

# Hacia una filosofía del yo

Autor/a: Kevin Prieto González

Tutor/a: José Antonio Méndez Sanz

Grado en filosofía

Curso académico: 2022/2023

Fecha de presentación: julio de 2023



Universidad de Oviedo

## ÍNDICE

Introducción	4-5
PRIMERA PARTE: ANÁLISIS SOCIOLOGICO DE NUESTRO TIEMPO	5-33
1. Richard Sennett: el capitalismo interpretado desde el laborismo	5-16
1.1. Capitalismo social militarizado (1860-1970). Max Weber	6-8
1.2. Nueva página en la historia: capitalismo flexible	8-15
1.2.1. Inicio de la globalización	8
1.2.2. Rasgos principales de la nueva cultura	9-15
1.3. Yo idealizado	15-16
2. Alain Touraine: de una sociedad social a una sociedad individualista	16-23
2.1. El papel de la globalización en la ruptura de las sociedades	17-18
2.2. Modernidad europea/occidental vs. modernidad en general	19-20
2.3. Cambio de paradigma: de los movimientos sociales a la idea de “sujeto”	20-22
2.4. Regreso hacia el “yo”	22-23
3. Zygmunt Baumann: la modernidad líquida y la idea de comunidad	23-31
3.1. Cortoplacismo; de nuevo	24-25
3.2. Modernidad “líquida”: disolución del tejido comunitario	25-28
3.3. Comunidades estéticas/superficiales: desaparición de comunidades reales	29-31
4. Conclusión primera parte	31-33
SEGUNDA PARTE: HACIA UNA FILOSOFÍA DEL YO	34-49
1. Tesis inicial: el yo como punto de partida	34-35

2. Reflexiones sobre los conceptos principales vistos en la primera parte en torno a la tesis iniciales	35-43
2.1. Acerca de la flexibilidad o liquidez	35-37
2.2. Acerca del cortoplacismo	37-38
2.3. Sobre la posibilidad de concebir el sujeto de Touraine como el “superhombre” contemporáneo	39-41
2.4. El paso de la sociedad social a la sociedad individual	41-42
2.5. Las comunidades estéticas como una forma de supervivencia emocional	42-43
3. Sobre el yo idealizado: ¿cultura occidental o capitalismo flexible?	44-48
3.1. ¿Es la cultura del capitalismo flexible la causante única y directa de la desestructuración del yo?	46-48
4. Conclusión segunda parte	48-49
Conclusión general	50-51
Bibliografía	52-53

## Introducción

En este trabajo, mi objetivo consiste en mostrar la importancia de la filosofía para responder a los retos más acuciantes que descubre un análisis sociológico de nuestro tiempo. Para ello, realizaré un análisis en dos tiempos: por un lado, una parte en la que presentaré un análisis sociológico acerca de nuestro tiempo a través de cuestiones relacionadas con el yo, la identidad, las relaciones sociales, el trabajo, etc.; y, por otro lado, otra parte en la que reflexionaré sobre los conceptos fundamentales presentados en la primera parte, para así ver hasta qué punto pueden ser o no aceptados.

Para llevar a cabo la primera parte, me encargaré de presentar las tesis fundamentales de tres de los autores que considero más relevantes en el área, en los que se puede comprobar la existencia de perspectivas comunes: en primer lugar, Richard Sennett (1953-actualidad) y su excelente análisis acerca de las consecuencias del nuevo modelo de trabajo y el nuevo tipo de cultura que se ha impuesto con el inicio del capitalismo flexible; en segundo lugar, Alain Touraine (1925-2023) y el intercambio de un paradigma centrado en el pensamiento social por otro que reivindica el individualismo, así como el papel particular que el proceso modernizador occidental ha tenido en todo esto; y, en tercer lugar, Zygmunt Bauman (1925-2017) y la sustitución de una modernidad sólida por una modernidad líquida, así como la introducción de comunidades estéticas, superficiales, “percha”, etc. en el panorama cultural.

La razón por la que he decidido escoger estos tres autores es tanto práctica (no se puede recurrir a la presentación de infinidad de pensadores) como, fundamentalmente, de coherencia con el objetivo de mi investigación. Con el añadido de que, a pesar de ser tres autores que más o menos discuten en una línea similar, cada uno de ellos introduce conceptos diferentes y distintivos con respecto de los demás, lo que permite abrir la perspectiva de reflexión hacia diferentes puntos de vista. Mientras que Sennett exhibe un tinte más marxista centrándose en el ámbito laboral, Touraine lo hace en el individuo particular y Bauman en la idea de comunidad. Con ello, a pesar de compartir rasgos más o menos similares respecto del funcionamiento de la cultura occidental contemporánea, que cada uno introduzca conceptos diferentes permite vislumbrar distintas opciones en la perspectiva que se pueda tener de las cuestiones que

se nos presentan. Además, su similitud de ambos en la forma de interpretar la cultura contemporánea permite partir de un punto inicial de análisis de nuestra sociedad que goce de cierta objetividad. No quizá una objetividad científico-marxista, pero sí coherente con el objetivo de esta investigación, que no es otro que intentar mostrar que es posible una salida desde un punto de vista individual.

Por otra parte, y en lo tocante a la segunda parte, la abordaré apoyándome en diferentes reflexiones acerca de los conceptos principales de la primera parte. No pretendo, sin embargo, alcanzar ningún tipo de verdad última o cerrada, sino todo lo contrario. Busco mostrar que a partir de una filosofía voluntarista y de una intención de proporcionar salidas puedes lograr alcanzar una verdad, tú verdad. Este tipo de actitud quizá no termine alcanzando ninguna parte final teórica o práctica, pero sí te termina abriendo los ojos a que la realidad externa tal como se presenta no tiene por qué ser la realidad última, y más cuando es una realidad que destruye y desestabiliza nuestro yo, nuestra identidad. En último término, mi objetivo no es otro que defender que la estabilización del yo es posible, lo que a su vez nos lleva a que quizá la psicología tenga algo que decir en todo este asunto.

## **PRIMERA PARTE – ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE NUESTRO TIEMPO**

### **1. Richard Sennett: el capitalismo interpretado desde el laborismo**

Como Marx desarrolló en su pensamiento, el surgimiento del capitalismo no era sino el resultado de una realidad que ya de por sí es contradictoria. El capitalismo, en cualquiera de sus formas, supone la alienación y enajenación del hombre, algo de lo que además es imposible escapar. En este sentido, para Marx, la conciencia del ser humano se encuentra en el ser social, y aquello que convierte al hombre en ser social es el trabajo, que se manifiesta en los diferentes modos y relaciones de producción<sup>1</sup>. En este sentido, ¿se equivocó Marx al concebir la naturaleza destructora constante del capitalismo o, por el contrario, la tesis de una página nueva en la historia rompe con

---

<sup>1</sup> Marx, K. (1867/2008). Véase Lamo de Espinosa, E; González García J.M; Torres Albero, C. (1994:175-204).

dicha idea? Pues bien, comento estas ideas de Marx porque, bajo mi perspectiva, Sennett no se encuentra muy alejado de los análisis marxistas. En *La cultura del nuevo capitalismo* (2006) parte del análisis del ámbito laboral e institucional de la época contemporánea para indicar las repercusiones que esto tiene para la estabilidad mental y emocional de los individuos. Con ello, también parece partir de la idea de que el ser humano se convierte en ser social en coherencia con sus cualidades laborales.

Richard Sennett analiza la transición que se ha producido desde un capitalismo social basado en un modelo weberiano militarizado (1900-1970 aproximadamente) hacia un capitalismo centrado en la flexibilidad (1970-actualidad) y todas las repercusiones psicológicas, culturales, políticas y sociales que ello ha conllevado. ¿Cuáles son las características del yo idealizado que se ha generado con el surgimiento de un nuevo capitalismo?; ¿cuáles son los rasgos esenciales de este nuevo capitalismo?; ¿hemos progresado?, etc. Estas son algunas de las cuestiones planteadas a lo largo de la obra y que voy a tratar a continuación.

### **1.1. Capitalismo social militarizado (1860-1970). Max Weber**

A partir de los 70-80 del siglo XX, en las sociedades y culturas occidentales, se han comenzado a imponer características relacionadas con una baja lealtad, individualismo, cortoplacismo, un futuro desdibujado, etc. Ahora bien, previamente a analizar el cómo y el por qué se han impuesto estos valores en la cultura y sociedad occidental, es interesante realizar una comparación con el tipo de capitalismo que estuvo rigiendo en occidente desde mediados del siglo XIX hasta los años 70 del siglo XX: el capitalismo social militarizado de Max Weber.

Sennett muestra que, regidas por este modelo, las instituciones de dicho período giraban en torno a la estabilidad:

En el lapso de cien años, de la década de 1860 a la de 1970, las empresas aprendieron en arte de la estabilidad, que asegurara la longevidad de las compañías e incrementara la cantidad de empleos (Sennett, 2006/2022: 23).

En él, los trabajadores disfrutaban de una posición social clara y garantizada, así como de unas funciones estáticas y fijas. Realizan sus tareas con la expectativa de poder disfrutar de buenas recompensas futuras. Esto proporcionaba un hogar psicológico a los trabajadores de las instituciones fijas, lo que hacía que no perdieran la motivación. Además, las instituciones giraban en torno a una pirámide racionalizada en donde cada cargo y cada parte tenía una función claramente definida. En este sentido, este modelo daba lugar a algo muy importante, que señalan tanto Weber como Sennett: la posibilidad de un tiempo a largo plazo, creciente y predecible. Un tiempo racionalizado que permitía pensar la vida como un relato y como un proceso, donde es posible percibir una evolución del yo en términos mentales y emocionales. De tal forma, había un sustento ontológico y epistemológico claro sobre el que construir la realidad y la identidad del sujeto:

El tiempo racionalizado permitió a la gente pensar su vida como relato, no tanto como relato acerca de qué ocurrirá forzosamente, sino de cómo debía ocurrir, es decir, sobre el orden de la experiencia (Sennett, *ibíd*: 25)

Ahora bien, por otro lado, este contexto también genera un concepto problemático (muy conocido en la filosofía de Weber) relacionado con la pérdida de libertad y autonomía de los sujetos: la “jaula de hierro”. La gente se encerraba en las instituciones fijas con esa expectativa de recibir una recompensa futura, lo que no suponía más que una simple ilusión, ya que, a juicio de Weber, esas gratificaciones futuras prometidas en burocracias nacionales nunca terminan por llegar. La gente vivía en un mundo falso e irreal:

Las jaulas de hierro han enmarcado el tiempo de convivencia con otras personas. Además, las estructuras burocráticas brindan la ocasión para interpretar el poder, para darle sentido a la práctica, y, por lo tanto, dan a los individuos el sentido de agentes [...]. Sin embargo, esto es sin duda una ilusión (Sennett, *ibíd*: 37).

Con todo, a pesar de la ilusión de esta recompensa futura, los sujetos estaban incluidos socialmente en algo y tenían esa sensación de pertenencia<sup>2</sup> que para Sennett es tan importante. Al igual que Durkheim, en la medida en la que la mayoría de nuestra naturaleza se encuentra en ser sociales<sup>3</sup>, Sennett considera que gran parte de nuestra personalidad depende de las características de nuestro entorno. Con ello, al existir un sustento ontológico sobre el que desarrollar tú yo y tú identidad, y al disponer de un claro hogar psicológico sobre el que apoyarte, por muy ilusorio que sea, tú lo consideras como real, y esto te permite tener una estabilidad mental y emocional lo suficientemente estable como para vivir una vida relativamente plena. En esta línea se ubica el pensador estadounidense.

## **1.2. Nueva página en la historia: capitalismo flexible**

### **1.2.1. Inicio de la globalización**

En la década de los 70 del siglo XX algo cambió. El modelo weberiano y la idea de la “jaula de hierro” empezó a decaer. En el ámbito de las instituciones, la estabilidad comenzó a ser concebida como una señal de debilidad, ya que desde un punto de vista del mercado daba a entender que la empresa era incapaz de administrar del cambio y, por lo tanto, de realizar innovaciones e ir en búsqueda de nuevas oportunidades. Con el inicio de la globalización y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (a escala global) el fundamento ontológico y epistemológico sobre el que sustentar los valores sociales y culturales experimentó un giro radical. Se produjo una revolución simbólica y estructural muy profunda en la manera de interpretar la realidad, las relaciones sociales, el valor del trabajo, etc. Las consecuencias materiales de dicha revolución se vieron reflejadas en diferentes hechos, entre los cuales se encuentran el nuevo tipo de centralización en las empresas, la interpretación de la masa como los

---

<sup>2</sup> Durkheim (1893/1987)). Véase Lamo de Espinosa, E. et al. (1994:205-226). El concepto de “sensación de pertenencia” es abordado por Durkheim en esta obra. También es utilizado por Sennett para su argumentación, como estamos viendo.

<sup>3</sup> Durkheim (1897/1989). De la misma manera, otra de las ideas fundamentales de Durkheim es la del hecho de que “ser sociales” está incluido en nuestra naturaleza como especie. Lo trata expresamente en esta obra sobre el fenómeno del suicidio, un hecho que es clave en su análisis sobre la sociedad y nuestra naturaleza como especie.

miembros más débiles y vulnerables de la sociedad, etc. A lo largo de este apartado iremos examinando estas consecuencias. En este sentido, es innegable que el inicio de la globalización ha supuesto un gran avance en términos tecnológicos. Sin embargo, las consecuencias de dichos avances en el terreno de lo humano han provocado que los valores que se han impuesto en el ámbito de lo cultural nos hayan llevado hacia un ámbito más relacionado con lo inhumano que con lo puramente humano.

