual que los caracoles transportan sus casas, también los empleados del nuevo mundo moderno líquido deben crear y cargar con sus propios panópticos individuales. Se ha cargado sobre los empleados y sobre cualquier otro tipo de subordinados la responsabilidad total e incondicional de mantener y asegurar el funcionamiento del dispositivo panóptico sin interrupciones (dejar el móvil o el Iphone en casa cuando nos vamos a dar una vuelta, y con ello dejar de estar constantemente y a la entera disposición de nuestro superior constituye una falta grave). Seducidos por el encanto de los mercados de consumo y asustados por la nueva libertad de desaparecer que se toman sus jefes, junto con los trabajos que se ofrecen, los subordinados están tan acostumbrados a su nuevo papel de auto controladores que hacen inútiles las torres de control del esquema de Bentham y Foucault.” [Bauman & Lyon. 2015b: 68]

Modernidad líquida: El legado de Zygmunt Bauman

Tras ver las bases sobre las que Bauman establece su modernidad “líquida”, queda ahora comprender su desarrollo de manera más pormenorizada, que es a lo que se dedicará el último apartado antes de la conclusión.

Terminamos como acabamos el último apartado. Parece haber un choque entre la total incertidumbre a la que Bauman nos advierte que nos vamos a tener que adecuar (y aprender a vivir con ella porque tiene mucho más que ver con la verdadera condición humana que el mito estatal racional que nos hemos estado contando durante los últimos doscientos años) y la todavía pervivencia de modelos de legitimidad hegemónicos y con aspiraciones universales: *“Sentimos, suponemos y sospechamos qué es lo que hay que hacer. Pero no podemos conocer la forma ni la configuración que finalmente adoptará. De lo que sí podemos estar bastante seguros, no obstante, es de que esa forma no nos resultará familiar. Será diferente a todo aquello a lo que nos hemos acostumbrado”* [Bauman, 2017b: 201]

El “fin de las ideologías” conecta directamente con el núcleo que da comienzo a la modernidad “líquida”. Este fin no es algo a lo que se llegue simplemente por la apertura ineludible a la diversidad y la complejidad a la que la realidad humana y la globalización nos abocan, sino que también es importante el abandono de la antigua clase ilustrada de su función como regidora, como educadora del pueblo, como guía. El “fin de las ideologías” se podría resumir en la suma de la llegada (para quedarse) de la diversidad, la caída del viejo modelo unidireccional que marcaba las pautas prototípicas que debía seguir el hombre y mujer “ideal” y la huida³⁵ de aquellos que habían mantenido ese ahora viejo modelo.

“La élite global contemporánea sigue el esquema de los antiguos “amos ausentes”. Puede gobernar sin cargarse con las tareas administrativas, gerenciales o bélicas y, por añadidura, también puede evitar la misión de “esclarecer”, “reformular las costumbres”, “levantar la mora”, “civilizar” y cualquier cruzada cultural. El compromiso activo con la vida de las poblaciones subordinadas ha dejado de ser necesario (por el contrario, se lo evita por ser costoso sin razón alguna y poco efectivo), y por lo tanto lo “grande” no sólo ha dejado de ser “mejor”, sino que

³⁵ Esta huida se ve reflejada claramente en el masivo abandono que han tenido las clases altas de los centros históricos de las ciudades por la creación de nuevas, exclusivas y considerablemente fortificadas urbanizaciones.

ha perdido cualquier sentido racional. Lo pequeño, lo liviano, lo más portable significa ahora mejora y “progreso”. Viajar liviano, en vez de aferrarse a cosas consideradas confiables y sólidas – por su gran peso, solidez e inflexible capacidad de resistencia-, es ahora el mayor bien y símbolo de poder” [Bauman, 2013: pp 18-19]

Sin embargo, el que se renuncie a la responsabilidad de dictar el modelo a seguir no quiere decir que esa clase dirigente haya cedido todos sus privilegios que como guías tenían. Esto no ha supuesto una derrota, pues han encontrado otra clase de privilegios, vigentes y válidos para nuestra modernidad, y que dan comienzo al desequilibrio y las consecuencias de lo “líquido” que Bauman percibió, estudió y que hoy parecen cumplirse en su gran mayoría:

“Es comprensible que Rockefeller haya querido que sus fábricas, ferrocarriles y pozos petroleros fueran grandes y robustos, para poseerlos durante mucho, mucho tiempo (...) Sin embargo, Bill Gates se separa sin pena de posesiones que ayer lo enorgullecían: hoy, lo que da ganancias es la desenfrenada velocidad de circulación, reciclado, envejecimiento, descarte y reemplazo –no la durabilidad ni la duradera confiabilidad del producto-. En una notable inversión de la tradición de más de un milenio, los encumbrados y poderosos de hoy son quienes rechazan y evitan lo durable y celebran lo efímero, mientras los que ocupan el lugar más bajo –contra todo lo esperable- luchan desesperadamente para lograr que sus frágiles, vulnerables y efímeras posesiones duren más y les rindan servicios duraderos. Los encumbrados y los menos favorecidos se encuentran hoy en lados opuestos de las grandes liquidaciones y en las ventas de autos usados” [Bauman, 2013: 19]

Bauman concibe así que la primera condición del análisis de la modernidad “líquida” es que produce una modernidad a dos velocidades, partiendo la sociedad en dos³⁶, los que se quedaron en lo “sólido” porque no tuvieron posibilidades de otra cosa y los que fluyen sobre las ventajas de lo “líquido” en un mundo que responde a sus designios y deseos. Hay tanta distancia entre ambos modelos, que parece casi hablarse de dos dimensiones completamente distintas.

En 2014, la cadena televisiva HBO estrenó una serie titulada “The Leftovers”, basada en un libro homónimo. La serie en cuestión gira en torno a un “arrebato”, la desaparición del 2% de la población mundial de manera repentina, simultánea y sin dejar ningún rastro. La serie no centra su desarrollo en buscar a donde han ido los desaparecidos, los “arrebataos”, sino que sigue de cerca los sufrimientos, las

³⁶ A unos niveles a los que el modelo “sólido” jamás hubiera podido llegar ni a soñar.

dificultades, las dudas y las consecuencias de seguir viviendo tras semejante acontecimiento.

Un “arrebataamiento”, aunque de otra naturaleza, será el que también dé comienzo a la modernidad “líquida” tal y como la analiza Bauman, ya que, al igual que en “The Leftovers”, esta también trata sobre un “arrebataamiento” sobre el que gira todo desarrollo posterior, y también se centra en las vidas de aquellos que se quedaron “en tierra”, aquellos que no fueron seleccionados para desaparecer de las complicaciones que el día a día supone, del, para decirlo en términos del tema de este trabajo, “riesgo”.

En “The Leftovers” no se tiene idea alguna de la naturaleza de ese “arrebataamiento” y la vida de los que se quedaron tiende al sinsentido, la incomprensión, nihilismo, existencialismo y a cuestionarse constantemente la naturaleza del Dios que realiza semejantes actos tan inconcebibles para nuestra comprensión.

El “arrebataamiento” del que habla Bauman es mucho más terrenal, se sabe algo más de él aunque de momento se tienen las mismas posibilidades que en la serie de detenerlo o comprenderlo (imposible evitarlo) para actuar sobre él. Además, las consecuencias de este “arrebataamiento líquido”, que se estudiarán más adelante, irán en un sentido parecido, sólo qué, a diferencia de “The Leftovers”, aquí sí que sabemos que los “arrebataados” son los que han ganado con el cambio.

Siguiendo ahora la famosa cita de “El Gatopardo”, cambiar todo para que nada cambie es lo que parece haber vuelto a ocurrir (o para que nada cambie a mejor se le podría haber apostillado a Lampedusa):

“Por cierto, todos los moldes que se rompieron fueron reemplazados por otros: la gente fue liberada de sus viejas celdas sólo para ser censurada y reprendida si no lograba situarse (...) en los nichos confeccionados por el nuevo orden (...) Los individuos debían dedicarse a la tarea de usar su nueva libertad para encontrar el nicho apropiado y establecerse en él, siguiendo fielmente las reglas y modalidades de conducta correcta y adecuadas a esa ubicación” [Bauman, 2013: 12]

Ese cambio drástico en la forma de comunicarnos, la velocidad reducida a inmediatez y el acceso a prácticamente todo tipo de información, ese avance vertiginoso que en los últimos años ha supuesto la globalización que parece confirmar la “aldea global” que pronosticó McLuhan ha supuesto una vorágine de consecuencias y cambios a los que todavía nos estamos aclimatando. Sin embargo, la clase dirigente que dejó su puesto de

guía ya ha ganado con este avance, que de momento ha dado unas posibilidades y unas libertades a las que el resto de los mortales nos vemos imposibilitados.

Por lo tanto, la consecuencia obvia de esta modernidad a dos velocidades, es la ruptura del tejido social y cualquier igualdad que se pudiera pretender alcanzar:

“(...) Pero la desintegración social es tanto una afeción como un resultado de la nueva técnica del poder, que emplea como principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huida. Para que el poder fluya, el mundo debe estar libre de trabas, barreras, fronteras fortificadas y controles. Cualquier trama densa de nexos sociales, y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar” [Bauman, 2013: 20]

Este es por lo tanto el punto de partida de la modernidad “líquida”, que sigue reproduciendo la paradójica situación de la cultura de la que ya hemos hablado. La globalización llevada a cabo gracias a la técnica ha supuesto por un lado la ruptura definitiva del viejo modelo, y por otro ha supuesto la imposición de otro, pero no de un nuevo sólido (tal y como era la intención de por ejemplo Marx y todos los pensadores revolucionarios de su época), sino de algo mucho más sofisticado, de una casi división en dos mundos. Como dice Bauman al final de su prólogo: *“Parece una distopía hecha a la medida de la modernidad líquida...adecuada para reemplazar los temores consignados en las pesadillas al estilo Orwell y Huxley”* [Bauman, 2013: 20]

Se podría decir que, como se ha intentado demostrar, hay muchas cosas detrás de la caída del modelo “sólido” y de su interpretación del “riesgo”, y el aumento de este y la incertidumbre ha sido algo muy paulatino a lo que se ha llegado con el paso de muchas décadas. Bauman ha dado cuenta de muchos de ellos en el resto de sus obras previas a la “Modernidad líquida” y no es que reduzca todo este proceso a algo que se puede explicar mediante los avances tecnológicos de los últimos años. Lo que sí ha supuesto este estado de globalización que nos ha llevado a este “arrebato” es quizás a ser la gota que ha colmado el vaso, a ser esa cerilla encendida que necesitaba toda la pólvora que llevaba años acumulándose en las despensas de la modernidad y que hasta ahora no había explotado. Este momento de aceleración del proceso de vaciado de significado implica unas consecuencias muy fuertes que ningún sociólogo puede dejar de lado, y Bauman

trató de articular en casi todas las demás obras que escribirá después del “Modernidad líquida”.