### **1.2.2. Rasgos principales de la nueva cultura**

Los rasgos que Sennett presenta y que suponen las características principales en torno a las cuales gira la sociedad contemporánea son bastante numerosos, por lo que para una mejor exposición los iré aglutinando en una serie de rúbricas:

- **Flexibilidad**

En primer lugar, comenzaré presentando la que posiblemente pueda ser la característica principal en torno a la cual giran las demás (tanto en Sennett como en Bauman. Touraine se centra más en otras cuestiones): la flexibilidad. La organización de las instituciones contemporáneas se centra en la flexibilidad, que es fundamentalmente la capacidad de adaptabilidad de los sujetos a los cambios de la mejor manera posible. O, dicho de otra manera, la agilidad mental de los individuos para hacer frente a las constantes variaciones del entorno laboral:

[...] para el nuevo enfoque, definido por la flexibilidad, lo que importa es producir el mejor resultado lo más rápidamente posible, auténtica medida de la eficiencia [...]. La organización flexible se nutre de gente con agilidad mental, pero se encuentra con problemas si ésta se siente comprometida con la artesanía (Sennett, *ibíd*: 49 y 94).

Las actividades que durante el capitalismo social militarizado llevaba meses ejecutar, en el capitalismo flexible se realizan en tan solo unas pocas semanas. En este sentido, el objetivo principal de la incorporación de la flexibilidad a las instituciones no es otro que producir el mejor resultado en el menor tiempo posible, teniendo que tomar grandes riesgos en la toma de decisiones. Ahora bien, el problema de esto es que nos

lleva a que los sujetos no logran tener una estabilidad emocional y mental, con lo que por óptimo que pueda parecer todo desde el punto de vista técnico, desde el punto de vista de la constitución identitaria del “yo” se generan enormes dificultades. En coherencia con esto, enfermedades psicológicas tales como ansiedad, depresión, etc. se encuentran muy en relación con dicha flexibilidad, cuya última consecuencia es la inestabilidad (en todos los sentidos):

La ansiedad se presenta en condiciones no bien definidas, mientras que el temor lo hace cuando el dolor o la mala suerte están bien definidos. En la antigua pirámide, el fracaso se basaba en el temor; en la nueva institución, es la ansiedad lo que da forma al fracaso (Sennett, *ibíd*: 50)<sup>4</sup>.

- **Cortoplacismo**

Junto con la flexibilidad, el cortoplacismo es otro de los factores fundamentales en torno a los cuales giran todas las demás características. Richard Sennett considera que el tiempo es un elemento fundamental en la constitución de lo real, y ya no solo el tiempo en sí, sino un tiempo durable que permita un correcto despliegue de la interioridad:

El tiempo tiene un papel central [...]: un tiempo a largo plazo, creciente y ante todo predecible<sup>5</sup> [...]. Si las instituciones ya no proporcionan un marco a largo plazo, el individuo se ve obligado a improvisar el curso de su vida, o incluso hacerlo sin una firme conciencia de sí mismo (Sennett, *ibíd*: 25 y 11).

Unos de los cambios más revolucionarios en el ámbito tanto material como mental y emocional con respecto al capitalismo social militarizado, tiene que ver precisamente con la economía del tiempo. Mientras que en el anterior capitalismo, ante esa expectativa de una posible recompensa futura que se generaba con la jaula de hierro, la construcción de la realidad se llevaba a cabo en torno a un tiempo a largo plazo, en un tiempo durable, en el actual capitalismo esto se ha visto intercambiado por un tiempo a

---

<sup>4</sup> Esta comparación entre el temor y la ansiedad pretende hacer hincapié en la pérdida del sentido sobre el futuro. Hay una conexión intrínseca ansiedad-incertidumbre.

<sup>5</sup> Esta cita remite al tiempo en que el capitalismo militarizado impregnaba en la sociedad. Sin embargo, Sennett observa ese tiempo con nostalgia y admiración, con lo que perfectamente podría ser utilizado para ilustrar que este es su deseo.

corto plazo. Como producto de la flexibilidad, no hay relato, no hay duración, solo hay instantes sin un marco fijo de referencia. Esto genera una profunda inseguridad ontológica y una ansiedad casi constante, conduciendo a una gran inestabilidad en todo aquello que tiene que ver con lo humano.

- **Déficits sociales (lealtad, confianza, inutilidad, compromiso, etc.): pérdida de identidad**

La inestabilidad y flexibilidad comentadas dan lugar a una serie de déficits sociales que se han incorporado a nuestras relaciones rutinarias. Por un lado, se ha creado un clima de baja lealtad institucional. Para llegar a establecer unas relaciones sociales de calidad, se necesita de un período largo de tiempo. Por otra parte, y en tanto que en el ámbito laboral actual las relaciones sociales duraderas son inexistentes, la lealtad no se puede llegar a desarrollar correctamente, lo cual aumenta enormemente los niveles de estrés. De la misma manera, tampoco hay confianza, pues esta también necesita de tiempo para desarrollarse, al igual que tampoco hay compromiso. A respecto de esto, dice lo siguiente:

En las burocracias orientadas al corto plazo se carece a menudo del tiempo necesario para desarrollar ese conocimiento de las otras personas (Sennett, *ibíd*: 61).

Por otra parte, con el surgimiento de la automatización y la tecnología existe un temor constante por parte de los trabajadores a ser sustituidos por esta. La tecnología permite responder rápidamente a las variaciones de la demanda, así como ejecutar bruscas adaptaciones en muy poco tiempo, justamente uno de los objetivos principales del capitalismo flexible. Esto lo que genera es que el interés por tener conocimiento acerca del funcionamiento de algunas áreas de las instituciones sea cada vez menor, aumentando así la inseguridad de los trabajadores:

Los nuevos sistemas de información prometen siempre mayor eficiencia en una organización y son particularmente atractivos para los consultores, que carecen del conocimiento del conocimiento institucional que se adquiere con el tiempo (Sennett, *ibíd*: 65).

De la misma manera, el sentimiento de inutilidad se ha expandido entre la mayoría de los individuos. Las tres fuerzas que hacen de este una amenaza son, en primer lugar, la ya nombrada automatización; en segundo lugar, el temor al extranjero y la posibilidad de que esté mejor preparado; y en último lugar, el menosprecio de la experiencia y de los empleados de más edad (más dueños de sí mismos y más críticos con sus jefes), todo ello relacionado con la gestión que se hace del envejecimiento. Y así, en coherencia con esto de la inutilidad, solamente unos pocos privilegiados son considerados talentosos o habilidosos. Ahora bien, ya no se comprende el tener un talento o una habilidad como la posibilidad de incrementar o reforzar la calidad de un aprendizaje, sino más bien como la capacidad que tiene un individuo para ser flexible, para hacer algo nuevo y renunciar a una realidad establecida. Así, el potencial humano del sujeto se mide a partir de la capacidad que éste tenga para poder pasar de una cuestión a otra, de un tema a otro con la mayor fluidez posible. En este sentido, no hay profundización en aquello que se trata. El talento genera una nueva forma de desigualdad porque, debido a la dinámica flexible que se lleva en la sociedad, solo aquellos individuos que son talentosos se sienten incluidos socialmente en algo o logran tener una sensación de pertenencia. El resto, la gran mayoría de población que no es talentosa, son vista como masa y, como tal, penalizada o invalidada, y no es considerada lo suficientemente apta:

Lo que en este enfoque se define como <<habilidad>> es más la capacidad para hacer algo nuevo que la inspiración en lo que ya se ha aprendido hacer. El cambio repentino de la ingeniería de la consultoría tiene que basarse en un elemento clave del yo idealizado de la nueva economía, es decir, en la capacidad para rendirse, para renunciar a la posesión de una realidad establecida,[...] la inutilidad engendra dependencia [...] (Sennett, ibíd: 87 y 90).

En último término, todos estos déficits sociales a lo que llevan es a un impedimento de una constitución de la identidad (laboral y no laboral) personal como tal. La identidad social está más o menos clara, pero la identidad individual no, ya que las características de la primera impiden que la segunda se pueda constituir con firmeza. La conjugación de todos estos déficits sociales lleva a que el yo no se pueda constituir plenamente, ya que no hay un punto mental y emocional firme donde anclarse.

- **Artesanía y meritocracia**

La definición de artesanía que propone Sennett es la siguiente:

Hacer algo bien por el simple hecho de hacerlo bien (Sennett, *ibíd*: 92).

En este sentido, es una actividad totalmente individual (personal) que se realiza sin obtener nada a cambio, solamente por la satisfacción propia de hacer algo que está bien. Sería algo así como hacer algo por “amor al arte”. Con ello, se pone énfasis en la objetivización del objeto que se produce, en el hecho de una cosa que está hecha para que importe por sí misma <sup>6</sup>.

Sin embargo, el encaje de la artesanía en las instituciones del capitalismo flexible no es sencillo. No hay la profundidad necesaria para que esto pueda ocurrir. Todo aquel que profundiza demasiado en una actividad, señala Sennett, es una persona tomada por los demás como “encerrado en sí mismo”<sup>7</sup>. El perfeccionamiento de una actividad mediante la práctica es incompatible con la idea de hacer muchas cosas en muy poco tiempo. De esta manera, se produce un intercambio de la artesanía por la meritocracia. El mérito está relacionado con que ser creativo significa ser superior, un tipo más valioso de persona. Se encuentra muy unido a la idea de la desigualdad que genera la cuestión del talento. Con todo, la artesanía requiere el dominio de un campo de conocimiento concreto, y en cambio, la nueva interpretación del talento es incompatible con dicho concepto<sup>8</sup>. Por ello es que Sennett presenta la artesanía como una alternativa al yo del capitalismo flexible.

Como ya defendía la Escuela de Frankfurt, el arte se encuentra degradado e instrumentalizado por la dinámica del mercado, y ya no ejerce el valor de crítica social

---

<sup>6</sup> Sennett (*ibíd*: 92).

<sup>7</sup> Sennett (*ibíd*: 93).

<sup>8</sup> Para una profundización ulterior en el concepto de artesanía, véase Sennett (2008/2021). Al fin y al cabo, Sennett presenta la artesanía como una alternativa al yo del capitalismo flexible, y es ahí donde se encuentra el interés de, si se quiere, profundizar en dicha obra.

que anteriormente tenía<sup>9</sup>. Se ve completamente subsumido en la dinámica introducida por el capitalismo flexible.

- **Política de consumo**

Otra de las características que se presentan con el nuevo capitalismo es el nuevo grado económico que está adquiriendo la política. Bajo esta consideración, Sennett se realiza la siguiente pregunta:

¿Está la nueva economía creando una nueva política? (Sennett, *ibíd*: 114)

Partimos de la tesis enunciada ya por los antiguos atenienses, y es que la actividad económica debilita la capacidad del pueblo para la política:

Los atenienses antiguos separaban el lugar donde hacían política -el *prnyx*- del espacio económico central de la ciudad, el *ágora*. La separación encarnaba una proposición clásica del pensamiento social: que la actividad económica debilita la capacidad del pueblo para la política (Sennett, *ibíd*: 118).

En la actualidad, el individuo se ha convertido en consumidor, lo que tiene un impacto directo en el valor que se le atribuye a la democracia. Hannah Arendt ya sostenía que una condición indispensable para el sostenimiento de la democracia es la vida activa (frente a la vida contemplativa) por parte del individuo en la esfera pública<sup>10</sup>. Por el contrario, debido a la excesiva pasión del individuo por el consumo, este se autoconsume y gasta toda la energía necesaria para la política en el placer por la posesión.

La democracia requiere de deliberación y de discurso cara a cara<sup>11</sup>. Requiere un esfuerzo por parte de los individuos para descubrir cómo funciona el mundo que los rodea. De la misma manera, para una buena organización de una política progresista los ciudadanos tienen que sentir que están unidos en torno a un proyecto común. Sin

---

<sup>9</sup> Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1947/2007). Considero *La dialéctica de la Ilustración* (1947) como una obra importante para introducirse en esta cuestión de la instrumentalización de la razón desde el mercado.

<sup>10</sup> Arendt, H. (1958/1993). En *La condición humana* (1958) Arendt desarrolla la importancia de la vida activa frente a vida contemplativa para el sostenimiento de la esfera pública.

<sup>11</sup> Habermas, J. (1981/1999). Para profundizar en la importancia de la deliberación para la existencia de la democracia véase su clásica definición de la acción comunicativa en Habermas (1981).

embargo, el consumismo, unido a factores ya nombrados como la pérdida de lealtad, la baja confianza, la imposibilidad de la artesanía, etc., provoca que el contexto en el que se desarrolla la política no sea para nada favorable. Además, tampoco debemos olvidar que los partidos políticos (indispensables en una política democrática) no dejan de ser instituciones que están sumergidas en esta misma dinámica general de flexibilidad y todas las consecuencias que ello genera<sup>12</sup>. En este sentido, el problema no es de la política en sí, sino la estructura cultural sobre la que está plantada el desarrollo de la sociedad:

La democracia requiere que los ciudadanos estén dispuestos a hacer un esfuerzo para descubrir cómo funciona el mundo que los rodea [...]. No pretendo decir que la gente sea perezosa, sino que la economía crea un clima político en el que a los ciudadanos les resulta difícil pensar como artesanos. En las instituciones organizadas en torno al trabajo flexible, el involucrarse profundamente en algo lleva implícito el riesgo de hacer que el trabajador parezca encerrado en sí mismo o con objetivos demasiado estrechos (Sennett, *ibíd*: 146).

### 1.3 Yo idealizado

Richard Sennett hace referencia a un concepto muy interesante: “yo idealizado”:

Un individuo que está constantemente adquiriendo nuevas habilidades, cambiando su base de conocimiento (Sennett, *ibíd*: 43).

Según su perspectiva, independientemente de si ha sido de forma consciente o inconsciente, la sociedad contemporánea ha llevado a cabo la construcción de un yo ideal, cuya idealización se centra en todas las características que ya he comentado de flexibilidad, capacidad para el cambio y la adaptación, adquisición constante de nuevas habilidades, etc. Las cualidades concretas del yo ideal que ha generado este nuevo capitalismo serían, según Sennett, las siguientes: movilidad mental; capacidad para trabajar en equipos de corta vida y cooperar con independencia de las circunstancias<sup>13</sup>. Esto genera un dualismo en toda regla, de manera que todas aquellas personas que aprendan o dispongan de estas cualidades, serán aceptadas y serán las dominantes de

---

<sup>12</sup> Véase, Ignazi, P. (2016/2021). En dicha obra, el pensador italiano discute profundamente acerca del valor de los partidos políticos en el contexto actual.

<sup>13</sup> Sennett (*ibíd*: 110,111).

la sociedad, mientras que las que no, serán incorporadas en la masa y rechazadas o tomadas como inferiores.

Para Sennett, el ideal cultural que se impone en este nuevo capitalismo es perjudicial para muchos de los individuos que viven en ellas. Con ello, podríamos ir más allá de esta tesis y entrar a discutir si lo perjudicial no es en sí el yo ideal que ha creado esta nueva cultura, sino más bien el idealismo en el que tradicionalmente se ha basado occidente en la creación de la realidad. Con todo, esta será una cuestión que dejaremos para desarrollar en la segunda parte, que está cargada de un tinte más interpretativo que objetivo.

## **2. Alain Touraine: de una sociedad social a una sociedad individualista**

Una vez vista la perspectiva de Richard Sennett, pasemos a la de Touraine. Alain Touraine es un sociólogo francés de señalado estatus que, principalmente desde 1952 dedica toda una vida al campo de la sociología en busca de la elaboración de una teoría general de la sociedad. Este último sería su principal cometido, pero junto con ello también se centra en numerosas ocasiones en el estudio de actores sociales concretos y en el análisis de temas de actualidad y hechos recientes. En este sentido, los paradigmas centrales en torno a los cuales se desarrolla la obra de Touraine son los siguientes: la importancia de los movimientos y conflictos sociales; la construcción de la sociedad por sí misma; el valor de la democracia; y la idea de sujeto personal y colectivo. Mas sus ideas y teorías van a contracorriente de las modas intelectuales del momento, con lo que consigue romper con todos los esquemas prefabricados en los que se encuentra inmiscuida la sociología teórica.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la bibliografía de Touraine es extensa, me centraré en el análisis de parte de su obra central, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy* (2005), que supuso un antes y un después en su pensamiento. Tal elección se debe a varias razones: en primer lugar, en ella consigue sistematizar filosófica y definitivamente su sociología teórica; en segundo lugar, al ser publicada en el año 2005, es una obra que goza de muchísima actualidad, hasta el punto

de que la mayoría de las cuestiones que se tratan en ella se encuentran más que presentes en la vida diaria de occidente en pleno 2022 (al fin y al cabo, el atentado del 11-S en el año 2001, como veremos, significó para él un hecho fundamental en relación con la lógica de guerra en la que se inmiscuye el mundo de hoy, y es obvio que en ninguna de sus obras anteriores había tenido oportunidad de llevar a cabo sus argumentaciones con este hecho ya consumado); y, en tercer lugar, y bajo mi criterio la razón más importante para mi elección, en concordancia con los objetivos teóricos de este trabajo: debido a la cantidad de cambios que se estaban comenzando a producir a nivel ya no solo occidental o europeo sino también mundial en términos políticos, económicos, sociales, culturales, etc. a principios del siglo XXI, en esta obra se lleva a cabo un cambio de paradigma esencial en su teoría: la evolución de la sociedad deja de estar sustentada en los movimientos sociales y comienza a estarlo en la idea de “sujeto”.

Por lo tanto, a pesar de tratarse de un pensador cuyas argumentaciones se caracterizan por ser complejas e incluso algunas de ellas caer en contradicción, no cabe duda de que las diferentes reflexiones que lleva a cabo no están muy alejadas de los acontecimientos que se están produciendo en la actualidad. Este es el sentido en el que la teoría de Touraine merece ser analizada.

## **2.1. El papel de la globalización en la ruptura de las sociedades**

Con el surgimiento de la globalización, el mundo y sus diferentes sociedades se introducen en una nueva realidad económica, social, política, etc., teniendo que hacer frente a numerosas dificultades nunca vistas hasta el momento. Y me refiero al mundo en general debido a que no hay ningún país, Estado o sociedad que consiga huir de esta nueva realidad. Nadie se libra de los efectos de la globalización, hasta el punto de que cualquier conflicto producido a gran escala entre Estados o empresas de gran poderío económico o tecnológico, afecta de forma irreversible a regiones que en principio nada tenían que ver con dicho conflicto. Lo cercano se encuentra dirigido por lo lejano, y es en este sentido en el que el mundo actual es un mundo dominado por las grandes élites, las cuales marcan el ritmo de paso de todos los acontecimientos. Es muy difícil no estar de acuerdo con que, en la actualidad, el dominio local lo tienen las grandes empresas,

quienes imponen una lógica económica exenta de objetivos sociales o políticos. Además, como bien señala Touraine, la cuestión se agrava aún más si tenemos en cuenta lo siguiente:

Aquellos que han cantado con más fuerza la gloria de la globalización han querido imponer la idea de que ningún modo de regulación social o política de una economía mundializada era posible ni deseable, puesto que la economía se situaba en un nivel mundial y no existía autoridad capaz de imponer limitaciones a la actividad económica de ese nivel (Touraine, 2005: 36).

Así, hemos pasado de un capitalismo industrial a un capitalismo financiero, al que no le es impuesto ningún tipo de barreras, reglas o limitaciones que moderen su avance desenfrenado. Todo esto provoca que la oposición entre los países ricos (o “socialdemócratas”) y los pobres sea cada vez mayor, y que lo que antes era una lucha entre ricos y ricos se convierta ahora en una lucha entre ricos y pobres:

Ya no es lo mismo hoy, pues las únicas instituciones poderosas a nivel mundial, los bancos y sobre todo el Fondo Monetario Internacional o la Organización Mundial del Comercio, tratan de imponer una lógica económica a los Estados y no objetivos sociales o políticos a los actores económicos (Touraine, *ibíd*: 36).

Estas dificultades, señala Touraine, han dado lugar a una fuerte ruptura de las sociedades, en las que ya no hay categorías socialmente definidas como tales. El surgimiento de la denominada “sociedad de la información” ha provocado que se pierda la existencia material de los problemas, lo cual tiene como consecuencia directa la desaparición de la lucha de clases y de lo que él denomina “sociedad social”:

La noción de clases sociales se impuso en la época en que las diversas categorías de asalariados, comenzando por los obreros, estaban definidas, ante todo, por relaciones sociales vividas en el trabajo. Cuando se habla de globalización, es de categorías generales de lo que hay que servirse y la de <<clase>> no lo es en grado suficiente. Es, por otra parte, de la humanidad o de las generaciones futuras de lo que con más frecuencia se oye hablar, o también de naciones pobres, más que de una categoría socialmente definida [...]. Las nociones propiamente sociales, como la de <<clase social>>, pierden su fuerza de explicación y movilización (Touraine, *ibíd*: 39,40).

En este sentido, ¿se puede hablar hoy en día realmente de una nueva sociedad?; ¿es la sociedad de masas realmente un tipo de sociedad válido? Este tipo de cuestiones se debaten en su obra.

Con todo, aun siendo verdad que estos acontecimientos suponen grandes cambios y entrañan significativas consecuencias en todas las regiones del mundo, a Touraine le interesó sobre todo analizar los efectos que la globalización ha producido en Europa, en donde la modernización se llevó a cabo mediante procesos claramente peculiares y diferentes de los del resto de las culturas.

## **2.2. Modernidad europea/occidental vs. modernidad en general**

Como bien he dicho en el anterior punto, Touraine distingue la modernidad europea de la modernidad en general. La sociedad europea se ha caracterizado por ser una sociedad propiamente social, un tipo de sociedad basada en principios sociales. Las huelgas, manifestaciones, revueltas, revoluciones, etc., los movimientos sociales en general, han sido el paradigma central de la evolución del panorama europeo. La correcta construcción de la sociedad era considerada un fin y no un medio. Ejemplos de esto los encontramos en los diferentes movimientos obreros acontecidos a lo largo del siglo XX, los movimientos de liberación nacional, el movimiento feminista, el movimiento ecologista, etc.:

Ahora bien, el principio de la sociedad, es decir, del modelo europeo de modernización, consiste en haber subordinado todo, las pasiones como los intereses, al funcionamiento de la sociedad que está hecho de luchas sociales (Touraine, *ibíd*: 69).

Lo que podemos entender por “modernidad”, en palabras del mismo Touraine, se corresponde con aquel proceso que tiene como fundamento básico la sumisión de la sociedad a principios no sociales, fundamentalmente a dos: en primer lugar, creencia en la razón y la acción racional (ya que la razón es un fundamento no social de la vida); en segundo lugar, reconocimiento de derechos universales del individuo<sup>14</sup>. En general, el surgimiento de la modernidad ha supuesto la introducción de lo universal en la vida social, lo que a su vez supone la superación misma de la idea de sociedad. Esto anterior se ve claramente reflejado, por ejemplo, en la elaboración de la *Declaración universal*

---

<sup>14</sup> Touraine (*ibíd*: 96,97).

*de los derechos humanos* (1948). Sin embargo, occidente ha llevado a cabo su manera particular de modernizarse, lo cual le ha conducido tanto a lo mejor como a lo peor. Lo social se conjugó con lo no social, y los principios no sociales modernos ya nombrados se materializaron en movimientos sociales, siendo la “revolución” un elemento clave en el modelo europeo de sociedad. De esta manera, la particularidad de la modernidad europea se fundamenta en que lo subjetivo se conjugó con lo objetivo.

Con todo, la gran dificultad generada de esto sería la tensión inseparable, por un lado, entre la razón y los derechos universales y, por otro, el verdadero interés colectivo o general de la propia sociedad, que tiende a su propio reforzamiento y sus propios intereses<sup>15</sup>:

Se esperaba el triunfo de la sociedad civil, y es al contrario un choque entre conjuntos político-religiosos lo que domina el mundo entero (Touraine, *ibíd*: 85).

Esta argumentación de Touraine permite interpretar y mostrar como Europa, entusiasmada por su personalidad “extraordinaria” (nótese la ironía), excéntrica, extravagante, etc., ha sido quien nos ha llevado a un mundo dominado por el libre mercado, una lógica de la guerra, una sociedad de masas, un mundo desigual, etc., y a todos los desafíos y desigualdades que caracterizan nuestra realidad actual. En la dinámica occidental, lo subjetivo se ha elevado hasta tal punto que ha llegado incluso a disponer en más de una ocasión de mayor relevancia que lo propiamente objetivo. El nuevo modo de modernización que predomina en el presente no se apoya ya en la razón y los derechos universales, sino en la libre empresa y el papel central del mercado en la asignación de recursos. De tal forma, estamos ante una época en la que:

El individuo moderno está cada vez más definido por relación consigo mismo y la modernidad es la apelación constante, [...], a un universalismo de derechos que puede, ciertamente, degradarse en un hedonismo manipulado por el comercio y por los medios de comunicación (Touraine, *ibíd*: 103).

---

<sup>15</sup> Touraine (*ibíd*: 99).

### 2.3. Cambio de paradigma: de los movimientos sociales a la idea de “sujeto”

El proceso de modernización occidental supuso dar lugar a un tipo de sociedad autocreada y autotransformada mediante la destrucción y la reconstrucción constante de sí misma, cuyo objetivo se centraría tanto en tratar de mejorar las posibilidades de una vida de acción como en incrementar la satisfacción de las necesidades de cada uno de sus miembros. Sin embargo, dichas pretensiones terminaron por alejarse totalmente de su verdadero objetivo. Debido a esa tensión inseparable entre el interés general (egoísta) que en realidad se encuentra en el fondo de la sociedad y los principios no sociales de la modernidad que ya he nombrado, este proceso se desvirtuó hasta tal punto que terminó por provocar una absoluta desintegración de la misma. Lo que Europa había sido capaz de autoconstruir con su propio esfuerzo la llevó también a la autodestrucción, lo cual supuso el fin de aquello que era tan característico de su tradición: el pensamiento social<sup>16</sup>. Lo peculiar de occidente se encontraba en el haber creado unos individuos que vivían por y para lo social, cuyas aspiraciones se centraban, sobre todo, en la evolución del colectivo y no de lo individual. Y lo hacían en concordancia con los principios no sociales de la modernidad, en nombre de los derechos universales (igualdad, libertad, justicia, etc.). Sin embargo, ya no vivimos en una sociedad social, sino todo lo contrario. El debilitamiento de la sociedad es cada vez mayor, conduciéndonos a un mundo sublevado a la guerra y al consumo a corto plazo<sup>17</sup>.

Para Touraine, hay un hecho fundamental que hizo que el paradigma cambiase: fue un proceso que comenzó con la caída del muro de Berlín y que se terminó por fraguar con el atentado del 11-S en el año 2001 contra World Trade Center<sup>18</sup>. A partir de este

---

<sup>16</sup> Touraine (ibíd: 105). Que no era otra cosa que una consecuencia de la materialización de los principios no sociales en las “revoluciones”.

<sup>17</sup> Aquí parece que Touraine está rechazando tanto la dinámica clásica (por el universalismo) como la actual (por el individualismo). Sin embargo, su dinámica no está centrada en rechazar lo clásico y lo universal. Él incluso parece admirar el hecho de que Europa haya sido capaz de crear una sociedad tan implicada con los derechos sociales, que como ya he dicho se materializaron en hechos revolucionarios como huelgas, manifestaciones, etc. Con todo, el problema se encuentra en que Europa, lejos de tener una actitud humilde con esto, se creyó la dueña del mundo y la que mejor hacía las cosas llenándose de ego. Esto lo que generó fue una creencia de superioridad que cada vez se introdujo más llegando desde el enfrentamiento entre naciones a en último término entre individuos de una misma nación, lo cual la llevó a una lógica de la guerra y de enfrentamiento, es decir, a una sociedad de la guerra, del odio. Esto generó que se llegase al fin del pensamiento social, algo que era exclusivo de Europa. Es por ahí por dónde parece ir la argumentación del francés.