No es que en el modelo “sólido” no existiera desigualdad, ni que la desigualdad de entonces fuera mejor o más soportable, sino que las reglas del juego han cambiado y han imposibilitado muchos de los elementos que podrían permitir algún tipo de revolución y/o cambio:

“El aspecto más notable del acto de desaparición de las antiguas seguridades es la nueva fragilidad de los vínculos humanos. El carácter quebradizo y transitorio de los vínculos puede ser el precio inevitable que debemos pagar por el derecho individual de perseguir objetivos individuales, pero al mismo tiempo es un formidable obstáculo para perseguir esos objetivos efectivamente... profundamente arraigada en la naturaleza de la vida durante el período de la modernidad líquida. No es la primera vez que las situaciones paradójicas provocan respuestas paradójicas” [Bauman, 2013: 181]

Así, dentro de los muchos riesgos que tiene la modernidad “líquida” y que realmente, al menos de momento, tampoco suponen un avance social respecto a la etapa “sólida”, se encuentra el de haber “virtualizado” todos aquellos instrumentos claves para ejercitar su poder, han sido desplazados del mundo físico al mundo cibernético, y con esto, los palacios de invierno que pudieran ser tomados, han cambiado de naturaleza hasta llegar a una inalcanzable para la mayoría de los ciudadanos. Transformando los ladrillos de la fortaleza en bits, en código binario, impides que se lleve a cabo cualquier tipo de manifestación social realmente trascendente, dejando a la población “sólida” prácticamente inoperante, sin ningún arma que sirva para algo más que para dar a conocer un descontento que jamás será tenido en cuenta.

No es que se pretenda llamar aquí a la revolución, pero que el poder haya logrado levantar unas murallas lo suficientemente altas para sentirse tan seguro como para celebrar una victoria sin demasiados costos de mantenimiento conlleva la separación del poder y la política, la ruptura de uno de los puntos que sostuvo en la época de lo “sólido” un equilibrio entre el poder y los desposeídos.

Antes de entrar a valorar esta consecuencia del “arrebato líquido”, aclarar mínimamente que Bauman no es un nostálgico del modelo “sólido”. Esta duda, debido a su carácter ambivalente del que ya se ha hablado ante la naturaleza de la modernidad

“líquida” y a que casi nunca lo aclara, puede llevar a confusión. Sin embargo, en uno de sus últimos libros, “Retrotopía”, deja claro este punto.

En este casi último libro³⁷, de lo que Bauman nos habla es de que, huyendo de un futuro que ya no lo es (es decir, de un riesgo tan grande como un destino que ya no nos pertenece) y que se nos presenta como negro y de marcado cariz pesimista, la tendencia actual es regresar al pasado en busca de esas utopías que ya no encontramos³⁸. Al igual que ya hizo el Romanticismo en su época, volvemos a reproducir un modo de pensar semejante idealizando antiguas formas de vida en las que los peligros actuales no eran tales y todo parecía más fácil: *“El camino hacia el futuro guarda así para nosotros un asombroso parecido con una senda de corrupción y degeneración. ¿Acaso no podría aprovecharse el camino de vuelta hacia el pasado, para convertirlo en una ruta de limpieza de todos esos daños cometidos por los futuros que sí se hicieron presentes en algún momento?”* [Bauman, 2017c: 16]”

Mientras los románticos llevaron su imaginación y sus ansias de huir (de un modo de pensar y de producir la realidad que los asfixiaba) a idealizar la Edad Media o Grecia y Roma, nosotros volvemos paradójicamente a los nacionalismos fuertes de la época “sólida”, cuando la patria de cada uno le sumía en unos determinados grupos y determinadas tradiciones que le mostraba fácilmente el camino a seguir en vida³⁹. Sin embargo, esto es peligroso, pues también al igual que los románticos de antaño, esta imagen idealizada es falsa: *“En resumidas cuentas: aquello a lo que nosotros “volvemos” por sistema cuando tenemos nuestros sueños nostálgicos no es al pasado “tal cual”*” [Bauman, 2017c: 19]

Nadie mejor que Bauman para recordarnos esto, y aquí queda claro el punto que se pretende aclarar. Que los peligros que en nuestra modernidad “líquida” nos acechan no encuentren su semejanza en la modernidad “sólida” no quiere decir que aquella sea una época ideal a la que huir y donde encontrar la utopía hacia la que llevar nuestras ansias de certidumbre. No hay que pensar que entonces no había peligros ni problemas, sino que estos respondían a otra naturaleza completamente distinta. Nuestros riesgos no son los de entonces, pero eso no quiere decir que en la modernidad “sólida” se hubieran solucionado

³⁷ Probablemente su último libro que está estructurado como tal y no es una selección de artículos.

³⁸ Como dice Bauman en el “Modernidad líquida”, hoy ya no se escriben utopías.

³⁹ Y aunque sólo se pudiera seguir ese (si no quería meterse en problemas), al menos era una opción real y factible, muy distante de la pluralidad de opciones que se abren en la modernidad “líquida” pero que no tienen ningún viso de sobrevivir más allá del tiempo que dure la moda que les ha hecho conocidas.

o respondido, sólo se cambiaron unos por los otros: “A medida que los viejos temores fueron cayendo en el olvido y los nuevos adquirieron mayor magnitud e intensidad, el ascenso y el descenso, la progresión y la regresión, intercambiaron sus posiciones respectivas” [Bauman, 2017c: 15]

Otros pensadores como Luc Ferry han apuntado en la misma dirección: “(...) las jornadas de esto y de aquello, de la esclavitud o de la colonización, es decir, la sacralización del pasado vivido como un motivo de arrepentimiento o como una edad de oro perdida, mientras los círculos intelectuales acompañan el movimiento general, cayendo en el pesimismo y la nostalgia quejosa, en lugar de buscar la comprensión de la realidad, del mundo que viene, aunque solo sea para combatirla o para corregir sus defectos, trabajo sin embargo indispensable, pero que supone una inversión intelectual mucho más exigente que la idealización de las pizarras y los tinteros de porcelana de una escuela de la Tercera República, forzosamente en vías de desintegración generalizada” [Ferry, 2017: pp 123-124]

Esto es una epidemia de nostalgia⁴⁰ que supone la huida de los retos a los que nos apela la modernidad “líquida”, y que no resuelven nada, sino que agrava la situación, ya que por un lado se busca adquirir unos paradigmas de pensamiento que hoy en día son completamente inútiles para comprender nuestra realidad social, y por otro lado estas huidas al pasado están estrechamente relacionadas con el nacionalismo, tal y como se está viendo en Europa hoy en día. Proteccionismos, nacionalismos y localismos parecen ser la consecuencia lógica que se ha de sacar de los procesos de licuefacción a los que nos somete la modernidad “líquida”, el agarrarnos a lo poco sólido que se pueda juntar para ver cuanta seguridad y certidumbre nos queda.

Sin embargo, y tal y como se ha tratado de demostrar en el capítulo anterior y como Bauman también trata de demostrar en “Retrotopía”, volver a los viejos modelos no soluciona nada, sino que hay que buscar la creación de nuevos suelos sobre los que aposentar la colaboración mutua y cooperación política que siempre ha sido el único punto de fuerza de aquellos que no tienen el capital suficiente como para que esa colaboración le sea un obstáculo a sus intereses. Por todo esto se considera que Bauman ni añora ni quiere resucitar lo “sólido”, sino que busca la manera de abordar el desafío “líquido” al que nos hemos visto abocados en las primeras décadas del siglo XXI lejos de la forma hoy agotada de abordarlos en el siglo XX.

⁴⁰ Nostalgia que supone llevar a lo “retro” el lugar de la utopía, de ahí el nombre del título.

Esta forma “retrotópica” de pensar está en auge, y supone una derrota de antemano. Nada más ajeno a una posibilidad de reconciliar las exigencias “líquidas”, fluidas y veloces, que el capital exige, con las características “sólidas”, lentas y dependientes de los demás que muestra la gran mayoría de la población, que o se ve expulsada o admitida con ninguna garantía de que esa admisión vaya a durar mucho más que lo escasamente firmado y pactado. Que el capital rechace casi todo aquello que permite a la sociedad marchar en mor de una robustez que le lleve a procurar cierto desasosiego acerca de su situación personal a la mayoría de sus miembros es una de las consecuencias que se iba a entrar a analizar antes de realizar esta aclaración acerca de la posibilidad y la utilidad de la nostalgia. Volvemos entonces a la modernidad “líquida” para centrarnos en la separación que surge, de ese “arrebataamiento líquido”, entre el poder y la política.

También puede ser entendida como la ruptura entre el trabajo y el capital, ya que las consecuencias son las mismas, y por otro lado, muy fáciles de observar.

Venimos del modelo racional estatal del que ya se ha hablado, y durante este período de la modernidad, el capital y el trabajo, o el poder y la política, estaban obligados a entenderse: *“El modelo Henry Ford de un nuevo orden racional fijó los estándares de la tendencia universal de su época (...) Ese ideal consistía en hacer de la unión entre el capital y el trabajo algo que (...) ningún poder humano pudiera, u osara, desatar.”* [Bauman, 2013: 154]

No siempre fue un matrimonio feliz, de hecho, siempre ha sido más un matrimonio de conveniencia, pues ambos lados se necesitaban para poder llevar a cabo sus particulares propósitos personales:

“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 el 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-. Capital y trabajo estaban unidos, podríamos decir, en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad, y hasta que la muerte los separase. La fábrica era su domicilio común – simultáneamente campo de batalla de una guerra de trincheras y hogar natural de sueños y esperanzas-”. [Bauman, 2013: 154]

Al ser un matrimonio de conveniencia, la negociación era constante, pues no había intereses comunes más que los que les supondrían una ventaja individual y no común.