<sup>18</sup> Touraine (ibíd: 43). Este breve período supuso el paso de la sociedad a la guerra, según el filósofo francés.

momento, la visión social de la sociedad se destruye definitivamente y todo lo que está relacionado con los movimientos sociales comienza a perder valor. Ya no hay conflictos sociales como tal, sino conflictos a gran escala entre grandes élites económicas, políticas y religiosas. Ahora bien, a pesar de que haya sido él mismo quien haya provocado la ruptura de la sociedad, a favor de occidente juega el hecho de haber concebido las instituciones como medios de producción de individuos libres preocupados por actuar según criterios universales, que ha permitido que en la actualidad se pueda llegar a desarrollar la idea de “sujeto”:

La destrucción de la idea de sociedad no puede salvarnos de una catástrofe más que si conduce a la construcción de la idea de sujeto, a la búsqueda de una acción que no busca ni el beneficio ni el poder ni la gloria, sino que afirma la dignidad y el respeto que cada ser humano merece [...]. La grandeza de nuestras democracias liberales es haber concebido las instituciones como medios de producción de individuos libres y responsables, preocupados por actuar según criterios universalistas. Es así como hemos llegado a la idea de sujeto (Touraine, *ibíd*: 112, 113).

El fin del pensamiento social ha conducido o, mejor dicho, está conduciendo al individuo moderno a una mirada hacia sí mismo. Con ello, ya no es en el conflicto y los movimientos sociales en donde se funda el desarrollo del futuro de la realidad occidental, sino en el sujeto individual y creador. Fue a finales de los 70-80, señala Touraine, cuando el individuo comienza a tener un espacio cada vez más importante y cuando el desarrollo personal y la “preocupación por sí mismo” empiezan a estar presentes por todas partes. En definitiva, el ascenso de lo subjetivo ha posibilitado que el individuo particular obtenga una alta autoconsciencia y pueda tener la pretensión de desarrollar una libertad creadora cuyo fin se sostiene sobre sí:

Dos fenómenos opuestos se han producido de inmediato: la disgregación del yo, definido como un conjunto de papeles, y el ascenso de un individualismo consciente, reflexivo, definido como la reivindicación de para sí mismo, por un individuo o grupo, de una libertad creadora que es su propio fin y que no está subordinada a ningún objetivo social o político. El individuo deja entonces de ser una unidad empírica, un personaje, un yo, y, por un movimiento inverso, se convierte en el fin supremo que sustituye no sólo a Dios, sino a la misma sociedad. El individuo era producido por la sociedad, en sus conductas más concretas tanto como en su pensamiento; es ahora lo contrario lo que es verdadero (Touraine, *ibíd*: 113).

## 2.4 Regreso hacia el “yo”

A pesar de que la modernidad occidental trató de ser distinta de la modernidad en general, sus resultados no fueron del todo óptimos. Y por ello, ahora está comenzando a triunfar la idea de sujeto y se está produciendo un retorno del individuo hacia sí mismo, de manera que este está empezando a percibir, sentir y sufrir un mundo roto que le lleva, a su vez, también a la propia descomposición del “yo”. De esta manera, en el pensamiento de Touraine y, al mismo tiempo, en la sociedad europea, se presenta una clara evolución desde una filosofía marxista hacia una filosofía que podríamos denominar “nietzscheana”, “cartesiana”, “fichteana” etc; es decir, desde una filosofía en la que el discurso se deposita en los movimientos y conflictos sociales hacia una que se funda en el yo y en el individuo particular. Esto lo discutiremos más con mayor profundidad en la siguiente parte.

Con todo, la cuestión principal es que nos encontramos ante una cultura que va hacia el interior y que se encamina hacia la conciencia y la construcción del sí mismo.

## 3. Zygmunt Baumann: la modernidad líquida y la idea de comunidad

El filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman, en la misma línea de Touraine, reflexiona acerca de la pérdida de pensamiento social que ha sufrido y está sufriendo la cultura contemporánea. La diferencia sustancial con Touraine es que Bauman realiza dicha reflexión articulándola en torno a la idea de “comunidad”<sup>19</sup> y a la disolución que ha sufrido el tejido comunitario, y es ahí donde mayormente nos centraremos. En este contexto, la perspectiva individualizadora ha alcanzado su máximo esplendor, alejándose de los propósitos iniciales de la sociedad industrial. Por el contrario, nos encontramos frente a un capitalismo que ha dejado de ser exclusivamente industrial para convertirse en predominantemente financiero. Este nuevo sistema se caracteriza por la realización de transacciones a distancia y una notable inestabilidad, producto de la complejidad inherente al liberalismo económico. De esta manera, el poder está en manos de compañías multinacionales, dando lugar a una política sin poder y un poder

---

<sup>19</sup> Bauman (2003/2006).

sin política. A este respecto, los objetivos de la gobernanza global tienen una visión exclusivamente economicista, que se desarrolla más en la línea de un contexto económico que de un contexto propiamente político.

Así pues, con una intención claramente voluntarista, los objetivos de Bauman se centran en, por un lado, en la necesidad de revisar el proyecto moderno y, por otro, en reconstruir una sociedad de bienestar que se ha visto derrocada por la dinámica que se ha impuesto en los valores occidentales.

### **3.1 Cortoplacismo; de nuevo**

Bauman, al igual que Sennett, también aborda el fenómeno del cortoplacismo, el cual implica la disolución de los espacios y los tiempos:

En tanto los sólidos tienen una clara dimensión espacial pero neutralizan el impacto -y disminuyen la significación- del tiempo [...], los fluidos no conservan una forma durante mucho tiempo y están constantemente dispuestos a cambiarla; por consiguiente, para ellos lo que cuenta es el flujo del tiempo más que el espacio que puedan ocupar [...]. En cierto sentido, los sólidos cancelan el tiempo; para los líquidos, por el contrario, lo que importa es el tiempo (Bauman, 1999/2007: 8).

En este contexto, el peso ontológico e histórico ya no recae en el futuro, sino en el presente. De esta forma, queda atrás la concepción nietzscheana que enfatiza la necesidad de proyectarse en el futuro para la creación<sup>20</sup>. El cortoplacismo, por el contrario, dificulta la capacidad creativa del ser humano al hacer que el futuro se desvanezca. En esta nueva concepción del tiempo histórico, el instante se convierte en la categoría determinante, mientras que el futuro parece estar limitado. En este sentido, la capacidad para crear, entendida como la capacidad para lograr una meta, es reemplazada por la capacidad para destruir. Con ello, la línea del tiempo ha perdido su narratividad. Pero este debilitamiento de la narrativa del tiempo, inherente al cortoplacismo, tiene implicaciones no solo en la ética y la política, sino también en la psicología personal de los individuos, en la construcción del yo. A este respecto, es

---

<sup>20</sup> Véase, Nietzsche, F. (1874/2004).

interesante una cita que realiza Bauman de Jeffrey Weeks<sup>21</sup>. El historiador británico destaca la creciente necesidad de lo que él denomina "historias de identidad" o "narrativas de identidad" como una forma de revitalizar aspectos como la confianza, el compromiso e interacciones de calidad de unos con los otros. Estas historias de identidad nos permiten narrar nuestros orígenes, quiénes somos y hacia dónde nos dirigimos, y es por ello que, en tanto que nos proporcionarían una identidad y un yo sostenible, permitirían reestablecer cualidades que con la nueva cultura se han perdido:

Así que, como señala Jeffrey Weeks: de hecho, el sentimiento más fuerte de comunidad probablemente provendrá de grupos que consideran amenazadas las premisas de su existencia colectiva y que a partir de esto construyen una comunidad de identidad que proporciona un fuerte sentimiento de resistencia y poder. Al sentirse incapaz de controlar las relaciones sociales en las que se encuentra, la gente reduce el mundo al tamaño de sus comunidades y actúa políticamente sobre esa base (Bauman, 2008: 96)

En un contexto donde las certezas y lealtades tradicionales están siendo desplazadas, los individuos están en búsqueda de nuevas sensaciones de pertenencia. Al igual que Durkheim<sup>22</sup>, Weeks cree en la idea de que tener una sensación de pertenencia a algo es necesario para sentirse útil, ya que proporciona un estado psicológico de calma y seguridad. Si estas historias de identidad se implantan en la sociedad y en cada uno de los sujetos que en ella se encuentran, la continuidad de las relaciones sociales dependería únicamente de la voluntad del individuo de hacer que perduren, y por eso sería tan importante fomentar una narrativa de este estilo.<sup>23</sup>

En esta línea, y como colofón, es muy interesante traer a colación una cita que realiza Bauman en relación con la idea de tiempo que venimos generando:

Lo que induce a tantos teóricos a hablar del "fin de la historia", de posmodernidad, de "segunda modernidad" y "sobremodernidad" [...], es el hecho de que el largo esfuerzo por acelerar la velocidad del movimiento ha llegado ya a su "límite natural". El poder puede moverse con la velocidad de la señal electrónica; así, el tiempo requerido para el movimiento de sus ingredientes esenciales se ha reducido a la instantaneidad (Bauman, 1999/2007: 16).

---

<sup>21</sup> Bauman (2003/2006: 96).

<sup>22</sup> Durkheim (1893/1987).

<sup>23</sup> Weeks dirige su argumentación hacia una perspectiva desde la que critica dicha voluntad, de la que dice que con demasiada frecuencia tiene como resultado un particularismo obsesivo. Por el contrario, mis intereses se encuentran en interpretar la teoría desde otro punto de vista.

### 3.2. Modernidad “líquida”: disolución del tejido comunitario

Para Bauman, la modernidad actual presenta un gran desafío en relación con la liquidez. La realidad ontológica que se nos impone lleva a que se nos escape completamente de las manos, porque no se mantiene sólida, sino que se nos escurre, se nos desliza. Bauman destaca cómo la aspiración a “derretir los sólidos”, ya presente en el *Manifiesto comunista* de Marx<sup>24</sup>, ha experimentado una distorsión considerable, dando lugar a un surgimiento masivo de lo líquido y lo fluido. En el pensamiento marxista, la intención de derretir lo sólido no implicaba una destrucción completa de los fundamentos, sino más bien la elaboración de mejores y renovados sólidos a través de la liberación de la economía de sus antiguas restricciones culturales, éticas y políticas. Por el contrario, en la actualidad se ha impuesto una dinámica en la que únicamente dominan las acciones económicas, y son los proyectos colectivos los que se ven afectados por el proceso de disolución:

La “disolución de los sólidos”, el rasgo permanente de la modernidad, ha adquirido por lo tanto un nuevo significado (Bauman, 1999/2007: 11).

Mas, en la era de la globalización, se produce un cambio significativo en el ejercicio de poder en comparación con el modelo que podemos calificar de panóptico. En dicho modelo los líderes estaban ligados a un espacio específico y eran responsables del bienestar general, manteniendo el control a través de la vigilancia, desde una torre de control. Sin embargo, en la llamada "segunda modernidad" o "etapa pospanóptica de la historia de la modernidad"<sup>25</sup> - Bauman se refiere a la era contemporánea marcada por la globalización-, el poder se vuelve extraterritorial y adquiere una movilidad asombrosa. En este contexto, la ubicación física de los líderes deja de ser relevante, de manera que dejan tener una ubicación fija. Los actores que ejercen el poder ya no están determinados por un espacio físico determinado, sino que operan de manera móvil y fluida en diferentes lugares del mundo, lo que los convierte en completamente inaccesibles:

---

<sup>24</sup> Bauman (1999/2007: 9).

<sup>25</sup> Bauman (ibíd.: 16).

En la práctica, el poder se ha vuelto verdaderamente extraterritorial, y ya no está atado, ni siquiera detenido, por la resistencia del espacio (Bauman, 1999/2007: 16).

Bauman plantea que este abandono del panóptico conlleva la disolución del compromiso mutuo entre dominantes y dominados, entre jefes y empleados, entre capital y trabajo. Valores como el compromiso, la confianza o la seguridad, desaparecen por completo. A este respecto, Bauman establece una interesante comparación entre los patricios de la Antigua Roma y los triunfadores actuales de la globalización<sup>26</sup> para ilustrar cómo estos últimos se desvinculan de sus responsabilidades y compromisos a largo plazo, considerando los servicios que pueda aportar la comunidad completamente prescindibles. Evitan asumir las consecuencias de sus acciones y rechazan construir lazos y compromisos duraderos. De esta manera, estos triunfadores se apartan de la idea de comunidad, fomentando un individualismo y una soledad radical en la toma de decisiones. Con todo, la cuestión de fondo es que carecen de una comunidad real y siguen estando y sintiéndose solos en su camino, y así, la secesión de los triunfadores a la que Bauman hace referencia lo que en última instancia representa es un distanciamiento de la noción de comunidad, promoviendo un enfoque totalmente solitario e individualista:

Más que ninguna otra cosa, la <<burbuja>> en la que la nueva élite global de la empresa y de la industria cultural pasa la mayor parte de su vida es, repitámoslo, una <<zona despejada de comunidad>>. Es un lugar en el que se practican cotidianamente [...] una convivencia entendida como identidad de individuos a los que se encuentra de forma casual, e <<irrelevantes, pero a continua disposición>>, y una individualidad entendida como una instalación que no da problemas y con la que se entablan y liquidan relaciones. La <<secesión de los triunfadores>> es, en primer lugar y ante todo, una huida de la comunidad (Bauman, 2008: 52).

En coherencia con todo esto que vengo comentando, la nueva élite global se ha alejado de la idea de tener un hogar permanente. Anteriormente, los comportamientos nómadas eran considerados como una condición de exclusión de la comunidad, mientras que la pertenencia a un Estado y la ciudadanía, así como el compromiso con ambas, implicaban estabilidad. Sin embargo, en la actualidad líquida, la élite global se

---

<sup>26</sup> Bauman (2003/2006: 46).

ha convertido en nómada y extraterritorial, mientras que la mayoría subordinada se mantiene sedentaria<sup>27</sup>. Los poseedores del poder ya no se preocupan por mejorar las costumbres o principios morales, sino por una visión exclusivamente económica, lo cual genera una separación radical entre la élite y la masa en la toma de decisiones. Esto expresa una confrontación directa entre ambas partes: por un lado, los individuos poderosos tienen una actitud de rechazo hacia lo duradero y celebran lo flexible, cambiante y efímero; y, por otro lado, aquellos en posiciones menos privilegiadas luchan desesperadamente por prolongar la duración de sus posesiones frágiles, vulnerables y efímeras<sup>28</sup>. Esto lleva a Bauman a concluir que, aunque la nueva élite se mueve constantemente por diferentes regiones del mundo, siempre reside en una esfera sociocultural similar: alejada de las realidades más adversas de las diversas culturas nacionales. No les interesa profundizar en esas realidades, ya que eso podría poner en peligro sus objetivos exclusivamente económicos.