Por ello cada uno ejercía la fuerza tal y como podía: El capital mediante el poder e influencia que le confería su caudal monetario, mientras que el trabajo acudía a la organización y a la sindicalización. Ambos trataban de ejercer su presión política, por lo que se medían, negociaban, acercaban y alejaban posturas bajo la atenta mirada del Estado, el plenipotenciario agente que en su época de mayor esplendor vigilaba que esta tensa relación nunca llegara a romperse:

“Los “intereses creados” de cada una consistían en que la contraparte se mantuviera en forma. No es extraño que la rearticulación del capital y el trabajo se transformase en la principal función y preocupación tanto de la política como del agente político por excelencia, el Estado. El Estado debía velar por el capital para que estuviese en condiciones de comprar trabajo y de afrontar sus costos. Los desempleados eran un verdadero “ejército de reserva de trabajo”, y debían estar preparados en las buenas y en las malas en caso de ser convocados al servicio activo. El Estado benefactor, puntal imprescindible sin el cual ni capital ni trabajo podían subsistir saludablemente y menos aún prosperar, estaba justamente por eso “más allá de la izquierda y la derecha” (...) Todos estaban de acuerdo, sin embargo, en que el Estado benefactor era un artilugio para hacer frente a las anomalías, impedir las deserciones a la norma y desactivar las consecuencias de las infracciones allí donde de todos modos éstas se produjeran. La norma en sí, pocas veces cuestionada, era el compromiso directo, mutuo y frente a frente entre capital y trabajo y la resolución de todos los importantes e irritantes problemas sociales dentro del marco de ese compromiso” [Bauman, 2013: 155]

A pesar de todos los problemas, las injusticias y los fallos que este sistema pudo haber tenido, llevaba implícito en su funcionamiento una mentalidad “a largo plazo”, que aportaba una confianza en la posibilidad de negociación, de unión con los demás trabajadores para crear una esperanza común: *“(…) la mentalidad “a largo plazo” se correspondía con una expectativa fruto de la experiencia, y era esa experiencia la que corroboraba, de manera convincente y siempre renovada, que los destinos respectivos de las personas que compran trabajo y los de aquellas que lo venden estarían íntima e inseparablemente ligados durante mucho tiempo todavía –en la práctica, para siempre-, y que por lo tanto encontrar una forma de convivencia soportable era tan importante “para el interés de todos” como lo es la negociación de reglas equitativas de vecindad entre los propietarios de las casas de un mismo barrio. La experiencia tardó varias décadas, quizá más de un siglo, en afianzarse. Emergió al final del largo y tortuoso camino de la “solidificación”” [Bauman, 2013: 156]*

Sin embargo, este matrimonio de conveniencia, que dio determinados resultados, victorias y derrotas para ambos bandos, pero que daba una posibilidad a la negociación

del riesgo y de la incertidumbre, hoy en día está en desuso, pues ha sido roto por el “arrebataamiento líquido”: *“En la actualidad las cosas han cambiado, y el ingrediente crucial de este cambio multifacético es la nueva mentalidad “a corto plazo” que vino a reemplazar la mentalidad “a largo plazo” (...) La “flexibilidad” es el eslogan de la época, que cuando es aplicado al mercado de trabajo presagia el fin del “empleo tal y como lo conocemos”, y anuncia en cambio el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos sino que se rigen por la cláusula de “hasta nuevo aviso”. La vida laboral está plagada de incertidumbre”* [Bauman, 2013:157]

Uno de los “cónyuges” ha huido, precisamente el que no necesitaba la política para imponer sus designios, su visión de la realidad social, y producirla a su gusto (o al menos influir sobre ella de manera más que notable). Las ventajas de la velocidad y la creación de ese “Nuevo Mundo” que supone lo digital han hecho que el capitalismo vaya a un ritmo inalcanzable para el lento proceder “sólido” de los Estados-nación. Son muchas las ocasiones en las que se ha comprobado que la ley llega mucho más tarde que un capital que ya ha ejercido todo su poder e influencia sobre una sociedad sitiada ante unos procedimientos ante los que se ve maniatada, ante los que no puede negociar, pues el principal órgano de control que había estado creando durante los últimos doscientos años, ha dejado de ser aquél “buitre más fuerte que los demás” del que hablaba Stuart Mill.

Sin embargo, y como le suele pasar a Bauman a lo largo de todas sus obras, cada vez que habla acerca de la incertidumbre de la modernidad “líquida” también tiene que hacer un pequeño matiz que explique por qué nuestra incertidumbre es novedosa respecto a la que ha existido a lo largo de toda la historia: *“Se podría argumentar, por supuesto, que no hay nada particularmente nuevo en esta situación: la vida laboral ha estado llena de incertidumbre desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, la incertidumbre actual es asombrosamente novedosa. Los temidos desastres que pueden privarnos de nuestros medios de vida y sus perspectivas no pueden ser repelidos ni enfrentados o mitigados mancomunando fuerzas, cerrando filas o debatiendo y acordando conjuntamente medias de fuerza. Ahora los más horribles desastres arrecian al azar, y escogen sus víctimas siguiendo una lógica bizarra o sin lógica aparente, repartiendo sus golpes de forma caprichosa, haciendo imposible predecir quién está condenado y quién se salvará. La incertidumbre actual es una poderosa fuerza de individualización. Divide en vez de unir, y 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.”* [Bauman, 2013 pp 157-158]

Este es el punto clave de todo este proceso para que la ruptura entre capital y trabajo suponga una ruptura entre el poder y la política.

La nueva incertidumbre provocada por el modo “líquido” (liviano, veloz...) de producción no necesita aquello que el trabajo podía y puede ofrecer. Esto se manifiesta de muchas maneras distintas a lo largo de todo el mundo, en ejemplos como el de sustitución de mano de obra por robotización, desplazamiento de fábricas a países del tercer mundo, nacimiento del nuevo capitalismo digital, presión y chantaje sin posible oposición sobre las legislaciones estatales...

Esto implica no sólo que el capital pueda ejercer libre su presión, sino que se diluye el único arma que los trabajadores tienen disponible, la negociación, para poder realizar alguna mejora dentro de esas nuevas condiciones draconianas que sólo benefician al mercado bajo el mantra de: “no hay alternativa”.

Como dice Bauman, esta nueva incertidumbre es un poderoso instrumento de individualización, pues recubre de desesperanza, de “sálvese quien pueda” y de sustitución de una Política, con “p” mayúscula, por la aplicación de políticas de vida:

“Un gobierno abocado al bienestar de sus electores no tiene más opción que la de implorar y convencer, ya que no forzar, al capital para que aterrice y que, una vez allí, construya rascacielos de oficinas (...) Y esto se puede lograr o al menos intentar (por usar la jerga política común en la era del librecambio) “creando mejores condiciones para la libre empresa”, lo que significa acomodar las reglas de juego de la política a las reglas de la “libre empresa” –o sea, que el gobierno ponga todo el poder regulatorio del que dispone al servicio de la desregulación, el desmantelamiento y el menoscabo de las leyes y estatutos existentes que puedan imponer “restricciones a la empresa (...) y ese gobierno se abstenga de hacer ningún movimiento que pueda llevar a pensar que el territorio que administra políticamente es hostil a los usos, expectativas o cualquier emprendimiento futuro del capital global, o que es menos hospitalario para con éste que el territorio administrado por los vecinos de al lado (...) De manera más general, implica una población dócil, indolente e incapaz de oponer resistencia organizada a las decisiones que el capital pueda tomar. Paradójicamente, la única esperanza que tienen los gobiernos de que los capitales se queden radica en lograr convencerlos, más allá de toda duda, de que tienen la libertad de irse cuando quieran y sin previo aviso” [Bauman, 2013: 160]

Este paso es una de las mayores consecuencias de la modernidad “líquida”, pues ese “arrebataimiento líquido” implica en su apabullante victoria, la falta de confianza y de fe para tratar de cambiar ese riesgo e incertidumbre a la que hoy el capital somete a la

mayoría “sólida” y que nunca tendrá cabida en las velocidades y la competencia neoliberal que hoy se ha impuesto:

“Si permanecer juntos era el resultado del acuerdo recíproco y del compromiso mutuo, el desprendimiento es unilateral: uno de los términos de la ecuación ha adquirido una autonomía que probablemente siempre haya deseado en secreto pero que nunca se había atrevido a esbozar seriamente. El capital se soltó de la dependencia que lo ataba al trabajo gracias a una libertad de movimientos impensable antaño incluso para aquellos “propietarios invisibles” de la tierra. La reproducción del crecimiento y la riqueza, de las ganancias y de los dividendos y la satisfacción de los accionistas son en todo independientes de la duración de cualquier compromiso local y particular con el trabajo” [Bauman, 2013: 159]

La separación del poder y la política implica que hoy ya no creemos en los políticos porque sabemos que en el fondo ya no pueden decidir, no tienen la capacidad de hacer los cambios estructurales y fundamentales que harían falta para que el riesgo y la incertidumbre que hoy nos arrasan fueran reducidos:

“(…) Pero el capital se ha vuelto extraterritorial, liviano, desahogado y desarraigado a niveles inauditos, y su recientemente adquirida capacidad de movilidad espacial alcanza, en la mayoría de los casos, para extorsionar a los agentes locales de la política y obligarlos a acceder a sus demandas. La amenaza (aún callada y meramente adivinada) de cortar sus compromisos locales e irse a otra parte es algo que todo gobierno responsable, por su propio bien y el de sus electores, debe considerar con toda seriedad, intentando subordinar sus políticas al imperativo primordial de evitar el peligro de la fuga de capitales” [Bauman, 2013: 159]

Se podría querer entender aquí, siguiendo la lógica neoliberal, que esto es alarmista, y que lo único que garantiza este nuevo estado de cosas en el que el capital no necesita negociar con nada ni con nadie para imponer su modo de actuación es que la libre competencia⁴¹ asegura la libertad de todos. Pero esto sería una manera incorrecta, según Bauman, de entender el análisis que se ha hecho del individualismo: *“Su indolencia no es, en realidad, elegida. La fluidez y la elegancia van unidas a la libertad (para moverse, para elegir, para dejar de ser lo que uno es y para convertirse en lo que uno no es todavía). Las víctimas de la nueva movilidad planetaria no gozan de tal libertad. No pueden contar ni con la paciencia de aquéllos con quienes preferirían mantener las distancias ni con la paciencia de aquéllos con quienes preferirían mantener las distancias ni con la tolerancia de aquéllos de quienes les gustaría hallarse más cerca. Para ellos, no existen salidas sin vigilancia ni puertas de entrada*

⁴¹ Dejando para otros análisis de corte más político que esa “libre competencia” es falsa, pues es libre simplemente para aquellos que juegan con todas las cartas a su favor.

acogedoramente abiertas: simplemente pertenecen. Aquellos individuos o aquellos grupos a los que pertenecen ven dicha pertenencia como un deber innegociable e incontrovertible (aunque pueda aparecer disfrazado de derecho inalienable), mientras que aquellos otros a los que desearían unirse ven esa pertenencia más bien como una fatalidad igualmente innegociable, irreversible e irredimible. Los primeros no están dispuestos a dejar que se vayan, mientras que los segundos no quieren dejarlos entrar” [Bauman, 2017b: 14]

Por un lado, no garantiza ninguna libertad puesto que es un individualismo obligado. La incapacidad del resto de agentes para ejercer la presión suficiente al capital para que vuelva a algo semejante al antiguo matrimonio para que exista una negociación entre todas las partes hace que no nos quede más que la respuesta que como individuos podamos ejercer. Obviamente, esta respuesta no va a ser más que un salir del paso, pues cualquier individuo se ve incapacitado a presentar batalla por su cuenta ya que el problema es sistémico, no particular.

Por otro lado, precisamente ese individualismo que es obligado y que imposibilita cualquier ejercicio político común que lleve a buscar un suelo construido entre toda la pluralidad es el que anula toda posibilidad de individualismo realmente elegido. Sin Política, no puede haber esa agencia comunicante que articule todas las posibilidades bajo unos mínimos que garanticen la convivencia. Así que no sólo es que el individualismo al que aboca el triunfo del decálogo neoliberal no sea tal, sino que también es precisamente la condición que impide el surgimiento del individualismo real, bien comprendido y que estaba dentro del ideario de la Ilustración⁴². Bauman lo afirma mejor en esta cita:

“Esta fatídica ruptura ha sido recibida por muchos con panegíricos inspirados en un entusiasmo a prueba de dudas. La disolución de las rutinas de matriz administrativa fue aclamada como un hecho histórico de “empoderamiento” a la humanidad, el triunfo final de la autenticidad individual y la autodeterminación que la modernidad en su primer período había falseado de modo abominable en otorgar, y había producido en cambio, y en grandes volúmenes, la mentalidad obediente, cobarde, abúlica y conformista de lo “dirigido por otros”. Puede que la ruptura que estamos experimentando en el presente sea todo lo que sus adoradores y panegiristas afirman que es, pero asimismo, como lo explican Boltanski y Chiapello, comporta el fin de la seguridad que solía asociarse al status, la jerarquía y la burocracia, así como al hecho de hacer una determinada carrera y asegurarse una posición. El vacío que han dejado la seguridad, la

⁴² Por ejemplos como este se hablaba a lo largo de este trabajo de que Bauman no rechaza abruptamente todo lo pensado previamente, todo aquello que estuviera relacionado con el estadio “sólido”.

visión y el planeamiento a largo plazo está siendo llenado por una sucesión cada vez más acelerada de proyectos episódicos (...) [Bauman, 2017a: pp 48-49]

Esto nos abre el camino a las consideraciones más centradas en el individuo, la parte del análisis de la modernidad “líquida” que se centra más en lo antropológico, en cómo estas condiciones que acabamos de exponer influyen en el día a día de todos aquellos que se quedaron en lo terrenal de lo “sólido”.

La primera consideración tiene que ver con los cambios que en la sociedad han supuesto el “arrebataamiento líquido” y la ruptura del matrimonio capital-trabajo y por lo tanto la separación del poder y la política⁴³. Si el desarrollo de esta globalización “líquida” nos ha llevado a comprender que los demás no son individuos con intereses semejantes a los míos y con los que luchar ni dialogar para ponernos de acuerdo para lograr derechos para ambos (porque eso ya no rige la realidad social), sino que nos encontramos ante un contexto en el que cada uno se encuentra sólo para negociar por su cuenta con las fuerzas del capital. Entonces se verá a los demás como enemigos, como obstáculos que me impiden desarrollarme, sobrevivir, ejercitar esa promesa individual que el capitalismo me ha ofrecido mediante intensas y constantes campañas mediáticas. La primera consecuencia social será (más allá de la precariedad y la “flexibilidad”) el de la sensación de inseguridad.

La segunda consideración tiene que ver con los cambios que se han llevado a cabo en el capitalismo, y cómo este ha sabido aprovechar en su propio beneficio la situación que él mismo ha forzado. Lejos de perder con las consecuencias que estamos viendo, de que hubiera alguna especie de reacción contra sus intereses, el capitalismo obtiene un amplio beneficio económico de individualizar a todos y cada uno de los habitantes, pues ofrece “kits de supervivencia”, lo que Bauman llama políticas de vida, para que cada uno trate de solventar a su manera la nueva situación social a la que se ha visto arrojado debido a la aplicación del ideario neoliberal como máximo mantra a seguir para lograr un supuesto bienestar social, o un aceptable nivel de riesgo o incertidumbre.

Comenzando por el primer punto, el de la sensación de inseguridad, es un punto que surge de manera natural ante las exigencias con las que el capital funda un nuevo orden social. Primero aclarar estas exigencias: *“En resumidas cuentas, la vida líquida es una vida precaria y en condiciones de incertidumbre constante. Las más acuciantes y persistentes preocupaciones*

⁴³ Porque todos los contendientes de esa negociación han abandonado la mesa, por uno u otro motivo.

que perturban esa vida son las que resultan del temor a que nos tomen desprevenidos, a que no podamos seguir el ritmo de unos acontecimientos que se mueven con gran rapidez, a que nos quedemos rezagados, a no percatarnos de las fechas de caducidad, a que tengamos que cargar con bienes que ya no nos resultan deseables, a que pasemos por alto cuándo es necesario que cambiemos de enfoque si no queremos sobrepasar un punto sin retorno. La vida líquida es una sucesión de nuevos comienzos, pero, precisamente, son los breves e indoloros finales (...) los que suelen constituir sus momentos de mayor desafío y ocasionan nuestros más irritantes dolores de cabeza. Entre las artes del vivir moderno líquido y las habilidades necesarias para practicarlas, saber librarse de las cosas prima sobre saber adquirirlas (...) La “destrucción creativa” es el modo de proceder de la vida líquida, pero lo que ese concepto silenciosamente pasa por alto y minimiza es que lo que esta creación destruye son otras formas de vida y, con ello, indirectamente, a los seres humanos que las practican. La vida en la vida moderna líquida es una versión siniestra de un juego de las sillas que se juega en serio. Y el premio real que hay en juego en esta carrera es el ser rescatados (temporalmente) de la exclusión que nos relegaría a las filas de los destruidos y el rehuir que se nos catalogue como desechos. Ahora que, además, la competición se vuelve global, esta carrera tiene que celebrarse en una pista de dimensiones planetarias” [Bauman, 2017b: pp 10-11]

La vida líquida, como se puede ver en esta cita, es el ejemplo perfecto de lo que supone una vida sin tener ni un proyecto de futuro común ni tampoco permitirse tener la esperanza de alcanzarlo. Es una sucesión constante e infinita de supuestas soluciones contingentes que no son capaces de superar más que el tiempo que el mercado alcance en ofrecer un nuevo elemento sustitutivo que, esta vez sí, conseguirá solucionar toda esa incertidumbre y riesgo que se manifiesta en forma de malestar y una vida carente de significado, no por el hecho en sí de la cooperación política (que casi nunca es agradable pero siempre necesario), sino por el hecho de que sin esa cooperación lo endémico se naturaliza, pues se carece de resorte alguno que pueda cambiar esa anémica situación:

“Si los derechos democráticos, así como las libertades que traen aparejadas esos derechos, se confieren en teoría pero son inalcanzables en la práctica, no cabe duda de que al dolor de la desesperanza se sumará la humillación de la desventura: la habilidad para enfrentar los desafíos de la vida, puesta a prueba a diario, es el crisol donde se forja o se funde la confianza personal del individuo, y en consecuencia, su autoestima. Un Estado político que rehúsa ser un Estado social puede ofrecer poco y nada para rescatar a los individuos de la indolencia o la impotencia. Sin derechos sociales para todos, un inmenso y sin duda creciente número de personas hallará que sus derechos políticos son de escasa utilidad o indignos de su atención” [Bauman, 2011: 24]

Sin alternativa y habiendo naturalizado la situación, sólo queda aplicar nuestro malestar no a aquello que lo provoca, la fuente última, sino a la competencia, a aquellos otros individuos que no sirven para nada más que para imposibilitar. Para Bauman, la globalización supone ante todo un desafío ético, centrado en la consideración del “otro”.