En este sentido, al igual que Touraine, Bauman piensa que el individuo contemporáneo se ha convertido en víctima del proceso de individualización<sup>29</sup>, lo que da lugar a que la idea de injusticia haya adquirido un nuevo significado. Una vida justa es interpretada en la actualidad como una vida placentera, ligada al éxito. Con ello, la injusticia está relacionada con ese alejamiento de la posibilidad de ser un triunfador y vivir una vida placentera. En este sentido, como bien defendía Sennett, esto genera una nueva forma de desigualdad, de manera que todo aquel que no sea un triunfador y no se adapte a dicha dinámica flexible desaparece entre la masa<sup>30</sup>. De ahí que, como resultado de este contexto de competitividad y búsqueda de reconocimiento individual, estén desapareciendo instituciones como los sindicatos, cuyo objetivo principal se centra en la lucha laboral colectiva:

Con los sindicatos incapacitados como agentes colectivos y prácticamente incapaces de suscitar una acción concertada sostenida, la <<identidad de la situación típica>> no es ni mucho menos autoevidente y ha dejado de ser la experiencia básica de los trabajadores. La remuneración tiene a establecerse de forma individual, la promoción y degradación ya no

---

<sup>27</sup> Bauman (1999/2007: 18).

<sup>28</sup> Bauman (1999/2007: 19).

<sup>29</sup> Touraine (2005: 118).

<sup>30</sup> (Sennett, *ibíd*: 109): <<Los jóvenes a los que se considera desprovistos de talento no sobresalen como individuos con características propias, sino que se convierten en cuerpo colectivo, en masa>>.

están sujetas a normas impersonales, las trayectorias profesionales no están en modo alguno fijadas; dadas las circunstancias, la competencia individual importa más que sumar las fuerzas con <<otros en condiciones similares>> [...] La percepción de la injusticia y de los agravios que suscita, como tantas otras cosas en la época de desvinculación que define el estado <<líquido>> de la modernidad, ha sufrido un proceso de <<individualización>> [...]. Las comparaciones envidiosas, en el caso de que se establezcan, en conjunto tienden a inspirar envidia personal y a aumentar la preocupación respecto a la propia capacidad, en vez de suscitar intentos comunitarios y construir la imagen de un conflicto grupal de intereses (Bauman, *ibíd*: 81)

### 3.3. Comunidades estéticas/superficiales: desaparición de comunidades reales

Bauman hace hincapié en la profunda separación existente entre la comunidad de los pobres y la comunidad de la nueva élite global o, dicho de otra manera, la separación entre el mundo de la vida (*Lebenswelt*) y el mundo del sistema (en términos más habermasianos)<sup>31</sup>. Por un lado, la comunidad de los menos privilegiados, donde cada miembro trabaja con esfuerzo en busca de un bienestar común, ha dejado de ser el paradigma dominante. Mientras tanto, la segunda (la nueva élite global), relacionada intrínsecamente con la comunidad estética propuesta por Kant en la *Crítica del juicio*<sup>32</sup>, donde la identidad y la belleza son equivalentes desde un punto de vista ontológico, se ha convertido en el modelo predominante. Desde esta perspectiva, la identidad se basa en el consenso social y adquiere una naturaleza artística. Lo que ocurre es que la pasión, que es el vínculo que sostiene la unidad de esta comunidad estética, se ve afectada por el cambio y la volatilidad, con lo que esta degenera y se desvirtúa de sus propósitos reales. Es una pasión que se autoconsume a sí misma, parafraseando a Sennett<sup>33</sup>. Con ello, el cambio y volatilidad mencionados anteriormente dan lugar a una gran inestabilidad que se ve reflejada en una constante construcción y destrucción de la identidad, una identidad que se convierte en flexible, temporal y superficial. En este sentido, las identidades del mundo actual son identidades autoconstruidas, “identidades percha”. La sociedad posmoderna del capitalismo flexible ya no le asigna al individuo una identidad fija, sino que es él mismo quien autoconstituye su propia identidad en función de lo que determina el mercado. En la lucha por la identidad (sea

---

<sup>31</sup> Habermas (*idem*).

<sup>32</sup> Véase, Bauman (2003/2006: 60).

<sup>33</sup> Sennett (*ibíd*: 118). Véase específicamente el apartado: *La pasión que se autoconsume* (118-123).

sexual, religiosa o étnica), promovida por una aparente libertad y autonomía de poder elegir libremente, lo que se persigue es la autocreación y la autoafirmación del sujeto. Acorde a las características de la sociedad posindustrial, la identidad ha de ser flexible, adoptando personalidades diferentes en función de las necesidades de la empresa en la que se encuentre cada individuo. Sin embargo, la identidad flexible no es más que la pérdida de la identidad, porque no es segura ni constante, sino superficial y temporal (de ahí el concepto de “percha”):

La construcción de la identidad es un proceso inacabable, siempre incompleto y debe seguir siéndolo para cumplir su promesa. En la política de la vida que envuelve la lucha por la identidad, lo que está en juego es ante todo la creación y la autoafirmación, y la libertad de elegir es, simultáneamente, el arma principal el premio más codiciado. [...] la identidad debe permanecer flexible y siempre susceptible de ulterior experimentación y cambio; debe ser, verdaderamente, un tipo de identidad <<hasta nuevo aviso>> [...]. Debe ser y permanecer flexible, sin ser nunca nada más que <<hasta nuevo aviso>> y <<mientras dure la satisfacción>> (Bauman, *ibíd*: 59,60).

Con todo, como destaca el sociólogo francés Emile Durkheim, el problema principal radica en el hecho de que lo moral ha adoptado un carácter estético, alejándose de cualquier tipo de voluntad ética<sup>34</sup>. Esto se manifiesta en que el modelo moral idealizado por parte de la masa ya no es un político ni un predicador, sino una celebridad. La industria del entretenimiento seduce a la población ofreciendo un modelo moral que se ha convertido en una experiencia estética. En consecuencia, el individuo contemporáneo de la sociedad flexible va en búsqueda de ídolos o celebridades que le proporcionen ese sentimiento de seguridad que tanto anhela, una seguridad que (por muy mentirosa que sea) le permita adoptar una actitud optimista hacia la inestabilidad y la flexibilidad propias de la época de la globalización. Ahora bien, como el novelista checo Ivan Klima señala, estos indicios de confianza y seguridad que las celebridades parecen proporcionar no dejan de ser ilusorios. Como Bauman dice:

Los ídolos conjuran la experiencia de comunidad sin una comunidad real (Bauman, *ibíd*: 64).

En este sentido, en lugar de basarse en relaciones y lazos reales entre individuos, los ídolos transforman la comunidad en una expresión de autonomía individual. Con

---

<sup>34</sup> Bauman (*ibíd*: 64).

ello, la comunidad deja de ser un obstáculo para la libertad de elección de cada individuo, convirtiendo dicha experiencia en una sensación de pertenencia ilusoria en la que los ídolos representan la máxima expresión de esa autonomía individual:

El truco que llevan a cabo las comunidades estéticas centradas en los ídolos es transformar la <<comunidad>> de un temido adversario de la libertad de elección individual, en una manifestación reconfirmación (genuina o ilusoria) de la autonomía individual (Bauman, ibíd: 65).

Sin embargo, en una comunidad estética, el foco de atención no se limita únicamente a los ídolos, sino que también puede recaer en amenazas reales o ficticias, enemigos públicos, eventos festivos particulares o incluso en problemas rutinarios que se enfrentan en la vida diaria. Así, todas estas figuras en torno a las cuales giran las comunidades estéticas las designa de nuevo Bauman con el nombre de “*perchas*”, un concepto que, como hemos visto, pretende hacer referencia al hecho de que sirven para ocultar temporalmente preocupaciones y sufrimientos que se experimentan individualmente. Así pues, teniendo en cuenta la superficialidad y fragilidad de los vínculos que se establecen entre los miembros de las comunidades estéticas, dichas comunidades las describe Bauman también como “*comunidades percha*”. Es decir, comunidades que no giran en torno a interacciones y valores saludables y humanos, sino todo lo contrario. En ellas, los individuos se liberan de cualquier tipo de responsabilidad ética o compromiso a largo plazo, por lo que suponen una vía de escape temporal que les permite sobrevivir emocionalmente.

En conclusión, las comunidades estéticas son la mejor expresión de la dinámica en la que se introduce la sociedad contemporánea:

[...] como las atracciones que ofrecen algunos parques temáticos, los lazos de las comunidades estéticas están destinados a “ser experimentados” en el acto: no a volver a casa con ellos y a consumirlos en la tediosa rutina del día a día (Bauman, 2008: 67).

#### **4. Conclusión primera parte**

El individuo del capitalismo flexible está perdiendo el interés por luchar con otros en las mismas condiciones, de manera que todas las características analizadas generan

la disolución del compromiso a largo plazo, de la confianza, de la identidad, de un yo sostenible, etc. El intercambio radical de una sociedad social por una sociedad individual, de un capitalismo militarizado por un capitalismo flexible, de un largoplacismo por un cortoplacismo, de una modernidad sólida por una modernidad líquida, de una comunidad real por una comunidad estética, etc., está dirigiendo la realidad ontológica y epistemológica hacia un horizonte en el que el “yo” es incapaz de tener una estabilidad emocional y mental. No hay soportes sobre los que construir una estabilidad, lo cual es un gran problema.

Hay numerosos conceptos que permiten explicar el cambio fundamental que ha sufrido nuestro mundo con el surgimiento de la globalización. Pero la variedad en las conceptualizaciones para referirnos a dicho cambio es fundamental para poder vislumbrar diferentes soluciones; y ese, bajo mi punto de vista, tiene que ser el papel de la filosofía: reflexionar, pensar nuevas posibilidades y presentar una actitud voluntarista para poder salir de dicha situación, incluso aunque solo sea desde un punto de vista individual, es importante. En su día, Friedrich Nietzsche, mediante una actitud voluntarista, consiguió realizar una apertura en el mundo del pensamiento a territorios que hasta el momento parecían imposibles. De la misma manera, Descartes consiguió concebir la posibilidad de que quizá el individuo particular tenía algo que decir en la construcción del mundo y de su mundo. Son algunos ejemplos de pensadores que cambiaron la historia tanto de un punto de vista filosófico e intelectual como desde un punto de vista material. Sin embargo, en la actualidad, hay una falta grave de este tipo de pensadores que tratan de cambiar el mundo, al menos de pensadores que sean lo suficientemente conocidos como para que puedan calar profundamente en la cultura.

Por otra parte, ¿es imposible pensar en que un cambio es posible en nuestra manera de ver e interpretar la realidad? Es muy difícil cambiar el funcionamiento de la realidad externa, porque es tan masiva que parece totalmente inalcanzable. Sin embargo, en tanto que esta ha sido la realidad que nos ha tocado vivir (es decir, una realidad que, al menos a ojos de estos autores, debido a las características tan regresivas que se han introducido en la cultura tras el surgimiento de la globalización, ha descompuesto nuestro bienestar emocional y mental de forma brutal a través de

enfermedades como la ansiedad o la depresión), como mínimo, es por uno mismo por donde tiene que comenzar el cambio. Con esto no estoy diciendo algo así como que haya que ser optimista para llegar a alcanzar un estado de felicidad constante, sino más bien que, ser consciente y autoconsciente de por qué estamos así y qué es lo que nos ha llevado a estar como estamos, es un punto de inicio clave de cara a lograr elaborar algún cambio. Bajo mi perspectiva, toda la realidad se fundamenta en el yo, porque es lo que nos aporta libertad como individuos, y si este yo está descompuesto, alienado o es inestable, la realidad externa ya no puede funcionar correctamente porque partimos de un importante problema de base. Pienso que lo externo ha sido lo que ha desintegrado nuestro yo, pero sin un yo estable, no tenemos nada que hacer. Estoy de acuerdo con Touraine o Bauman en que hemos vuelto la mirada hacia nosotros y que el individualismo se ha impuesto como modelo de vida, el problema es que no hay que hacerlo de cualquier manera, como si de puro instinto de supervivencia se tratase, sino con la intención de crecer y evolucionar como individuos hacia algo mejor.

Una vez dicho esto, pasemos a la segunda parte, en donde presentaré diferentes reflexiones y vías de escape a los diferentes problemas propuestos hasta el momento.

## SEGUNDA PARTE – HACIA UNA FILOSOFÍA DEL YO

### 1. Tesis inicial: el yo como punto de partida

Para enfocar todas las reflexiones que realizaré a continuación referidas a los conceptos principales vistos en la anterior parte, comenzaré por una tesis inicial: el yo como punto de partida. Quizá suena extraño, pero lo que quiero reivindicar con esto es que a pesar de que somos seres sociales y dependemos de ello para sobrevivir, si nuestro yo individual está desestructurado, no podemos llevar a cabo una vida plena. Mas, si hay muchos yos en la misma circunstancia, entonces una sociedad no se puede sustentar bajo unas bases firmes. La pregunta es, ¿hasta qué punto, teniendo en cuenta las características de la cultura contemporánea, el “yo social”, es decir, el conjunto de los yoes que actúan en una sociedad, cada uno tomado individualmente, está desestructurado? Bajo mi perspectiva, y teniendo en cuenta los rasgos ya nombrados en el anterior apartado, el “yo social” está degenerado, y es por ahí por donde pienso que tiene que comenzar a plantearse una solución. De poco sirve empezar por querer cambiar el funcionamiento de la realidad externa cuando esta es tan masiva que es inalcanzable. Está bien razonar acerca de cuestiones al estilo de “cómo debería de ser una sociedad democráticamente perfecta”, así como creer que hay que construir utopías (como defendería Karl Manheim)<sup>35</sup> o ideales reguladores (como defendería Kant)<sup>36</sup> para tender hacia algo mejor. Ahora bien, por supuesto respetando estos puntos de vista, pienso que es a partir del yo desde donde debe fundamentarse la construcción de la realidad. Dicha fundamentación iría en concordancia con objetivos como lo siguientes: ser conscientes de qué tipo realidad nos rodea; conocer cómo afecta dicha realidad a la gestión individual de las emociones y los pensamientos; desarrollar una intención de recuperar el control individual a partir de dicha conciencia, etc.