El conjunto de esos “otros” es lo que funda la comunidad, aquél lugar en el que nos desenvolvemos habitualmente y que sabemos en mayor o menor medida cómo responderá a determinados actos, lo que nos ofrece una seguridad, además de ser el lugar en el que estamos aceptados, considerados y formamos parte y puedo esperar respuesta en caso de necesidad de ayuda. La comunidad está formada por muchas cosas (lenguaje, religión, historia, ética...), tantas como comunidades distintas hay y ha habido (tribu, familia, nación...). Sin embargo, como ya se ha dicho, los vínculos humanos son la parte más amenazada con esta nueva globalización “líquida”, amenazando toda esta complejidad y riqueza que situábamos como punto central para alcanzar un estado de fiabilidad que nos permitiera llevar una vida con cierta seguridad:

“Los esfuerzos por mantener a distancia al “otro”, el diferente, el extraño, el extranjero, la decisión de excluir la necesidad de comunicación, negociación y compromiso mutuo, no sólo son concebibles sino que aparecen como la respuesta esperable a la incertidumbre existencial a la que han dado lugar la nueva fragilidad y la fluidez de los vínculos sociales. Esa decisión, por cierto, encaja perfectamente con nuestra obsesiva preocupación contemporánea por la polución y la purificación, con nuestra tendencia a identificar el peligro con la invasión de “cuerpos extraños” y a identificar la seguridad con la pureza (...) Sin duda es una patología, pero no se trata de una patología de la mente, que intenta en vano dar sentido a un mundo desprovisto de todo significado confiable y estable, sino de una patología del espacio público que da como resultado una patología de la política: la decadencia del arte del diálogo y la negociación, la sustitución del enfrentamiento y el compromiso mutuo por las técnicas de escape” [Bauman, 2013: pp 117-118]

Esto abre una nueva realidad social en la que los extraños no son ya los extranjeros o personas alejadas de nuestra ciudad, sino que cada vez es menos exigente con aquellas personas a quienes se les etiqueta con esta definición, de la que es muy difícil deshacerse, principalmente porque al extraño rara vez se le da oportunidad de hablar y confirmar o no si es alguien fiable.

Esta nueva forma de relación que tanto asfixia el producir social y cultural interesa a todos los implicados en mantener el orden: *“Los gobiernos, impotentes para modificar de raíz la*

inseguridad y la angustia existenciales de sus súbditos, respaldan con gusto este precepto. Ese frente unido de “inmigrantes”, la encarnación más tangible de la “otredad”, está destinado a reunir la difusa variedad de individuos temerosos y desorientados en algo que recuerda vagamente a una “comunidad nacional”, determinando así una de las pocas tareas que los gobiernos actuales son capaces de llevar a cabo” [Bauman, 2013: 118]

Esto tiene implicaciones más allá de las humanas, pues también afecta a la constante producción que se da en las ciudades. Al estar asistiendo a una constante invasión de lo privado hacia lo público, los primeros afectados son los espacios civiles que se ven fagocitados, además de pasar de vivir en ciudades formadas por ecosistemas de pequeñas comunidades entrelazadas entre sí a pasar a las comunidades de individuos, en las que cada uno es una pequeña isla, llevando a costas todo lo que necesita para no tener que comunicarse con el resto más que lo justo y necesario, entendiéndose ya al otro como algo a evitar o algo de lo que nada se puede obtener⁴⁴. En este proceso, la ciudad se convierte en un entorno de vigilancia, donde solamente la presencia de cámaras nos habla de entornos supuestamente protegidos, aunque la sensación que mandan es otra completamente distinta, es la de que sólo estamos seguros en aquellos lugares que están vigilados, y si estos están vigilados, es que en el fondo hay peligro, por lo que tampoco son seguros. El modelo de ciudad cambia, y pasan de ser el antiguo lugar donde podías encontrar orden a ser núcleos de desorden y peligrosidad: *“(…) Las ciudadelas de seguridad se han convertido con los años en invernaderos o incubadoras de peligros auténticos o putativos, endémicos o planeados. Construidas con la intención de establecer islas de orden dentro de un mar de caos, las ciudades se han convertido en las mayores fuentes de desorden, lo que ha hecho necesarios muros visibles e invisibles, barricadas, torres de control y aspilleras, así como incontables hombres armados (...) “la amenaza unificadora” de todos estos dispositivos de seguridad dentro de la ciudad “es el miedo al Otro”. Pero ese “otro” que tendemos a temer, o al que nos hacen temer, no es un individuo o un grupo de individuos que se han situado, o han tenido que salir de los límites de la ciudad y a los que se les ha negado el derecho de residencia o de estancia en la misma. Ese otro es más bien un vecino, un transeúnte, un merodeador, un acosador; y últimamente, un extranjero. Porque como sabemos, los moradores de la ciudad son todos extraños entre sí, y todos somos sospechosos de ser peligrosos, y todos queremos en alguna medida que esas amenazas flotantes, difusas y anónimas asuman una forma sólida en un grupo de “sospechosos habituales”. Se espera que esa categorización mantenga alejada esa amenaza y, a la vez, nos exima del peligro de ser señalados como parte de esa amenaza (...) Todos*

⁴⁴ Respondiendo a la lógica neoliberal y utilitarista que reduce a los seres humanos a objetos, a fuerza de trabajo, a posibilidad de dividendos.

necesitamos designar a los enemigos de la seguridad para evitar ser considerados parte de ellos... Necesitamos acusar para ser absueltos, excluir para evitar la exclusión” [Bauman, 2013: pp 110-111]

Yendo ahora a la segunda consideración acerca de las consecuencias más humanas que tiene este cambio producido por la modernidad “líquida”, se hablará de los cambios a los que se ha sometido el capitalismo para obtener beneficio de todos los procesos que han acontecido en la sociedad debido a esa huida del capital de cualquier negociación.

Al igual que la modernidad se ha visto profundamente cambiada por la licuefacción a la que se ha visto sometida, el capitalismo también ha cambiado su modo de funcionar, y ha pasado a ser un capitalismo liviano.

El objetivo es adaptarse a la velocidad que impera ahora como mandato, como condición imprescindible para la supervivencia en el mundo “líquido”, además de vender respuestas a las necesidades creadas ante la frustración generada por la imposibilidad de verter nuestras preocupaciones más allá de las comunidades más minoritarias, como pueden ser la familia o los amigos más cercanos.

Por supuesto, no es que se busque alcanzar ningún beneficio social para nadie con estas supuestas respuestas, donde entrarían también las redes sociales⁴⁵. Si se logra no hay ningún problema, pero sería algo colateral, residual, en lo que apenas se van a fijar, pues sería, siguiendo el ideario neoliberal, coartar la libertad de cada uno⁴⁶. Lo que se busca es beneficio económico y multiplicación del capital, indistintamente de los resultados que esto produzca o las consecuencias que pueda tener.

Ante la falta de un modelo que nos garantice una seguridad a cambio de unas pautas directrices que seguir, nos encontramos ante la proliferación de prácticamente infinitas vías para ofrecer una respuesta, a riesgo de cada individuo si debe seguirlas o no. Este fue el paso del capitalismo pesado al liviano: *“El capitalismo liviano, amistoso con los consumidores, no abolió las autoridades creadoras de la ley, ni las hizo innecesarias. Simplemente dio existencia y permitió que coexistieran una cantidad tan numerosa de autoridades que ninguna de ellas puede conservar su potestad durante mucho tiempo, y menos aún calificarse de “exclusiva”” [Bauman, 2013: 70]*

⁴⁵ Respuestas a un tipo de relacionarse que ya no se puede realizar.

⁴⁶ Todavía se sigue viviendo de aquella entelequia metafísica de la “mano invisible”.

En esto no habría ningún problema, pues la apertura a esta pluralidad es la que hemos visto que Bauman defiende para una correcta comprensión de la sociedad de nuestros tiempos. Sin embargo, esta apertura es mera ficción, pues no son opciones reales como también se han analizado, sino que son simples “maquillajes”, distintas opciones para sobrellevar, sin ninguna opción de trascender, la vida “líquida” sin significado ni meta alguna. Bauman suele presentar en varias ocasiones, a lo largo de su obra, la imagen de una carrera en la que todos corremos pero que no tiene meta, y nadie se para porque sería quedarse el último, y aunque alguno sospeche que esa meta no existe, no quiere arriesgarse a que el de al lado le adelante, por lo que sigue en la competición del libre mercado llevado a su máxima expresión: *“El asesoramiento que proporcionan los asesores es acerca de la política de vida, no de la Política con mayúsculas; indican qué es lo que las personas asesoradas pueden hacer por y para sí mismas, no qué podrían lograr todas juntas para cada una si unieran fuerzas”* [Bauman, 2013: 71]

Esto supone un cambio en cómo ve el capitalismo a los ciudadanos, y cambia así el modo de producción, pues pasamos de una sociedad de productores a una sociedad de consumidores. El individuo ya no pasa a tener importancia como lo que pueda aportar, sino como lo que pueda llegar a comprar. Lo importante no es la producción sino el consumo, es decir, pasamos de la racionalidad de fines a la racionalidad de valores, contrariamente a lo que dijo Weber en la época de lo “sólido”: *“Fuere cual fuese la aplicación del concepto de la racionalidad de los valores en el esquema histórico de Weber, ese concepto no sirve para aprehender la sustancia del momento histórico actual (...) El capitalismo liviano parece estar a años luz de la racionalidad del valor del estilo weberiano (...) En estas nuevas circunstancias, las probabilidades son que casi todas las vidas humanas transcurrirán atormentadas ante la tarea de elegir los fines, en vez de estar preocupadas por encontrar los medios para conseguir fines que no requieren reflexión. A diferencia de su predecesor, sobre el capitalismo liviano pende la condena de estar obsesionado por los valores (...) Con la desaparición de la Oficina Suprema, que ya no se ocupa de proteger la frontera entre lo correcto y o incorrecto, el mundo se convierte en una colección infinita de posibilidades: un container lleno hasta el borde de innumerables oportunidades que aún deben buscarse o que ya se han perdido”* [Bauman, 2013: pp 66-67]

En esta pluralidad infinita de valores es donde pondrá su mira el capitalismo, y que por lo tanto además de impedir cualquier negociación, cualquier mejora real que los individuos pudieran lograr alcanzar mutuamente (Política con mayúsculas), se aferra a ofrecer un eterno mostrador de pérdidas de tiempo.

Así se refuerzan los maltrechos diques de la sociedad. Aquello que ella mantenía, el procesar toda aquella incertidumbre, ahora cae en manos, de manera ficticia, del capitalismo, que se ofrece como salvador, como conocedor del misterio, pero sólo por un periodo corto de tiempo, el justo para que su maquinaria de producción sea capaz de presentar otro nuevo elemento salvador⁴⁷.