Con todo, quiero dejar claro que no pretendo que esto se convierta en una especie de “manual para salir de la ansiedad”, sino simplemente en un conjunto de

---

<sup>35</sup> Manheim, K. (1929/2004). Véase Lamo de Espinosa, E; González García J.M; Torres Alberro, C. (ibíd: 323-328).

<sup>36</sup> Véase Kant, I. (1781/2021: 530-567). En estas páginas desarrolla la significación del término “ideal regulador” desde una perspectiva metafísica. Ahora bien, también puede ser interpretada desde un punto de vista sociológico-histórico, algo que hace en otras obras más de corte historicista, y que es la que más nos interesa en esta ocasión.

reflexiones que abran la perspectiva del yo hacia diferentes territorios, y centradas, sobre todo, en reivindicar la importancia de que el individuo particular pueda vivir una vida plena a pesar de las circunstancias que le rodeen.

## **2. Reflexiones sobre los conceptos principales vistos en la primera parte en torno a la tesis inicial**

### **2.1. Acerca de la flexibilidad o liquidez**

La flexibilidad es un elemento que está muy presente en las filosofías de Sennett y Bauman. Ambos defienden que la introducción de la flexibilidad<sup>37</sup>, en términos de Sennett, o la liquidez<sup>38</sup>, en términos de Bauman, en el contexto cultural ha producido una degeneración en nuestra vida y en nuestra manera de interpretarla. Ahora bien, ¿en qué momento ser flexible ha supuesto una enfermedad en el individuo? y, ¿en qué sentido supone la flexibilidad algo negativo en nuestro estado psicológico?

En primer lugar, es importante decir que la perspectiva desde la que ambos cargan lo líquido y lo fluido como un elemento negativo es la del ámbito laboral. Consideran que es una flexibilidad que está ligada al poder y al control, cuando no a la libertad. Es una flexibilidad impuesta desde fuera que se centra en una:

Disposición a dejar que las demandas cambiantes del mundo externo determinen la estructura interna de las instituciones (Sennett, 1998/2022: 53).

Con ello, la implantación de “horarios flexibles” en el ámbito del trabajo genera un gran descontrol e impide el correcto desarrollo de un yo sostenible.

Sin embargo, en cuanto al estado psicológico de bienestar que un individuo particular debería tener, percibo un problema. Tanto Bauman como Sennett totalizan e interpretan la flexibilidad como un elemento negativo constante y universal en la constitución de nuestra identidad. Sobre todo Sennett, en una línea marxista, cree que

---

<sup>37</sup> Sennett (1998/2022: 47-65).

<sup>38</sup> Bauman (2003/2006).

el trabajo supone la base de todo el desarrollo de la cultura, y como el trabajo impone un contexto de flexibilidad, entonces la flexibilidad es un elemento negativo. Ahora bien, ¿qué hay, por ejemplo, de los jóvenes que no trabajan en ningún tipo de empresa?; ¿qué visión de la realidad tienen? Aunque estoy de acuerdo con que la flexibilidad en el ámbito laboral genera una gran inestabilidad mental, también creo que en lo individual y en lo psicológico, de cara a lograr un yo y una identidad sostenible, es un elemento fundamental. Como he dicho en la introducción, mi opinión parte de que la solución para lograr llevar una vida mejor se fundamenta en el yo, y si el yo está desintegrado, no hay sociedad que valga. Teniendo esto en cuenta, y partiendo de este punto de vista, la verdadera cuestión no está en que haya flexibilidad, sino que la flexibilidad presente en el ámbito laboral lleva a una excesiva rigidez contigo mismo que deriva en diversos problemas psicológicos. Utilizando el mismo argumento del que Sennett y Bauman hacen uso, la sociedad actual es una sociedad dualista de triunfadores y perdedores, en la que los triunfadores son aceptados, mientras que los perdedores son incluidos en la masa y denigrados hasta el punto de sentirse inútiles<sup>39</sup>. Esto lleva a un sentimiento de rigidez e intolerancia en el que nunca terminas estando conforme con lo que tienes, porque siempre terminas queriendo ser aceptado y teniendo esa sensación de pertenencia en la que ambos hacen hincapié. En este sentido es en el que la flexibilidad es importante, y a esto es exactamente a lo que me refiero cuando digo que, en cierta medida, ambos se contradicen.

Una conducta humana flexible sería una conducta que se adapta a las circunstancias sin permitir que estas le desfiguren, aún sabiendo diferenciar lo que te conviene de lo que no, es decir, siendo consciente de la realidad que te rodea. Como defendían Adam Smith o John Stuart Mill:

Es el comportamiento flexible lo que genera la libertad humana [...]. El ser humano es libre porque es capaz de cambiar (en Sennett, 1998/2022: 48)<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> No es que enuncien este argumento explícitamente, pero se puede extraer de sus teorías sin ningún problema. Véase, si no, (Sennett, 2006/2022: 75-114) sobre el fantasma de la inutilidad, o (Bauman, 2003/2006: 45-52) sobre la secesión de los triunfadores.

<sup>40</sup> Sennett realiza las referencias de estos autores para criticarlos, pero yo las llevo a cabo dándole la vuelta a las críticas.

Ser flexible significa permitirnos fallar y equivocarnos, ser conscientes de que tenemos nuestras limitaciones y que no siempre lo podemos hacer todo perfecto, es salir de esa dinámica de triunfadores-perdedores o talento-inutilidad en la que está inmersa la sociedad contemporánea. Quizá en el contexto exclusivamente laboral en el que se ubica Sennett lo que dicen Mill y Smith es criticado, pero desde la tesis desde la que yo parto, de la fundamentación del yo, puede ser perfectamente utilizado a favor.

## 2.2. Acerca del cortoplacismo

De nuevo, este es un elemento muy importante en las líneas de pensamiento de Sennett y Bauman<sup>41</sup>. Junto con la flexibilidad, ambos conceptos podrían perfectamente considerarse los ejes principales en torno a los cuales giran las teorías de los dos pensadores. ¿Qué decir del cortoplacismo?; ¿este modelo de tiempo supone una enfermedad para el ser humano?; ¿es tan infeccioso y cancerígeno como ambos sostienen? Tanto para uno como para otro, que el modelo de tiempo sea el cortoplacismo es una muestra a la vez que una condición clara de la degradación que ha sufrido nuestra cultura. El hecho de que no haya relatos, y que el instante y el presente se presente como la categoría determinante frente a la disolución de un tiempo futuro, supone una gran dificultad en el desarrollo de nuestro yo y nuestra identidad. No hay claridad cuando miramos hacia el futuro y esto para ambos supone un gran problema, porque no se pueden desarrollar “historias de identidad”, como Jeffrey Weeks<sup>42</sup> sostiene. Ahora bien, ¿es el cortoplacismo tan horrible como parece?

En el capitalismo social militarizado y la “jaula de hierro” parecía haber un sostén psicológico en dónde mantener una cierta estabilidad. Había un relato que construir y, por lo tanto, una identidad que se podía determinar con claridad. Sin embargo, ¿no fue también el siglo XX un siglo en el que socialmente nos encontrábamos con grandes retrasos sociales en términos de racismo, feminismo, etc.? Mismamente, las mujeres

---

<sup>41</sup> En este caso, Sennett lo utiliza explícitamente, pero Bauman no. Pero para Bauman también puede utilizarse sin ningún tipo de objeción. Véase en cualquiera de los apartados ya tratados en la primera parte acerca del cortoplacismo.

<sup>42</sup> Véase en el apartado del cortoplacismo de Bauman de la primera parte.

tenían una clara identidad y un yo sostenible, que era la de estar sumidas a lo que el marido dictase. Lo que quiero decir con esto es que el hecho de que hubiese un relato e “historias de identidad” donde plasmar un futuro más o menos claro, no tiene por qué estar estrictamente ligado al hecho de que genere una estabilidad mental y emocional que sea de calidad. Es decir, podía haber estabilidad mental, pero eso no quiere decir que estuviese plantada sobre unas categorías que tienen como consecuencia la desaparición de problemas psicológicos.

Una vez dicho lo anterior, entiendo que el contexto en el que Bauman y Sennett realizan estas reflexiones es el del mercado y el trabajo, pero no tengo tan claro que el cortoplacismo y el mercado estén tan intrínsecamente relacionados como ambos defienden. Al igual que he dicho con la flexibilidad, me parece que el cortoplacismo tiene graves consecuencias cuando es algo que se te impone desde fuera, que te aliena y desintegra tú yo, porque te quita la libertad generando que dejes de ser dueño de ti mismo. Sin embargo, me da la sensación de que ambos lo totalizan y lo interpretan como si fuese un elemento negativo constante y universal en la constitución de nuestra identidad, cuando eso, bajo mi perspectiva, no es necesariamente así.

El cortoplacismo, en numerosas ocasiones, ha sido confundido con el proverbio latino “carpe diem”, de vivir el instante sin pensar en lo que pueda pasar en el futuro. Con todo, estos pensadores no lo utilizan en ese sentido, sino en otro más negativo, según mi perspectiva. Ahora bien, desde la tesis de la que yo parto, de la importancia de la fundamentación del yo, pienso que el cortoplacismo sí que puede ser utilizado de tal forma, es decir, como un elemento positivo en la constitución del yo. Alejándose del carácter alienante que adopta en el contexto del mercado, el hecho de fundirnos con el instante sin importar lo que pueda venir en el futuro supone una gran liberación para las preocupaciones del individuo particular. Abrazar la espontaneidad es más terapéutico de lo que puede parecer. Haciendo eso, estás siendo flexible contigo mismo y estás dejando a un lado la rigidez de tener siempre que aspirar a algo mejor que he comentado anteriormente. En este sentido, el cortoplacismo no es necesariamente un elemento negativo, sino que depende del uso que se le proporcione y el contexto en el

que se lleve a cabo. Hay que saber dividir contextos, algo que no hacen ni Bauman ni Sennett.

### **2.3. Sobre la posibilidad de concebir el sujeto de Touraine como el “superhombre” contemporáneo**

De lo visto en la primera parte, se puede concluir que el “fin de la sociedad” que Touraine enuncia se debe a dos factores fundamentales: por una parte, el auge de la globalización, y por otra, como consecuencia de la primera, el ascenso de la individualización y la subjetividad. La pérdida de confianza en la idea de progreso, la excesiva autonomía de lo económico y la ruptura y desintegración del pensamiento social (todas ellas provocadas por la globalización), han sido algunos de los caracteres principales que han llevado al individuo al reencuentro consigo mismo. El individuo actual se encuentra entre el avance simultáneo del mercado, la guerra y la violencia, por una parte, y el intento de auge de los principios no sociales de la modernidad (racionalismo y derechos universales), por otro, y lo hace dividido entre la cólera y la esperanza<sup>43</sup>. Ante esta división, el sujeto se apoya en el deseo de desarrollar una parte activa en la formación de su destino. Quiere llevar a cabo una búsqueda de sí mismo, autoconstituirse y autoconstruirse para así, una vez se encuentre, poder quizá convertirse en un sujeto histórico (aquel que lucha en el nivel más elevado, el de la historia).

Con todo, según Touraine, no debemos de confundir el “yo” con el “sujeto”, ya que precisamente el sujeto se forma por encima de un yo descompuesto:

El individualismo ha estallado pronto en múltiples realidades. Uno de sus fragmentos nos ha revelado un yo que se ha hecho frágil, cambiante, sometido a todas las publicidades, a todas las propagandas y a las imágenes de la cultura de masas. El individuo no es entonces más que una pantalla sobre la que se proyectan los deseos, las necesidades, los mundos imaginarios fabricados por las nuevas industrias de la comunicación [...]. El sujeto (por el contrario) se forma en la voluntad de escapar a las fuerzas, reglas y poderes que nos impiden ser nosotros mismos, que tratan de reducirnos al estado de un componente de su sistema y de su control sobre la actividad, las intenciones y las interacciones. [...] Solamente sobre las ruinas de un yo descompuesto puede imponerse la idea del sujeto (Touraine, *ibíd*: 129 y 126)

---

<sup>43</sup> Touraine (*ibíd*: 129).

Además, este sujeto al que hace referencia surge tras la caída de todos los ideales establecidos a lo largo de la historia: orden del universo; destino divino; ciudad ideal; progreso sin fin; sociedad de iguales; transparencia absoluta, etc.<sup>44</sup>. Teniendo todas estas caídas en cuenta, ¿por qué propongo entonces que la idea de “sujeto” de Touraine se asemeja al “superhombre” de Nietzsche?<sup>45</sup> Porque ante todos estos golpes de realidad que la especie humana se ha llevado a lo largo de la historia, hemos llegado a un punto en el que, por las características especiales de la realidad actual, el individuo particular se rinde y decide comenzar a buscar el sentido de la vida dentro de sí, y ya no en un ideal externo. Como Touraine dice:

El sujeto no está más presente en nuestra civilización que en otras, pero, como en la modernidad no está ya encajado en la construcción de un mundo sagrado, es en nuestra sociedad donde se enfrenta más directamente consigo mismo (Touraine, *ibíd*: 142).

En este sentido, aquellos individuos que se ven subsumidos en el consumo a corto plazo, el mercado, el exceso de información, etc. no son sujetos ni disponen, de momento, de potencial para serlo. Solamente aquellos que huyen de esta manipulación disponen de tal potencial. Me da la sensación de que, a pesar de que Touraine no identifica el sujeto con la simple autoconciencia, el sujeto comienza a construirse precisamente en esta autoconciencia. Para poder convertirse en sujeto y luchar así contra aquello que arrebató el sentido de nuestra existencia, que en el caso de la época contemporánea se corresponde con todas las consecuencias producidas por la globalización, es necesario primero tener ese choque consciente con los grandes problemas que perjudican a nuestra sociedad de hoy, que en último término a lo que mayormente terminan afectando es al yo individual y a su manera de percibir la vida.