Estos elementos que prometen respuestas no son solo productos, sino que también se ofrecen las plataformas que suponen los medios para ofrecer ejemplos, testimonios de personas que están o han pasado lo mismo que estamos pasando nosotros y que nos pueden ofrecer propuestas de salvación: *“Las no-celebridades, los hombres y mujeres “comunes como usted y como yo”, que aparecen en la pantalla durante unos fugaces momentos (...) son personas tan indefensas y desventuradas como los espectadores, que padecen los mismos golpes y que buscan desesperadamente una salida honorable de sus problemas y un prometedor camino hacia una vida más feliz. Entonces, yo puedo hacer lo que han hecho ellos, y tal vez incluso mejor. Puedo aprender algo útil de sus victorias y de sus derrotas (...) En un mundo colmado de medios pero en el que los fines no están nada claros, la enseñanza extraída de los chat-shows responde a una demanda genuina y tiene indudable valor pragmático, dado que sé que de mí y solo de mí depende la calidad de mi vida; y como también sé que la búsqueda y el descubrimiento de los recursos para lograrlo dependen de mi propia habilidad, valor y esfuerzo, me resulta vital saber cómo han hecho otras personas para enfrentar el mismo desafío. Tal vez han descubierto una maravillosa estrategia que yo desconozco, tal vez han explorado cuestiones “internas” a las que yo no presté atención o ni siquiera descubrí por haberme quedado en la superficie”* [Bauman, 2013: 74]

Este constante goteo de individuos que comparten con nosotros padecimientos también colabora en el proceso de naturalización de la situación de la que hemos hablado, y que colabora con que la verdadera posibilidad de una salida sea cada vez más distante por presentar de manera errónea la posible solución. Además de naturalizar, también permite una especie de catarsis, el pasar a comprender que ese problema que creía privado, que únicamente me pasaba a mí, es común, corriente y puede ser tratado en público:

“(...) En cierto grado, son ritos de exorcismo...y muy eficaces. Gracias a los chat-shows, puedo hablar abiertamente de cosas que creí (...) desgraciadas y humillantes, que estaban condenadas al secreto y a ser padecidas en silencio. Como mi confesión ya no es secreta, obtengo algo más que el consuelo de la absolución: ya no debo avergonzarme ni corro el riesgo de que se me

⁴⁷ Y con el surgimiento del capitalismo digital, los costes de producción son prácticamente cero una vez se ha amortizado la inversión inicial en servidores, multiplicando así su capacidad de actuación.

censure, se me acuse de impudicia o se me condene al ostracismo (...) Sus problemas privados – y, por lo tanto, también los míos, semejantes a los de ellos-” pueden discutirse en público. Y no porque se conviertan en temas públicos: en realidad se discuten precisamente en su calidad de temas privados, y por más que se hable de ellos, no cambiarán de categoría. Por el contrario, su calidad privada se verá reconfirmada, y emergerán de su exposición pública con un carácter aún más privado. Después de todo –y todos los entrevistados están de acuerdo-, en tanto estas cosas son experimentadas y vividas en privado, deben ser enfrentadas y resueltas también en privado.”
[Bauman, 2013: 75]

La ficción creada por el capitalismo (a muy buen precio) sobre la posibilidad de salvación de la situación que él mismo ha creado llega hasta el punto de crear un “ágora de mentira”, un punto de encuentro donde las distintas voces pertenecientes a la sociedad se muestran dialogantes para tratar de resolver sus problemas. Sin embargo, esto tampoco ofrece solución alguna, más que el elemento catártico que pueda actuar en el mismo momento, pero que unas horas después habrá desaparecido. El supuesto ágora que ofrece el capitalismo para un diálogo entre las partes es falso principalmente porque se tratan los temas privados como temas públicos, dejando de lado lo que realmente son temas públicos, los que incumben a todos:

“Muchos pensadores importantes (entre los cuales el más prominente es Jürgen Habermas) advierten que la “esfera privada” está siendo invadida, conquistada y colonizada por la “esfera pública” (...) En realidad, parece primar una tendencia opuesta: la colonización de la esfera pública por temas que antes eran considerados privados, e inadecuados, para exponer en público (...) Parece estar en juego una redefinición de la esfera pública como plataforma donde se ponen en escena los dramas privados, exponiéndolos a la vista del público. La definición actual de “interés público”, promovida por los medios y ampliamente aceptada por casi todos los sectores de la sociedad, es el deber de interpretar esos dramas en público y el derecho del público a asistir a la función” [Bauman, 2013: pp 75-76]

Dentro de estos dos niveles de consecuencias en la vida de los individuos “líquidos”, entra, como denominador común, el perjuicio para lo que antaño fue considerado ciudadano y lo que ahora es consumidor, pues tanto de la sensación de inseguridad como de la necesidad de encontrar en la respuesta del momento el consuelo que ya no se puede encontrar en ningún otro lugar encuentra este capitalismo liviano la mayor veta para, mediante el consumismo azuzado por la velocidad y la instantaneidad de lo digital, producir ingentes cantidades de beneficios a muy escaso coste. El coste sin embargo es social, pero el fin último no es ese, y mientras el grifo no se cierre, se seguirá pagando

con los efectos que tienen sobre los individuos un riesgo y una incertidumbre que existen como ha existido siempre pero que ahora carece de cualquier asidero al que agarrarse, y los que existen tienen un precio, son momentáneos y además, falsos.

De esta anemia social provocada por la globalización digital también se suele contra argumentar que no existe, sino que simplemente es un intercambio, y lo que antes se hacía en la vida real, ahora se hace a través de las redes sociales. También se afirma que las supuestas ventajas de conexión de las redes sociales las hace mucho mejores como instrumento de relación que el modelo “sólido”, fijadas a una territorialidad muy lenta e insatisfactoria para el modelo actual. Para ello se suele traer a colación acontecimientos como el de la “Primavera árabe”, levantamiento político que se dio a lo largo de varios países árabes y que tuvo como pilar fundamental de organización lugares como Facebook o Twitter. Para resumir, el debate está en si estas plataformas fomentan el debilitamiento de los lazos humanos o potencian el ágora al hacerlo global. Para Bauman, la duda es fundada, sin embargo, cree que hay diferencias esenciales: *“Lo que uno consigue es una red, no una “comunidad”. Como se dará cuenta tarde o temprano (siempre, por supuesto, que no haya olvidado o no haya aprendido en qué consiste una “comunidad”, tan ocupado como estaba en juntar y separar redes [el fenómeno de la naturalización del que venimos hablando]), una red y una comunidad son tan diferentes como las peras de las manzanas. Pertenecer a una comunidad es un estado mucho más seguro y fiable que tener una red, aunque ciertamente con más restricciones y obligaciones. La comunidad lo observa a uno de cerca y le deja poco margen de maniobra (...) Pero una red se preocupará poco, o nada en absoluto, sobre si obedece o no las normas (en caso de que tuviera normas que obedecer, algo que, en la mayoría de casos no ocurre), lo cual le da a uno mucho más margen de maniobra, y no le penaliza por irse. Se puede confiar en que en una comunidad “la amistad de verdad se conoce en la necesidad”. Pero las redes sirven básicamente para compartir la diversión, y su disposición para venirle a ayudar a uno en caso de un problema no relacionado con ese “centro de interés” no debería ponerse a prueba, y si ocurre no superará la prueba en la mayoría de los casos (...) Al final, la elección está entre la seguridad y la libertad: necesitamos ambas, pero no podemos tener una sin sacrificar al menos una parte de la otra. Y cuanto más tenemos de una, menos tenemos de la otra”.* [Bauman, 2013: pp 47-48]

Este optimismo respecto a las redes sociales se comparte desde el ideario neoliberal (y se pregona a los cuatro vientos) y se exporta a la naturaleza de este nuevo capitalismo digital, donde se supone que todos saldrán beneficiados del nuevo modo de producción, basado en aplicaciones como Uber, Cabify, Airbnb...donde se liberaliza absolutamente todo,

hipotetizando que de ahí todos ganarán, siendo una supuesta “economía colaborativa” que acabaría con todo lo malo del capitalismo (del capitalismo pesado o “sólido” habría que añadir). Luc Ferry sigue muy de cerca la argumentación de Bauman en esta cita:

“(...) La idea según la cual la economía del coste marginal cero significa el fin de los beneficios es ridícula, considerando que lo que ocurre en la realidad es exactamente lo contrario y por una razón muy sencilla: el coste marginal nulo provoca un aumento de la innovación que permite recrear constantemente monopolios temporales a partir de los cuales se obtiene un beneficio, pues cada mercado de la economía digital está dominado durante un tiempo por un pequeño número de operadores o por un solo operador dominante. Por lo demás, basta con haber conocido a unos cuantos empresarios creadores de start-up para convencerse de que el desinterés no es ni su virtud ni su preocupación principal. En cuanto a los usos de Uber, BlaBlaCar, Airbnb y otras plataformas similares, su motivación principal, por otra parte totalmente legítima, es el interés bien entendido, la preocupación por el ahorro y el acceso a servicios de calidad sin pasar por intermediarios inútiles y costosos. ¿En qué puede ser esto contrario en alguna medida al espíritu mercantil del capitalismo, a la lógica del Homo economicus? La verdad es que la economía colaborativa nos hace entrar en una era del capitalismo más salvajemente competitiva que nunca. Un auténtico liberal podrá felicitarle por ello, está en su derecho, nadie le puede impedir, en este mundo finalmente no tan nuevo, que luche valientemente contra los monopolios, ¡pero que no nos digan que eso es el fin del capitalismo! Es todo lo contrario, la llegada de un hipercapitalismo, cuya lógica de fondo no invalida en nada la destrucción creadora que tanto defiende Schumpeter, sino que más bien la multiplica por diez, por cien, por mil, razón por la cual los defensores de esta nueva situación hablan tanto de “disrupción creadora” para descubrir este cambio, no de naturaleza (...) sino simplemente de escala. No solo no se hace gratuito, que no lo era antes, no solo se transforman propiedades antes privadas en bienes mercantiles, sino que además toda la lógica de la protección social instaurada por el Estado providencia se viene abajo” [Ferry, 2017: 139]

No es que no existan focos de resistencia, o elementos que siguen haciendo funcionar la sociedad a la manera que pueden para mantener los lazos humanos a la manera que las nuevas condiciones “líquidas” permitan (o a costa de un gran esfuerzo de admirables y concienciados individuos). Sin embargo, el fuerte clima de división que ha instaurado el decálogo neoliberal en la sociedad y que ha naturalizado lleva la división hasta esta resistencia que sigue buscando en el diálogo político la unión necesaria para enfrentarse a los poderes “líquidos” del capital.

Por esto, las comunidades que hoy se forman en torno a un problema común son esporádicas, y no suelen pasar de una unión momentánea forjada en el ardor de una supuesta injusticia, pasando a ser más una catarsis (semejante a la mencionada de los chat-shows) que no llega a trascender más allá de unos días de alboroto y coloridos carteles, con los “mass media” buscando su cota diaria de audiencia esperando la llegada del nuevo alboroto sin consecuencias.

Se limita la conciencia social a grupúsculos sin continuidad, ni nexo, ni responsabilidad alguna, que pelean individualmente por pequeños privilegios por poco tiempo, pequeñas luchas escenificadas contra el capital en las que este puede ceder en muchos casos (y puede que hasta sacar beneficio económico de ello, pues todo “rebelde” requiere también su “kit de rebelde”), pues nada le supone y en realidad casi nada cambia, pues al ser luchas a nivel micro, no pueden ofrecer más que victorias a esta escala⁴⁸.

La transversalidad que representaba la vieja (y supuesta) conciencia de clase del socialismo pasa ahora a dividirse en pequeñas “marcas”, pequeñas franquicias que quizás tienen más que ver con reforzar la sensación de abandono a la que la frialdad de la ultra competitividad de lo neoliberal nos abandona.

Mediante el fenómeno de la naturalización o se logra que no parezca necesaria la acción política o que, si se considera necesaria, esta nazca ya de base muy dañada debido a que sus cimientos vienen forjados por las responsabilidades que exigen las “comunidades líquidas” a la que nos abocan las redes sociales, siendo por lo tanto unos pies de barro que puede que oriente bien el problema pero no la vía para alcanzar una solución.

Para Bauman, el problema de la responsabilidad política, cimiento de toda sociedad que disponga de la libertad como uno de sus bienes más preciados, se ve muy afectada por todos los nuevos procesos a los que la globalización ha sometido tanto a la sociedad como a la cultura.

Por todo esto, dentro del estudio sociológico que supone el “Modernidad líquida” subyace una crítica a la idea de progreso y la aplicación de nuevas tecnologías bajo el lema: “Si se puede hacer, se hace”, es decir, excluir cualquier tipo de reflexividad (como la

⁴⁸ También dentro de estos grupos existen aquellos con compromisos fuertes de continuidad, organización y diálogo frente a un bien orientado problema común. Sin embargo, estos suelen “desaparecer” de los medios de comunicación, y paradójicamente, suelen deber sus éxitos a modelos “sólidos” de presión, como las huelgas.

desarrollada por Ulrich Beck) y con el imperativo de la velocidad y el avance a toda costa excluyendo cualquier tipo de responsabilidad ante sus consecuencias ya no solo sociales, sino ecológicas, en pos de una ideología neoliberal que sublima hasta el paroxismo la reproducción de capital sin importar costes siempre que haya beneficio, pues los costes, a partir de la entrada en lo “líquido”, casi siempre corren a cuenta de los habitantes de lo “sólido”.

En este punto resulta interesante la comparación del pensamiento de Bauman con el de Paul Virilio, pensador de la técnica que coincide con Bauman en muchos puntos y precisa acerca de las consecuencias, más allá de lo social, que este estado de la modernidad, aquí definido como “líquido”, acarrea. También resulta provechosa compararlo con el pensamiento de John Gray, y su visión de la idea de progreso como una fe religiosa y gnóstica basada en una aplicación moderna tecno materialista de la escatología proveniente de Marx, Hegel y el cristianismo. Además, hubiera sido interesante criticar la opinión de Bauman de que debido a la diversidad a la que se ha tenido que abrir nuestra modernidad rompiendo el viejo modelo, el mito del progreso ya ha perdido su orientación y lugar utópico final.

Por cuestión de espacio este punto, que no es tan fundamental en el estudio puramente sociológico de la modernidad “líquida”, no va a poder ser desarrollado más en profundidad.

Así queda por tanto definida para Bauman la idea de riesgo que rige nuestra modernidad, y por las consecuencias que se han mostrado aquí es por lo que el riesgo en la época de la abundancia nos define como sociedad.

Dejamos aquí por tanto el último capítulo para pasar a la conclusión.

Conclusión

Muchos años han pasado ya, desde 1999, para lo que es el ritmo de actual vida moderna, y sin embargo, el análisis de Bauman parece no solo no perder vigencia, sino confirmarse una y otra vez.

Cierto es que la fue precisando, de manera necesaria tanto por la cantidad de cambios como por el peso que casi todos ellos han tenido en el tejido social. Ahora, tras casi 20 años, parece evidente casi todo aquello que Bauman analizó originalmente en su “Modernidad líquida”, siendo este un análisis muy profundo y preciso de la condición humana en nuestras condiciones modernas. Esto puede hacer caer en el error de pensar que era igual de fácil entonces, pues olvidaremos que, al igual que hay otros muchos sociólogos que compartieron con él una visión del riesgo semejante, esta situación no era ni mucho menos evidente, y aunque, como hemos visto, nos hemos abierto a un mundo de interpretaciones, esto tampoco significa que todas sean igualmente válidas (como también hemos pretendido hacer ver en la obra de Bauman).

Haciendo un pequeño repaso, podemos ver que autores como Jeremy Rifkin erraron de pleno en ese análisis que ahora parece tan directamente evidente. Lo vemos a través de una cita de Luc Ferry:

“(…) Lo que cuenta, en cambio, es que su punto de partida [el de Rifkin], al menos, merece reflexión: está arraigado en la convicción, evidente por otra parte, de que la infraestructura de la web da nacimiento a nuevas formas de relaciones humanas, empezando por las redes sociales (….) Anunciar urbi et orbe la llegada de una sociedad postcapitalista que deje paso al “procomún colaborativo”, deduciendo además que la humanidad está entrando en la vía de una organización social y política al margen del mercado o al margen del Estado, es correr demasiado. A decir verdad, como mostraré a continuación, con la tercera revolución industrial asistimos exactamente a lo contrario, es decir a una formidable desregulación y mercantilización de bienes (activos) privados (….) Vemos así que existe un abismo entre la historia real y las predicciones de Rifkin: el que separa la realidad de la ideología, la verdad objetiva y la puesta en escena de ilusiones destinadas a manipularla con fines más o menos interesados” [Ferry, 2017: pp 116-117]

También no solo hubo análisis que hoy en día parecen a todas luces erróneos, sino que también algunas que pecaron de optimismo, como Vattimo: “*La sociedad de la comunicación ilimitada, aquella en la cual se realiza la comunicación del socialismo lógico, es*

una sociedad transparente que, justamente en la liquidación de los obstáculos y de las opacidades, mediante un procedimiento que, por lo general, se moldea de acuerdo con una cierta visión del psicoanálisis, llega incluso a reducir radicalmente los motivos del conflicto.” [Vattimo, 2010: 101]

Incluso hoy se hacen críticas al análisis a la modernidad “líquida” que creo que no extraen todas las consecuencias que Bauman pretende plasmar y que ya se han analizado aquí en las páginas de este trabajo en las que hemos hablado del neoliberalismo como un “anti-relato” y al comprender esta ambivalencia en su análisis de las ideologías y de la teoría crítica. Por ello no se va a ampliar, simplemente apuntar la crítica: *“Si todos los grandes referentes han caído, si no quedan ideologías sólidas ni macrorrelatos a los que aferrarse, si, como afirma Bauman, la “estructura sistémica” se ha vuelto “remota e inalcanzable”, cabría pensar preguntarse entonces por qué las sociedades del mundo globalizado suponen un verdadero prodigio de uniformidad y organización (...) Se me antoja que ésta, nuestra modernidad líquida, no es sólo pesada, sino que posee, además, un núcleo duro. Vivimos en una era líquida en su superficie que esconde un interior sólido. Este núcleo parece pasar desapercibido para Bauman cuando valora que Max Weber se equivocó al predecir que la burocracia sería el gran referente de su sociedad futura, que es nuestra sociedad contemporánea”* [Huici, 2016: pp 186-187]

También se suele hablar de que las consecuencias analizadas por Bauman pueden responder simplemente a un desequilibrio, a una situación de transición entre el trabajo tal y como lo entendíamos y el trabajo tal y como comienza a desarrollarse en los últimos años, y la respuesta es que a la larga esto cambiará y se estabilizará. Lo que Bauman probablemente diría es que se estabilizará solo cuando el proceso desregularizador cumpla con todos los requisitos de los poderes “líquidos” y la naturalización sea tal que ya ni recordemos aquello por lo que se podía luchar (punto en el que también han incidido otros autores como Habermas).

La obra de Bauman, a lo largo de los últimos años, se fue oscureciendo cada vez más y más. Su pesimismo cada vez hacía más difícil ver pequeños párrafos que dedicaba a la esperanza en obras previas a su “Modernidad líquida”, y al final como mucho daban lugar al escepticismo al que siempre tiene que tender casi como obligación profesional el sociólogo. Este pesimismo era resultado de una ecuación que no le salía. Por un lado, veía que la modernidad “líquida” ofrecía unos desafíos de talla mundial no sólo a nivel sociológico (ético, humanitario...) sino también ecológico. Estos desafíos exigen un

diálogo que vaya más allá de los nacionalismos y regionalismos, pues de nada sirve que la mitad de los países del mundo (que ya sería un éxito) se pongan de acuerdo en reducir las emisiones contaminantes si la otra mitad no lo hace y contamina por lo que no lo hace la otra mitad. Bauman ve que la modernidad “líquida” nos exige un nivel de dificultad en los retos que presenta para los que no estamos capacitados, precisamente porque las fuerzas más potentes en esta modernidad ni tienen concienciación ninguna ni necesidad de tenerla, porque se han encontrado ante una situación tan irrevocable de victoria que no requieren realizar ningún movimiento más.

Sin embargo, el escepticismo le viene del pequeño hálito de esperanza que creo aún lograba vislumbrar, y este era el de que, aunque en las primeras etapas de la modernidad “líquida” las nuevas herramientas que nos han sido dadas han sido utilizadas en mor del mero beneficio económico, la desregulación, precarización y competitividad como mantra, nada nos asegura que mediante la reflexión, tras el shock inicial, y con un lento y paulatino despertar del sueño idealista de la falsa utopía de las nuevas tecnologías como salvadoras de la humanidad, estas herramientas pasen a servir de manera real a aquellos a los que ha dejado abandonados a su suerte⁴⁹.

Esa pequeña esperanza, esa parte de la ecuación que podía cambiar el resultado, para Bauman era la aplicación de la renta básica universal, elemento que resolvería de un plumazo muchos problemas y que parece ser la mejor combinación para los viejos ideales de la izquierda y de la derecha. Garantizaría la libertad efectiva de los individuos y les empoderaría en la lucha con el capital, permitiéndoles no estar tan desprotegidos sin la participación del viejo “sólido”. El problema es que alcanzar esta victoria política tiene muchas pegas, como el de la financiación, aunque el principal sería el que los instrumentos de negociación que serían el camino para llegar a su implementación están sumamente dañados.

La esperanza que a nosotros nos queda es que Bauman, como él mismo reconoce, no pertenece a la generación que se ha criado con Facebook. Es decir, que igual aquellos que nacen con lo “líquido” instaurado, y no viven el desgaste y desajuste que supone el salto del modelo “sólido” a lo “líquido”, tengan otras capacidades de acción de las que todavía no podemos hablar.

⁴⁹ Aunque habría que matizar la obviedad que es tan obvia que a veces obviamos de que la tecnología en sí no es ni buena ni mala, lo bueno o malo se encuentra detrás, es aquél que la dirige.

Todo lo “líquido” nos exige tanto esfuerzo y una promesa tan débil que parece fácil caer en ese pesimismo: *“No hay atajos (...) Repito: costará mucho (será probablemente un esfuerzo arduo, oneroso y problemático como ninguno antes) completar la presente tarea de elevar la integración humana al nivel del conjunto de la humanidad llevándola a buen puerto. Debemos prepararnos para un largo período que estará marcado por más preguntas que respuestas, y por más problemas que soluciones, y en el que tendremos que avanzar por el filo de unas igualadísimas probabilidades de éxito y de fracaso. Pero este sí es un caso –a diferencia de aquellos a los que Margaret Thatcher aplicó la expresión- en el que bien podemos dictaminar que “no queda más alternativa” ni posibilidad de recurrir a posteriores instancias superiores. Los habitantes humanos de la Tierra nos encontramos (más que nunca antes en la historia) en una situación de verdadera disyuntiva: o unimos nuestras manos, o nos unimos a la comitiva fúnebre de nuestro propio entierro en una misma y colosal fosa común”* [Bauman, 2017 c: 161]

Bauman, a pesar de hablar del mundo agotado, del mundo completamente medido, pesado y alejado de cualquier “encanto”, también hablaba del *“reencantamiento posmoderno del mundo”* [Bauman, 2016: 15]. Es algo que no he vuelto a ver mencionado en lo que he leído suyo y que me ha intrigado bastante. En mi opinión, aquí está la clave que hace que esa pequeña esperanza resista a apagarse. Al igual que hemos hablado de que había una ecuación que no le salía, también es cierto que hay otros factores que impiden pensar que esa cuenta sea definitiva, que se pueda hablar por ejemplo de un “fin de la historia”. La diversidad a la que se ha abierto la modernidad “líquida”, la velocidad a la que hoy cambian las cosas (y la distancia cada vez menor entre saltos generacionales) y la capacidad de conectividad, que ahora parecen asfixiar nuestro mundo, quizás dentro de no demasiado den como resultado que la cuenta al final sale, y que esa esperanza puede resurgir.

Todos estos elementos que hoy ponderan como negativos en nuestra modernidad que es “líquida” pero que todavía es lo suficientemente “sólida” como para mostrar aquello que de sí y sola pueda dar la modernidad “líquida” (cuando acabe el derrumbe del viejo modelo) quizás dentro de no mucho vuelvan a “reencantar” el mundo, pues como se ha pretendido mostrar, la modernidad “líquida” es ante todo un desafío, que actualmente vamos perdiendo, pero que también lleva en su seno los instrumentos necesarios como para que produzca algo mejor.

Para acabar ya definitivamente, simplemente tratar de resumir lo que se considera que se ha hecho y se ha demostrado (al menos intentado) a lo largo de este trabajo. El título

prometía analizar el concepto de riesgo en la obra de Bauman desde sus bases a sus dimensiones de uso en el análisis a la modernidad.

En la primera parte del trabajo, se trató de hacer una pequeña aproximación histórica al problema del riesgo a nivel ontológico, es decir, ese riesgo que es inherente a la condición existencial humana y del que jamás nos podremos deshacer.

Se trató también de mostrar cómo, yendo a través de una serie de autores aquí considerados clave, esta concepción base del riesgo cambió, y según íbamos avanzando tecnológica y socialmente, lográbamos incidir cada vez más en el riesgo que asumíamos, pasando a ser finalmente dueños de nuestro destino. Sin embargo, esto tuvo un costo en nuestra concepción de naturaleza, costo que se trató de mostrar con la figura del paso de la naturaleza blanca a la naturaleza negra.

En la segunda parte, centrándonos ya en un riesgo que manejábamos y controlábamos, se pasó a analizar siguiendo ya si la obra de Bauman. Aquí por tanto ya nos situamos en la órbita sociológica, y en cómo Bauman trata de llevarnos de la primera comprensión que se hizo del riesgo, de carácter “sólido”, a la comprensión actual, y explicar cómo, si nos encontramos en una época de abundancia, mucho mayor que en cualquier otra época, podemos definirnos a partir de la incertidumbre.

Tratando de responder a esto, se ha buscado naturalizar la situación de incertidumbre, haciendo ver que gran parte de lo que nos pesa de esta situación es una concepción epistemológica “sólida” que no va acorde a la condición eminentemente inestable y caótica de lo humano.

A partir del último punto, lo que se analiza es el riesgo ya no en su consideración ideal sociológica, de con qué herramientas debemos pasar a analizar la sociedad para no forzarla a una respuesta de nuestro gusto sino realista, sino cómo el riesgo se sigue manifestando hoy de manera aún más virulenta, y cómo la vieja promesa de la Ilustración, en gran parte, ha acabado llevándonos a una mayor incertidumbre, cuando se suponía que iba a lograr todo lo contrario.

Creo que se ha analizado desde varias perspectivas la concepción del riesgo, no solo sociológica, sino también filosófica y antropológica, también se ha introducido en su comprensión en la modernidad, y por último se ha visto cómo es un pilar fundamental en la sociología actual.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- Bauman, Z (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z (2013). *Modernidad líquida*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z (2015a). *En busca de la política*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z & Lyon, D (2015b). *Vigilancia líquida*. Barcelona. Paidós.
- Bauman, Z (2016). *La cultura como praxis*. Barcelona. Paidós.
- Bauman, Z (2017a). *La sociedad sitiada*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z (2017b). *Vida líquida*. Barcelona. Paidós.
- Bauman, Z (2017c). *Retrotopía*. Barcelona. Paidós.
- Bauman, Z (2017d). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Madrid. Fondo de cultura económica.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- VV.AA (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona. Anthropos.
- Aurelio, M (2017). *Meditaciones o Soliloquios*. Madrid. Alianza Editorial.
- Berlin, I (2000). *El poder de las ideas*. Madrid. Espasa Calpe.
- Berlin, I (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid. Alianza Editorial.
- Bernays, E (2010) *Propaganda*. Madrid. Editorial Melusina.
- Bury, J (1971). *La idea de Progreso*. Bilbao. Alianza Editorial.
- Chomsky, N (2016). *La deseducación*. Barcelona. Austral.
- Ferry, L (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid. Alianza Editorial.
- Fromm, E (1986). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E (1991) *El miedo a la libertad*. Barcelona. Paidós.
- Gadamer, H (2007) *El problema de la conciencia histórica*. Madrid. Tecnos.
- Gray, J (2008). *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Barcelona. Paidós.

- Gray, J (2007) *Tecnología, progreso y el impacto humano sobre la Tierra*. Barcelona. Katz

- Gray, J (2017). *Misa negra: La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Madrid. Editorial Sexto Piso.

- Heidegger, M (2007). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid. Alianza Editorial.

- Huici, G (2016). *El Dios ausente: Iconografía y metafísica del capitalismo*. Editorial Elba.

- Lyotard, JF (1999). *La condición posmoderna*. Madrid. Altaya.

- Marquard, O (2006). *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. Buenos Aires. Katz.

- Mill, S (2005). *Sobre la libertad*. Madrid. Alianza Editorial.

- Morin, E (2014). *La Vía: Para el futuro de la humanidad*. Barcelona. Paidós.

- Morin, E & Viveret, P (2011). *Cómo vivir en tiempos de crisis*. Barcelona. Editorial Icaria

- Nietzsche, F (2002). *Así habló Zaratustra*. Barcelona. RBA.

- Ortega y Gasset, J (2010). *La rebelión de las masas*. Madrid. Espasa.

- Ortega y Gasset, J (1977). *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Madrid. Revista de Occidente.

- Postman, N (2012). *Divertirse hasta morir*. Barcelona. Ediciones La tempestad.

- Racionero, L (2000). *El Progreso decadente. Repaso al siglo XX*. Madrid. Espasa Calpe.

- Roger, E & Regalado, C (2016). *Pensamiento complejo y educación. Adecuaciones y confrontaciones*. Huixquilucan. Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Sadin, E (2017). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires. Caja Negra.

- Vattimo, G (2001). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona. Ediciones Península.

- Vattimo, G (2010). *La sociedad transparente*. Barcelona. Paidós.

- Virilio, P (1996). *El arte del motor: Aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires. Ediciones Manantial.

- Virilio, P (2009). *El accidente original*. Buenos Aires. Editorial Amorrortu.

- Virilio, P (2016). *La administración del miedo*. Madrid. Editorial Pasos perdidos.

- Weber, M (1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid. Editorial Sarpe.