---

<sup>44</sup> Touraine (*ibíd*: 132).

<sup>45</sup> Véase Nietzsche (1883/2021). Cualquier cita que se extraiga de esta obra puede ser utilizada para representar la necesidad de una búsqueda dentro de sí para dejar de buscar el sentido de la realidad en ideales externos (que en el caso de Nietzsche es algo irreal como es la existencia de dios y que en este caso se trata de algo más o menos material, como lo es el mercado y todas estas cuestiones que venimos tratando).

Por lo tanto, noto con el sujeto de Touraine una pequeña vuelta a la tradición filosófica nietzscheana, en concreto a la idea de “superhombre”, de manera que el individuo del presente, al igual que el “superhombre”, debe aceptar y enfrentarse a la muerte, ya no solo de dios, sino también de la sociedad tal y como la conocemos. En realidad, a pesar de que el mundo sagrado se haya derrocado, siguen existiendo ideales externos de los que hacemos uso (como el mercado, por ejemplo). De tal forma, el retorno a sí, la superación del sufrimiento y la capacidad de autotransformarse en una actualidad dominada por la globalización, debe ser incluso aún mayor que tras la muerte de dios. Una vez que esta autotransformación se complete y el individuo termine por descubrir cuáles son las prácticas que más le benefician de cara a llevar una vida plena, entonces ya estará preparado para quizá retomar los intereses sociales y pasar de ser un sujeto individual a posteriormente convertirse en un sujeto colectivo, que es una de las pretensiones principales de Touraine<sup>46</sup>.

#### **2.4. El paso de la sociedad social a la sociedad individual**

Otra de las tesis principales de Touraine, como ya hemos visto, delinea el paso que hemos sufrido de una sociedad completamente volcada con el pensamiento y los movimientos sociales y revolucionarios a una sociedad completamente individualista que no tiene ningún tipo de pretensiones de este tipo. Para el sociólogo francés, la dinámica occidental ha cambiado, introduciéndose en un contexto de egoísmo junto con una pérdida de sentimiento comunitario. Ya no hay revoluciones, huelgas, ni manifestaciones porque la sociedad occidental ha perdido conexión con aquello que le había hecho evolucionar: esa materialización de los principios no sociales en los principios sociales. Ahora bien, ¿es tan degradante este cambio para nosotros como sociedad como Touraine parece presentar?

Sí que es cierto que el valor del elemento revolucionario no es tan grande como lo fue siglos anteriores. En la actualidad se ha perdido esa capacidad de reunirse por y

---

<sup>46</sup> Aunque no deja de ser más que una posibilidad. Lo verdaderamente importante se encuentra en la fundamentación del yo, bajo mi perspectiva. Lo que pueda ocurrir después es más o menos contingente.

para luchar por los derechos de todos, y no porque no interese y hayamos perdido la empatía hacia los demás, sino porque ha cambiado la perspectiva que tenemos de la vida. A su vez, este cambio nos ha llevado al individualismo y a volver la mirada hacia nosotros, como dice Touraine. El problema de dicha vuelta es que se ha producido sustentándose bajo valores egoístas y anti-comunitarios.

Con todo, si la tesis de Touraine es cierta, no es una mala noticia que se haya impuesto el individualismo, y menos para la idea que yo defiendo. Touraine muestra un tono claramente pesimista con este cambio, ya que piensa que nos ha hecho perder todo lo que nos hacía valer como personas. Sin embargo, bajo mi punto de vista, el error no se encuentra en que se haya impuesto el individualismo, sino en la manera de hacerlo. Que hayamos vuelto la mirada hacia nosotros no significa necesariamente que la sociedad haya perdido sus valores esenciales. La cuestión es que la sociedad solamente pierde sus valores esenciales si este regreso hacia el yo ocurre de una manera egoísta, pero no de una forma terapéutica, por así decirlo, y eso es lo que debería matizar Touraine. Es una buena noticia el regreso hacia el yo, lo único es que hay que matizarlo. Es idóneo para fundamentar la realidad en el yo y en el individuo particular, pero tenemos que ser conscientes de que esta oportunidad no tiene que utilizarse para ir en contra de los demás, sino para hacerse preguntas relacionadas conmigo mismo y mi bienestar como ser humano.

## **2.5. Las comunidades estéticas como una forma de supervivencia emocional**

Lo que Bauman introduce de particular y distintivo en el desarrollo de su filosofía se encuentra en la idea de “comunidad”<sup>47</sup>. Para el filósofo polaco, la comunidad es aquello que proporciona al individuo un sentimiento de certeza y bienestar en un mundo cuyos rasgos principales son la inseguridad y la falta de certezas. A este respecto, las comunidades le aportan al individuo esa sensación de pertenencia que tan necesaria parece para el bienestar. Sin embargo, en el particular contexto de la sociedad actual, la superficialidad se ha convertido en un elemento tan importante que ha impregnado

---

<sup>47</sup> Bauman (2003/2006).

también incluso las relaciones comunitarias. A este respecto, las comunidades han dejado de ser comunidades reales para convertirse en comunidades estéticas o superficiales, alejadas de cualquier contenido ético o moral.<sup>48</sup>

En este sentido, el concepto estético o “percha” de las comunidades me parece realmente interesante, pero ¿cuál es la causa principal del auge de este tipo de comunidades? Nos tratamos de sostener en algo que en realidad no tiene ningún sentido ético y moral, sino simplemente emocional, pero ¿por qué? Según mi punto de vista, la cuestión es que nos adherimos este tipo de comunidades sin casi importarnos cuál sea la consecuencia moral o ética de dicha adhesión, como una forma casi espontánea de supervivencia emocional, y es ahí donde quiero poner el foco. El auge de las comunidades estéticas se produce porque el individuo necesita sobrevivir emocionalmente de alguna manera, y la manera más sencilla que encuentra está en dicha adhesión. Además, lo hace instintivamente, no de una manera premeditada. De tal manera, en coherencia con lo que vengo defendiendo, el “yo social” actual está tan desintegrado y degenerado que actúa de una manera exclusivamente emocional, sin prestar atención a contenidos éticos o morales. No le importan este tipo de contenidos porque lo único que necesita es sobrevivir y tener cualquier tipo de sensación de pertenencia, por muy anti-moral que pueda resultar. Por eso (y especialmente por parte de los políticos) se está produciendo un auge de discursos tan degradados como los que se realizan en torno a la “posverdad”, en donde lo único que importa es la manipulación emocional<sup>49</sup>.

Una vez más, vuelvo a defender que tiene que ser el individuo particular el que tiene que ser consciente del por qué necesita agregarse a comunidades de este tipo. Estamos ante un “yo social” que es tan débil y está tan fragmentado que no tiene ni siquiera espacio o tiempo mental para darse cuenta del tipo de comunidades a las que se adhiere. Solo pretende sobrevivir y tener algún sostén sobre el que apoyarse. Sin ser consciente del contexto en el que te encuentras y el cómo dicho contexto afecta a tu gestión emocional, jamás se encontrará una solución. En este sentido, según mi

---

<sup>48</sup> Algo que ya hemos visto en la primera parte en el apartado sobre las comunidades estéticas.

<sup>49</sup> Véase Tapias, P. (2022: 21-57) para profundizar en esta cuestión de la posverdad.

perspectiva, el foco no debe centrarse exclusivamente en lo desagradables que resultan este tipo de comunidades desde un punto de vista filosófico, moral o ético, sino más bien en por qué el individuo particular tiene la necesidad instintiva de tener que adherirse a ese tipo de comunidades. Al fin y al cabo, el adherirse a ellas no es más que un resultado de la gestión que el sujeto realiza de sí mismo y con los demás, como consecuencia de las características de la globalización.

### **3. Sobre el yo idealizado: ¿cultura occidental o capitalismo flexible?**

En *La cultura del nuevo capitalismo* Sennett hace hincapié en un concepto que resulta muy interesante para discutir: el “yo idealizado”<sup>50</sup>. Como hemos visto, para él el yo del presente sufre de una idealización que tiende a ser representada por todos los caracteres y conceptos que me he encargado de presentar. Con ello, todo aquel individuo que no incorpore en su personalidad dichas características será excluido y tomado como inferior. Ahora bien, la cuestión que surge de aquí es la siguiente: ¿hasta qué punto la idealización del yo es una característica intrínseca a la cultura contemporánea y hasta qué punto es de la cultura occidental en general? Esta es una pregunta de máximo interés para mis consideraciones, de manera que a lo que en último término termina afectando esta dinámica es a la gestión que el individuo particular hace de sí mismo. Para discutir el asunto, haré referencia a las teorías de la filósofa alemana María Mies (1931-2023) y del célebre pensador, también alemán, Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Para Sennett, el ideal cultural que se requiere en este nuevo capitalismo es perjudicial para muchos de los individuos que viven en él. Sin embargo, podríamos ir más allá de esta tesis y entrar a discutir si lo perjudicial no es en sí el yo ideal que ha creado esta nueva cultura, sino más bien el idealismo en el que tradicionalmente se ha basado occidente en la creación de la realidad. Mismamente, el anterior capitalismo previo al capitalismo flexible, por mucho sustento ontológico y estabilidad que tuviese, no dejó de generar una lógica de la guerra que invadió todo el siglo XX, así como otras

---

<sup>50</sup> Ya visto en el primer apartado sobre Sennett.

dinámicas sociales más que debatibles. Partiendo de esta cuestión es pertinente nombrar a una filósofa que ha discutido y discute mucho acerca de estas cuestiones: María Mies. María Mies sostiene que, partiendo de una perspectiva feminista y el concepto de patriarcado, todos los discursos y teorías occidentales están ligados a un sistema de producción violento del que no se pueden separar. Según ella, la idea del dualismo como posición, tal como nosotros lo vemos, ha generado un mecanismo violento que separa radicalmente yo, tú, ella, él, etc. Así, el desarrollo intelectual de occidente tiene su origen en la violencia y la guerra como principio originario<sup>51</sup>. En este sentido, el idealismo como posición genera una dinámica violenta, un dualismo en el que una parte es la dominante y la otra la dominada. Con esto vengo a decir que quizá la problemática sea mucho más profunda que simplemente el surgimiento del capitalismo flexible. Quizá el origen se encuentra en la dinámica metafísica de construcción de la realidad que hemos generado. La importancia de entrar a discutir esto es que, si así fuera, por mucho que se produjese un cambio y el capitalismo se viese derrocado, seguiríamos en un contexto peligroso en el que estaríamos expuestos a la creación de una sociedad violenta y desigual. A raíz de esto, si esto realmente ha ocurrido así, ¿por qué ha ocurrido?; ¿ha ocurrido porque nunca hemos llegado a poner el foco en cómo dicha realidad afecta a la constitución de nuestro yo y nuestra identidad de la forma correcta?, o bien las veces que hemos vuelto la mirada hacia nosotros (como bien sostiene Touraine que está ocurriendo en la actualidad) ¿no lo hemos hecho de la manera correcta? Quizá la problemática que occidente ha tenido en la creación de la realidad no se encuentra tanto en que en sí se ha formado sobre un sistema de naturaleza disforme, sino en que quizá se ha puesto el foco en el sitio equivocado.

Con todo, aun no sabiendo si realmente el problema se encuentra tan a fondo, la ruptura con ese yo idealizado que comenta Sennett sería clave en todo esto. En relación con la línea que vengo defendiendo, todo se fundamenta en el yo, y si el yo se encuentra desfigurado, ansioso, depresivo, etc., estará alienado y enajenado y no podrá ser consciente de lo positivo y lo negativo de la realidad que le rodea. En este sentido, Nietzsche<sup>52</sup> me parece un autor muy interesante para hacer frente a todo este asunto.

---

<sup>51</sup> Mies, M. (1999/2019).

<sup>52</sup> Nietzsche, F. (ídem).

Sennett comenta que esta cultura del yo idealizado genera una preocupación por la pérdida de control de uno mismo y, desde el punto de vista psicológico, un sentimiento de vergüenza por ese sometimiento a los otros. Con ello, reivindica la importancia de reinstalar los traumas emocionales y sociales en una nueva forma institucional<sup>53</sup>. Esto tiene cierto tinte nietzscheano. Nietzsche pensaba que vivimos en culturas de la culpa que crean un sujeto referido a un dios que es omnipotente, que, a su vez, nos lleva a estructuras de la vergüenza. Es verdad que Nietzsche trataba de realizar una ruptura con el pensamiento cristiano, pero ya hemos visto que esta misma filosofía puede utilizarse para realizar también una ruptura con el capitalismo flexible. En el fondo, la pretensión de Nietzsche no es simplemente romper con el cristianismo, sino con cualquier tipo de dualismo e idealismo; es liberarse, emanciparse de dicha estructura. Desde esta perspectiva, el cristianismo y el capitalismo no disponen del mismo contenido, pero sí de igual forma<sup>54</sup>. El mismo Sennett tampoco se encuentra muy alejado de esta línea, ya que defiende la capacidad del hombre de liberarse dejando de ser esclavo del anhelo de la posesión<sup>55</sup>.

Ahora bien, de la misma manera que planto sobre la mesa esa posible ruptura con la cultura idealista para solucionar el problema, también pienso que las características concretas del capitalismo flexible agravan aún más la situación, porque a quien termina afectando dicha cultura más directamente es a la constitución del yo y de la identidad.

### **3.1. ¿Es la cultura del capitalismo flexible la causante única y directa de la desestructuración del yo?**

Hay un aspecto que me llama sobremanera la atención en el tratamiento que Sennett, Bauman y Touraine realizan de la cultura contemporánea. Aún estando de acuerdo con la mayoría de los rasgos a los que ellos hacen referencia acerca de los

---

<sup>53</sup> Sennett (2006/2022: 45) En concreto, la idea del sometimiento a estructuras de la vergüenza es tratada explícitamente en Nietzsche (1887/2003). De ahí la similitud directa entre ambos autores.

<sup>54</sup> Forma en el sentido de *eidos* y no solo de *morphé*, o sea en un sentido aristotélico.

<sup>55</sup> Sennett (2006/2022: 130) <<El verdadero artesano no se preocuparía con tal de que los bienes fuesen realmente buenos. Pero no ser esclavo del anhelo de posesión también es una forma de libertad>>.

valores que sustentan la contemporaneidad, también me da la sensación de que para ellos es como si hasta el momento la historia de lo mental y emocional hubiese sido maravillosa desde el punto de vista psicológico, y en cambio ahora, de repente, en la era del capitalismo flexible, todo es horrible. A este respecto, noto un cierto desprecio a la cultura actual y a los valores que se han impuesto. Ahora bien, ¿es esto realmente así?, es decir, ¿es la cultura actual la causante única y directa de la desestructuración del yo? A propósito de reflexiones como las de Mies o Nietzsche, es evidente que la historia de occidente no ha sido tan bella y perfecta como se suele presentar. Ha tenido sus altos y sus bajos, como la de cualquier otra cultura. De la misma manera, también parece evidente que no nos encontramos en un momento de bienestar absoluto en términos tanto económicos como políticos, éticos, psicológicos, etc. Sin embargo, a mi modo de verlo, que esto esté ocurriendo de tal forma no quiere decir que nos estemos convirtiendo en una sociedad pésima y degradante. En los últimos años, han surgido novedades tecnológicas a las que aún nos tenemos que adaptar, y que han producido cambios profundos desde la manera de interrelacionarnos con los demás hasta relacionarnos con nosotros mismos. Esto ha traído numerosas causas negativas, pero también las ha traído positivas. Quizá si estas causas se evalúan y se ponen en una balanza, las negativas resulten ser mucho más numerosas que las positivas, pero ¿es esto suficiente para concluir que la cultura actual es horrible?

A partir de la globalización, el mundo ha sufrido un cambio profundo en numerosos campos. Sin embargo, no estoy de acuerdo con que la sociedad actual sea la causante directa de que vivamos en una cultura con un yo enfermo y desestructurado. Sí que creo que el contexto existente ayuda a que esto ocurra, pero no me parece ni mucho menos la primera vez en la historia en la que esto se ha dado así. Miles de atrocidades han acompañado a la historia ya no solo de occidente, sino del mundo en general, y miles son los ejemplos y estudios que se podrían realizar en comparación con lo que está ocurriendo en la actualidad. Con ello, no pretendo decir que esta época es mejor que otras o que haya épocas que son peores que otras. Simplemente que cada uno reflexiona y actúa en concordancia al espíritu de su tiempo, y es ahí precisamente donde está el quid de la cuestión. Cada individuo tiene que hacer lo que puede con los recursos que se le presentan, lo cual es fundamental. En este sentido, lo realmente

importante no se encuentra en tratar de cambiar toda la realidad externa, sino en estar lo más cómodo posible con el contexto y las circunstancias que te rodean. Eso sí, siempre y cuando seas lo más consciente que puedas de qué cosas están de tu mano y cuáles no (es decir, no pretendo defender que, si por ejemplo estás en un contexto de violencia machista, tengas que saber aceptar y afrontar la situación). Me refiero a contextos como este del capitalismo flexible, en el que pretender un cambio de la dinámica en la que funciona el mundo es inconcebible desde la perspectiva del individuo particular. A este no le toca otra que aceptar que se encuentra en un contexto consumista y hacer todo lo que esté en su mano para tener una vida lo más plena posible, al mismo tiempo de qué es consciente de qué es lo que beneficia y qué es lo que le perjudica. Mas, de esta manera no estoy tratando de defender el conformismo, sino simplemente darle otro punto de vista a la cuestión: la del individuo particular alejado de los contextos en dónde se juegan todos los cambios del mundo. Precisamente, el contexto actual es un contexto individualista en el que los movimientos sociales han decaído, como hemos visto con Touraine, y es partiendo de ahí desde donde hay que reflexionar centrándose en la siguiente pregunta: ¿qué hacer teniendo en cuenta que el contexto actual es individualista para mejorar tanto mi realidad cómo la de mi entorno? De tal manera, hay que reflexionar sobre el yo a partir de la base que a este le rodea.

Una vez más, entiendo que estos autores critiquen los valores de la actualidad y detallen con exactitud por qué no están funcionando las cosas. Pero, no por ello creo que sea la cultura actual la que haya creado explícitamente ese yo desestructurado. Siempre ha existido, lo que pasa que dependiendo de las circunstancias que se daban en cada época, los enfoques proporcionados eran desde una u otra perspectiva. Todos los filósofos han sido filósofos de su tiempo y han desarrollado sus tesis en coherencia con el contexto que estaban viviendo (que es lo que hacen Sennett, Touraine y Bauman al fin al cabo). Mas, anteriormente, no se podía dar una perspectiva psicológica con claridad ni hablar de cómo se sentía el individuo particular con la situación que le rodeaba desde tal punto de vista, pero hoy sí se puede hacer. Con ello, vuelvo a reivindicar una vez más la necesidad de reestructurar el yo individual, y partir desde ahí para tratar la cuestión de los problemas que nos afectan hoy en día como sociedad. Por ello, pienso que la psicología como disciplina tiene mucho que decir en todo este asunto.

#### 4. Conclusión segunda parte

Cuando me refiero a que quizá no hemos vuelto la mirada sobre nosotros de la forma correcta, me refiero precisamente a que quizá la psicología y las herramientas que nos proporciona deben ser más utilizadas. No me parece por qué necesariamente cuando se debate acerca del “yo” o el “yo social” la discusión tenga que ser exclusivamente en términos filosóficos o metafísicos. La cultura tradicional no es que haya excluido el valor de la psicología en la filosofía, sino todo lo contrario. Gran cantidad de cuestiones psicológicas se introducen en el análisis de muchos filósofos de la historia. El problema es que la filosofía se entremezclaba completamente con la psicología sin limitación alguna. No se tenían todas las herramientas que se tienen en la actualidad para diferenciar claramente los ámbitos de investigación de ambas disciplinas. Por el contrario, en nuestros días la psicología ha evolucionado enormemente y ya está empezando a construir su propia institución. Ya no se pisa el territorio con la filosofía como lo hacía anteriormente. En este sentido, el valor de “lo terapéutico” en el tratamiento de la gestión emocional y mental del yo individual es fundamental, y es por ello por lo que pienso que la psicología tiene mucho que decir en todo este asunto. Siempre se ha tomado lo psicológico como un factor tabú, y lo filosófico dominaba sobre lo psicológico. En el marco idealizador occidental, era la filosofía la que tenía la batuta de la psicología en el tratamiento del yo. Pero, teniendo en cuenta los grandes avances que esta disciplina ha tenido y está teniendo, creo que va siendo hora de que ambas dejen sus diferencias a un lado y comiencen a trabajar en conjunción en este tipo de cuestiones, respetando los límites categoriales, teóricos y prácticos que las separan.

En último término, ese yo desgarrado, ansioso, depresivo, fragmentado, etc. no solo debe ser tratado en términos metafísicos y filosóficos, sino también psicológicos. La introducción de lo terapéutico en la gestión emocional y mental que hacemos tanto de nosotros mismos como del entorno que nos rodea es lo que supondría tratar el yo en términos también psicológicos. Esto implicaría investigaciones al estilo de las siguientes: cuál es mi pasado y cómo me ha llevado a ser como soy, qué aspectos que se dan en mi alrededor provocan que me comporte de tal o cual manera y qué conexión tiene esto

con mi pasado, qué hechos me impiden que sea capaz de gestionar mis emociones, etc. Es desde este tipo de preguntas desde las que planteo partir, lo que proporcionaría un nuevo enfoque a la cuestión.

En conclusión, mi planteamiento es que la fundamentación del yo tiene que darse también (o principalmente) desde un punto de vista psicológico. Como ya decía Nietzsche:

El tú ha sido santificado, pero el yo, todavía no: por eso corre el hombre hacia el prójimo (Nietzsche, 1883/2021: 119).

## **Conclusión general**

Expongo mi conclusión general en dos puntos interrelacionados:

1. Soy consciente de que he sido enormemente crítico con las posturas de los autores. Sin embargo, no lo he hecho con el objetivo de derrocar completamente sus teorías (con las cuales estoy de acuerdo), sino para mostrar que otra perspectiva también es posible. Al fin y al cabo, no pienso que ninguna teoría se tenga que imponer absolutamente sobre las demás, sino que todas pueden confluír coherentemente para que cada uno escoja la que más conveniente le parezca. Cada individuo, cada filósofo, no solo lo es de su tiempo, sino también de su contexto, y ha tenido detrás una historia de vida determinada que le ha llevado a ser cómo es y a actuar cómo actúa, con lo que entiendo que esto sea así. Mas, ese es precisamente el valor de filosofía; discutir, preguntar y compartir diferentes puntos de vista de los que te vas nutriendo y vas elaborando tú propio camino. En eso consiste la propia vida, en el ensayo-error, equivocarse una y otra vez hasta encontrar el lugar en el que te sientes tú mismo y en el que te sientes con libertad y autonomía. No hay una corriente filosófica determinada a la que agarrarse, sino que hay infinitas sobre las que nutrirse.

De esta manera, he presentado esta perspectiva del yo como punto de partida y la psicología, no porque crea firmemente que sea la verdad última de este asunto. La he presentado porque es la perspectiva que a mí me ha ayudado a sentirme más o menos libre a pesar de las características globalizadoras que nos rodean. Es la perspectiva que,

al menos actualmente, me ha dado una personalidad y un camino que intentar construir. Con ello, precisamente en eso también consiste la filosofía, en el exhibir tú camino y tú personalidad desde la manera que tú creas más oportuna. Es así como ha avanzado la historia de la humanidad y de la propia filosofía, habiendo pensadores que, con su punto de vista y su personalidad, en un momento x han cambiado la dinámica bajo la que se ha guiado una época entera. A este respecto, si se dan ocasiones en las que una perspectiva y una manera particular de ver y enfrentar la vida triunfa, es porque hay una necesidad en un grupo determinado de la población, es porque ha habido una serie de personas que se han visto identificadas con dicha perspectiva. Somos millones y millones de individuos en este mundo, y dentro de él hay personas que se llegan a sentir identificadas con tú "yo" y tus particularidades, como también hay personas que no.

En conclusión, lo único que he pretendido con estas reflexiones es entonces hacer filosofía, es decir, proporcionar al lector mi propia particularidad, mi forma de vida y mi manera de ver el asunto. A partir de ahí, habrá quién se pueda sentir identificado y quién no con las cosas que he dicho, pero es en eso en dónde está la clave, en que es normal que así ocurra. Con todo, no cerrarse o abrirse a diferentes perspectivas teóricas es esencial, y por eso es que no he aceptado como definitivas las tesis de Sennett, Touraine y Bauman. Y no las he aceptado así por dos cuestiones: en primer lugar, porque siempre se puede ir un poco más allá de todas las teorías y aportar otras perspectivas y, en segundo lugar, porque los fanatismos no llevan a ninguna parte.

2. Para finalizar, me gustaría aclarar un pequeño matiz. Entiendo que se me podría acusar de excesivamente relativista por todas las enunciaciones y tesis que realizo. Se me podría decir que si se aceptasen ideas como las que presento aquí, entonces podríamos caer en tomar como normales ciertos problemas sociales de enorme gravedad. Ahora bien, aceptando la relatividad de muchas de las enunciaciones que he realizado, no pienso que tenga por qué ser incompatible con una posición que te ayude a alcanzar ese bienestar emocional y mental del que he hablado. Para sostener esta tesis, es justo aquí donde quiero destacar la importancia de disciplinas como la ética y la moral para limitar en qué contextos llevar a cabo este relativismo y en cuáles no. Una perspectiva como esta que he defendido de fundamentación del yo a partir de la

psicología también necesita de la ética y la moral para poder saber qué contextos son los más idóneos para su desarrollo y cuáles no. Está claro que, en un contexto de violencia machista, de violencia racial, o cualquiera de este estilo, no tienes por qué aceptar esa realidad tal cuál te viene y pensar que el secreto está en tu gestión emocional y mental. Mi teoría va mayormente referida, como ya he dicho, a hechos tan masivos como el de la globalización. Con todo, ese trabajo en conjunción con esas disciplinas sería fundamental para evitar que se produjesen situaciones de injusticia.

### **Bibliografía**

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1947/2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

Arendt, H. Arendt, H., Cruz, M., & Novales, R. G. (1958/1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (2003/2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.

Bauman, Z. (1999/2007). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, E. (1897/1989). *El suicidio*. Madrid: Akal.

Durkheim, E. (1893/1987). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.

Habermas, J. (1981/1999). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.

Ignazi, P. (2016/2021). *Partido y democracia: el desigual camino a la legitimación de los partidos*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (1781/2021). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Taurus. 530-567.

Lamo de Espinosa, E; González García J.M; Torres Alberro, C. (1994). *La sociología del conocimiento de la ciencia*. Madrid: Alianza. 175-204; 205-226; 323-328.

Manheim, K. (1929/2004). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México D. F: Fondo de cultura económica.

Marx, K. (1867/2008). *El capital*. Madrid: Siglo veintiuno editores.

Mies, M. (1999/2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de sueños.

Nietzsche, F. (1883/2021). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Nietzsche (1887/2003). *Friedrich Nietzsche. La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (1874/2004). *Friedrich Nietzsche. Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: Edaf

Pleyers, G. (2006). *En la búsqueda de actores y desafíos sociales. La sociología de Alain Touraine*. El colegio de México, Vol. 24. Estudios sociológicos. 733-756.  
<https://www.jstor.org/stable/40421061>

Sennett, R. (1998/2022). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Sennett, R. (2006/2022). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Sennett, R. (2008/2021). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.

Tapias, J. A. P. (2022). *Imprescindible la verdad*. Barcelona: Herder. 21-65.

Touraine, A. (2005). *Un Nuevo Paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós.