

UNIVERSIDAD DE GRANADA

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

**FELICIDAD, MALESTAR, DESCONTENTO Y CALIDAD DE VIDA:
UNA NUEVA PERSPECTIVA PARA EL SIGLO XXI**

TESIS DOCTORAL

DOCTORANDA: TERESA T. RODRÍGUEZ MOLINA

DIRECTOR: PROF. DR. JUAN CARLOS DE PABLOS RAMÍREZ

PROGRAMA DE DOCTORADO: BIENESTAR SOCIAL, DESARROLLO Y
TENDENCIAS EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

GRANADA 2012

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Teresa T. Rodríguez Molina
D.L.: GR 3110-2012
ISBN: 978-84-9028-168-0

Este mundo no es más que un puente. Crúzalo, pero no hagas en él tu morada

Evangelios Apócrifos

(Citado en Pascal Bruckner, *La euforia perpetua*)



Fotografía Lola López-Cózar

Porque sueño, yo no lo estoy, porque sueño, sueño, porque me abandono por las noches a mis sueños, antes de que me deje el día. Porque no amo, porque me asusta amar, ya no sueño, ya no sueño. A ti, la Dama, la audaz melancolía que con grito solitario hiendes mis carnes ofreciéndolas al tedio, tú que atormentas mis noches cuando no sé qué camino de mi vida toma, te he pagado cien veces mi deuda. De las brasas del ensueño sólo me quedan las cenizas de una sombra de la mentira que tú misma me habías obligado a oír. Y la blanca plenitud no era como el viejo interludio, y sí una morena de finos tobillos que me clavó la pena de un pecho punzante en el que creí, y que no me dejó más que el remordimiento de haber visto nacer la luz sobre mi soledad. E iré a descansar, con la cabeza entre dos palabras, en el valle de los avasallados.

Rejean Ducharme

(El valle de los avasallados)

SUMARIO

Agradecimientos	9
INTRODUCCIÓN	11
1. UN ESTUDIO SOBRE CUATRO CONCEPTOS	12
1.1. Sobre los objetos de la investigación	12
1.2. Sobre los objetivos de la investigación	15
1.3. Sobre el contenido de esta investigación	18
PARTE I: DE LO EMPÍRICO A LO SOCIO-HISTÓRICO	25
2. RESUMEN DE UN PROCESO	27
2.1. La explotación de datos secundarios	27
2.1.1. La recopilación de datos y el análisis de las fuentes	28
2.1.2. Ventajas e inconvenientes de la explotación de datos secundarios	31
2.2. Tres ejemplos basados en la explotación de datos	33
2.2.1. La tesis de Durkheim	33
2.2.2. <i>El suicidio</i>	35
2.2.3. La tesis de Bourdieu	38
2.2.4. <i>La distinción</i>	39
2.2.5. La tesis de Inglehart	40
2.2.6. Las dos obras de Inglehart	41
2.3. Elaboración de un modelo de análisis	43
2.3.1. Los antecedentes	44
2.3.2. Teoría y método para un enfoque social	44
2.3.3. Diseño del esquema de trabajo	46
2.4. Aproximación a los datos	49
2.4.1. La información existente	51
2.4.2. La construcción estadística de la realidad	54
2.4.3. Los datos y las fuentes	55
2.5. Cambio de rumbo: de lo empírico a lo socio-histórico	60
PARTE II: LOS CONTEXTOS SOCIALES	63
3. FUNDAMENTOS Y DESCRIPCIONES DE LA MODERNIDAD	65
3.1. Introducción	65
3.2. Primer perfil de la modernidad: continuum, relacionalidad y consenso	68
3.3. Extensión y uso de las palabras moderno, modernidad y modernización	71
3.3.1. Moderno y modernidad	71
3.3.2. Modernidad y modernización	73
3.4. Rasgos de la modernidad	76
3.4.1. El Estado y las leyes	77
3.4.2. Urbanización	81
3.4.3. División del trabajo e industrialismo	83
3.4.4. Secularización	87
3.4.5. Racionalización, control y disciplina	89

3.4.6. Subjetividad e individualización	93
3.4.7. La ciencia moderna y la fe en el progreso.....	99
3.5. En síntesis	102
4. LA POSTMODERNIDAD O LAS LÍNEAS DE UN NUEVO TIEMPO	105
4.1. Introducción	105
4.2. La experiencia de nuestro tiempo desde la teoría.....	108
4.2.1. La crítica a la modernidad ilustrada.....	109
4.2.2. Hermenéutica y pensamiento postmoderno.....	112
4.2.2.1. Origen y desarrollo del problema.....	113
4.2.2.2. La discusión metodológica entre explicación y comprensión	115
4.2.3. Los progenitores de la postmodernidad	117
4.2.3.1. Nietzsche y el nihilismo.....	117
4.2.3.2. Heidegger y las cuestiones del <i>ser</i>	120
4.2.3.3. Simmel y la subjetividad moderna	122
4.2.4. Los articuladores contemporáneos del pensamiento postmoderno	125
4.3. Los cambios en la modernidad a finales del siglo XX.....	129
4.3.1. El postindustrialismo y las nuevas tecnologías de la información	129
4.3.2. La cultura de nuestro tiempo.....	134
4.3.2.1. Modernización constante	135
4.3.2.2. La emergencia de las masas	136
4.3.2.3. Consumo versus consumismo.....	138
4.4. Valoración futurista de la postmodernidad	141
4.5. En síntesis	144
5. LAS CRISIS COMO ELEMENTO DE ANÁLISIS Y REFLEXIÓN	149
5.1. Introducción	149
5.2. Las crisis de la modernidad	151
5.2.1. La crisis de los pocos.....	151
5.2.2. La crisis de los muchos.....	153
5.2.3. La crisis de los todos.....	156
5.3. En síntesis	161
PARTE III: LOS CONCEPTOS	163
6. LA FELICIDAD O UNA CERTIDUMBRE DE LA ILUSIÓN.....	165
6.1. Introducción	165
6.2. La felicidad como problema y como preocupación	167
6.2.1. La función cultural de la idea de felicidad.....	170
6.2.2. La felicidad como evidencia cultural de occidente	174
6.3. La felicidad en occidente: naturaleza, mito e historia.....	178
6.3.1. La felicidad en el mundo antiguo y en la Edad Media.....	178
6.3.1.1. La felicidad como búsqueda y tragedia de la fatalidad	178
6.3.1.2. La transformación del sentido trágico.....	183
6.3.1.3. El cristianismo y la promesa de la felicidad eterna	187
6.4. Fundamentos modernos de la felicidad.....	191

6.4.1. Los antecedentes laicos de la felicidad moderna.....	191
6.4.2. El derecho y el cálculo de la felicidad.....	193
6.4.3. La felicidad como una obligación individual	197
6.4.4. La felicidad como responsabilidad de los individuos.....	201
6.5. La idea postmoderna de felicidad	204
6.5.1. El consumo y la felicidad despótica del siglo XXI.....	204
6.5.2. Lo cotidiano o el escenario de la felicidad endeble.....	207
6.5.3. La activación terapéutica del circuito placebo neuronal.....	211
6.6. Representaciones de la felicidad endeble	215
6.6.1. Russell y la tradición clásica	218
6.6.2. Comte–Sponville y la filosofía postmoderna	219
6.6.3. Punset y la síntesis organicista.....	221
6.6.4. Un análisis sociológico del yo postmoderno terapeutizado	223
6.7. En síntesis	227
7. CALIDAD DE VIDA, BIENESTAR Y CONSUMO: EL GRAN HORIZONTE DEL SIGLO XXI.....	233
7.1. Introducción	233
7.1.1 Los orígenes del término.....	237
7.1.2. Utilidad del término calidad de vida	241
7.1.3. Líneas de investigación hasta la última década del siglo XX.....	243
7.2. La calidad de vida como discurso institucional.....	247
7.2.1 El modelo escandinavo como construcción del bienestar.....	248
7.2.2. Las encuestas sobre el nivel de vida.....	249
7.2.3. El concepto.....	250
7.2.4. Dicotomías entre el enfoque descriptivo y evaluativo	253
7.3. El bienestar y la calidad de vida en el ámbito académico.....	255
7.3.1. Welfare y Well-being, dos términos que hay que discernir	255
7.3.2. Las concepciones de Rawls y Sen	256
7.3.2.1. El estándar de vida.....	259
7.3.2.2. El estilo de vida	261
7.3.2.3. La objetividad y el relativismo	263
7.3.3. Problemáticas de fondo en la evaluación del bienestar	267
7.3.4. La satisfacción de los individuos, el paradigma de una vida buena	270
7.4. Tener ser y amar, las nuevas dimensiones para el siglo XXI	272
7.5. La calidad de vida en el plano cotidiano.....	277
7.5.1. De la felicidad a la calidad de vida.....	277
7.5.2. El consumismo como articulador cotidiano de la calidad de vida.....	282
7.5.3. La supremacía de lo cotidiano	285
7.5.4. Lo cotidiano y el gradiente de lo mejor	286
7.6. En síntesis	289
8. MALESTAR Y DESCONTENTO	295
8.1. Introducción	295
8.2. El hombre hebreo y el hombre griego.....	298
8.2.1. El mesianismo como fundamento de la esperanza occidental	298
8.2.2. Desprecio, resistencia y resignación	301

8.2.2.1. El Cinismo	302
8.2.2.2. El Estoicismo	304
8.2.2.3. Los Platónicos	306
8.2.3. El hombre nuevo y el problema de la época moderna.....	308
8.2.3.1. La irrupción del cristianismo en la historia occidental	308
8.2.3.2. El problema de la inestabilidad moderna.....	312
8.3. Malestar	315
8.3.1. Fausto, un prólogo al hombre moderno.....	315
8.3.2. Génesis del malestar.....	323
8.3.3. Problemáticas modernas que construyen el malestar	324
8.3.3.1. La ambivalencia del progreso moderno.....	327
8.3.3.2. La sospecha de la razón, la sombra cartesiana y el principio de incertidumbre de Heisenberg	330
8.3.3.3. El concepto de solipsismo y la paradoja atomista.....	332
8.3.4. Diagnósticos del malestar moderno.....	334
8.3.4.1. Simmel y la vida cotidiana del hombre moderno.....	334
8.3.4.2. Ortega y la singular dualidad del hombre moderno	342
8.3.4.3. Freud y el malestar en la cultura.....	346
8.4. Descontento	352
8.4.1. El hombre sin atributos, un prólogo al hombre postmoderno	352
8.4.4.1. El hombre verdadero sin situación	353
8.4.4.2. El vacío de la conformidad.....	354
8.4.4.3. El hombre sin atributos	356
8.4.2. La idea de descontento.....	359
8.4.3. Una nueva sociología de la contingencia	360
8.4.3.1. Diferenciación semántica entre consumo y consumismo	362
8.4.3.2. El contexto postfordista de la abundancia.....	365
8.4.4. Sintomatologías del descontento.....	370
8.4.4.1. El mundo de las posibilidades: el problema del pluralismo.....	372
8.4.4.2. La solución biográfica o las condiciones sistémicas	374
8.4.4.3. El estado terapéutico.....	376
8.4.5. Descontento o el trauma de la elección postmoderna	380
8.4.5.1 El pensamiento contrafactual y el referente hedónico	383
8.4.5.2. Diferencia entre desencanto y descontento	384
8.4.5.3. Mapa semántico del descontento	386
8.4.5.4. Las soledades del individuo postmoderno	389
8.5. En síntesis	391
PARTE IV: CONCLUSIONES	397
9.1. Dos realidades socio–históricas de nuestro tiempo	399
9.2. Las ideas como forma de diálogo con la realidad	402
9.2.1. La Felicidad o la certidumbre de una ilusión	402
9.2.2. Calidad de vida, un término inherente al bienestar y al consumismo.....	406
9.2.3. Las experiencias de malestar y descontento	408
9.3. Las sinergias del hombre postmoderno.....	411
9.3.1 Estrategias inclusivas.....	412
9.3.2. La resiliencia menor	414
BIBLIOGRAFÍA.....	422

Agradecimientos

Llegar hasta aquí es como si, finalmente, alguien arribase a uno de esos luminosos y ajetreados puertos mediterráneos, después de haber realizado una apasionante y larga travesía que, sin embargo, también tuvo sus momentos inciertos. Y no sé si se será por los rigores de la mar pero, lo cierto es que, navegando, muchas veces se me asomaba al paladar el acre de un temor pálido que sabía a marinero inexperto, a menudo pensaba que el rumbo de mi cerebro debía andar envuelto en niebla y ni los manejos resultaban fáciles, ni las ideas se me ocurrían deprisa. Llegaban, por lo general, abriéndose camino y el camino nunca era recto, daba vueltas y más vueltas, girando fatigosamente, algunas veces, incluso, atravesando tramos realmente confusos, con brumas lóbregas, donde la desviación más mínima supuso después un enorme extravío. Sólo en los días en calma hallaron alivio, tal vez, porque la lejanía presentaba el lado amable de la navegación que, entonces sí, me recordaba a las dulces mañanas soleadas del invierno en el sur donde, sin necesidad de reparar brújulas defectuosas, es posible atravesar las horas como ese espontáneo navegante cotidiano de mirada tranquila y alma errante, para quien los días se distinguen por las perspectivas planas y por el trazado siempre muy visible de la línea del horizonte.

Salvando esas plomizas nieblas y, por lo tanto, dejando al lado algún que otro forzoso extravío, por lo general, una indisciplinada alegría y la buena disposición fueron los tonos predominantes de tan largo viaje. Y no es que eso, por sí, otorgue mucha pericia, pero sé, cabalmente, qué les debo. Sin ordenarlos por importancia, ahí está el no haber abandonado la travesía cuando me asaltaron las ganas de hacerlo, ahí se queda el pensar que ciertos esfuerzos merecen la pena y el poder comprender ahora hasta qué extremos insospechados los viajes largos albergan una perspectiva insólita desde la que poder *ver* el mundo, en un sentido más amplio del que de ordinario se le da a esa palabra.

Con franqueza, además, una vez en puerto, entre fotocopias y renglones administrativos, justo cuando los pies vuelven a morar la tierra, esa misma alegría indómita y buen ánimo me devuelven al pensamiento lo asombroso de los días de la mar en calma y de las perspectivas planas, invadiéndome ahora una emoción dulce y la profunda convicción de saber cierto que, en ningún caso, las páginas que siguen podrían alcanzar su objetivo si, previamente, no expreso el intenso sentimiento de humanidad, el admirable y constante ofrecimiento generoso, más todas las

aportaciones y apoyos que han hecho posible este sorprendente y aventurado viaje. En verdad, es un río de fuerzas y nombres muy diversos a los que me ata una deuda de inmensa gratitud.

Empezaré por mi director de tesis, Juan Carlos de Pablos, por su paciencia, empeños, amabilidad, confianza, franqueza, compañerismo y horas de dedicación. Eso último, además, me lleva a pensar en su simpática familia, a la que le pido disculpas, sinceramente, por el tiempo robado.

Tengo muy presente también a la profesora Ligia Sánchez, que marchó sonriente para su hogar en Venezuela pero, antes de hacerlo, sembró en mí la inquietud por hacer esta investigación, y a la que no he olvidado ni un solo día desde entonces.

A su vez, y supongo que esto viene porque las cosas presentes en ningún caso suceden al margen, ni son ajenas, a su originario despertar en el tiempo, también siento que esa misma deuda de gratitud, impagable, llega hasta los profesores Juan Irigoyen, Mariano Sánchez y Antonio Robles. Al primero, porque me enseñó que la sociología es un diálogo permanente con la realidad y porque, los otros dos, pacientemente, con su buen y certero oficio de docentes, abrieron mi mente para poder pensar en ella con rigor, exigencia y sin complejos.

Están también los buenos amigos. A ellos les dedico un especial reconocimiento, por los días y las noches que comportan la vida diaria y sin cuyo aliento, compañía, ilusión, calor, perseverancia y generosidad, no me cabe la menor duda, mi pesada nave no hubiera arribado a éste puerto.

Por último, pienso en mis padres y sé, y lo siento hondamente, que el trabajo que ahora veis ha sido posible, sobre todo, gracias a su infinito aguante, afecto inagotable, constante ofrecimiento e incansable contribución.

A todos, de verdad, muchas gracias.

INTRODUCCIÓN

1. UN ESTUDIO SOBRE CUATRO CONCEPTOS

If a thing is not recognized as true, then it does not function as true in the community

G. H. Mead

1.1. Sobre los objetos de la investigación

En vallas publicitarias, en un simple paquete de galletas, en los estantes de una librería, perdidos en un precioso bosque, ojeando un periódico, como titulares de noticias o en porcentajes, visionando una película, transitando por las inermes salas de los museos, mirándonos cada uno de nosotros al espejo, oteando los espacios de nuestras inermes casas o de nuestras fecundas o infructuosas vidas, planeando unas vacaciones, volando al otro continente o doblando la esquina de la misma calle de siempre, comprando una vivienda, bebiendo un refresco, soñando, soportando los beneficios inciertos de una terapia, sentados cómodamente en la terraza de un bar en las noches dulces del verano, en los diversos y complejos avatares que construyen y destruyen una familia o una vida, contemplando un paisaje o imaginándolo, ante un hecho insólito o inesperado, en las pequeñas y grandes cosas de todos los días, ¿quién no se los ha tropezado?, ¿quién no los ha pensado, hablado, comentado, a quién no les han asaltado o quién no ha reflexionado, para sí mismo o en amistosa compañía, sobre la felicidad, el malestar, el descontento y la calidad de vida?

En realidad, basta nombrarlos para que no extrañen o para que evoquen algo o mil cosas diferentes, porque se trata de cuatro conceptos fundamentales de la cultura occidental cuyas nociones generales y semánticas más profundas hoy forman parte de la manera de comprender e interpretar el mundo, están presentes en la intelectualización de ese mundo y, sobre todo, se radican en la orografía cotidiana donde residen la fuerza y el impacto de su experiencia. En ella, significativamente,

esos términos se ubican como parte de la economía y uso de las cosas ordinarias, en ella, se conjugan temáticamente como pares de gemelos portadores de esa insólita capacidad humana para mejorar la propia vida y el mundo que la rodea, felicidad–calidad de vida, y en cuyo reverso malestar–descontento se erigen como dos exponentes importantes de esa otra singular condición trágica del hombre que, a los occidentales, en particular, nos acompaña por la historia como si se tratase de una pesada carga.

En la cotidianidad, por tanto, anida el atractivo que despiertan dos de ellos, el rechazo que producen los otros dos, el deseo de alcanzarlos o de esquivarlos, el desafío de su propuesta o el panorama sombrío que dibujan sobre la realidad del mundo. No sólo eso, constituidos y aprehendidos como parte de los múltiples avatares, posibilidades y circunstancias de la vida, donde se inscribe la aventura interior humana, millones de personas buscan y anhelan la felicidad y la calidad de vida, las persiguen y sueñan. En cuanto al malestar y el descontento, los esfuerzos se reorientan en sentido opuesto. De este modo, las personas quieren sortear o ahuyentar su experiencia.

¿Qué son, sin embargo, esos conceptos? ¿De dónde vienen? ¿Cómo se construyen, cómo intervienen y modifican la realidad o qué peculiaridad o peculiaridades los convierte en productos y, al mismo tiempo, en productores de una cultura específica? ¿Por qué los cuatros desbordan a la propia experiencia individual? ¿Por qué es un sueño común desear alcanzar la felicidad o la calidad de vida y, sin embargo, hay tan escasos protagonistas de su conquista definitiva? ¿Por qué se entiende como una pesadilla sus enfrentados malestar y descontento y, sin embargo, se cuentan por millones las personas que los experimentan a diario? ¿Quién los sabe materializar, remediar, domeñar, quién puede trazar el camino definitivo de la práctica palpante y concreta de dos de ellos o sellar para siempre el sendero por el que se llega a esas dos formas de agonía tan particulares? ¿Son realmente la misma cosa esos armonizados pares, felicidad y calidad de vida, malestar y descontento? ¿Han estado desde siempre con nosotros o cada uno de ellos tiene sus significaciones y una emergencia y narrativa singular acorde a un tiempo determinado?

En verdad, la historia occidental cuenta con cientos de páginas llenas con sus ecos, voces anhelantes, análisis, reflexiones, cartografías o lamentos. Sin duda, despiertan un claro interés y cada uno de ellos, por sí sólo, puede ser objeto de una investigación, porque son inagotables. Pronunciarlos, escucharlos, leerlos, masticarlos en silencio tras los labios, es algo que no nos deja indiferentes en ningún caso. De ahí proviene siempre la avidez con la que hombres y mujeres se precipitan sobre las últimas y más novedosas briznas dispersas en cientos de obras y productos que

venden la felicidad o la calidad de vida, las prometen o jalonan métodos y contenidos que permitan proseguir la tarea de su búsqueda y asalto definitivo, o bien se plantean claves y resoluciones sobre el por qué el malestar y el descontento son episodios habituales de la vida que deberían ser evitables y evitados. La felicidad y la calidad de vida conforman las mejores expectativas, y el malestar y el descontento son tenazmente clasificados como lo opuesto, como si se tratasen de dos términos tonificantes y de dos términos debilitadores. Pero lo cierto es que, a pesar de eso, aunque la ciencia, la literatura y el arte, en sentido amplio, vienen apuntado y apuntan maneras y modos en los que esos conceptos se encarnan en caracteres concretos o en situaciones especiales, en definitiva, poco se sabe sobre lo que son.

En su esquivia y precaria definición, por tanto, radica parte de su interés y fascinación, pero también buena parte de su dificultad. No sorprende que los términos felicidad y calidad de vida estimulen la admiración, el entusiasmo y todo tipo de emociones de signo positivo. De hecho, aunque no sabemos describirlos con certeza, no es insólito que resulte sospechosa la felicidad o la calidad de vida ajenas, mientras que sí estamos seguros que reconoceríamos a esos dos escurridizos términos, si nos sobrevinieran. A su vez, para malestar y descontento, aunque no se puede afirmar, de entrada, que siembren un profundo rechazo psicológico, no es improbable encontrar cierto acuerdo en que se toleran con la misma desgana con la que se tolera el hastío o el aburrimiento de esta vida a ratos infame.

En realidad, por los vastos sentidos del mundo que proyectan sería necesario, y a casi todos nos gustaría, disponer al menos de un plano seguro con el que poder recorrerlos sin extraviarnos. Sin embargo, eso viene siendo un imposible, pero no sólo por los profundos significados de la existencia que esos conceptos albergan. No es difícil llegar a la conclusión que resulta inabarcable e infructuoso recopilar esos significados uno a uno, pieza a pieza, reuniéndolos de manera personificada, entre otras cosas, porque estaríamos hablando, a través de ellos, prácticamente del valor que cada ser humano le atribuye a la existencia y al mundo en el que vive. La vivencia de cada uno de ellos, en cada ser humano, lleva su marca propia, su rastro concreto, su historia particular y un perfil nominado que es intransferible.

No es posible componerlos persona a persona, desde un punto de vista socio-histórico, pero se puede estudiar en qué momento emergen esos términos, cómo se construyen y articulan social y culturalmente, cuáles son sus significaciones, qué relaciones establecen con otros sentidos de la existencia y de qué modo se adecuan a la vida cotidiana de las personas para, finalmente en ella, conocer en qué medida son valiosos o, por el contrario, resultan arduos y penosos de sobrellevar. En realidad, su construcción social, articulación y sus significaciones ayudan a conocer la realidad, al

tiempo que, en apoyo a eso, como ideas forjadas en el tiempo, proyectan una comparativa bastante jugosa sobre distintas formas de entender, justificar y ordenar el mundo, de vivenciar y gestionar la vida diaria. En definitiva, en esas significaciones se distinguen y clarifican diferentes configuraciones sociales y culturales que, a lo largo de la historia, son las que van imprimiendo el carácter particular y las consideraciones semánticas específicas que esas palabras adquieren como herramientas únicas para nombrar una parte de la realidad.

De la esencialidad de esas nociones dentro de la cultura occidental y de su importancia en la vida cotidiana partimos en esta investigación. Sin duda, la cotidianeidad es para el pensamiento social un amplio recinto espacio-temporal donde convergen y residen múltiples posibilidades de comprensión de las contingencias humanas, de las diferentes formas de estar y hacer el mundo. De una manera directa, sin embargo, aquí no vamos a hablar de la vida cotidiana, sino del impacto de construcción y sentido que, desde un punto de vista socio-histórico, estos conceptos tienen sobre esa cotidianeidad, sobre todo, considerándolos como enclaves experienciales de esa realidad acostumbrada que se construye y modula a través de las diversas valoraciones, creencias o ideas que conforman la naturaleza significativa y temporal de los términos.

En realidad, las palabras serían algo muy artificial y ajeno si cada pueblo y cada época no las inventara, transformara y vivenciara a su estilo. Escasamente importarían o nada dirían si no se considerara que el ser humano, al llamar a las cosas, además de darle un nombre a los objetos, crea espacios semánticos para una realidad concreta, en función de un mundo concreto, construido social y culturalmente, vivido, precisamente, por un ser humano histórico. Desplazándose por el tiempo, en consecuencia, es como mejor se puede obtener algún conocimiento de los entramados y significados de esos espacios lingüísticos y, en verdad, esto es lo que hemos trazado con esta investigación, un viaje en el tiempo y por el tiempo para cartografiar la semántica de estos conceptos fundamentales de la cultura occidental.

1.2. Sobre los objetivos de la investigación

Desde un punto de vista científico, es conveniente dedicar tiempo y esfuerzo a comprender la realidad socio-histórica, tratar de alcanzar los elementos y cuestiones de fondo, construir, delimitar o comprender los términos o los hechos de un problema. Contribuir a esta tarea sería la finalidad general de este trabajo de investigación. Así, nos proponemos los siguientes objetivos: en primer lugar, como las cosas no surgen

por casualidad, se expone el proceso por el que llegamos a plantearnos estos cuatro objetos de estudio. Es decir, ¿por qué, precisamente, esos cuatro objetos de estudio como parte de una misma investigación?

Para responder a la pregunta se describe cómo se produce el cambio que lleva desde un estudio empírico inicial sobre la calidad de vida a, finalmente, plantear un estudio socio-histórico sobre los cuatro conceptos que aquí hemos presentado, felicidad, malestar, descontento y calidad de vida, que devino como consecuencia directa de la relacionalidad existente entre las ideas, en este caso, entre una idea y la cotidianeidad, porque el término calidad de vida, a medida que nos sumergíamos en su estudio, nos iba situando ineludiblemente en un contexto social determinado, en un entramado discursivo y en unas significaciones concretas, en unas relaciones y en unos condicionantes sociales e históricos específicos, a través de los cuales las personas configuran, realizan y experimentan sus vidas en nuestros contextos actuales.

Partiendo de ahí, además, también llamaban la atención otros aspectos no menos importantes, como el por qué, en algunos estudios sobre bienestar humano, a veces se utilizaba y medía la felicidad como sinónimo de la calidad de vida, o viceversa. En realidad, ¿se puede afirmar que sean la misma cosa o que indiquen cosas significativamente similares? En todo caso, igualmente, ¿se puede decir también que son lo mismo malestar y descontento, teniendo en cuenta el otro extremo de la polaridad experiencial humana anteriormente mencionada?

Esas cuestiones imprevistas, de hecho, introdujeron en la investigación la perspectiva de la sociología del conocimiento y, por tanto, la reflexión sobre la construcción social de los términos y las demarcaciones sociales y culturales que los conforman, que se implantan, a su vez, como formas de sentido y, por tanto, de entender el mundo, cristalizando también como parámetros de experiencia en la vida cotidiana.

Esa perspectiva polarizada de cuatro conceptos, en consecuencia, nos hizo, por un lado, ir de la calidad de vida al concepto de felicidad, y no precisamente considerándolos como sinónimos o como términos significativamente intercambiables. Eso, por decirlo de alguna manera, en la polaridad positiva. En su reverso negativo, por otro lado, estaban los términos malestar y descontento que, con un mismo planteamiento, se consideró de igual forma que no eran intercambiables significativamente. Aunque fuesen expresiones que, en la actualidad, conviven simultáneamente sobre la realidad, el esbozo de partida era que cada uno de ellos manifestaba una historicidad específica que hacía inverosímil ese uso sinonímico.

En definitiva, estábamos entendiéndolos como formas semánticas construidas, principalmente, por dos contextos históricos con escenarios sociales y culturales en algunos aspectos fundamentales muy diferenciados: el de la modernidad y el de la postmodernidad. Este es a su vez el motivo por el que estas dos macro temporalidades, descritas de una manera general, constituyen el engranaje socio-histórico, el ensamblaje contextual y el soporte de realidad sobre el que se erigen y modulan estos cuatro términos.

De este modo, la *aportación* más relevante de esta investigación no es sólo el establecimiento de la interconexión entre el mundo de las ideas y el mundo de la vida, sino que, partiendo de ahí, la novedad consiste en anudar semánticamente, o establecer una relacionalidad significativa, y esencial, entre dos contextos sociales – modernidad y postmodernidad– y cuatro ideas que, en la actualidad, con demasiada frecuencia, se presentan en combinación de pares intercambiables semánticamente o, simplemente, como pares antagónicos. Precisamente, lo que aquí se demostrará es que no son análogos ni comparables, sino vocablos diferentes desde el punto de vista de su construcción social e histórica.

Por un lado, estaría el escenario de la modernidad, donde finalmente se erige la promesa de la felicidad en la tierra y donde se conforma la experiencia de malestar. Por otro, está la postmodernidad donde se construye la idea de calidad de vida y donde emerge la experiencia del descontento. Este es nuestro planteamiento fundamental y, en realidad, se trata de una de las contribuciones más novedosas de esta investigación, principalmente, porque el estudio o la mención de estos conceptos, sobre todo, se viene realizando casi de manera desagregada de los contextos sociales, siendo lo usual que se entiendan y planteen desde y por la individualidad, o en clave de individualidad, como si la *felicidad* de ayer fuese la misma que la de hoy, como si las experiencias de *malestar* y *descontento* fuesen intrínsecas a lo humano y sobrevinieran por las mismas razones, o como si *calidad de vida* fuese una sencilla aspiración personal ajena al contexto postmoderno que la construye y perfila como una idea menos abstracta e indeterminada que la vieja felicidad, más factible que ella, pero de naturaleza esencialmente similar.

El segundo objetivo tiene que ver con la aproximación del investigador a los cuatro conceptos objetos de estudio a través de esa perspectiva socio-histórica y relacional entre el contexto y la construcción social y cultural de los términos, entre el contexto y la significación de dichos términos en el plano de la cotidianidad que, a su vez, tiene que ver con la forma de comprender y experimentar la realidad. Al advertir la existencia de una interrelación explícita entre los contextos y la construcción de las ideas, en primer lugar, se modifica sustancial y trascendentalmente la exigencia y la

perspectiva a la hora de localizar la comunidad conceptual en la que generalmente se ubica la temática, o temáticas, objeto de una investigación.

En realidad, se trata de cuatro conceptos heterogéneos, con unas ramificaciones semánticas profundas y extremadamente complejas, que superan ampliamente el perímetro de información básica que atendería como principio la producción intelectual que, de modo fragmentado, circula por el mundo académico dentro del cajón estanco de cada disciplina. Aproximarse a ellos demandaba, por tanto, asomarse a los bordes de otras disciplinas, especialmente, para poder llevar a cabo una lectura comprensiva, sin fricciones y sin complejos, de las propuestas que ofrecen diversas áreas de conocimiento y desde donde se ha venido reflexionando y pensando sobre esos conceptos a lo largo del tiempo –la psicología, la historia, la antropología, la filosofía, la neurología, la sociología, la economía–, o desde donde han sido tratados bajo un prisma narrativo, creativo y estético –como en la literatura, la pintura o el cine.

Aunque abordar y trabajar desde las propias abstracciones de los conceptos, desde las ideas, creencias o valoraciones que los constituyen, no es una tarea sencilla, aprovechar el extraordinario y fecundo material teórico y documental existente, seleccionar, separar, reflexionar, conjugar, analizar y articular todo este vasto conocimiento y expresiones, en muchos casos enclaustrados en las diversas áreas del conocimiento, segregados o, simplemente, dispersos y en completa desconexión, ha sido una tarea fundamental para poder comprender, visionar y argumentar, finalmente, esa relacionalidad e interconexión entre esas cuatro ideas y los dos contextos, entre las ideas y los procesos simbólicos, la sociabilidad y la experiencia cotidiana.

A este respecto, otra *aportación* de esta investigación ha sido la integración, la mezcla, la síntesis y la articulación de teorías diversas, prismas distintos y multitud de propuestas, para poder elaborar un argumento sólido y reflexivo que describa la trayectoria socio-histórica de estos cuatro conceptos. Pensamos que esta investigación, en definitiva, trata de abrir una nueva perspectiva comprensiva sobre la realidad de nuestro tiempo, al tiempo que reorienta, ordena y clarifica la comprensión y el conocimiento sobre cuatro conceptos esenciales en nuestra manera de construir e interpretar el mundo.

1.3. Sobre el contenido de esta investigación

Aunque el título de la tesis enuncia el trabajo de una forma estética y, en cierto modo, expone un itinerario prácticamente secuencial de los términos felicidad,

malestar, descontento y calidad de vida, por una cuestión de orden y de estructura argumentativa, hemos seguido éste otro criterio de presentación, agrupando la temática interna del documento en cuatro partes, correspondiéndose la última a las conclusiones generales y las tres primeras son las que conformarían el cuerpo expositivo de la investigación.

Desde un punto de vista más pormenorizado, la primera parte tiene que ver con el paso de lo empírico a lo socio-histórico. En realidad, decir que cualquier trabajo de investigación está relacionado con la propia experiencia del investigador, ciertamente, no es una simple afirmación generalista. Por el contrario, supone tener en cuenta la relación directa que el investigador ha mantenido con su objeto de estudio y es tener en cuenta también cuáles han sido las circunstancias mismas de su investigación y de su producción final. Revelar, por tanto, de qué manera, en este caso, el producto es indisoluble del proceso de la investigación supone completar el círculo en torno a las condiciones mismas que conforman éste documento y es lo que, en sentido global, por un lado, se expone en el capítulo segundo del trabajo.

En él se muestra el planteamiento inicial: el deseo de realizar un estudio empírico sobre la calidad de vida basándonos en la explotación de datos secundarios. Se presenta un diseño y un modelo de estudio de la calidad de vida, tres autores y tres de sus obras que inspiran y fundamentan sólidamente una manera de trabajar con datos ya elaborados, más una serie de elementos importantes referidos a las principales problemáticas que hay que tener en cuenta a la hora de abordar empíricamente cualquier concepto, sobre todo, a partir de datos que ya ha sido construidos y procesados.

Junto a eso, fue en el propio término calidad de vida donde encontramos el escollo más importante, el que nos llevaría a plantearnos la necesidad de realizar un cambio de rumbo en la investigación y, por tanto, con él emergió la imposición ineludible de la sociología del conocimiento, sobre todo, al observar la inercia discursiva, estructurada a partir de una lógica económica finalista, que subyace en el fondo de los estudios de bienestar. En ellos se inscribe el concepto calidad de vida que, a su vez, proyecta unos planteamientos teóricos y metodológicos dominantes y, por tanto, hablamos de un modo concreto de enfocar y trazar la calidad de vida dentro de los estudios empíricos en el campo del bienestar y del desarrollo.

Por tanto, más que por las dificultades propias que devienen como consecuencia de la aplicación de la matemática a las prácticas sociales, fue al pensar en lo cotidiano, como elemento de contraste, frente a la lógica económica finalista del modelo dominante utilizado para el análisis del bienestar y del desarrollo humano, cuando se produce el giro en la investigación. Es decir, al pensar que la calidad de

vida era un término que se vivenciaba en el espacio-temporal de la cotidianeidad, cuya naturaleza y trascendencia, necesariamente, desbordaba los criterios que fundamentan esa lógica economicista, fue cuando se empezó a pensar, precisamente, en la calidad de vida como un concepto socio-histórico y, por tanto, producto de un tiempo y de una circunstancias determinadas. Además, la propia lógica economicista imperante sembraba una duda razonable: la de si otro estudio empírico sobre la calidad de vida, en el fondo, no sería aportar más de lo mismo.

En realidad, pensar en lo cotidiano implica plantearse unas formas concretas de hacer y estar en el mundo, que no son sólo económicas. Implícitamente, además, supone considerar también que esas formas de hacer y estar en el mundo en ningún caso son universales, teniendo en cuenta el presente, como tampoco fueron las mismas, y para todos, en el pasado. Implica considerar, en definitiva, que los términos están interconectados con la realidad social, cultural e histórica que los construye semánticamente. En este caso, por tanto, aunque felicidad, malestar, descontento y calidad de vida, coinciden y coexisten en el presente, a menudo, intercambiar como sinónimos felicidad y calidad de vida, o usar indistintamente malestar y descontento, porque los cuatro actualmente componen una perspectiva equiparable y polarizada de entender e interpretar el mundo, sería en un punto inexacto, precisamente, porque cada uno de ellos alberga significaciones sociales y culturales distintas.

En definitiva, esta es la trayectoria mental y la hipótesis que abre el camino hacia esos conceptos y hacia la propia necesidad de plantear un cambio importante: el que va de lo empírico, con un estudio sobre la calidad de vida basado en la explotación de datos secundarios, a esbozar un estudio socio-histórico sobre cuatro conceptos conformados por los sentidos y significados que les confieren los contextos sociales y cuya trascendencia con elementos de sentido en la vida cotidiana occidental es indudable.

La segunda parte del documento se centra en los dos contextos referenciales de esta investigación: modernidad y postmodernidad y en la idea de crisis como elemento de análisis y reflexión. Es decir, por un lado, en el capítulo 3, se presenta una descripción general de la modernidad y de sus fundamentos esenciales. Por otro lado, en el capítulo 4, se presenta la postmodernidad y en el capítulo 5, a modo de apéndice, se esbozan tres crisis de la modernidad que, por un lado, como condición, complementan la exposición sobre esos dos grandes contextos sociales de nuestro tiempo y, por otro, como experiencia, a través de los parámetros cronológicos de *las crisis de los pocos* –siglo XIV hasta mediados del siglo XVIII–, *la crisis de los muchos* –desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX– y *la crisis de los todos* –desde finales del siglo XIX hasta nuestro presente–, se dimensiona cómo se va

produciendo la extensión del orden—desorden sobre la que, con posterioridad, se articularán los conceptos de malestar, vinculado a la modernidad, y el de descontento, vinculado a la postmodernidad.

En cuanto a los capítulos que se refieren a los contextos propiamente, en ellos se recogen las cuestiones teóricas y los aspectos sociales que introducen un cambio sustancial en la modernidad y que llevan a los actuales bosquejos que se manejan, especialmente en el ámbito de la filosofía y en la sociología, sobre la emergencia de una nueva realidad social e histórica, ya sea considerada como una transformación más dentro de la propia modernidad, o sea entendida como el fin de la misma y, por consiguiente, se hable de un nuevo tipo de sociedad.

Por un lado, en ellos subyace una perspectiva estructural donde la relevancia de los contextos es esencial e innegable para comprender y poder explicar la construcción de la realidad y el contenido mismo de las formas lingüísticas con las que se nombra esa realidad. Como ejemplo, ¿se podría afirmar que un hombre de la Edad Media tenía calidad de vida? La respuesta es que no, simplemente, porque ese concepto no existía en ese tiempo. Cualquier término, idea, creencia, fenómeno, proceso o realidad, emerge y está condicionada por el hecho de su existencia en un contexto social, cultural e histórico determinado que lo construye y conforma, revirtiéndolo en una herramienta de sentido, interpretación, uso y comunicación.

Éste sería el fundamento para exponerlos en esta tesis y la razón por que la descripción de los dos contextos y el término crisis devenían esenciales, ya que se trata, por un lado, de los espacios socio-históricos que erigen, delimitan, perfilan, construyen y condicionan en el tiempo, social y culturalmente, la naturaleza semántica, la propia realidad experiencial y el uso fundamental de los términos objeto de esta investigación. En este caso, la promesa de felicidad en la tierra y la idea de malestar como conceptos semánticamente contruidos y articulados por la modernidad, y la calidad de vida y el descontento como términos o ideas contruidas y articuladas por la postmodernidad.

Por otro lado, cada uno de los dos periodos históricos presenta una perspectiva de descripción propia, análisis y reflexiones concretas, argumentadas y especificadas en cada uno de esos dos capítulos, que vienen determinadas por las propias exigencias de la exégesis. La razón para hacerlo de esa manera se ha debido a la abultada producción de documentos y textos donde ya han sido tratado esos dos parámetros, sobre todo, en el campo de las ciencias sociales. En especial, en el ámbito de la filosofía y de la sociología se trata de dos entramados temáticos inagotables. Como elementos contextualizadores de nuestros conceptos y, sobre todo, como consecuencia de eso, la labor de síntesis en esos capítulos es importante y ha

resultado fundamental. No se trata tanto de replantearlos nuevamente, como de describirlos y presentarlos de la forma más completa posible, integrando en ellos, a partir de la idea de la historia como un *continuum* y desde una perspectiva relacional, aquellos elementos y aspectos relevantes que conforman y constituyen esos periodos, con el fin de ofrecer de una manera clara, tanto la diferencia histórica, social y cultural existente entre ambos, como su propia relación y continuidad en el tiempo, como las especificidades propias de cada periodo.

La tercera parte engloba propiamente a los conceptos objeto de la investigación. En ella, de una forma intencional, se ordena la presentación de los conceptos asumiendo su polarización nocional en pares significativos: felicidad–calidad de vida, malestar–descontento, precisamente, porque se ha considerado que, al ser expuestos sobre la base de la tipificación asociativa que presentan en su uso ordinario y actual, las diferencias semánticas entre ellos resultarán más patentes.

De este modo, en el capítulo 6 nos ocupamos de la felicidad. Sin duda, una de las ideas más antiguas, fecundas y fascinantes de nuestra cultura, cuya pervivencia a lo largo de la historia occidental no deja indiferente, sobre todo, porque sus diferentes modulaciones semánticas a lo largo del tiempo ofrecen, precisamente, una despejada impronta de cómo la relación entre los términos, la significatividad de los mismos y el contexto social y cultural es inseparable y determina el modo en el que las palabras son entendidas y vivenciadas en la cotidianeidad. Sin duda, hablamos que se trata de una singular idea, originaria del mundo antiguo que, sin embargo, sería radicalmente transformada por el mundo griego clásico, por la caída de la polis, por el cristianismo, por la Edad Media y, sobre todo, por la modernidad, donde llegó a convertirse en el fin último de los hombres y de las sociedades. Arrastrada por las consecuencias y problemáticas de la propia modernidad, prolongándose hasta la postmodernidad, finalmente, en ella queda presa del yo y se ve reducida a algo deseable, pero incierto, perdiendo parte de su fuerza y de la extraordinaria capacidad de sentido que la idea alcanzaría a raíz de la Ilustración.

Por su parte, el capítulo 7 se centra, presenta y detalla la historia del concepto de calidad de vida. Sin duda, éste término es el gran horizonte del siglo XXI, como indica en el título que lo abre, aunque se trata de un concepto relativamente joven dentro de la historia occidental, profundamente confuso, altamente tecnificado, a pesar de lo cual presenta escasos consensos sobre lo que es y serias problemáticas sobre lo que abarca. Discursiva y analíticamente, sin embargo, se trata de una idea anclada a un modelo de bienestar, cuya experiencia cotidiana, a finales del siglo XX, escapa a esa consideración, señalándonos la conformación de un estado y de un proceso experienciales de naturaleza individual que, a su vez, trascendería al propio individuo,

en cuanto que son dos dimensiones articuladas por el consumo y por un contexto de abundancias. Eso significa, a su vez, que la calidad de vida es un término postmoderno aglutinador de significados existenciales que no se puede reducir sólo a los parámetros de necesidad–satisfacción, como prescribe el modelo economicista finalista vigente y, por tanto, no es sólo una adecuada condición de vida y satisfacción con la misma, como se establece en los modelos de bienestar y desarrollo dominantes, donde el término se inscribe y es utilizado como parámetro de análisis. Esta cuestión, a su vez, es también el punto de inflexión a partir del cual se plantean, en la actualidad, los debates sobre el futuro analítico del mismo.

En el capítulo 8, último del bloque, nos centramos en el malestar y el descontento. Aunque se trata de dos términos experienciales diferentes, uno fruto de la modernidad –malestar– y el otro solamente posible en el contexto postmoderno –descontento–, se los presenta en el mismo capítulo porque, argumentalmente, han sido hilados por el mismo planteamiento, el de entender las sociedades como fábricas de significados desde donde se genera un orden, y en él la vida con sentido, mientras funcionan las acciones habituales y rutinarias. Por el contrario, la realidad se percibe como falta de claridad, en desorden, cuando es imposible apoyarse sobre la seguridad que proyectan las cosas del mundo que nos rodean. El ámbito del significado, en consecuencia, también abarca la indeterminación y la forma incierta del mundo.

A partir de ahí, reconstruimos un viaje por la historia para mostrar otras formas diferentes de experiencia de falta de sentido y la relación existente entre ellas y el contexto donde se produce su emergencia y articulación socio-histórica, con el fin de solidificar la propia historicidad de los términos malestar y descontento. En ese viaje se parte también de dos grandes obras de la literatura occidental –*Fausto*, de Goethe, *El hombre sin atributos*, de Musil–, a través de las cuales se desglosa el perfil de dos tipos de hombres diferentes, conformados psicológica y emocionalmente por dos contextos sociales diferentes, el de la modernidad y el de la postmodernidad. En realidad, todo eso forma parte de argumentaciones previas, pero necesarias, a la propia descripción y al análisis comprensivo de los dos conceptos, malestar y descontento.

Por último, las síntesis parciales a final de cada capítulo no excluyen, en ningún caso, la cuarta parte de la investigación, las conclusiones, donde se ofrece no sólo una sinopsis sustanciada por el texto de la tesis. Especialmente se da cuenta del trabajo de investigación y se identifican las claves y las respuestas que se han obtenido, a partir del estudio socio–histórico de los cuatro conceptos, respecto a sus diferentes semánticas y distintas modulaciones significativas en el ámbito occidental.

Se presenta, en definitiva, una reflexión sociológica abierta donde se han querido volcar algunas cuestiones que permiten comprender mejor el complejo entramado de significaciones sociales y culturales donde se forjan parte de las búsquedas de sentido con la que los seres humanos afrontan y experimentan el mundo cotidiano a través de dos de las ideas trascendentales más potentes que ha producido la cultura occidental –la felicidad y la calidad de vida– y donde también se conforman dos tipos de experiencias habituales –la de malestar y la de descontento– tensionadas y derivadas directamente de las construcciones propias del mundo moderno y del postmoderno, que permiten traspasar algunos de los axiomas impuestos por el ámbito académico, flexibilizar otros, buscar nuevas fórmulas y combinaciones que incrementan la capacidad creativa y de comprensión que, en definitiva, es la que permite abrir nuevas vías en el trabajo de conocer las ideas que conforman el mundo social, cultural e histórico, desde el mayor número de perspectivas posibles.

PARTE I: DE LO EMPÍRICO A LO SOCIO-HISTÓRICO

2. RESUMEN DE UN PROCESO

Lo más problemático de cada problema es la solución.

Unamuno

2.1. La explotación de datos secundarios

Se puede decir que existen dos vías para trabajar cuantitativamente el extenso campo que abarca lo social: o bien se producen y generan nuevos datos respecto a un hecho determinado, o bien se trabaja a partir de los que ya existen, haciendo una exhaustiva selección de fuentes y estudios que se ajusten y se relacionen con las exigencias y criterios de una nueva investigación social. A esta última opción es a la que se le denomina explotación de datos secundarios.

Sin duda, la explotación de datos secundarios es factible porque las matemáticas prestan la inestimable posibilidad de la operatividad, aspecto que, a su vez, abre la puerta al poder dar cuenta y registrar numéricamente un conjunto amplio de acontecimientos, fenómenos y hechos estructurales de gran trascendencia social, tanto a escala macro, como micro sociológica.

No obstante, más que como problema de la matemática, destacamos cuatro aspectos *límite* que condicionan no sólo la abarcabilidad de los datos, sino la realidad misma de producción y uso de los mismos:

- El coste. En lo referente a los datos macro sociales, está claro que sólo algunas fuentes tienen capacidad real para promoverlos debido, especialmente, debido a los altas cuantías y cantidad de recursos de los que es imprescindible disponer para llevar a cabo tal empresa.

- La especificidad y la concreción, sobre todo en lo referente a los datos micro sociales, en principio, es un asunto más asequible, al menos, en coste. No obstante, la propia especificidad y concreción actúa como una de sus limitaciones sustanciales. Si no se encuadran en un conjunto más amplio, pueden decirnos bastante poco de una problemática o fenómeno determinado, ya que, raramente, los acontecimientos humanos se generan de manera aislada. Aún destacándose en ellos su particular incidencia, siempre están inmersos en un contexto, más o menos amplio, que los trasciende y conforma de manera externa.
- La abundancia de datos en nuestros contextos actuales. En concreto, respecto al tema del bienestar y de la calidad de vida, la cantidad de estudios existentes es un aspecto serio y abrumador a tener en cuenta.
- La necesidad de producción de datos fruto de una fuerte demanda de los mismos. Concretamente en el caso del bienestar y la calidad de vida, se trata de dos conceptos influenciados por un claro interés institucional. En este sentido, la forma en la que algunos problemas sociales son contruidos por las instituciones, en su mayor medida, derivados del campo político, incide directamente en el modo en que esos problemas son entendidos y analizados. Esto todavía queda más claro cuando se observa que en el bienestar y en la calidad de vida viene impreso, además, una causa de interés general que defender: un modelo de desarrollo determinado, vinculado a la concepción cultural occidental dominante. El análisis del discurso institucional de estos dos conceptos, en realidad, conduce a unas determinadas representaciones políticas y sociales, a unas pretensiones políticas y sociales concretas, a través de las cuales se formulan y construyen. Todo esto, entendíamos, debía ser inseparable también de los estudios que los enuncian y de las instancias en que dichos estudios se promueven, realizan y publicaban. Sin embargo, tal cuestión no estaba presente.

2.1.1. La recopilación de datos y el análisis de las fuentes

Si consideramos que la producción estadística puede constituirse en un objeto de estudio sociológico tan interesante y valioso como cualquier otro (Merllíé, 1993: 162), se deduce que, para la explotación de datos secundarios, previamente, es preciso establecer también un método de investigación de las fuentes y análisis de los datos

elaborados, precisamente, porque son las fuentes las que, en realidad, registran los fenómenos. Cualquier deficiencia o carencia que presenten los datos tendrá su origen ahí, como evidenció el propio Durkheim (1985b). En nuestros días, además de las posibles deficiencias, analizar las fuentes sigue siendo imprescindible por la abundancia misma de registros y datos que, en verdad, es lo que más complica en estos momentos el trabajo de selección, puesto que tal abundancia, en realidad, no garantiza ni la fiabilidad, ni la pertinencia de los mismos.

Con el fin de seleccionar nuestros datos con ciertas garantías, elaboramos un esquema de trabajo a seguir, regido por los siguientes pasos:

Primero, se trataba de realizar un análisis exhaustivo de *contenido y forma*. Teóricamente, el análisis de contenido y forma debe ayudar a solventar el escollo de la fiabilidad, tanto en lo que se refiere a las fuentes, como a la propia significatividad de los datos. Este primer paso, en realidad, seguía el ejemplo que muestra el trabajo realizado por Durkheim (1985b), quién consideraba imprescindible la revisión de las fuentes, como también el hecho de la construcción social de los fenómenos, es decir, la percepción que la fuente tiene de ellos, cómo se presenta el problema y se valora, qué aspectos han sido establecidos por la fuente, qué variables se justifican, de qué manera se registra el hecho, qué se cuenta finalmente y, finalmente, de qué manera se cuenta.

En nuestro caso, centrándonos en España, nuestra intención era aplicar esta especie de examen *policial* a diversos estudios pertenecientes al área del bienestar humano, donde se adscribe el parámetro de la calidad de vida. Entendíamos, además, que se trataba de un paso necesario porque, como ya evidenciara el estudio de Durkheim (1985b), los contenidos y las variantes de los datos, puesto que son numerosas, en realidad, dependen no sólo de la naturaleza de las fuentes y de las informaciones consideradas por éstas a la hora de registrar la información, sino que, en el fondo, siempre subyace en ellas una especie de sesgo insalvable que está indisolublemente ligado a las concepciones mentales y a los universos simbólicos de las sociedades a la hora de registrar sus fenómenos, tanto en el modo de hacerlo, como en el por qué se hace.

El segundo paso lo establecimos como el hecho de la *recolección-selección*¹. En realidad, no se trataba de reunir todo lo que podía existir sobre nuestro tema de investigación sin aplicar ningún tipo de criterio. El campo del bienestar implica una extensión enorme de posibilidades y variantes, por lo que se trataba de controlar,

¹ Nos pareció apropiado usar este término agrícola porque, gráficamente, definía muy bien lo que se trataba de hacer: seleccionar los estudios que fueran los más adecuados a nuestros fines de entre la abundante *cosecha* existente.

dentro de lo posible, no sólo la fiabilidad de las fuentes y de los documentos, sino también de estrechar el círculo sobre qué ámbitos, o sobre qué dimensiones, íbamos a establecer la selección de los datos. Es decir, se trataba que los datos estuviesen más o menos en cierta concordancia con los objetivos y las exigencias de nuestra investigación.

El tercer paso se denominó de *compatibilidad*, que de nuevo nos llevaba a las fuentes para ver qué datos podían no sólo ser fiables, sino válidos para nuestra investigación. Se trataba incluso de comprobar si en la misma fuente existía compatibilidad entre los datos relativos a periodos diferentes y, por tanto, a momentos de construcción estadística y medición diferentes.

El cuarto paso fue llamado de *la significatividad* de los datos, puesto que era otro de los aspectos relevantes que queríamos tener en cuenta en nuestro proceso de selección. Al respecto, en primer lugar, una técnica de encuesta, en sí misma, no es una ciencia, sino que se inserta en un trabajo de gestión científica que significa, o debe significar, reflexión, ruptura con el sentido común, y sobre todo, es una técnica que se fundamenta, metodológicamente, sobre la construcción de una problemática específica (Champagne et al., 1993). Sin embargo, su uso es tan extensivo y se ha abusado tanto de esta técnica que, en estos momentos, resulta dudoso que en todos los casos se cumpla con rigor un criterio básico, pero fundamental: sólo si se adecuan todos los elementos de su proceso a la práctica científica, la técnica de encuesta se estima como útil y relativamente fiable.

En el campo de las ciencias sociales, la significatividad de la mayor parte de las encuestas, salvando producciones muy específicas, por regla general, se erige sobre una muestra restringida de población, que se define como representativa de una población general y casi siempre se articula sobre una serie de preguntas llamadas *cerradas*. Como formato, es una técnica muy rutinizada porque, matemáticamente, se parte de la base que es suficiente con interrogar a una muestra de tamaño reducido – comparativamente con el cómputo total de población–, pero siempre a cambio de que sea *bien escogida*. Sabemos, sin embargo, que en este nivel, tanto en el de rutinización, como en la selección del tamaño de la muestra, existen y se plantean verdaderos problemas, no matemáticos, pero sí sociológicos. En ningún caso, por tanto, está cerrado el debate sobre el valor científico de muchas encuestas, ni se puede considerar en su conjunto la producción estadística como algo científicamente irreprochable, por muchos que sus parámetros de significación se subscriban a la ciencia matemática.

Como la explotación de datos secundarios nos situaba directamente ante una considerable cantidad de encuestas ya elaboradas, en realidad, era como partir de una

realidad que nos presentaba una puesta en escena ya elaborada, por utilizar un símil teatral, e implicaba también un sentido de la realidad ya fabricado. Era lógico, por tanto, si no dudar de la fiabilidad de los datos recabados de este modo, sí, al menos, dudar de la fiabilidad del producto del trabajo fabricado. Hacer la génesis social de una práctica, aunque sea científica, al menos, rompe con la evidencia común de poner en el mismo plano todas las encuestas realizadas por los institutos y organizaciones, algo que, en buena medida, tiene relación con la manera en que la técnica de la encuesta se ha ido imponiendo progresivamente en los medios de comunicación, en la vida pública y, muy especialmente, en los enclaves políticos. Entendíamos que, con estos pasos, sorteábamos algunos escollos importantes intrínsecos a la propia explotación de datos secundarios.

2.1.2. Ventajas e inconvenientes de la explotación de datos secundarios

A) Ventajas:

Señalada anteriormente la capacidad de producción y análisis a nivel macro-social de algunas fuentes, basar tu estudio en la explotación de datos secundarios te permite ensanchar los límites de tu propia investigación. La abundancia en estos momentos de datos y de registros, a su vez, en muchos casos posibilitan de igual modo un análisis secuencial de algún fenómeno social, por lo que, además, puedes ver los cambios sociales que se producen en la realidad.

Hay que añadir, por otro lado, que son muchos los acontecimientos en los que resulta inviable recopilar testimonios directos, o los testimonio directos son insuficientes para establecer el alcance real de un problema porque no dibuja en muchos caos una panorámica general de los hechos, sobre todo si tenemos en cuenta que muchos de los fenómenos estructurales se inscriben en registros y usos que no tendrían mucho valor en sí mismos como meros elementos individualizados. Si la necesidad de contabilizar sucesos es una práctica antiquísima, ha procurado conocimientos valiosos y una gran utilidad organizativa a la humanidad, se convierte en un material de análisis de la realidad extremadamente provechoso cuando, además de contabilizar fenómenos, se operativizan.

Otra de las ventajas más importantes que ofrece la explotación de datos secundarios es que te permite utilizar diferentes fuentes, lo que puede servir como base para aglutinar y analizar relacionamente aspectos diversos, como la demografía, la economía, la política, opiniones, cultura, etc., que pueden estar incidiendo sobre tu

objeto de estudio. Esto, sin duda, incrementa la comprensión de cualquier hecho. El aprovechamiento del material existente, muchas veces disperso y en perfecta desconexión, además, podría ser otra de las ventajas importantes que ofrece la explotación de datos secundarios, sobre todo en estos contextos sociales actuales tan burocratizados y tecnificados, donde es posible registrar fenómenos, organizar y producir datos en gran cantidad y en una amplia diversidad de aspectos.

De paso, además, con la explotación de datos secundarios también se reduce el tiempo y la energía que impone la producción de nuevos datos y, de paso, no se satura a la población con más preguntas sobre lo que es y tiene, sobre lo que hace, desea, o sobre lo que piensa.

B) Inconvenientes:

No son ajenas a la explotación de datos secundarios las desventajas. La propia recopilación de los datos para tu investigación implica un problema serio, ya que supone buscar y estudiar una amplia diversidad de fuentes, no siempre compatibles entre sí. También está el hecho que el acceso a los documentos no siempre es posible, o resulta imposible el utilizarlos, por la propia confidencialidad que los mismos pueden tener.

Por otro lado, problemas como la fiabilidad, apuntado anteriormente de manera somera, o la adecuación de los datos a las exigencias de la investigación, pueden obligar a tener que renunciar a ellos, entre otras cosas, porque en muchas ocasiones es sencillamente imposible adaptar los datos existentes a las exigencias de tu investigación, sin modificar sustancialmente el contenido de los datos y de los criterios en los que se fundamenta la recogida y la clasificación de los mismos por la fuente. Esto puede afectar gravemente, sin duda, a la fiabilidad, no de la fuente seleccionada o de los datos elegidos, sino a la fiabilidad de la propia investigación que se fundamenta en la explotación de datos secundarios. Como señalan Cook y Reichart (1986: 37), es la teoría la que debe fundamentar la lectura de los datos y la utilización de los métodos más pertinentes dependen también de las exigencias de la investigación de la que se parte.

2.2. Tres ejemplos basados en la explotación de datos

Como base para nuestra investigación social, pero también como parte del propio aprendizaje empírico previo, se seleccionaron tres autores distintos que hubieran realizado su interpretación social sobre la base de la explotación de datos secundarios.

Esto nos llevó a acercarnos a Durkheim y a su obra *El Suicidio* (1985b), a Bourdieu y a su obra *La Distinción: criterios y bases sociales del gusto* (1998b) y, finalmente, a Inglehart y a dos de sus obras más importantes: *Modernización y Postmodernización, el cambio cultural, económico y político en 43 sociedades* (1999) y *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas* (1991). Seguidamente, vamos a narrar, sucintamente, el efecto intelectual y práctico que nos impuso la lectura de esas obras referenciales de la sociología.

2.2.1. La tesis de Durkheim

Considerado un clásico, su práctica profesional, tal y como se especifica en el prólogo de su libro, *El Suicidio*, inauguró en la sociología la fructífera etapa de la interdisciplinariedad, al nutrirse de las aportaciones de otras ciencias sociales, tanto para elaborar su conocimiento sobre el mundo, como para argumentar su tesis: el suicidio es un fenómeno de naturaleza, fundamentalmente, social (Durkheim, 1985b: 8).

El pensamiento sociológico de Durkheim se desarrolla a partir de la consideración que los hechos sociales son hechos de carácter propio, caracterizados por su potencialidad de sujeción, o coerción, respecto del individuo, mediante la interacción social, los valores, ideas, creencias, etc. Estos hechos sociales, además, son externos a los individuos y no pueden ser reducidos a datos meramente psicológicos, como se mantenía en su época. En líneas generales, sobre esta base, esencialmente, Durkheim se adentrará en el estudio del fenómeno social del suicidio, que daría título a una de sus obras más famosas y consideradas.

Lo primero que hace Durkheim es ofrecer una definición del fenómeno que investiga, porque está convencido que las palabras del lenguaje usual y los conceptos que expresan son siempre ambiguos. El científico que las emplease, tal y como las recibe del uso, sin someterlas a una elaboración ulterior, se estaría exponiendo a las

más graves confusiones (Durkheim, 1985b: 1). Una vez clarificado el concepto, que en Durkheim, como se sabe, fue el término *suicidio*, el autor alude a los modelos vigentes que, en su época, explicaban ese hecho. Caracterizado, prácticamente, como una fatalidad mental, o como una debilidad moral, esos modelos, en líneas generales, aludían a los estados mentales vesánicos, los estados psicológicos normales y, dentro de éstos, se indicaban la raza, la herencia, los factores cósmicos –como el propio Durkheim denominó a las temperaturas, al clima o la hora del día–, y la imitación, que es el último aspecto que describe, designándolo de esa manera para distinguirla de la representación porque, según él, la imitación era el uso individual al que se referían los modelos vigentes. Al mismo tiempo, al ir describiendo cada uno de esos aspectos, Durkheim va desvelando por qué las explicaciones de corte individual, o ambiental, propias de la época, en realidad, no se adecuaban en absoluto a lo que mostraban los datos, si éstos eran tratados convenientemente y contrastados comparativamente, tanto desde un punto de vista local, regional, nacional, como entre países.

Al hacerlo de ese modo, el énfasis de Durkheim recaerá, finalmente, por pura eliminación deductiva, sobre las condiciones sociales, que él las llama *causas*. En este sentido, resulta revelador este fragmento: “La vida de un artista, de un sabio, de un abogado, de un militar, de un magistrado, etc., no se parece en nada a la de un agricultor. Puede, pues, afirmarse como cierto que las causas sociales del suicidio no son las mismas para los unos y para los otros. Y sin embargo se han atribuido las mismas razones de los suicidios a las categorías de sujetos descritas” (Durkheim, 1985b: 138).

A su vez, tras llevar a cabo el estudio comparativo de los datos entre varias sociedades europeas, infirió tres categorías de suicidio: el egoísta, el altruista y el anómico. Esto será toda una clasificación etiológica y morfológica de los tipos sociales de suicidio, aunque su importancia no radica tanto en ese aspecto clasificatorio, como en el hecho de ser el primero que afirmará que el suicidio era, en esencia, un fenómeno social que se relacionaba, a través del análisis comparativo que le ofrecían los datos, con la religión –menos entre los católicos y más entre los protestantes–, con los procesos de urbanización –el suicidio es un fenómeno más intensamente urbano que rural–, con el bienestar –se suicidan más los mejor situados que los pobres–, con el sexo –más entre los hombres que entre las mujeres–, y con las épocas del año –más en primavera y en verano porque coinciden con la reactivación, o intensificación, de la vida social.

Sin duda, para dismantelar la concepción dominante de que tal asunto era una mera consecuencia de causas psíquicas individuales, explicar el suicidio como elemento social, relacionándolo con elementos estructurales, será la argumentación

más consistente que aportará Durkheim, argumento que promoverá un giro fundamental en la propia comprensión de un hecho, hasta entonces, enmarcado en parámetros individuales y en la misma fatalidad de la existencia.

2.2.2. El suicidio

Desde un punto de vista técnico, la obra es un estudio y un análisis comparativo del suicidio en las distintas sociedades europeas. Respecto a ese acontecimiento, además, el autor habla expresamente del estado impreciso y precario en el que se encuentran los registros oficiales sobre ese tema, en los que, además, existía no sólo una enorme variabilidad entre zonas y países en la época del autor, también en épocas anteriores a él sucedía lo mismo. Fruto de esa notable insuficiencia, sin embargo, Durkheim demuestra que no sólo es importante tener unos datos bien clasificados, ordenados y relacionados –en ese sentido, tendrá también que reelaborar los datos recogidos por las fuentes para poder trabajar con ellos–, sobre todo, evidenciará cómo es imprescindible el método, la agudeza y un buen fundamento teórico, para poder leerlos e interrogarlos, algo que pondrá de manifiesto con su argumentación deductiva contra las causas psicológicas, climáticas, etc., vigentes en el momento en el que el autor realiza su estudio.

El método, según explica el propio Durkheim (1985b: 117), sirve para consultar el *mapa* de los datos y para investigarlo. En su caso, para realizar esa consulta, previamente, Durkheim propuso una clasificación etiológica de los datos, en lugar de hacer una clasificación morfológica. Al respecto, Durkheim (1985b: 133) argumentará que se penetra mejor en la naturaleza de un fenómeno cuando se sabe su causa, que cuando se conocen sus características, aún las más esenciales. Se puede observar, por tanto, que Durkheim, especialmente, estuvo trabajando el problema de la idoneidad porque, además de especificar la tipología de su clasificación, también matiza que, desde todos los puntos de vista posibles, ese tipo de clasificación fue la que le resultó más conveniente para resolver el problema que le planteaban las propias deficiencias de los registros, a la hora de trabajar con los datos (Durkheim, 1985b: 134).

Esto, sin embargo, hoy nos remite a un planteamiento cada vez más infrecuente, ya que, en general, los métodos de investigación se aplican sin que, en sí, formen parte de un estudio previo dentro de la propia investigación, tal vez algo derivado del excesivo énfasis que se viene poniendo en las técnicas. Recordando a Ortega (1980), este excesivo énfasis evidencia el error de creer que a fuerza de enseñar técnica se

logrará dotar a un individuo de visión científica, aspecto que, por otro lado, también corrobora lo expresado con anterioridad respecto a que una técnica de encuesta, ciertamente, no es una ciencia en sí misma. Al respecto, observando el trabajo de Durkheim, se puede afirmar que, precisamente, lo que hace de él un científico social no es siquiera la aplicación de un método, en su caso, la clasificación etiológica, sino que la científicidad de su tesis deviene de la manera de plantearse un problema concreto, que es, en definitiva, lo que lo conduce a la elaboración de un método y a la aplicación, posteriormente, de unas técnicas determinadas.

Como consecuencia de ese planteamiento teórico, Durkheim empleará su clasificación para poder hacer un análisis estadístico con dos fines concretos, por un lado, para refutar las teorías que pretendían explicar las variaciones de grupo por el número de suicidas, basándose en factores psicológicos, biológicos, racionales, genéticos, climáticos y geográficos, en lo que tuvo un éxito notable. Por otro lado, utilizará el análisis estadístico para apoyar con pruebas empíricas su propia explicación teórica con un claro acento social. Esa clasificación, por otra parte, también le permitiría utilizar de manera comparativa datos estadísticos muy numerosos y de orígenes diversos –tanto en el espacio, como en el tiempo–, ya que Durkheim se planteó una hipótesis de comparabilidad de los miembros de una sociedad, a partir de establecer la homogeneidad de las condiciones de recabamiento para los datos y después de darse una definición reflexionada y rigurosa del fenómeno estudiado. En su caso, además, esto lo llevaría a separarse, incluso, del sentido habitual que el término tenía en su época –desde su definición ampliaría las posibilidades de registro para poder incluir también en su estudio los casos de *sacrificio*, como el de los mártires–.

A partir del momento en que no se contenta con la definición implícita del *sentido común*, en realidad, no puede dejar de haber cierta separación entre el fenómeno así definido y lo que captaban las estadísticas oficiales que utilizó. A esta divergencia general pueden agregarse, además, las variaciones suplementarias en las *definiciones* efectivamente puestas en práctica en series estadísticas diversas. En realidad, si se hace un inventario con todas las observaciones que hizo Durkheim sobre la manera en que se constituyen los datos, se encuentra, por una parte, una crítica global respecto a lo que se refiere como a los *motivos* del suicidio y, por otra parte, también se encuentran algunas indicaciones sueltas –por lo general, en notas– sobre las variaciones estadísticas, que hubieran sido muy difíciles de explicar en el marco teórico que propone la obra, si dichos datos no hubiesen sido tratados a partir de un método de trabajo diseñado, específicamente, para tal fin.

No obstante, no ajeno a las dificultades de su trabajo, el propio Durkheim criticaría su obra, aunque, sin duda, se trata de unas observaciones puntuales y tenían un evidente carácter *ad hoc*. Sobre todo, aludían a una observación que en la época se consideraba como válida: que el crecimiento estadístico que se estaba produciendo se correspondía con el relativo mejoramiento de las condiciones de captura y de registro del fenómeno. Durkheim, sin embargo, fundamentó una de sus críticas contra la falsedad de esa correspondencia, precisamente, por lo que en las fuentes aparecía a menudo registrado con la denominación de *accidentes*, un término moralmente más suave que el de suicidio y que, sin duda, despertó las sospechas de Durkheim².

Estas variaciones morales en las condiciones de registro, según los grupos sociales, a Durkheim les servirán para dar cuenta de un caso en el que la diferencia estadística que se esperaba, y que por lo general se constataba, parecía excesiva, objeción que podría derivar también de la excepción contemplada al conjunto de la regla que se trataba de reforzar (Merllié, 1993: 105). Todas estas observaciones llevaron a Durkheim a plantearse que los intereses sociales en juego podían estar afectando a las condiciones de registro estadístico, lo que, además, confirmaría con el caso de Inglaterra y con su explicación secundaria de las tasas de suicidio bastante bajas en ese país: “Es cierto que la estadística de los suicidios ingleses no es de una gran exactitud. Debido a las penalidades que se atribuyen al suicidio, muchos casos se tratan como muertes accidentales” (Durkheim, 1985b: 160).

En cuanto a la crítica general que hace Durkheim respecto a los sesgos y variaciones en los registros, para el caso de los “accidentes”, el autor fundamentará su argumento de no utilizar las estadísticas de los “motivos” del suicidio para extraer de ellas una teoría científica de sus causas. No obstante, hoy podemos preguntarnos también por qué esa crítica no repercute con la misma intensidad sobre el conjunto de los datos contemplados, máxime cuando el propio Durkheim esgrime como explicación de esa variabilidad y sesgo en los registros la propia descalificación de los agentes, muchas veces subalternos, encargados de ese servicio de información, para decidir sobre *el difícil problema de la causa de un fenómeno*, y que, en efecto, llevará a Durkheim (1985b: 144) a tener que afirmar: “desafortunadamente, las constataciones oficiales son con demasiada frecuencia defectuosas, al mismo tiempo que conciernen a hechos materiales y ostensibles que todo observador concienzudo puede captar y que no dejan ningún lugar a la apreciación”. Sin duda, como mantiene Merllié (1993:

² En todas partes los militares se suicidaban con mayor frecuencia que los civiles, pero en Austria la diferencia superaba claramente lo que Durkheim esperaba encontrar, por lo que se preguntó si eso no procedería de que los suicidios del ejército estuviesen siendo contabilizados con mayor precisión que los de la población civil, aunque fueran categorizados como *accidentes* para minimizar el impacto sobre la moral y el prestigio de esa institución en esa época (Durkheim, 1985b: 256).

106), se le podría criticar al propio Durkheim que decidir que un deceso es un suicidio, en realidad, ¿no es *apreciar* precisamente la *causa* del mismo?

Por un lado, sin embargo, es indiscutible que la obra de Durkheim ha dado una abundante e interesante literatura de la que se podría destacar cómo, a pesar de los equívocos e insuficiencias de su método trabajo, desde el prisma de la temporalidad, tanto su método, como el fundamento teórico de sus tesis social, son extraordinarios. Al menos, con todos los inconvenientes y errores que se le puedan objetar hoy en día a su metodología, Durkheim plantea en el libro, por primera vez, que las fuentes de su tiempo, a la hora de registrar el suicidio –y hablamos, por tanto, de los datos disponibles– eran manifiestamente inexactas por defecto, en cuanto que la propia categorización que utilizaban, para dar cuenta de ese hecho, se correlacionaba perfectamente con las disposiciones morales vigentes en el contexto social y cultural de la época. Por tanto, esto evidencia que las fuentes no eran ajenas a la manera social en la que era comprendido el suicidio en la época.

En realidad, ese mismo hecho de construcción social de los fenómenos no nos es ajeno en la actualidad y, al respecto, como afirma Merllié (1993: 106), el estudio de Durkheim sobre el suicidio clarifica de una manera contundente algo que todavía sigue vigente: que todo hecho que cualquiera tiene razones para disimular, es difícilmente detectado por las estadísticas.

2.2.3. La tesis de Bourdieu

Habitualmente presentado en los manuales de sociología como un autor estructural–marxista, su libro, *La distinción*, donde estudia prácticas de consumo, es considerado un vivo ejemplo de esa corriente de pensamiento. Se trata, sin embargo, de una categorización, sino incierta, escasamente precisa.

Su análisis teórico se fundamenta sobre los conceptos de *habitus* y *campo*. Resumidamente, los campos los define como la red de relaciones entre las posiciones objetivas que hay en él. Hay varios campos en el mundo social –artístico, religioso, económico, etc. –, y todos tienen su lógica específica y generan entre los actores una creencia sobre las cosas que son importantes en el campo. La Estructura de Campo – esa red de relaciones –, a su vez, es la que condiciona el deseo de bienes por parte de los consumidores, al tiempo que también estructura lo que los productores crean para satisfacer esas demandas. Los campos serían, por tanto, elementos que estarían conformando los criterios y las bases sociales del gusto, simultáneamente, como elementos estructurantes y estructurados. El *habitus*, por su parte, son las estructuras

mentales o cognitivas mediante las cuales las personas manejan el mundo social. Se expresa en las valoraciones y percepciones, manifestándose en nuestras actividades prácticas. Un ejemplo derivado de las prácticas sociales serían los estilos de vida, que serían un producto del habitus, percibidos en sus muchas relaciones según los esquemas del propio habitus, dividiendo sistemas de signos calificados como “distinguidos”, “vulgares”, etc. La dialéctica de las condiciones del habitus se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución del capital, resultado de diferencias percibidas y de su “verdad” objetiva. Los estilos de vida, por tanto, están enclasados y serían enclasantes. Lo estructural está presente en las percepciones del mundo y en las valoraciones que de él se hacen y, a su vez, las percepciones se hacen presentes y se manifiestan también en lo estructural.

2.2.4. La distinción

Sin duda, estamos ante otra de las obras fundamentales de la sociología, basada en la explotación de datos secundarios. En el tiempo que va desde Durkheim, hasta Bourdieu, el registro de sucesos se ha perfeccionado y refinado considerablemente, al tiempo que la abundancia de información disponible sobre cualquier tema se ha incrementado de una manera extraordinaria. En este sentido, la obra de Bourdieu es un ejemplo magnífico, tanto por la riqueza de los datos, como por la abundancia de fuentes con las que trabajará el autor. No obstante, tampoco con Bourdieu queda resuelto, o solventado, el problema de la inconmensurabilidad, ya citado, y del sesgo mencionado a la hora de registrar los fenómenos, como evidencia el propio Durkheim. Como consecuencia de esto, Bourdieu, en algunos casos, no por escasez de datos, sino por la falta de disponibilidad de los mismos, o por la escasa posibilidad de comparabilidad que le ofrecían muchos de los ya existentes, se verá obligado a realizar nuevos estudios empíricos, con el fin de no invalidar su propio trabajo de investigación.

Esto nos lleva al segundo aspecto destacable en este autor. También, al igual que Durkheim, la base del trabajo metodológico de Bourdieu, por la relacionalidad que es capaz de establecer entre un universo muy amplio de datos, se encuentra, precisamente, en su trabajo teórico, capaz de trazarle un camino de aproximación a los datos, que lo lleva a no servirse de ellos sin más. En un sentido didáctico, lo que Bourdieu muestra, por tanto, es una manera de tratar la información que lo lleva al establecimiento de relaciones significativas entre los elementos de la estructura y las percepciones y actitudes individuales. La clave de la explotación de datos secundarios,

según Bourdieu (1998b: 19) es ésta: “tener por objeto la propia relación, e interrogar a los datos sobre su significatividad sociológica, y no sobre su significatividad estadística, es decir, el cálculo puramente estadístico de las variaciones de la intensidad de la relación entre un indicador y tal o cual práctica”.

Tener presente la significación social de los indicadores, según lo entiende el autor, debe ser un análisis previo a cualquier otro aspecto relacionado con la metodología. Bourdieu (1998b: 18) lo fundamenta con un ejemplo: “La utilización de la categoría aparentemente neutra de *cereales* –pan, tostadas, arroz, pasta, harina, etc.–, no especifica nada, sin tener en cuenta que la clave está en las variaciones del consumo que se hace de esos productos según las clases sociales, es decir, cuando se sabe que el término *arroz* cubre por ejemplo el *arroz con leche*, o el *arroz au gras*, más bien populares, el *arroz al curry* más bien burgués o con mayor precisión intelectual, por no hablar del *arroz integral*, que evoca por sí solo un estilo de vida”.

Al respecto, el autor considera que uno de los problemas actuales de la lectura de los datos deviene del pensamiento sustancialista que trata las propiedades ligadas a los agentes –profesión, edad, sexo, o titulación– como fuerzas independientes de la relación en la cual esas propiedades actúan. Tanto es así que incluso la propia recogida de información parte de términos unívocos, “cereales”, “arroz”, “pasta”, etc., y no se puede deducir del término en sí mismo el uso social que de ella se hace (Bourdieu, 1998b: 19). Ese desentrañar la semántica de lo unívoco, sin duda, es un trabajo añadido, y trascendental, que debe hacer el sociólogo o el investigador social, y lo debe hacer precisamente para solventar el hecho de no permanecer anclados a la mera significatividad estadística de los acontecimientos registrados. En este sentido, la obra de Bourdieu, además de por su valor sociológico indiscutible, ofrece una pista extremadamente valiosa sobre cómo afrontar previamente un trabajo de explotación de datos secundarios.

2.2.5. La tesis de Inglehart

Este autor estudia los cambios de valores en las sociedades industriales avanzadas. Su tesis fundamental es que estas sociedades están cambiando sus trayectorias sociopolíticas, principalmente, porque están cambiando los sistemas de valores, a partir del énfasis creciente en el logro económico individual que el autor entiende como uno de los principales cambios que hicieron posible la modernización. Según Inglehart, ese giro originario hacia prioridades materialistas restó importancia a las obligaciones comunitarias y ocasionó una aceptación de la movilidad social. Sin

embargo, en las sociedades industriales avanzadas, este énfasis en el logro económico, como prioridad, está dando paso a una importancia cada vez mayor de la calidad de vida.

Su tesis se fundamenta sobre la tendencia que, según Inglehart, reflejan los datos, e indica que, en una buena parte del mundo, las normas de la sociedad industrial moderna, rígidas, autonegadoras y orientadas al logro, están dejando un espacio cada vez mayor para la elección individual de estilos de vida y la autoexpresión individual. Se está produciendo, por tanto, un cambio cultural a tener en cuenta desde los valores *materialistas*, que en la modernidad venían acentuando la seguridad física y económica, hacia otros valores *postmaterialistas* que subrayan la autoexpresión individual y la calidad de vida. Por otro lado, y esto no es menos importante, los valores postmaterialistas reflejan el sentimiento de seguridad subjetivo de las personas, no su nivel económico *per se* (Inglehart, 1999: 35). Para Inglehart, además, lo que dirige ese cambio general de los valores de supervivencia a los valores de bienestar, es el sistema de creencias –que actúa como respuesta ante situaciones nuevas, o ante las amenazas, y la cultura, cuyo papel más importante es la legitimación de los sistemas económico y político de la sociedad.

Los vínculos, por tanto, entre postmaterialismo y bienestar subjetivo son consecuencia de un síndrome cultural, no de una ideología, como se hubiera estimado en la modernidad. Este síndrome, según Inglehart, está reflejando que, en las sociedades con niveles altos de desarrollo económico, los individuos no sólo tienen niveles altos de satisfacción objetiva, respecto a sus necesidades –por estar relativamente bien alimentados, tener buena salud, o una esperanza de vida relativamente alta, etc.–, también experimentan niveles relativamente altos de seguridad y bienestar subjetivos, siendo este acontecimiento el que conduce a un cambio intergeneracional hacia valores postmaterialistas.

2.2.6. Las dos obras de Inglehart

A diferencia de los otros dos autores, Inglehart trabajará sólo se servirá de cuatro fuentes que estudian y tratan concretamente el ámbito de los valores. Por un lado, utiliza los datos que ofrece La Encuesta Mundial de Valores –abarca 43 países y se realizó en 1990–, y la encuesta de 1981, que abarcaba 22 países, realizada previamente. Esas fuentes le proporcionarán la base de las series temporales, para realizar la comparación de los datos de 1990 con los de 1981. Por otro lado, se sirve también del Euro Barómetro, con datos anuales desde 1970 hasta 1986, así como la

investigación sobre el cambio de valores realizado por el Grupo de Estudios sobre los sistemas de valores europeos, realizados en 25 países, entre 1981 y 1982, junto con el estudio de panel en tres naciones –USA, Alemania Occidental y Países bajo–, realizado entre 1974 y 1981.

Según Inglehart, son suficientes esos estudios porque ese conjunto de datos indica ya un tránsito claro desde valores materialistas a valores postmaterialistas, que es la hipótesis esencial de trabajo que esgrime este autor, cuya ratificación estadística en esos estudios lo llevará a confirmar su tesis.

Este autor, no obstante, a diferencia de Durkheim y Bourdieu, considerará que no necesita trabajar metodológicamente los datos que selecciona. Por el contrario, se ciñe a las fuentes, a la categorización que hacen, a la validez de sus datos y a la pertinencia para utilizarlos, sobre el argumento que en esas encuestas se utiliza la ordenación frente a la clasificación, y esto, en sí, es el criterio de fiabilidad que le sirve a Inglehart para seleccionarlas. Según el autor, en realidad, ese método es el más adecuado para realizar la posterior comparación en un universo tan abrumadoramente amplio y heterogéneo de personas y contextos sociales.

La ordenación, apunta Inglehart (1999: 15), tiene dos desventajas reales: una, requiere más tiempo de elaboración que la clasificación, aspecto éste que le garantiza una mayor potencialidad de registro de fenómenos, aunque el autor considera que también produce datos que violan uno de los supuestos básicos de algunos modelos estadísticos. Sin embargo, la ordenación, para sus propósitos específicos, presenta dos ventajas principales que pesan más que las desventajas. Primero, las ordenaciones no están determinadas por la respuesta conjunta. Segundo, y más importante, las ordenaciones son un enfoque fundamentalmente diferente, más adecuado para la medición de las prioridades individuales de lo que lo hacen las clasificaciones, porque las ordenaciones permiten medir un aspecto de la realidad que las clasificaciones son incapaces de descubrir.

Por tanto, didácticamente, Inglehart nos ofrecía un contraste importante, con respecto a los otros dos autores seleccionados, puesto que trabaja de una manera distinta a como lo hacen Durkheim y Bourdieu. De hecho, no trabaja los datos, sino que fundamenta la validez de su argumento teórico por la propia validez que establecen las fuentes respecto a los hechos que estudia. En este sentido, Inglehart (1999: 17) considera que, “por lo general, las semejanzas transnacionales entre las semejanzas de las masas a los ítems valorativos materialistas/postmaterialistas son mucho más llamativas que las diferencias”. Según esa reflexión, no es extraño que las críticas centrales, recogidas por el propio Inglehart (1991: XVI), le llegaran

fundamentalmente por su primer estudio, críticas que se basaban en el hecho de que sus hipótesis se sostenían con datos posteriores a la crisis del petróleo de 1973.

Inglehart, no obstante, pretendió subsanar el desliz que le atribuía la crítica con el estudio de 1999. Sin embargo, su argumento seguirá siendo el mismo con posterioridad a la crisis del petróleo mencionada y su tesis continuará estando fundamentada sobre la validez del cambio de valores que indican esos nuevos datos. En las críticas que se le pueden hacer a Inglehart, sorprende, sin embargo, que no se señale en ningún caso algún aspecto polémico respecto a la construcción estadística realizada por parte de la fuentes, sobre todo, porque la *Encuesta Mundial de Valores*, es un cuestionario que se aplicó en 43 países sin que por eso Inglehart aluda a la adecuación específica del cuestionario a ningún país, a pesar de las diferencias sustanciales –políticas, económicas, sociales, culturales, religiosas, demográficas, etc.,– entre los diversos territorios en los que se aplica el mismo cuestionario.

Si se repasa la lista de preguntas o los ítems que se utilizan en esa encuesta, es inevitable plantearse la validez misma de los datos, simplemente, considerando el modo en el que muchas preguntas son formuladas, sobre todo si se tiene en cuenta, además, que algunos temas incluidos en el cuestionario presentan una enorme complejidad³. Sin embargo, en la *Encuesta Mundial de Valores*, se intenta solventar el problema de la heterogeneidad de los contextos mediante el uso de un método que se decanta por la ordenación de ítems, en vez de por su clasificación, como si resolviendo un problema estadístico resolviéramos un problema de aplicación estadística a una realidad extremadamente heterogénea. Sirva esta crítica, además, como un ejemplo claro de alguno de los problemas que las fuentes –incluso prestigiosas– pueden presentar y cómo queda manifiesto que la operatividad de las matemáticas no significa que los números, en sí mismos, arrojen conocimiento social⁴.

2.3. Elaboración de un modelo de análisis

Con todos estos elementos sobre la mesa, diseñamos nuestro modelo de investigación, para poder hacer nuestro estudio de la calidad de vida en España, basándonos en la explotación de datos secundarios.

³ En el libro de Inglehart (1991: XX–XXXI), se pueden tomar como ejemplo los cuadros 1 a 6. El grado de abstracción de las cuestiones, o la propia indeterminación de muchas de las propuestas postmaterialistas, despiertan una clamorosa sospecha porque extraña que las diferencias sociales, políticas, económica, y culturales existentes entre los territorios y, dentro de ellos, entre las personas, en verdad, no representen un problema serio de anclaje a la mera significatividad estadística del estudio.

⁴ Cook y Reichart (1986) plantean, al respecto, un problema epistemológico de fondo, especialmente importante, que hay que tener siempre presente: ¿qué miden en realidad las encuestas, la realidad social o la operatividad correlacional entre números que, se suponen, representan la realidad?

2.3.1. Los antecedentes

Wright Mills (1971) planteaba que uno de los problemas de las Ciencias Sociales es que las grandes teorías se fundamentan en un alto grado de abstracción, mientras que, por otro lado, los datos se fundamentan sobre una realidad empírica alejada de la teoría. Esto llevará a autores como Merton (1977a) a proponer las teorías de alcance medio, como solución posible a la excesiva abstracción y como remedio contra el empirismo vacío.

Para diseñar nuestro modelo de análisis, la cuestión a determinar, por tanto, era si podía ser abordada la explotación de datos secundarios desde una construcción teórica, sino de alcance medio exactamente, al menos sí desde un plano que nos facilitase comprender las significaciones sociales de los datos, desde un prisma de interacción y cruce de variables, tal y como, además, ejemplificaban los trabajos de Durkheim y Bourdieu.

2.3.2. Teoría y método para un enfoque social

Como hipótesis general, entendíamos que bienestar y calidad de vida son dos conceptos que, en la postmodernidad, son construidos por las cuatro dimensiones, a nuestro modo de ver, comporta el consumismo postmoderno –formal, cultural, económica y sustantiva– (De Pablos, 2003). Partíamos, a su vez, de la tesis de Luis Enrique Alonso (2005: 8), que establece que el consumo se ha convertido, en las sociedades postfordistas, en una práctica y un sentido fundamental en los procesos de articulación y reproducción social. Es una realidad objetiva y material, pero también una producción simbólica, que depende de los sentidos y valores que los grupos sociales le dan a los objetos y a las actividades de consumo.

Atendiendo a ese hecho, para profundizar en el conocimiento del bienestar y la calidad de vida, propusimos un modelo teórico de trabajo que estudiase los cambios y las transformaciones que estos conceptos han experimentado en la España de la última década, basándonos en la explotación de datos secundarios, analizando y comparando los criterios y bases sociales que los conforman dentro del marco del consumo al que están adscritos en las actuales sociedades postfordistas.

La consideración del consumo como elemento de articulación y de reproducción social requería partir, además, de un enfoque *relacional* donde, además, tuvieran

cabida diferentes aportaciones de carácter histórico, sociológico, económico, filosófico, etc., ya existentes, y se trataba, no sólo de dimensionarlo sobre esos cuatro ejes del consumismo postmoderno propuestos, sino también de compatibilizar esa conjunción de naturaleza relacional con un soporte empírico capaz de aglutinar en su estructura una amplia variedad de datos y fuentes.

Para esto, propusimos establecer dos planos en interrelación, articulándolos a través de esas dimensiones: por un lado, un nivel macro-sociológico, que era el del consumo en las sociedades postfordistas occidentales, y un nivel micro-sociológico, en el que la sociedad española sería ese escenario concreto donde se estudiarían los conceptos de bienestar y calidad de vida, pero como parte integrada de ese marco general en el que, como hecho global, se había producido el cambio social de la modernidad a la postmodernidad, o de la producción al consumo.

A su vez, el planteamiento empírico que subyacía en el diseño del modelo de análisis en este trabajo de investigación era partir del convencimiento que los procesos sociales pueden ser analizados a través de las prácticas sociales, las estructuras sociales y la conciencia –subjetividad– en las sociedades post-fordistas, mediante un enfoque dinámico, procesual e histórico que, entendíamos, lo proporcionaban las cuatro dimensiones del consumismo postmoderno antes expuestas.

Con el objetivo de clarificar nuestro modelo de análisis, nos pareció oportuno, por tanto, usar la terminología propuesta por Bourdieu de *campo* y *habitus*, en primer lugar, para ordenar y diferenciar los dos niveles de medición propuestos en nuestro modelo y, segundo lugar, para integrar relacionalmente las estructuras y el mundo de los individuos.

Eso nos permitiría, entre otras cosas, dar cuenta del cómo se perciben y construyen, en el plano estructural y en el plano vivenciado, los elementos objetivos estructurados –*campos*– y los elementos subjetivos –*habitus*–, para establecer así la articulación entre las cuatro dimensiones del consumo, la experiencia del bienestar y la calidad de vida, con la propia estructura social de España de la última década. Entendíamos, además, que eso podía servir también como base para comprender mejor cómo es el proceso de articulación y reproducción social del consumo en el ámbito de las sociedades postfordistas.

De este modo, por un lado, pensábamos que el estudio quedaría fundamentado finalmente sobre las significaciones sociológicas, y no sobre la significatividad estadística de los datos, o sobre el cálculo puramente estadístico de variables e índices. Por otro, en un sentido más general, considerando el fenómeno de la dispersión –fragmentación– de los datos, desde los ámbitos del bienestar y la calidad de vida, creíamos que mostraría que éstos pueden ser encauzados coherentemente a

través de la centralidad del consumo, implicando ese hecho, en realidad, una conjunción más amplia, más honda e interdependiente que, en muchos casos, se queda perdida por las dispersiones existentes dentro de esa ingente producción estadística que caracteriza al campo del bienestar humano.

2.3.3. Diseño del esquema de trabajo

- **Hipótesis:** El consumo es un hecho social total, estructurador y estructurado, en las sociedades postfordistas. Es decir, articula también los elementos objetivos y subjetivos del bienestar y la calidad de vida, al tiempo que estos conceptos legitiman el consumo como marco fundamental de la realidad social.
- **Variable Independiente:** Los campos: sociodemográfico –formal, sustantivo, económico y cultural (Nivel 1), entendiendo esos parámetros cómo el fenómeno de articulación de los procesos sociales y como contexto de reproducción en el postfordismo.
- **Variables Dependientes:** Bienestar y calidad de vida (Nivel 2), entendiendo el bienestar como una relación interdependiente de sus dos dimensiones, Welfare (Niveles de vida–calidad de vida que ofrece el contexto) y Well-being (estilos de vida e identidades sociales, es decir, la calidad de vida percibida y experienciada).

A su vez, para la sistematización de los datos, y así poder articularlos el plano macro general de la teoría y el plano micro de la sociedad española, establecimos dos niveles de agrupamiento:

- **Nivel 1, General,** conformado por los elementos objetivos, articulados por el consumo, distribuidos en los campos del consumo (formal, económico, cultural, y sustantivo). Lo representarían los datos macro sociales referentes al conjunto de España que, además, nos debían permitir la secuenciación –para estudiar el cambio social– y la determinación del marco social general –contexto social en el que se ubicará el Nivel de análisis 2.
- **Nivel 2, Específico,** donde se distribuyen los datos que nos proporcionan los estudios sobre temas concretos referentes a las prácticas sociales –elementos concretos y elementos subjetivos distribuidos como hábitos, pero también articulados por el consumo–. El hábito, además, estaría conformado por:
 1. **Welfare,** (nivel de vida) variable que agrupa los elementos estructurales de los estudios específicos, donde se determinan los aspectos tangibles y estructurados de la realidad social, lo que se tiene, o con lo que se

cuenta –vivienda, número de habitaciones, electrodomésticos, formación, coche, renta, etc., es el universo sociodemográfico (formal), económico, cultural y sustantivo que establece cada estudio específico desde el plano estructural–.

2. **Well-being**, (el ámbito de lo que se percibe, se valora, y desde dónde se interpreta la realidad y se construyen los significados sociales), constituido por los:

2.a) Estilos de vida (base de las nuevas identidades sociales).

2.b) Estándares de vida (representados por las percepciones que se tienen de la realidad y que se especifican en la satisfacción e insatisfacción con respecto a los elementos que nos reporta el nivel de vida, especificado en las variables e indicadores sociales al uso: renta, trabajo, formación, salud, relaciones interpersonales, ocio, el hogar, el entorno físico, la seguridad y el ámbito de las opiniones y aptitudes.

El Análisis y la Interpretación de la realidad social se haría de la siguiente manera: una vez los datos han sido agrupados en esos planos, se establecen los parámetros de análisis que permiten hacer la lectura teórica de la realidad:

- **Nivel 1** (determinación del contexto estructural de la España actual): desde dos prismas:
 - Secuenciando el cambio estructural de la sociedad española en estos últimos diez años.
 - Analizando los criterios y bases sociales de la sociedad española que la definen como postfordista.
- **Nivel 2** (partiendo de esa definición contextual concreta)
 - Se cruzan niveles de análisis para establecer cómo las estructuras de campo condicionan los habitus y cómo éstos, a su vez, influyen y redefinen y modifican las estructuras de campo.

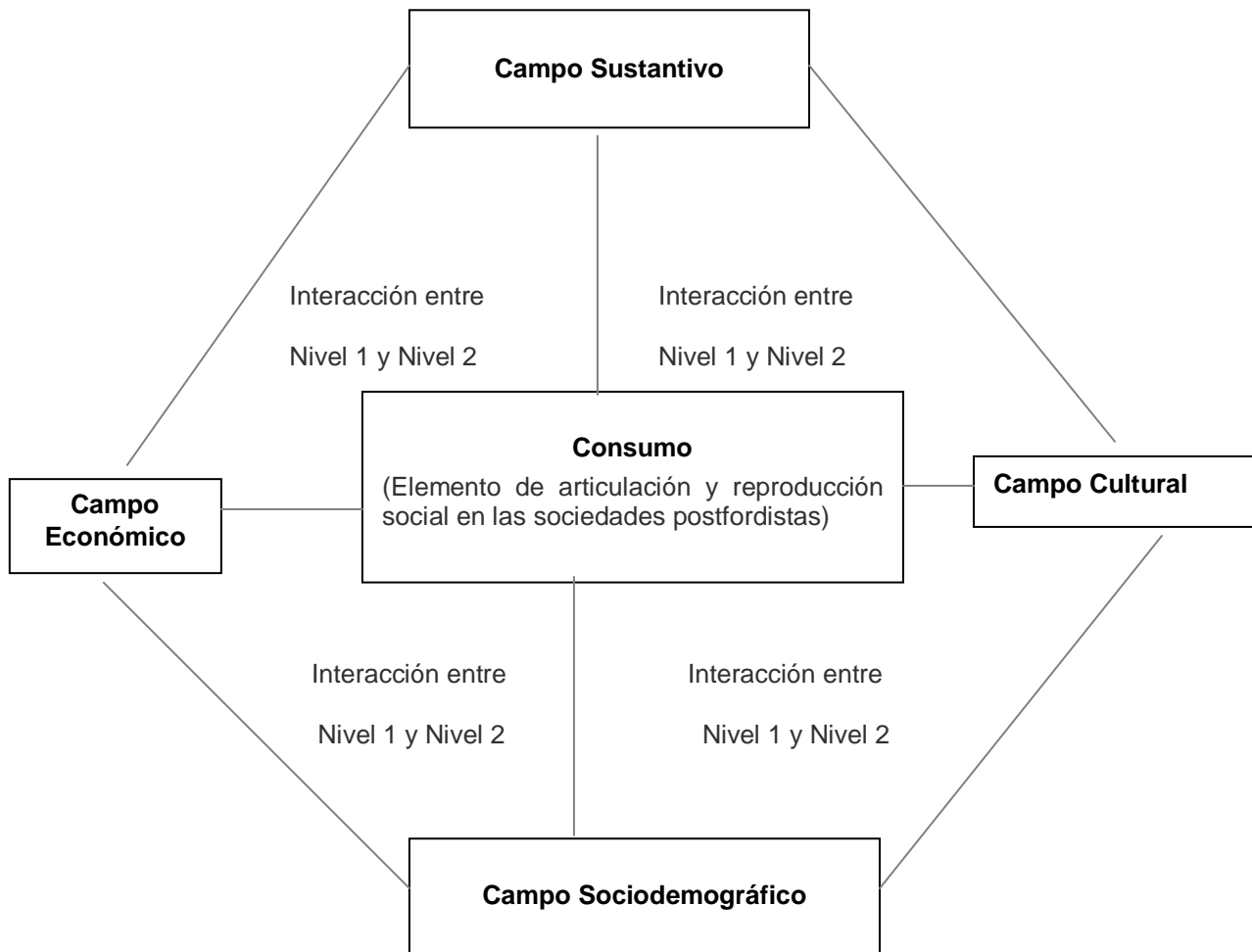
El Esquema teórico del modelo de análisis que proponíamos, a través del cual se hace la lectura interpretativa de la sociedad española de la última década, gráficamente, era el siguiente:

- Nivel 1: Estructuras de *campo* –es lo que conforma el bienestar objetivo en las sociedades avanzadas.
- Nivel 2: *Habitus*, en su doble dimensión de Welfare y Well-being –es lo que conforma el Bienestar subjetivo.

La realidad social de los individuos, se entendía, es la que se construye a partir de la interacción entre los niveles 1 y 2.

Representado de manera esquemática, se perfiló como se expone en la página siguiente:

Cuadro I



La novedad teórica más importante de este modelo pensábamos que era la de presentar al consumo como el elemento de articulación de esas dimensiones y como el eje neurálgico de la reproducción social en los contextos postfordistas. Significaba, por tanto, que tanto el bienestar, como la calidad de vida, eran dos conceptos que estaban siendo contruidos, social y culturalmente, desde ahí.

Metodología:

1. En primer lugar, por un lado, debido a la abundancia y variedad de información y por los problemas de las fuentes ya apuntados, era ineludible que la metodología contemplase la manera en la que se fundamentaría el trabajo previo de investigación,

tal y como evidenciara ya el trabajo de Durkheim. De este modo establecimos, como criterios metodológicos:

- **La sistematización**, era el proceso mediante el cuál se iban a ordenar y clasificar todo el universo empírico de los datos, como base a partir de la cual después se realizaría el trabajo de cruce y contraste de una amplia variedad de datos, variables y de indicadores sociales. Los criterios de sistematización de la información estaban determinados por los dos niveles de agrupamiento y por los conceptos teóricos de *campo* y *habitus*, que se han explicitado anteriormente, que establecen la relacionalidad estructural y sustantiva de los procesos sociales.
- **Relacionismo metodológico**, a través del cual los criterios de sistematización se materializaban en el concepto consumo, que determina el proceso de interacción entre las estructuras sociales y los elementos subjetivos existente entre las categorías analíticas de Campo y el Habitus.

2. En segundo lugar, la selección de las fuentes y de los datos se realizaría ateniéndonos a las exigencias de nuestro modelo teórico y haciendo previamente un análisis sociológico de la construcción estadística realizada por las fuentes ya seleccionadas según ese criterio de adecuación a nuestro estudio. Las fuentes que iban a ser utilizadas serían las siguientes:

- A. CIS
- B. CIRES
- C. INFORMES FOESSA
- D. INE

3. En tercer lugar, una vez hecho el análisis de construcción estadística, y realizada la sistematización de los datos que nos ofrecían los estudios seleccionados, se aplicaría una lectura y un análisis comprensivo con el que se poder dar cuenta de la realidad social construida, definida y vivida, a partir de la interacción entre los elementos de la estructura y el ámbito de los significados y de las prácticas sociales, según la categorización de nuestro modelo.

2.4. Aproximación a los datos

Relacionado en buena medida con su impresionante profusión, hoy en día *parece* que los datos, concretamente los estadísticos, se prestan más fácilmente a comparaciones y a generalizaciones que sobrepasan con creces los delicados

márgenes del rigor, descuidándose en muchos casos, incluso, el detalle importante que los números incorporan implícitamente saberes, consideraciones y especificaciones sociales y culturales, que tienen que ver con su propia construcción (Merllié, 1993: 103).

Las estadísticas sociales, sin duda, entran dentro de esas especificaciones y su construcción social es una cuestión primordial. Sin embargo, esto es algo que, sobre todo para los profanos, permanece inadvertido con una inmoderada frecuencia: ¿acaso los científicos sociales no han aprendido cómo hay que hacer para movilizar en la práctica las teorías de los autores, los procedimientos de observación, de recabamiento, y de análisis de los datos? (Champagne et al., 1993). Parece que con una simple respuesta afirmativa a ésa cuestión quedan solventadas, por sí mismas, todas las cuestiones relacionadas con la construcción estadística y las problemáticas que su uso plantean.

En el extenso y tan escasamente ecléctico campo del bienestar, que es donde se inscribe el concepto de calidad de vida, concretamente, existe, además, una exuberante producción estadística que, prácticamente, se incrementa casi a diario. No todos los datos que se adscriben y producen en este campo, sin embargo, son aceptables desde el prisma de la rigurosidad teórico–metodológica, y los que sí lo son, no por eso se vuelven útiles sólo por ese motivo. En nuestro caso, aún permaneciendo dentro de las fronteras de la rigurosidad, precisamente, el primer escollo con el que tropezamos derivaría de una cuestión intrínseca a la propia construcción estadística: el problema de la correspondencia. Este término, según argumenta (Pinto, 1993: 15), no es una idea entre otras, sino una hipótesis que, sin embargo, se toma como una idea clara y precisa que, en realidad, rige toda la actividad de recabamiento de datos, de selección del material y, por tanto, de construcción del objeto. La correspondencia significa partir del hecho de que se produce inequívocamente conocimiento, simplemente, porque se ha establecido una concordancia cabal entre el orden interno de un concepto y el orden externo de las estructuras sociales –profesión, edad, sexo, etc. –, donde la adscripción de los individuos a esos parámetros de estructura social se plantea como evidente

Puesto que, de entrada, se trata de un problema intrínseco a la propia construcción estadística, tal asunto era ostensivamente claro también para el caso de los estudios de bienestar *rigurosamente* producidos y seleccionados. Sin saber exactamente cómo se resuelve, o se solventa ese problema, pero ya inmersos en ese hacer sociología de la sociología, como indica Lamo de Espinosa, observamos también que, en la actualidad, la representación vigente distingue el *trabajo científico* –en su dimensión empírica– como dos fases diferentes y sucesivas: la recolección de datos y el análisis

de los mismos. Eso implica, por tanto, que el trabajo estadístico se considerada puramente descriptivo, lo que significa que no conlleva directamente el análisis o la interpretación de los fenómenos descritos. No obstante, aunque se entiende de ese modo, es una completa falacia que se desmiente diariamente con el propio hecho de la construcción estadística. Es decir, para contar y numerar cosas de la realidad hay que partir de una teoría y, por tanto, en vano se puede dissociar la medición de un fenómeno de su análisis o interpretación⁵.

A su vez, implicaba también estar ante la propia variabilidad existente en las mediciones estadísticas, aspecto que sí se derivaba directamente de la abundancia de información en este campo, incluso dentro del propio margen de los estudios empíricos clasificados como rigurosos. Más allá, por tanto, de la crítica del documento, que implicaría inequívocamente un juicio sobre su valor, para llevar a cabo la explotación de datos secundarios, lo que se imponía como necesario era realizar una verdadera sociología del documento, “restituyéndolo de ese modo a un estatuto de hecho social y no sólo de información sobre hechos sociales” (Merllié, 1993: 130).

Por otro lado, fruto también de esta aproximación a los datos, fue inevitable tener que admitir con firmeza, dentro del conjunto de métodos y técnicas de investigación que se están usando para cuantificar la realidad, que esos métodos y técnicas son, a su vez, como plantea Pizarro (1998: XIV), inseparables de “las problemáticas que definen lo que hay que investigar” y, consecuentemente, son inseparables de los conceptos con los que se aprehende y se problematiza la realidad. Al tener que reflexionar también sobre los métodos y las técnicas cuantitativas de investigación utilizadas en el campo del bienestar, se inició, paralelamente, el trabajo de examinar con extrema atención cada uno de los conceptos utilizados por esas estadísticas y, por lo tanto, se comenzó a trabajar en las teorías en cuyo seno se definían y se construían tales conceptos.

2.4.1. La información existente

Hacer frente a la ingente cantidad de estudios y trabajos de investigación en el área del bienestar, hoy en día, no es tarea sencilla, porque el concepto abarca una considerable variabilidad de campos de conocimiento –psicológico, sociológico, cultural, económico, etc.– y de territorios dispares, desde un punto de vista geográfico –regiones, provincias, localidades y países–. Nuestro objetivo, por tanto, se centró en

⁵ Sirva como ejemplo que no se podrían contar los desempleados sin una definición previa de desempleo (Merllié, 1993: 130).

un territorio concreto –España– y las fuentes elegidas fueron las anteriormente mencionadas–. No obstante, era imprescindible tener en cuenta esos problemas someramente descritos que, de entrada, ya sabíamos que nos los íbamos a encontrar de una manera ineludible: el problema de la correspondencia y de la inconmensurabilidad que se deriva, en sentido estricto, no sólo de las fuentes, sino también de esa aplicación estadística, realmente valiosa pero diversa.

En este sentido, hay que aclarar, además, que las diferencias con las que nos íbamos a encontrar no estaban vinculadas únicamente a las condiciones técnicas de la puesta en práctica en encuestas diferentes, sino que también devenía por la función dada a los objetos a los que se aplicaba y por la amplificación de los mismos, incluso si nos ceñíamos a un territorio concreto. Si bien, la sensibilidad de los resultados estadísticos a las modalidades técnicas del recabamiento y del análisis de las informaciones, ya constatan, por sí mismas, la propia inconmensurabilidad entre esas fuentes diferentes, esa misma inconmensurabilidad también está presente, como explica Merllié (1993: 128), dentro de las mismas fuentes, a medida que éstas se han venido perfeccionando. Incluso concretando un ámbito territorial y unas cuantas fuentes, no por eso se solventaba la variabilidad, la cantidad de información y la enorme producción de datos vertidos sobre el ámbito del bienestar. De igual modo, tampoco es infrecuente poder constatar que, en el ámbito cuantitativo de los estudios de bienestar, precisamente por la necesidad misma de producir estudios, se debe tener en cuenta también que, en muchos de ellos, dentro de ser rigurosos, se ha aplicado sin miramientos la más pura epistemología normativa⁶.

En ese contexto de ingente producción, pero también de necesidad de producción, el exceso de tecnificación, podríamos decir, por otro lado, también se proyecta, a su vez, sobre la propia fundamentación teórica que, en el caso que nos ocupa, se maneja sobre los conceptos de bienestar y de calidad de vida y sobre las dimensiones que están siendo utilizados para medirlos. Hablamos, en consecuencia, que muchos estudios se fundamentan sobre parámetros teóricos similares de fondo –incluso se aplican categorías similares, o iguales, sobre todo las de naturaleza *objetiva*–, pero envueltas en terminologías diferentes y en aplicaciones estadísticas diferentes, cuyo uso se ha convertido ya en una mera marca de pertenencia a clanes, escuelas, partidos políticos, o intereses empresariales, institucionales y organizacionales.

No está de más recordar que, en buena medida, parte de esa abundancia de información y de producción de datos también es un producto derivado del hecho

⁶ Una de las características de la epistemología normativa es la separación entre objeto y método de las ciencias, que hace del segundo una realidad que trasciende al primero. El método es para la epistemología normativa un instrumento que se aplica a un objeto cualquiera y de cuya correcta aplicación debe resultar, mecánicamente, saber científico (Pizarro, 1998: 2).

mismo que muchas instituciones y organizaciones, espoleadas por la improvisación, la urgencia, o la imperiosa necesidad de producir documentos y dar salida a respuestas, acciones, etc., promueven una gran cantidad de estudios e investigaciones que, ciertamente, incrementan la información, aunque es dudoso que en muchos casos promuevan un conocimiento real sobre las cuestiones que tratan, aunque se esté hablando de estudios concebidos bajo el prisma de lo *científico*⁷. Como parte de esa misma simplificación general, además, se debe incluir el hecho que, por regla general, en los estudios de bienestar, se excluye toda referencia a la relación existente entre los métodos, las técnicas y las problemáticas teóricas de la sociología, ya que lo habitual es que se den sus dimensiones de la realidad por buenas y únicamente se discuta su operacionalización (Pizarro, 1998: XIII). La fosa abisal que separa ambos continentes, entendíamos, es precisamente el que separa lo simple de lo complejo. Según aclara Pizarro (1998: 8), en los manuales de metodología científica, explicar consiste en reducir la complejidad aparente de un fenómeno, de la apariencia, a un encadenamiento lógico de afirmaciones simples o proposiciones.

No obstante, según Merllié (1993: 162), ese mismo hecho puede tener otra lectura más provechosa. Aunque, ciertamente, el incremento de la producción estadística, o de las encuestas, bajo el parámetro de la epistemología normativa, hace que éstas se conviertan en un obstáculo, cuando se toman directamente como instrumentos de conocimiento. Sin embargo, es posible convertirlas en apoyos, cuando se las objetiva como objetos de conocimiento. Si nos ateníamos a esto, en consecuencia, podíamos seguir parapetados en el ámbito cuantitativo, escudriñando los estudios seleccionados, barajando posibilidades de medición, e intentando encontrar la manera de solventar las problemáticas que se nos presentaban por todos lados y de hacerlo, además, bajo el espíritu de volver aprovechable para nuestros propósitos ese ingente y rico caudal de datos e informaciones ya producidas.

No obstante, se pude adelantar ya que, más que por los problemas derivados de la propia construcción estadística, que estaban ahí, y que serán mencionados seguidamente de forma más detallada, en realidad, hay que indicar que fue la construcción teórica que fundamenta los estudios de bienestar en occidente, a partir de los años cincuenta, la que nos llevó, en sentido estricto, a plantearnos una primera

⁷ Además de la abundancia de estudios prácticamente iguales, existe una copiosa colección de manuales sobre métodos y técnicas de investigación social que yuxtaponen exposiciones de recetas para fabricar cuestionarios, diseñar muestras, elaborar escalas de actitudes, hacer sociogramas, entrevistas en profundidad o analizar datos obtenidos mediante procedimientos estadísticos que van desde el *chi-cuadrado* de una tabla de contingencia hasta el *path-análisis* (Pizarro, 1998: XIII). Estos manuales, en realidad, y en demasiadas ocasiones, son la única vía de acceso al quehacer sociológico y a la estadística aplicada a las Ciencias Sociales por parte de muchos profanos, o profesionales de otras especialidades. La sociología, y esto sería igualmente aplicable a la estadística, han de incluir, así pues, en su propio objeto la existencia de los efectos que resultan de su propia difusión (Champagne, 1993: 165).

hipótesis aproximativa respecto al sentido social que esos conceptos tenían en esos estudios.

Sin duda, y de este modo, comenzaba a ser jugosa la idea de intentar determinar hasta qué punto las propias dimensiones semánticas que conformaban el bienestar y la calidad de vida eran el producto de un sentido socio-histórico determinado, en realidad, omitido, o dado por sentado, en muchos casos, y que, sin embargo, podrían estar conformado, a su vez, la orientación y significación de dichos estudios, la propia construcción de sus parámetros, en su más amplia diversidad, convirtiendo todo eso en una lógica propia de producción de conocimientos sobre un campo determinado, pero sobre una base semántica socio-histórica concreta.

2.4.2. La construcción estadística de la realidad

Contrariamente a lo que sugiere el término *datos*, argumenta Merllié (1993: 103), los elementos de información en los que se apoya el análisis científico no son nunca datos acabados, ni el investigador recibe pasivamente los *hechos* que analiza y moviliza en construcciones teóricas. Las diferentes ciencias, sin embargo, acuden a los datos, o producen datos, como elementos significativos para el estudio de la realidad y como elementos significativos de la realidad. No obstante, esa observación a través de los datos no es, como podría creerse a primera vista, un puro procedimiento operacional de búsqueda de una descripción concreta, o de producción concreta, porque no existen los hechos brutos, ya que, previamente, en todos los casos, se han de construir.

Es por esto que el análisis de la construcción estadística puede esclarecer mucho más que si solo se tiene presente la institución estadística, entre otras cosas, porque también, para una mejor comprensión y una mejor utilización de los datos estadísticos, es conveniente hacer hincapié sobre las dificultades propias de la información estadística, o sobre los malentendidos que puede provocar su uso, e iluminar con ellos, como aclara Merllié (1993: 149), los aspectos prácticos y técnicos de su elaboración, mostrando cómo las modalidades de construcción influyen, en muchos casos, sobre los propios resultados. En realidad: ¿basta con haber *estadistificado* un documento para que de inmediato los datos se vuelvan utilizables? La respuesta es que no, a la vista de ya expuesto.

No obstante, con la intención de clarificar la cuestión, someramente, se presentan seguidamente algunos de los problemas que encierran los datos y la construcción estadística y, por otro, se representa esquemáticamente la cadena estadística, con el

objetivo que pueda ser visualizado de un modo simplificado ese sentido de proceso y de construcción mencionado.

2.4.3. Los datos y las fuentes

Los datos estadísticos tienen muchas veces por efecto la suspensión de todo planteamiento crítico. La magia y el culto a las cifras en nuestros contextos actuales tienen mucho que ver en esto. La simple presentación de los resultados de una investigación en cifras tiende a ejercer por sí sola, en particular en los no especialistas, un efecto de imposición propio⁸. Ciertamente, el valor que se decide dar a los resultados en cifras está en función de las operaciones que han permitido establecerlas. No obstante, la identidad de los porcentajes no clasifica las respuestas según el grado de realidad de las preguntas que han sido planteadas, como tampoco lleva a reflexionar sobre la significación de los *datos* y su utilización eventual en el marco de un objeto sociológicamente construido, por citar algunos de los aspectos más relevantes que se pueden considerar.

Con demasiada frecuencia, además, los porcentajes que agrupan la realidad, sencillamente, son un artefacto que resulta de la suma mecánica de respuestas que se presentan, formalmente, como idénticas, encubriendo de este modo no sólo el irrealismo de una parte más o menos grande de las respuestas recabadas, sino también el hecho que en el mundo social no todas las personas encuestadas tienen opiniones sobre lo que les pregunta, o bien se ponderan con igual peso respuestas que no fundamentan los mismos parámetros, puesto que, en realidad, como explica Bourdieu (1998b: 222), el peso de una opinión está en función del peso propiamente social de aquél que la emite. La calidad del dato, en cualquier caso, y no el análisis matemático en sí mismo del dato, o el procedimiento matemático que se le aplica, es el elemento fundamental a tener en cuenta.

Se sabe, además, que los datos, para que tengan algún valor, no sólo exigen ser explicados e integrados a una problemática, deben estar, a su vez, relacionados con una actividad de clasificación estadística que, en realidad, pone un *orden* en los acontecimientos que de otra manera estarían en *desorden* o quedarían potencialmente sin significación. Ese orden, en definitiva, es el producto de una construcción concreta, que es la que le da significación al dato. No obstante, sin considerar estos hechos, el análisis estadístico de los datos no puede sino confirmar tautológicamente la teoría

⁸ El supuesto implícito que prevalece, según Champagne (1993: 191), tiene que ver con esta pregunta: ¿No implica la cifra a la encuesta y a la enumeración rigurosa y no es cierto que permite esta indispensable precisión que es la condición previa de todo análisis científico?

puesta en práctica en la observación, trasmutando en causas del fenómeno las características que se han movilizadas como indicios para identificarlo.

Como de lo que se habla es que son la consecuencia de una construcción, entonces, resulta necesario llevar a cabo una crítica del documento en el que se insertan y ésta crítica es necesaria tanto para hacer estadística, como también, muy especialmente, para servirse de las estadísticas ya producidas. No sólo los datos, en realidad, toda la construcción estadística es la que debe ser sometida a las mismas preguntas de rigor que buscan precisar la validez y pertinencia o la fiabilidad de otros documentos. Hay que tratar con criterio y con firmeza crítica, por tanto, la fuente, las características propias del documento, para qué se hizo o se hace, cómo se hace y qué finalidad tiene, en sí, esa producción⁹.

Estos aspectos destacan unos mínimos exigibles, al menos, para producir estadísticas nuevas y, a su vez, para utilizar con garantías los datos secundarios. Por regla general, sin embargo, el procedimiento matemático parece que por sí solo es el que ofrece la significación, pertinencia, validez y fiabilidad de todo el proceso que implica la estadística. Por otro lado, en cuanto a la producción ya hecha, sobre todo para usos posteriores, los datos estadísticos, una vez determinada o certificada la rigurosidad de la fuente, normalmente ya no sufren más el acoso del espíritu crítico, incluso con algunas fuentes, una vez establecido su prestigio, tal prestigio avala la validez y sirve como certificado de garantía póstumo, por lo que la elaboración hecha por la fuente tampoco se revisa con rigor.

Es importante, por tanto, no caer en mera la seducción de las cifras y de las fuentes, ni se puede descuidar tampoco que todo trabajo que se apoye en elementos estadísticos, incluso sobre los ya existentes, debe exponer con cuidado la manera en la que se ha llegado a los datos que se utilizan. Se vuelve imprescindible someter a la fuente, a los datos y a la propia investigación que se va a servir de ellos, a los rigores de la crítica, sea cuáles sean su prestigio, certificaciones de validez, fundamentos y justificaciones metodológicas.

Eso debería ser taxativo. Según Merllié (1993: 156), más allá de la magia de las cifras, desde que la realidad se cuantifica a través de informaciones estadísticas, las ciencias sociales no pueden, y no deben, ahorrarse una sociología de la producción estadística. Sean cuales sean las intenciones teóricas de una investigación, los datos no son significativos sencillamente porque sean el producto de una resolución matemática. Las respuestas, sean cuales sean, son indisociables del sentido que los

⁹ Aunque no se puede olvidar el carácter irremplazable de la estadística, no se puede olvidar por eso que las encuestas construyen también la realidad que tratan de medir objetivamente y que las dificultades de medición, lejos de tener que ver con la imperfección de los instrumentos de medida, están siempre inducidas por la propia realidad social (Champagne et al., 1993: 12).

encuestados dan o niegan a la pregunta, contribuyendo de ese modo a determinar objetivamente también ese significado. En definitiva, la información estadística siempre es el producto de una serie de transacciones entre diversas representaciones de la realidad social, más allá de denominación de datos y de la capacidad operativa de los mismos.

Por otro lado, tampoco cabe duda que la elaboración de datos estadísticos se distingue de otras situaciones de comunicación por un grado bastante elevado de formalización, es decir, por un modo de organización que tiende a la estandarización de las informaciones, e implica una reducción en el arduo proceso de trabajo de producción de éstas. En realidad, según argumenta Merllié (1993: 157-157), la elaboración estadística se parece bastante a la producción en cadena, tal y como refleja el *cuadro II (Pág. 61)*. Según esa metáfora industrial de producción de datos, “la estandarización ha de asegurar la homogeneidad, de ahí, además, la comparabilidad, condición de la elaboración estadística en cifras, que se presentan en cuadros, tablas y demás formatos estandarizados de las unidades de información recabadas, cuya meta es racionalizar la comunicación y reducir las fuentes de malentendido. Pero esta sencillez procedimental, en sí misma, no es garante de certeza o de veracidad”.

En realidad, más allá de los parámetros de justificación y pertinencia, se debe comenzar por el estudio del proceso de elaboración de las categorías que clasifican la realidad, porque es absolutamente vano definir los *problemas sociales* por una naturaleza que les sería propia, o por una población que ofrece rasgos específicos, pues lo que se designa como *problemas sociales* varía según las épocas y las regiones, incluso puede desaparecer como tal, en tanto que los fenómenos a los que designan subsisten, tal y como puso de manifiesto Blumer¹⁰.

Además que un mismo problema social puede estar constituido por razones muy diferentes, tampoco es infrecuente que las mismas categorías de los estudios se fundamenten en definiciones institucionales muy relacionadas con los problemas que plantean a esas instituciones esas categorías¹¹. Por un lado, el proceso de objetivación dista de ser evidente, por lo que, por otro lado, se puede afirmar que el

¹⁰ Blumer describe cómo fue eso mismo lo que sucedió con el estudio de la pobreza en Estados Unidos, que fue un “problema social” grave en los años de la gran depresión y durante algunos años posteriores, pero desapareció como “hecho social” a partir de la década de 1940–1950, quedando fuera de las estadísticas oficiales, sin que el problema hubiera desaparecido de la realidad. También el racismo sirve como ejemplo en ese país, ya que sólo empezó a considerarse un problema social a partir de los años 60 (Lenoir, 1993: 61).

¹¹ Este es el caso, por ejemplo, de la vejez, que remite a problema de carácter muy diferente: la suerte de las personas ancianas más desprovistas (la “pobreza”), el “desequilibrio” demográfico el “envejecimiento de la población”) y, por último, la prolongación de la duración de la vida biológica y los efectos que implica en las relaciones entre generaciones, tanto en la familia como en las relaciones de trabajo. Ahora bien, la “vejez” es una categoría aparentemente natural y evidente que, sin embargo, al constituirse como “vejez” y como problema social, hace que nos tengamos que enfrentar a todos los obstáculos de esa constitución y consideración de la vejez como problema social (Lenoir, 1993: 61-62).

proceso de objetivación es a sí mismo un proceso de construcción de una verdad objetivada.

Se deduce de lo expuesto que resultaría beneficioso para el conocimiento social, como se hace con otras realidades, atender las características con las que trabaja la estadística, y a partir de las cuales determinan los datos, asumiéndose que son el producto de una construcción social del objeto y de los acontecimientos que se pretende medir, como ejemplificaría el caso de Durkheim y su estudio sobre el suicidio.

En nuestros contextos actuales, sin embargo, raramente ya se lleva a cabo. Inducido por el propio saber experto, lo habitual es que se parta del hecho que las investigaciones científicas se basan en hipótesis que implican la universalidad de una relación fundada en el cálculo y la calculabilidad. Las variables categorizadas como objetivas se dan por sentadas. Se discute su idoneidad, en todo caso, pero no su objetividad.

Se consideran, además, variables clave y un indicador sintético susceptible de mantener relaciones fidedignas con casi la totalidad de los aspectos de la existencia cuando, en realidad, esas variables objetivadas involucran tipos de experiencia social y de estatutos sociales completamente subjetivos, es decir, absolutamente perceptivos, tales como puedan ser el “envejecimiento”, el “desempleo”, el “bienestar”, “la calidad de vida”, etc.

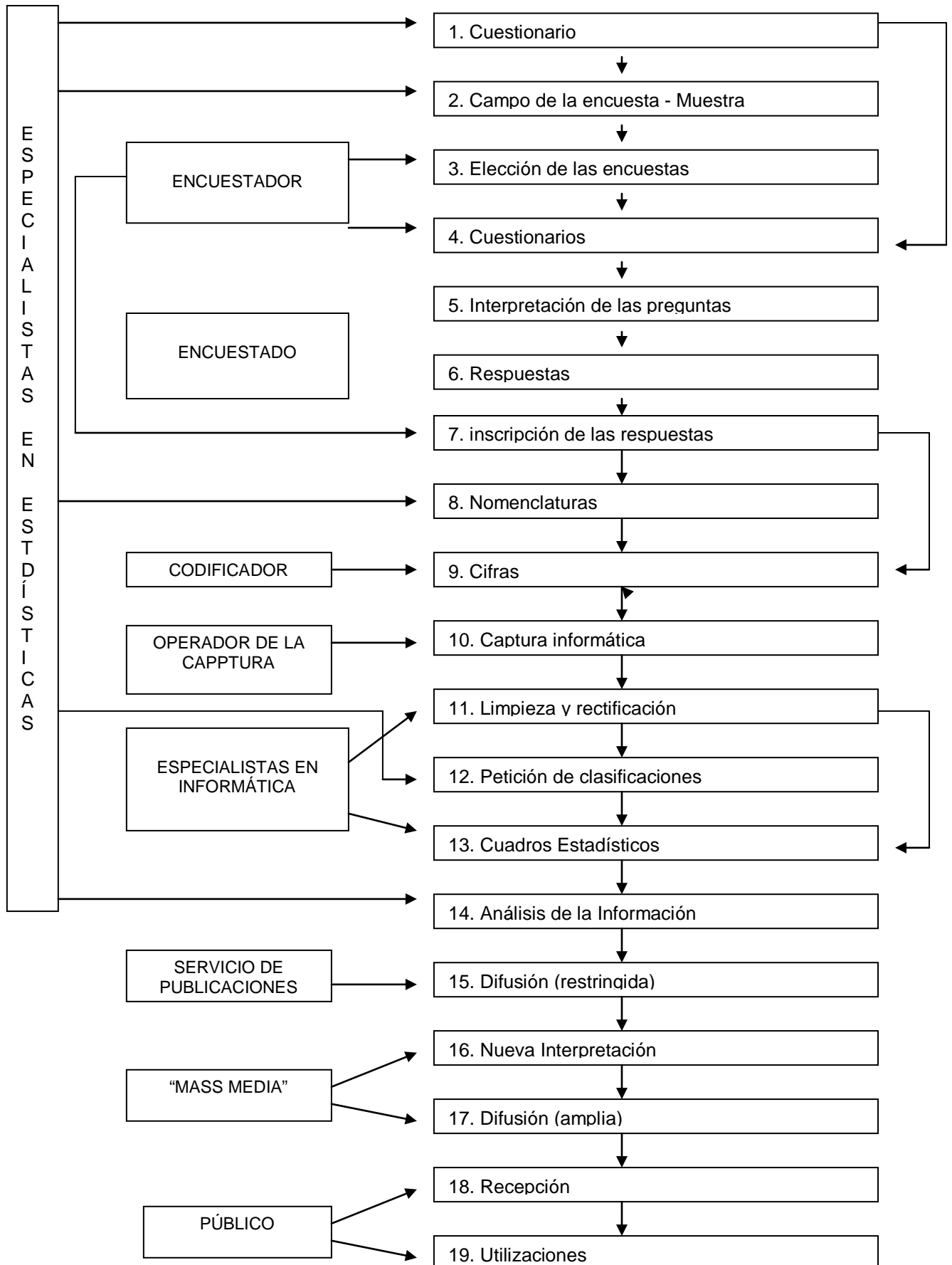
Es cierto, no obstante, que la mayoría de las clasificaciones *objetivadas* se basan en la verosimilitud. Sin embargo, también se puede afirmar que tal verosimilitud es claramente una apuesta social que, ciertamente, cristaliza en los diferentes formatos estadísticos, porque que de lo que se trata, normalmente, es de categorías de acuerdo con las que se instituyen y se ordenan las cuestiones. Esos conceptos, sin embargo, en la vida cotidiana tienen una extrema plasticidad o, perceptivamente, no resultan tan estáticos como la objetivización establece.

En definitiva, si bien son etiquetas sociales cómodas que pueden desempeñar un gran papel en la representación de la realidad, tanto en las encuestas, como en los formularios administrativos, la información que proporcionan únicamente establece formas que están en función de la representación que se tiene de ellas desde un enclave de automatismo, es decir, en sentido único y unívoco.

A su vez, esas etiquetas–categorías y el conjunto de criterios de clasificación constituyen formas de teoría –del desempleo, del envejecimiento, del suicidio, de la calidad de vida, etc.– relacionadas con el contexto social, donde el aparato de registro estadístico se revela también como solidario de las teorías *profesionales*, al mismo tiempo influidas por teorías *eruditas*, de modo que no es sorprendente que ese aparato de registro reproduzca resultados que corroboren, circularmente, esas teorías.

Cuadro II

La cadena estadística. Fuente: (Merllié, 1993: 160)



2.5. Cambio de rumbo: de lo empírico a lo socio-histórico

No podemos afirmar que, finalmente, el estudio empírico no se llevó a cabo por alguno de los problemas expuestos como intrínsecos a la propia explotación de datos secundarios. Tampoco se debió a que el modelo teórico presentase algún tipo de incompatibilidad factual con el universo de los datos, porque no llegamos a poner en práctica nuestro plan. No sabemos, por tanto, si ese constructo teórico hubiera sido válido para alcanzar nuestro objetivo inicial, si la metodología era la adecuada y si las dificultades relacionadas con la construcción estadística de la realidad, la inconmensurabilidad de las fuentes y la propia disponibilidad de los datos, realmente, hubieran sido escollos infranqueables. Sencillamente, nuestra investigación había girado de rumbo.

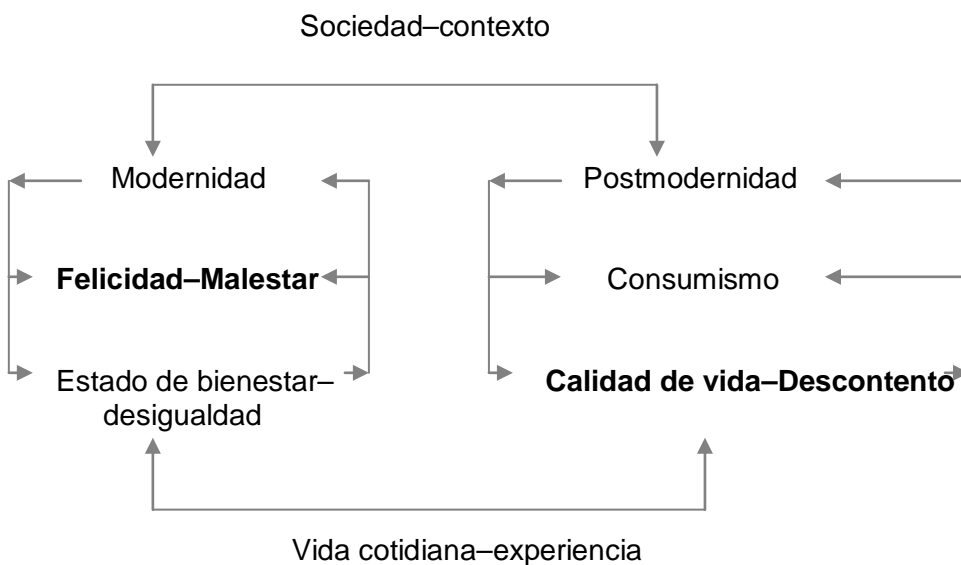
En realidad, la rotación de lo empírico hacia lo socio-histórico se produce justo en el momento en el que fue establecida nuestra hipótesis de trabajo o, para ser más exactos, devino como una consecuencia ineludible de ella. Al introducir el consumo como el elemento articulador y de reproducción social de los contextos postmodernos, nos vimos obligados a considerar, como ya anticipamos anteriormente, que en nuestro concepto objeto de estudio –calidad de vida–, y en la propia construcción teórica del bienestar, anidaba la imposición de una determinada representación y de una visión específica del mundo social, cuyos sentidos y significados, nos parecía, debían ser estudiados más detenidamente. Nos referimos al prisma economicista, cuya lógica finalista se traduce en el campo teórico, prácticamente, siendo la perspectiva vigente que se aplica en la mayor parte los estudios que se realizan sobre el bienestar humano.

Lo sociohistórico, por tanto, estaba reorientando buena parte de los pensamientos. De este modo, inmersos completamente en el estudio bibliográfico de la calidad de vida, del bienestar y del consumo, la investigación semántica de esos conceptos resultaba fascinante, en realidad, perfectamente factible y, al mismo tiempo, se mostraba como una apuesta bastante sólida. De hecho, la fundamentación de los estudios del bienestar sobre un prisma economicista, sobre todo tras el advenimiento de la postmodernidad, mostraba unas insuficiencias significativas, especialmente compendiadas en las voces más críticas con esos planteamientos economicistas dominantes.

A su vez, estaba también la observación ineludible que la calidad de vida es un elemento anhelado y buscado activamente en el ámbito cotidiano que, entendíamos,

presentaba una relación esencial con esa nueva construcción postmoderna de la realidad, sobre todo, como elemento que es construido por el consumo: ¿cómo no considerarlo?, ¿cómo no investigar eso?

A ese hecho, a nuestro modo de ver ya trascendental e ineludible, habría que sumarle una cuestión inesperada que, sin embargo, despejó las zonas más oscuras de esa cada vez más pesada e innegable inclinación del plano. Al plantearnos la finalidad del trabajo de investigación basado en la explotación de datos secundarios –“¿y todo esto para qué?”–, de manera rotunda, una pregunta extremadamente sincera se nos vino encima, inquietándonos hondamente: aunque insertar el bienestar y la calidad de vida en el marco consumo, como elemento articulador y reproductor de las sociedades post-fordistas, implicaba cierto grado de originalidad, aunque la realidad española pudiera confirmar la veracidad de ese planteamiento, ¿realmente, el camino era un estudio empírico? ¿Ese trabajo, así concebido, era la mejor apuesta para comprender el sentido de la calidad de vida y del bienestar en la postmodernidad? Francamente, nos pareció que no. El estudio bibliográfico, que es como ir tirando del delicado hilo de una madeja interminable, pero asombrosamente fecunda, nos abrió de nuevo las compuestas a la antesala de una primigenia visión que ahora se podía completar, además, como un puzzle de planos, piezas semánticas, contextos y usos cotidianos: ¿y si fuera viable este otro esquema de trabajo, y fuera factible, por tanto, hacer un estudio sociohistórico de estos cuatro conceptos?



Cuadro III

De forma esbozada, al orientar el proceso de investigación hacia la contextualización del bienestar y de la calidad de vida, los demás conceptos, prácticamente, fueron dibujándose de un modo paralelo, no sólo porque se puede hacer con ellos una especie de cartografía de la realidad social occidental y en esa cartografía se pueden perfilar algunos de los caminos, significativamente esenciales, por los que viene discurriendo y a través de los cuales se conforma una parte importante de la experiencia del hombre occidental. En realidad, si se ojean asiduamente los periódicos, se escucha la radio, se ven las noticias, se charla habitual y amistosamente con las personas en el día a día, incluso desde un punto de vista puramente *técnico*, felicidad y calidad de vida son usados asiduamente como sinónimos y, a su vez, como si se tratasen del reverso de ese lado optimista, donde se albergan y permanecen depositados los anhelos de una vida plena, malestar y descontento se presentan justo como dos antagonismos, además, frecuentemente intercambiables entre sí. Y ésta era ya la cuestión: ¿se trata, en realidad, de dos sinónimos y dos antónimos?

El trabajo que viene a continuación demostrará ampliamente que no lo son. Y de esa hipótesis partimos, que son antónimos, ni pares iguales semánticamente – malestar–descontento, felicidad–calidad de vida–. Por el contrario, los conforman realidades significativas distintas, lo que nos sitúa en el contexto y en el plano socio-histórico. Sin duda, esto modifica sustancialmente la naturaleza primera de esta investigación, corrige el rumbo, situándonos en el problema de tener que investigar qué son exactamente esos cuatro términos con los que, indistintamente a veces, experimentamos y nombramos algunas cosas de la realidad.

Como dice Lamo de Espinosa (2001: 29), no se debe pasar por alto que los libros más influyentes en el trabajo de los sociólogos modernos son libros teóricos y, dentro de esto, no sólo hablamos del predominio de la teoría, sino de un tipo especial de teoría, la reflexiva, aquella que deriva de la sociología del conocimiento y cuestiona los presupuestos sobre los que pensamos. En nuestro caso, llegar a esta encrucijada no había sido fácil, sino costoso y agotador. A pesar de lo cual, sin embargo, intelectual y personalmente, resultaba alentador el nuevo reto que se nos presentaba, en verdad, no menos incierto, porque se trata de cuatro conceptos en los que cabe buena parte de lo que viene siendo la aventura humana en el marco de la cultura occidental.

PARTE II: LOS CONTEXTOS SOCIALES

3. FUNDAMENTOS Y DESCRIPCIONES DE LA MODERNIDAD

Las categorías del pensamiento humano no están nunca fijas de forma definitiva; se hacen, se deshacen y se rehacen incansablemente: cambian con los lugares y con los tiempos.

Durkheim

3.1. Introducción

Dos aspectos traen a esta tesis el concepto de modernidad. En primer lugar, porque aún conforma una parte esencial del contexto social occidental y, por tanto, estemos, o no, ante su transformación o desmantelamiento, la modernidad es el marco cognitivo y referencial que aún seguimos compartiendo en muchos sentidos. Su actualidad, por tanto, reside en que con ese término todavía se alude a un modo fundamental de construcción social e histórica de nuestra realidad y de nuestra experiencia cotidiana o es un mundo referencial que todavía no ha desaparecido de ella.

En segundo lugar, no sólo por la alcance y vigencia del término en el ámbito occidental, sobre todo, porque la semántica esencial de dos de nuestros conceptos objeto de estudio –felicidad y malestar– están conformados por la modernidad, llegado hasta el presente unidos indisolublemente a ella, al tiempo que los propios conceptos de descontento y calidad de vida, aunque asociados a la postmodernidad, no pueden ser dimensionados debidamente sin ella. En realidad, la misma postmodernidad no puede ser comprendida y analizada sin la modernidad.

Lo que afirmamos, por tanto, es que muchas de las claves interpretativas de lo contemporáneo y parte del entramado semántico de nuestros conceptos objeto de esta investigación, propiamente, se hallan conformados por la modernidad, en un sentido amplio, entendiendo que se trata de un profundo y radical proceso de cambio, transformación y construcción de la realidad, que comienza a fraguarse en Europa a

finales del siglo XIV y que todavía continuaría vigente en nuestros días en algunos de sus rasgos más esenciales. Incluso teniendo presentes los debates que hoy proclaman el advenimiento de una nueva sociedad, la modernidad continuaría siendo ese enclave histórico y social fundamental para la comprensión del mundo occidental porque, como afirma Bauman y Keith (2002: 100), el mundo de hoy sólo puede captar la naturaleza de su presente a través de sus diferencias con aquello que asume como su pasado.

En realidad, considerando la abundante y fecunda bibliografía existente al respecto, se parte de la base que se trata de un *pasado* que no termina de quedar claro, ni se agota (Berriáin, 2005), en cuanto que la modernidad continúa siendo una de las cuestiones más problemáticas para la sociología porque supone tener que tratar con un entramado de significados, sentidos, procesos y acontecimientos, extremadamente complejos en sí mismos, en muchos casos, difíciles de precisar o de delimitar.

Es por esto que, en nuestra exposición, hemos decidido seguir la recomendación de Morin (1981) de no intentar reducir la complejidad, sino de abordarla y trabajar a partir de ella. Con ese fin, nos ha parecido más fecundo esbozar los diferentes rasgos que conforman y perfilan la modernidad mediante el prisma metodológico que ofrece el concepto de articulación¹². Bauman (2001a: 19) lo define como la construcción de un conjunto de relaciones a partir de otras, a la vez que implica un intento continuo por resituar ideas y prácticas dentro de un campo de fuerzas cambiantes, por redefinir las posibilidades de vida redefiniendo el campo de las relaciones –el contexto– dentro del cual se localiza una idea o una práctica.

En realidad, partiendo de la base que hablar de la modernidad supone considerar necesariamente aspectos como la revolución industrial, el capitalismo, el ascenso de la burguesía, el desarrollo de la ciencia, la tecnificación, la racionalidad, el proceso de secularización, o palabras como efímero, fugaz, etc., la perspectiva relacional, además de por no eludir la complejidad, resulta adecuada y conveniente porque la propia descripción de esos rasgos implica tratar con una diversidad de ideas asentadas sobre

¹² Este concepto de Bauman (2001a) puede inscribirse, según Herrera y Soriano (2008: 43-67) dentro del paradigma relacional. Esta perspectiva parte, en primer lugar, según explican estos autores, de un cambio en la concepción de la causalidad. Hablamos que no se concibe un *primum movens* del cambio social, sujeto, o sistema. Existe, sin embargo, una multidimensionalidad de factores y su influencia circular. Los factores causales que generan procesos de cambio son múltiples e interactúan, o retro-actúan, los unos con los otros, haciendo más compleja la dinámica social. En segundo lugar, implica un cambio en la concepción del tiempo, ya que el tiempo está en la base del cambio social, considerándolo, según esta perspectiva relacional, no como un tiempo “estandarizado”, sino extensamente cultural e histórico. En tercer lugar, esta perspectiva parte de una visión diferente de la contingencia, entendiéndola como relación entre los procesos de cambio (el cómo), (o mediante qué procesos), y el sentido sustantivo-directivo, en qué dirección va.

una prolífica diversidad de autores, análisis y consideraciones que conforman esos mismos rasgos a lo largo del tiempo, desde muy diferentes prismas.

El resultado es que, tal y como es posible constatar en la bibliografía, existen diferentes modulaciones de los significados de los términos *moderno* y *modernidad*, incluso contamos con un polisémico concepto de *modernización*, como lo denomina Gil Clavo (2004: 327), a lo que hay que añadirle la existencia de una amplia gama de énfasis respecto a cuáles son los aspectos que más carácter imprimen, o más caracterizan, la propia modernidad¹³.

Por este motivo, como herramienta metodológica, inscrito en esa perspectiva relacional, utilizamos el concepto de articulación de Bauman (2001a: 19), definido como la construcción de un conjunto de relaciones a partir de otras. Lo que se pretende, en realidad, es plasmar una composición histórico-social de la modernidad lo más fidedigna posible, al no eludir la interconexión existente entre el plano de las ideas y la conformación y diferentes modulaciones que se registran en esos rasgos caracterizados, a su vez, como los principales artífices de la emergencia y desarrollo de un tiempo determinado de la historia occidental, considerándolos, simultáneamente, como un conjunto de fuerzas cambiantes y de interrelaciones que definen precisamente ese contexto histórico y social al que llamamos en sentido completo como modernidad.

En primer lugar, por tanto, en cuanto a su perfil histórico, resultará útil aclarar el concepto de *continuum* porque, pensamos, se trata de un prisma que fundamenta la perspectiva más acorde con la historicidad del término modernidad y con los procesos de cambio que implica la modernidad dentro de la historia de occidente, desde ese prisma relacional.

En segundo lugar, a su vez, se tratará la extensión y el uso de la palabra moderno, modernidad, y modernización, describiéndose qué implicaciones tienen esos parámetros en la construcción histórica y social de la propia modernidad. Por último, serán esbozados aquellos rasgos y procesos de la modernidad que son esenciales para dimensionarla y comprenderla y de los que dan cuenta, ampliamente, la abundante bibliografía que existe sobre este concepto.

¹³ Gil Clavo (2004: 332) explica cómo elementos que a veces parecen necesarios para que se de un proceso de modernización, como son una ética religiosa basada en el ascetismo intramundano, o el surgimiento de una cultura individualista, secularizada y reivindicadora de las libertades personales y los derechos humanos, no han resultado ser, sin embargo, requisitos esenciales, tal y como revela, por ejemplo, la experiencia de la modernización tardía del Extremo Oriente.

3.2. Primer perfil de la modernidad: continuum, relacionalidad y consenso

Desde un punto de vista sociohistórico, como apunta Picó (1994), no resulta fácil hablar de un tema que se desarrolla tanto en el campo de la pintura, la música o la literatura, así como en el de la comunicación, la arquitectura y prácticamente en el conjunto de todas las ciencias sociales. La dificultad reside no sólo en la diferencia conceptual y semántica que cada campo establece para sí mismo, sino en la diferente cadencia espacio-temporal que los recorre.

Según Von Beyme (1994: 31-44), todas las ciencias presentan la misma tendencia: la de adoptar los puntos de vista que dominaban su campo de investigación como base del concepto de modernidad. Así, en una investigación centrada en la *economía*, la modernidad generalmente se equiparaba con el *capitalismo*. Con posterioridad, sin embargo, la *sociedad industrial*, como consecuencia del capitalismo, se identificará con la modernidad. En las investigaciones centradas en la *cultura*, se presentaban como rasgos distintivos de la modernidad procesos culturales como la *secularización*, *la extensión del estilo de vida racional* y el *desencantamiento del mundo*.

Los científicos del Estado y de la política, por el contrario, han considerado la racionalización jurídica, el constitucionalismo, la democratización o la burocratización, como los criterios principales de la modernidad. A su vez, los análisis normativos del proyecto de la modernidad se concretaron en el contenido racional de la misma, los fundamentos universalistas de derecho y moral, estado de derecho y democracia, así como en la pauta individualista de la constitución de la identidad del hombre. La filosofía, por su parte, ha situado en numerosas ocasiones el concepto de modernidad en los inicios del siglo XVII porque, a partir de esos años, se desarrollaron el racionalismo y el empirismo. En arte se afirmará, por el contrario, que lo moderno se produce cuando Cézanne abandona la perspectiva lineal, aspecto éste que, en Gran Bretaña, sin embargo, presenta serias dudas, relatándose de este modo que la dimensión espacial de la modernidad, ya no sólo en arte, también es un elemento poco claro.

En consecuencia, explica Von Beyme (1994: 31), las dificultades intrínsecas de la delimitación de este periodo de la historia de occidente se deben a que la aparición de la modernidad en la *historia real* y la aparición de una *teoría de esa modernidad* se mezclan continuamente. De este modo, podemos encontrarnos teorías de la modernidad en épocas en la que los estudiosos de la historia real, sobre todo los historiadores sociales, no pueden contrastar sobre la realidad los principios de la modernidad a los que se aluden en la teoría, es decir, en distintas ocasiones, las

investigaciones de la historia real han partido de un concepto de la modernidad que no se remonta en la historia tanto como el concepto de modernidad que domina en las obras de historia de la teoría.

En nuestro caso, además, es imprescindible tener presente esa reflexión de Von Beyme porque la exposición descriptiva que nos interesa de la modernidad se centra en una serie de rasgos que nos sitúan en el plano de las ideas y en los procesos de cambio que esas ideas promueven obteniendo de esa forma una visión comprensiva de su configuración y de las distintas modulaciones de todo aquello que ha venido construyendo un tiempo concreto de nuestra historia occidental, y que, en su conjunto, conformará una compleja realidad que todavía hoy forma parte de nuestra propia cosmovisión y experiencia del mundo en el siglo XXI.

Como consecuencia de esto, además de esa mezcla de la historia real y de las teorías que explican la modernidad presente en los rasgos y procesos seleccionados, de igual modo pensamos que es fundamental atendernos y dar cuenta, en segundo lugar, de la actualidad del concepto de modernidad. Así, para dimensionar la exposición de esa experiencia del mundo, que comienza a emerger en Europa a finales del siglo XIV, juzgamos que la idea de *continuum* resulta bastante provechosa¹⁴.

Perfilar la magnitud de la modernidad a través de él, en realidad, traza una perspectiva cronológica diferente a la de su taxativo acaecimiento y ocaso desde un momento histórico y social concreto hasta otro. De ese modo, con el concepto de *continuum* lo que se estaría indicando es que la conformación y modulaciones de la modernidad se fundamentan sobre la relacionalidad que se produce no sólo entre la historia real y las teorías, también entre los elementos de cambio y de permanencia que, a lo largo de los siglos, determinan la historicidad de esos rasgos y procesos, a través de los cuales se ha ido construyendo en occidente una realidad histórica y social concreta que todavía sigue vigente.

En todo rigor, pensamos que esa relacionalidad la establecen dos dimensiones intrínsecas al cambio social. Por un lado, todo proceso de cambio se caracteriza por dos fuerzas antagónicas: una de transformación y otra de resistencia a esa transformación (Sztompka, 1993). Aunque la historia registra episodios de cambio y de resistencia claramente convulsos como parte del contenido real y de la teorización de esos rasgos y procesos, sin embargo, como *continuum*, el tránsito de un periodo histórico a otro –que responde a criterios convencionales de caracterización–, sobre la realidad, nunca es brusco, sino pausado y sinuoso (Vallespín, 1990a: 7-8),

¹⁴ “La historia, en cualquiera de sus manifestaciones, es siempre un *continuum* cuyas diversas coloraciones y perfiles aprovechamos para esquematizar la realidad” (Vallespín, 1990a: 8).

entendiendo que esa perspectiva daría cabida a la emergencia de la modernidad y a las diferentes variaciones de lo moderno a lo largo del tiempo desde un prisma integral.

En realidad, si todavía hoy es difícil delimitar dónde acaba el Bajo Imperio Romano y dónde comienza la Edad Media propiamente, si “existe un vínculo entre lo que llamamos tradición y el mundo moderno” Vallespín (1990a: 8), si hoy siguen ahí las mismas dificultades a la hora de definir las rupturas que abren propiamente lo que luego se calificaría como mundo moderno, esa misma tensión y dificultad taxonómica es la que se estaría produciendo en nuestros días y por eso no termina de quedar claro donde acaba la modernidad y donde comienza la postmodernidad.

En el marco de esa relacionalidad, considerando la historia como un *continuum*, por tanto, el concepto de articulación es una pieza clave para conformar esa visión integral, una visión necesaria porque la modernidad, para nosotros en el siglo XXI, necesariamente, comprende procesos sociales complejos y muy diversos, enfatizados desde diferentes prismas y áreas de conocimiento, susceptibles, a su vez, de ser fechados en momentos distintos. De lo que se trata, por tanto, es que esa aparente indeterminación de fechas, acontecimientos y de constructos teóricos y énfasis, al menos de entrada, no implique que el esquematismo, o cualquier esquematismo, malogre el rigor de la veracidad de lo que se cuenta.

De hecho, a la hora de seleccionar los aspectos más relevantes de la modernidad, el criterio que hemos seguido ha sido el alto grado de consenso que esas categorizaciones presentan dentro de la amplia bibliografía existente sobre la modernidad. Son como puntas de iceberg que, desde una perspectiva integral, dimensionan una realidad modulada por el devenir del mundo moderno, a través del cual se vienen introduciendo en el contexto social occidental unos elementos nuevos, pero también se viene reproduciendo y dilatando otros ya antiguos.

Hoy en día, además, esos mismos rasgos y procesos aún permiten constatar en muchos sentidos que nuestra realidad mental, nuestras disposiciones y categorías, los límites que percibimos entre las distintas entidades que conforman la realidad, así como los saltos necesarios para atravesar tales entidades, derivan todavía de ese mundo moderno. En realidad, continúan siendo socialmente contruidos y reconstruidos en el tiempo (Berriáin, 2005: 196), sin que sus diferentes énfasis y la propia fragmentación del conocimiento vigente, en ningún caso, tengan por qué enturbiar la labor de tratar con ellos.

3.3. Extensión y uso de las palabras moderno, modernidad y modernización

3.3.1. Moderno y modernidad

Ortega (1981: 62-64) explica cómo no es algo insólito en la historia de occidente encontrar épocas pasadas que parecen arribadas a una altura plena, definitiva. Tiempos en los que se cree haber llegado al término de un viaje, en que se cumple un afán antiguo y se planifica una esperanza nueva. A grandes rasgos, es así como deviene la modernidad. Sabemos que el hombre del Renacimiento, o los mejores publicistas del Renacimiento, consideraron su tiempo como *moderno, nuevo*, y lo hicieron con especial insistencia para distanciarse claramente de un orden que consideraban ya antiguo, la denominada Edad Media, una época a la que describían sin demasiadas reservas, sin exactitud y con una clara intencionalidad, como una época negra, llena de oscurantismo, miseria y dolor. Con esas proclamas y entusiasmos, pero también con esas consideraciones y calificativos, creían difuminar de su tiempo un orden viejo, anunciando el advenimiento de un mundo nuevo. Esa idea de plenitud de los tiempos, sin embargo, o esa óptica de las supuestas plenitudes, como Ortega (1981: 186) denomina a esa impresión proyectada casi sin cortedad para mitificar una Edad, aparece por primera vez empleada por Trajano en la famosa carta que le dirige a Plinio, al recomendarle que no persiguiese a los cristianos en virtud de denuncias antiguas. También encontramos otra referencia en la época romana, en el siglo V, donde ya se utilizaba el término latino *modernus* para distinguir el presente cristiano oficial del pasado romano pagano (Lyon, 1996: 43).

Tal cuestión de proyección de las supuestas plenitudes, por tanto, referida a la modernidad, al menos en un principio, no aporta notables diferencias respecto a periodos pasados. Está ya en el substrato de nuestra cultura. No obstante, lo que Ortega sí plantea como algo revelador es que apenas el europeo despierta y toma posesión de sí, comienza a denominar a su tiempo como *época moderna*¹⁵.

En la misma estela que Ortega, Lefebvre realiza una breve historia de los diferentes significados del término moderno, concluyendo que es verdad que estamos ante una palabra cuya virtud no se agota: "hace ya mucho tiempo que lo *moderno* se opone a lo *antiguo*, empleándose ambos términos para exaltarse, o para echar en el

¹⁵ A partir del siglo XIV es cuando más intensamente se empieza a subrayar la modernidad, precisamente, en las cuestiones que más agudamente interesaban. En esos años, por ejemplo, se denominaba como *devotio moderna* a una especie de vanguardismo dentro de lo que era la mística teológica (Ortega, 1981: 186)

pasado aquello en que difieren o creen diferir” (Lefebvre, 1971: 155). No obstante, fue la extensión progresiva por los diferentes ámbitos del conocimiento y esferas de la vida social del uso del término búsquedas renovadoras lo que hará que ideas y situaciones se compliquen, determinando que lo más jugoso de la cuestión consista, según Lefebvre (1971), en que al hablar de *moderno* debamos tener muy presente que se trata de un término cuyo uso se amplifica, adquiriendo especial riqueza y una mayor complejidad a partir del S. XIV, tal y como ya observara Ortega.

Así, a finales de la Edad Media, sobre todo será en cuestiones de pensamiento y de vanguardia cultural, aunque con diferentes resultados, donde esas búsquedas renovadoras comenzarán a constituir una *modernidad agresiva* en clara oposición siempre a lo antiguo, como evidenciará Rousseau¹⁶. Ese deseo de renovarse, según Lefebvre (1971: 155), pero de hacerlo siguiendo, o buscando, principios ordenadores y reguladores del cambio, conformará un proceso de exaltación del modernismo y de los gustos modernos que, como exhibirá su mayor exponente, Baudelaire, culminará en lo cultural en el siglo XIX con “el culto de lo nuevo por lo nuevo”. Esas mismas búsquedas renovadoras, a su vez, irán emergiendo también en escritos políticos, económicos, teológicos, científicos o sociales, como se puede constatar primeramente en algunos autores del siglo XV –Maquiavelo, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno–, posteriormente, a lo largo del siglo XVI en Galileo, Descartes, o en Spinoza, a lo largo del siglo XVII con Leibniz, Locke o en Hume y, por último, en los Ilustrados del siglo XVIII, donde ese término encuentra su mayor repercusión para la posteridad.

No obstante, a la hora de buscar y plantear los usos más contemporáneos de lo moderno, se debe mirar en el siglo XIX, especialmente, en estos dos autores: Marx y Baudelaire. Ambos representan los dos pilares centrales, o son dos referentes ineludibles, a la hora de entender el sentido actual del término. La razón principal es que ambos autores trataron algunos de los aspectos centrales de la modernidad y lo hicieron con una visión completamente diferente hasta entonces. Por un lado, en los escritos de Marx, *moderno* es un término repetido con frecuencia para designar la revolución industrial, el ascenso de la burguesía, el establecimiento del capitalismo y sus manifestaciones políticas, junto a toda la crítica por parte de este autor hacia ese conjunto de hechos históricos. Por otro, Baudelaire nos muestra –a través de sus reflexiones y descripciones de la vida cotidiana– algo insólito hasta entonces sobre la

¹⁶ Un ejemplo sencillo de esta complejidad lo proporciona el mismo Rousseau, aunque unos siglos más tarde. Será el primer autor en utilizar la palabra modernista en el sentido en que se usará en los siglos XIX y XX (Berman, 1991: 3). Sin embargo, cuando publicó su *Dissertation sur la musique moderne*, atacaba duramente a sus contemporáneos, preconizando una vuelta a las formas antiguas o arcaicas de la música, mientras que, por otra parte, se coloca a la cabeza del movimiento renovador en su reflexión política y social (Ortega, 1981: 188).

conciencia de lo nuevo, especialmente al hacerla sinónimo de lo efímero, fugaz y mundano, dejándonos así la constancia de una modernidad como el reverso no sólo de la tradición, también de lo eterno (Lefebvre, 1971: 157).

3.3.2. Modernidad y modernización

Gracias a Baudelaire, la modernidad sólo resultará concebible para nosotros como una modernización continúa, obsesiva y compulsiva, nos dice Bauman (2007b: 101). En esa misma estela, Gil Calvo (2004: 327) expone cómo el lenguaje corriente en nuestros días le atribuye al concepto de modernización principalmente dos significados: por un lado, el sentido más arcaico de rejuvenecimiento y, por otro, asociado al seguimiento de la moda, como lo más opuesto a lo *anticuado*, aunque el significado de rejuvenecimiento, entendido como renovación física, sí que alude directamente al principal uso político y periodístico que hoy se hace del vocablo *modernización*, cuando queda referido al proceso de innovación científica, tecnológica, productiva y organizativa, que tanto juego ofrece en la retórica de las campañas electorales, la jerga tecnocrática, los anuncios publicitarios y los informes administrativos (Gil Calvo, 2004: 327).

Existiría, sin embargo, un tercer uso semántico de este concepto. Gil Calvo lo denomina histórico-filosófico y aparece estrechamente asociado a su definición sociológica. Se trata, en palabras del autor, de algo plural y complejo, puesto que abarca la temática de la modernidad, de la postmodernidad y del postmodernismo que tan de moda estuvo durante los años ochenta del pasado siglo, así como la tradición historiográfica, que relaciona lo moderno con la Edad Moderna que comienza con el Renacimiento.

De manera más concreta, dentro del ámbito de la sociología, explica Gil Calvo (2004: 328), uno de los usos del concepto de modernización es el que se refiere al lento cambio estructural que se va produciendo en Europa noroccidental desde los siglos XVI al XVIII, que habría de dar lugar con posterioridad a la expansión mundial del sistema económico del capitalismo industrial. Tras esto, además, el concepto se institucionalizó en los ambientes académicos de la sociología norteamericana, fundamentalmente, para referirse a las consecuencias sociales y políticas generadas por el crecimiento económico y a las posibilidades de acelerarlo mediante programas gubernamentales *ad hoc*, como ocurría en el ámbito de los países entonces denominados *en vías de desarrollo*. Entre las secuelas del crecimiento económico *moderno* se citaban la industrialización, la emigración del campo a la ciudad, la

urbanización, la alfabetización, la escolarización, la caída de la mortalidad y después de la fecundidad, el crecimiento de los medios de comunicación de masas y, por último, el llamado desarrollo político, entendido como democratización al estilo occidental.

Siguiendo con su explicación, “en la medida en que se daba por supuesto que el desarrollo económico de los países que trataban de modernizarse habría de seguir la misma senda de desarrollo autosostenido que ya habían seguido un siglo antes los primeros países europeos y norteamericanos que se industrializaron originariamente, como si el destino histórico les marcara inexorablemente las mismas etapas canónicas del moderno crecimiento económico, pronto se pasó a pensar que el llamado proceso de modernización debía ser el mismo: tanto en la versión originaria de la primera revolución industrial inglesa, como en sus posteriores secuelas de las demás industrializaciones tardías, fuesen éstas las del resto de Europa, Japón y Norteamérica, durante la segunda mitad del siglo XIX, y primera del XX, o las actuales de los países (aún llamados) en vías de desarrollo. Tanto en el primero de los casos, como en todos los demás, las consecuencias sociales y políticas de la industrialización, a las que se llama *modernización*, habrían de ser semejantes, en tanto que obedientes al mismo modelo europeo originario: de ahí que haciendo gala de un ingenioso etnocentrismo, *modernización* pasase a ser sinónimo de *occidentalización*¹⁷.

A partir de los años ochenta, autores como Touraine, Giddens, Gellner o Heller, por nombrar algunos, reclamaron de nuevo el concepto de modernización, como consecuencia, en primer lugar, de la crisis de la teoría sociológica que se produjo a raíz del progresivo descrédito de los dos paradigmas metodológicos vigentes hasta los años setenta: el funcionalismo y el marxismo. En segundo lugar, también se debió a la progresiva desaparición de las fronteras entre la derecha y la izquierda, dando lugar a lo que se ha llamado la tercera ola de democratización, que ha permitido, a su vez, rehabilitar las principales teorías de desarrollo político o modernización política. En tercer lugar, el concepto de modernización se ha rehabilitado, especialmente desde finales del siglo. XX, también debido a la creciente incertidumbre geopolítica que ahora mismo existe, cuyo símbolo es la más que asumida y vertiginosa aceleración histórica

¹⁷ Según lo expone Gil Calvo: “muchos de esos planteamientos estuvieron vigentes en las políticas del desarrollo, sobre todo bajo los parámetros de la escuela funcionalista y la escuela de desarrollo político, con autores como Moore, Eisenstadt, Samuel Huntington, Robert Dahl, etc., como consecuencia de las optimistas esperanzas de una progresiva occidentalización del llamado Tercer Mundo, sólo posibles durante la larga época del elevado crecimiento del comercio mundial. A partir de la crisis de 1973, estas teorías de la modernización cayeron finalmente en un profundo descrédito, sobre todo, al quedar superadas por la evidente y desnuda realidad de los hechos. Tanto es así que hablar de modernización durante algunos años parecía incluso casi un encasillado y enquistado arquetipo sociológico” (Gil Calvo, 2004: 328).

que hace que todo cambie a nuestro alrededor sin que aún sepamos hacia qué nuevo mundo nos estamos encaminando.

Llegados a este punto, aclara Gil Calvo (2004: 331), hoy en día se acepta casi sin problemas cualquier definición de modernización, siempre que se la identifique con los procesos de cambio social que se producen como consecuencia de la construcción histórica, así como la de su permanente reconstrucción posterior, sobre todo de dos instituciones interdependientes y relacionadas entre sí: el capitalismo industrial de mercado y el Estado-nación, también denominado Estado moderno –posteriormente transformado en el Estado democrático de derecho y en Estado de bienestar–. A efectos prácticos, ambos elementos significan tanto el proceso histórico por el cual en Europa se pasó de una sociedad estamental y feudal –vigente hasta 1450, aproximadamente– a la actual sociedad de clases, democrática y de mercado –desigualmente vigente desde 1850, aproximadamente–, como la posterior exportación de dicho modelo de proceso –originalmente europeo–, al resto del mundo no europeo –primero a América, después a Asia, por último a África–, sin que tales procesos extraeuropeos de modernización tardía hayan terminado, incluso en muchas zonas carentes de Estado y de mercados todavía hoy se considera que ni tan siquiera han comenzado.

Siguiendo con Gil Calvo (2004: 360-367), desglosando de una manera pormenorizada esos dos grandes parámetros mencionados, se advierte con nitidez cómo el contenido substancial del proceso de modernización, al que se alude en la actualidad, viene conformado por los siguientes aspectos de la modernidad:

- La sustitución de un modelo productivo basado en la economía de subsistencia por otro nuevo capaz de generar una tasa de ahorro lo suficientemente elevada como para que se reinvierta productivamente, realimentando así un círculo virtuoso autosostenido de ahorro-inversión donde la producción crezca multiplicándose.
- El cambio económico sectorial que hace que, finalmente, una economía primordialmente agraria pase a otra industrial, transmutándose a lo largo del siglo XX en una economía de servicios, correspondiente a la llamada sociedad de masas.
- La sustitución de un sistema de estratificación social prácticamente impermeable –la sociedad estamental– por otro más facilitador de la movilidad social –la sociedad de clases–, lo que exige la sustitución de los mecanismos previos de asignación del estatus de tipo adscriptivo por los del nuevo tipo adquisitivo.

- La sustitución de un modelo de regulación demográfica de alta natalidad y alta mortalidad por otro nuevo basado en el equilibrio entre la una baja mortalidad y una baja natalidad, acompañado de abundantes flujos migratorios y seguido por la reestructuración de las relaciones familiares.
- La coordinación de los sistemas públicos de autoridad política, legal y administrativa, junto con la aparición de codificaciones autónomas, como el crecimiento cuantitativo y cualitativo de las administraciones públicas.
- La aparición de agencias institucionales educativas especializadas en la constante elevación del capital humano agregado, lo que supone expandir permanentemente los niveles de escolarización, así como desarrollar e incrementar los recursos invertidos en ciencia, tecnología, investigación y desarrollo.

Sin duda, hoy todos estos sentidos y usos, en mayor o menos medida, están presentes en nuestra concepción de la realidad. A su vez, esas mismas descripciones forman parte de la manera en la que entendemos y explicamos los cambios que introdujo la modernidad, que llevan implícitamente el sello de lo moderno y de la modernización de occidente, en clara oposición a lo que sucedía en épocas pasadas.

3.4. Rasgos de la modernidad

La modernidad se va desplegando en el tiempo, a veces lentamente, a veces de una manera tremendamente acelerada (Gil Calvo, 2004: 331), en el marco de un *continuum* (Vallespín), en el que la historia real y la teoría de la modernidad se mezclan continuamente (Von Beyme). Los diversos aspectos a los que nos referiremos seguidamente, tamizados por esa mezcla y capacidad transformadora, son especialmente relevantes a la hora de perfilar los inicios, desarrollos y mutaciones de la modernidad porque acumulan por sí mismos suficientes impulsos para que se produzca esa radical transformación a lo largo del tiempo en todas las formas y sentidos medievales de hacer y pensar las cosas.

Más allá de esto, sin embargo, cronológicamente, cabe decir que ni están claros los orígenes de la misma, como tampoco hoy resulta sencillo delimitar con precisión dónde termina. Al respecto, se observan variaciones importantes en las fechas que datan el comienzo de la modernidad. Tomemos como ejemplo dos definiciones relativamente recientes y pertenecientes al campo de la sociología:

- La de Lyon (1996: 46). La modernidad se refiere ante todo a los tremendos cambios que se produjeron a múltiples niveles desde mediados del siglo XVI en adelante. Para este autor, además, esos cambios serán consecuencia del desarrollo industrial–capitalista–tecnológico (Lyon, 1996: 48).
- La de Giddens (1999: 15). Modernidad se refiere a los modos de vida u organización social que surgieron en Europa alrededor del siglo XVIII. El mismo Giddens, seguidamente a su definición, especificará que establece esa fecha porque está asociando la modernidad a un periodo de tiempo y a una inicial localización geográfica, pero por el momento deja a resguardo en una caja negra sus características más importantes.

La localización geográfica y qué se enfatiza de la modernidad variará las fechas a la hora de determinar su emergencia. Nosotros, sin embargo, ateniéndonos a esa idea de *continuum* y mixtura entre realidad y teoría, pensamos que la fecha de inicio de la modernidad debe remontarse hasta el siglo XIV, fundamentalmente, porque algunos de los rasgos y procesos seleccionados exponen suficientemente cómo muchos de los presupuestos de los cambios, la materialización de esos cambios y las nuevas concepciones sobre el mundo que trajo la modernidad, emergen con anterioridad al siglo XVI, o al siglo XVIII, consolidándose incluso algunas ideas centrales de la modernidad cuando no estaban presentes todavía ni el desarrollo industrial como tal, ni el capitalismo como tal, y donde, por seguir con los tres elementos que expone Lyon (1996), aún eran incipientes muchas de las condiciones sociales necesarias para poder aprovechar todo el material teórico existente hasta entonces. Un ejemplo de esto se puede constatar mirando el desarrollo de lo que se conoce como técnica moderna¹⁸.

3.4.1. El Estado y las leyes

Lo que se denomina como Estado–nación europeo, según Vallespín (1990a: 8), se va constituyendo de modo muy distinto, y con cronologías muy diferentes, dependiendo de la región de que se trate, lo que incluiría ejércitos, haciendas públicas, sistemas recaudatorios y jurisdicciones reguladoras que son muy diversos entre sí. Sin embargo, eso no estaría del todo completo, si no se aclara que la modernidad, en

¹⁸ Chalmers (1989: 179) explica cómo determinadas condiciones sociales resultarán imprescindibles para el aprovechamiento de los conocimientos existentes. Establece el siguiente ejemplo: “Aunque no sabemos quién fue el primero que inventó las lentes, sí sabemos con cierta exactitud cuándo fueron introducidas por primera vez: en algún momento entre 1280 y 1285. Sin embargo, el primer telescopio no apareció hasta cerca de 1590. ¿Por qué se tardó tres siglos en poner una lente frente a otra?”

política, va indisolublemente asociada al nacimiento del Estado, hablando de Estado en un sentido amplio, como una compleja institución, variable y diversificada en el tiempo, que incluiría a su vez a muchas otras instituciones singulares, relacionadas entre sí, que comienza a materializarse en Europa a partir del siglo XIV, aunque no adquiere sus rasgos propios hasta finales del siglo XV, con el absolutismo monárquico

Para comprender la formación del Estado moderno, explica Vallespín (1990a: 9), es imprescindible considerar que al final de la Edad Media era ya casi una cuestión incontenible la quiebra de la perspectiva religiosa, en primer lugar, como consecuencia de la paulatina pérdida de poder político que sufre la Iglesia a lo largo del Medievo y su cada vez menos capacidad para utilizar su influencia sobre los poderes civiles, pero también, muy especialmente, por la pérdida de su dominio espiritual que dará como producto la Reforma protestante, por un lado y, de otro, el proceso de secularización, que comienza a generalizarse a partir del Renacimiento¹⁹.

Aunque la secularización se tratará más adelante, su relación con la formación de Estado moderno y las Leyes que lo fundamentarán es clara, porque se trata de un proceso que conduce a la separación entre el derecho natural y su legitimación religiosa como derecho divino en el que las leyes naturales, que estructuraban el orden social hasta entonces, fruto de leyes eternas, divinas, inmutables e inexorables, pasarán a convertirse en una consecuencia de la razón humana. El hombre, ya en el Renacimiento, se situará en el centro del universo, aunque lo hará de una manera precaria. No obstante, entre otras consecuencias, eso supondrá que a partir de su naturaleza *instintiva e impulsiva* –tal y como los autores de la época lo definían– deberá forjar su propia sociedad, estableciéndose la noción de que el Estado existe para asegurar los intereses del individuo, garantizando la propia estabilidad social necesaria para alcanzar tales fines. Se trata, en definitiva, de un pacto. Como matiza Vallespín (1990a: 10), sin embargo, esa nueva concepción no es exactamente producto de un aspecto consustancial a la naturaleza humana, tal y como la presentaba la tradición clásica, sino que existe para compensar las carencias y los impulsos del hombre. Es así como el fundamento del Estado se remitirá a la razón, asumiendo un carácter puramente *instrumental* de los intereses individuales. Un buen ejemplo de esto lo expone *El Príncipe*, de Maquiavelo.

¹⁹ Al respecto, la novela de Marguerite Yourcenar, *Opus Nigrum*, es una referencia obligada que trata con rigor la época de transición de la Edad Media al Renacimiento, sobre todo en lo que se refiere a la emergencia de una nueva conciencia y un nuevo orden diferente al medieval, a la vez que describe perfectamente la atmósfera del advenimiento de un nuevo mundo a finales del siglo XIV. También *La Celestina*, atribuida a Fernando de Rojas, se puede decir, es la primera obra de la literatura Europea que, en el siglo XV, presenta la incipiente modernidad. En este sentido, resulta reveladora la frase que el criado Pármeno le dice a Calixto, advirtiéndole del riesgo que va a correr al demandar los servicios de Celestina. Una frase impensable en una mente medieval: “a quien dices tus secretos, das tu libertad”.

Por otro lado, aunque exactamente la noción de *pacto*, o *alianza*, como elemento de orden y regulador de la convivencia, no es una idea ajena al ámbito Judeo-Cristiano, precisamente a raíz de esa visión de compensar esas carencias, y los nefastos impulsos humanos, es cuando surgirá una nueva teoría del hombre que aportará las razones para generar la obediencia a una nueva configuración del poder, sirviendo además como mecanismo legitimador, especialmente, cuando los estados modernos emergentes van superando sus fracturas creadas por las disputas feudales y los enfrentamientos con el Papado. A ello se le añade el creciente y complejo trasfondo de intereses económicos y políticos que se van originando con la desaparición de los gremios medievales reconvertidos ya en clases artesanales, organizadas en torno a la incipiente producción de manufacturas, y con el fortalecimiento de las clases comerciales urbanas, sobre todo, cuando sus intereses empiezan a chocar frontalmente con la pervivencia del problema religioso: el teocentrismo (Vallespín, 1990a: 11-12).

Esa visión teórica, en realidad, es muy dependiente hasta ese momento del paradigma vigente en ese tiempo: el de las ciencias naturales. La parte del derecho natural, impregnado cada vez por las nuevas necesidades legislativas de las ciudades y estados florecientes, junto con el propio desarrollo en sí de la ciencia como camino para resolver los problemas, impulsarán paulatinamente la noción de Contrato Social – una vez más un pacto, similar al que hizo el pueblo hebreo con su Dios–, obligación moral y ley natural, diferente al orden medieval, donde el hombre cede parte de su libertad al Estado y el Estado le garantiza seguridad, cesión que nos sacará de una especie de barbarismo natural, como después mantendrá dramáticamente Hobbes, o como defendió Rousseau de una manera más sentimental, un estado de naturaleza que será el vínculo social que servirá para transformar la propia naturaleza del hombre, alejándola de la depravación moral (Vallespín, 1991: 136).

El contrato social será la nueva alianza legitimadora que fundamentará el Estado moderno y funcionará, además, como pilar esencial del futuro constitucionalismo. Ya en el marco de la revolución industrial y del nuevo capitalismo, el constitucionalismo aglutinará derechos y deberes del hombre en forma de leyes que regularán y ordenarán un nuevo cambio político y social, erigiéndose finalmente la democracia como la forma de gobierno más deseable y las constituciones como las cartas magnas que deben regir los destinos de los pueblos y de las naciones. Se instaura la ley, una ley fruto de la racionalidad humana, que será el principio regulador y ordenador y el nuevo fundamento organizacional de los pueblos. Nada hay por encima de la ley, de las normas y de los códigos. Todo queda sometido a ellos. La modernidad, por tanto,

terminó por dejar fuera el teocentrismo organizacional que había imperado hasta su advenimiento y cuyo producto más visible fue la emergencia de una macro institución insólita en occidente hasta esos momentos. En cuanto a su fundamentación, es de carácter obligatorio –impone el imperio de la ley–, es jerárquica –establece relaciones de autoridad y subordinación–, centralizada –posee un capital que promulga normas, emite moneda, recauda impuestos y redistribuye recursos–, y es cerrada –dispone de fronteras externas claramente definidas, más allá de las cuales carece de poder (Gil Calvo, 2004: 343).

Hoy en día, sobre todo como consecuencia de los movimientos transnacionales y de la globalización, se habla de crisis de ese Estado–nación moderno y se debate si esa organización obligatoria, jerárquica, centralizada y cerrada, aún es capaz, sin modificar o flexibilizar esos parámetros, de dar una respuesta adecuada a los problemas a los que hay que hacer frente en el siglo XXI, en una era globalizada y con riesgos sociales que, como los denomina Beck (1994b), superan con creces las magnitudes de esos parámetros.

Una de las cuestiones polémicas en la actualidad es si realmente podrá continuar ejerciendo de garante del orden social y político, especialmente si tenemos en cuenta que el ámbito económico, o muchos de los flujos económicos comienzan a quedar fuera de su control, especialmente, a partir del proceso de reconversión civil del Estado, que es como denomina Tilly (2009) al proceso por el cual los Estados absolutos se fueron viendo obligados no sólo a desarrollar la potencialidad económica de sus poblaciones, sino además a otorgarles crecientes libertades políticas y civiles, haciéndose posible la modernización tanto del mercado –desarrollo económico–, como de la sociedad civil –democratización– (Gil Calvo, 2004: 346).

En estos momentos, el hecho concluyente es que hay multinacionales cuyos beneficios económicos superan con creces el producto interior bruto de muchos estados del mundo. La actual crisis económica evidencia la insuficiencia de los márgenes operativos de ese Estado-nación, donde cada vez se hace más necesaria una regulación internacional capaz de controlar, o ponerle freno, a esos flujos de capital transnacional y a la propia voracidad opaca de muchas de las actuales prácticas financieras.

El debate es apasionante y el reto está ahí en estos momentos. No obstante, continúe siendo la respuesta el Estado-nación que surge con la modernidad, se modifiquen sus parámetros, o sea una nueva macro entidad la que termine por aglutinar identidades, territorios y a la enorme multiplicidad de intereses institucionales y transnacionales de nuestro tiempo, parece ser que la búsqueda de formulas de

regulación de la convivencia y de la organización social sigue pasando por la elaboración de leyes y marcos legislativos fundamentados, y legitimados, según principios racionales. Establecer y legitimar el orden social, sea cual sea su fórmula, fuera de estos parámetros, entendemos ya, sería instaurar la barbarie o volver a ella.

3.4.2. Urbanización

En primer lugar, hay que resaltar dos cuestiones. Por un lado, Max Weber (1987) hace un extraordinario y exhaustivo estudio sobre qué es una ciudad, sobre los diferentes modelos o tipos de ciudades que, desde Oriente hasta Occidente, han existido, sobre los contrastes entre una ciudad antigua y otra medieval, y sobre los diferentes procesos económicos, políticos y sociales que van configurando los nuevos espacios urbanos. Sin embargo, cabe decir que la ciudad, en la modernidad, se proyecta más ampliamente de lo que él mismo llegó a sospechar. Por otro, Petra, Tebas, Atenas, Roma, Bizancio, Damasco, Córdoba, Venecia, Florencia, París, Londres, etc., aunque la concentración de población en núcleos urbanos no es nueva, en contraste con el pasado predominantemente rural, dice Lyon (1996: 15), la experiencia moderna es abrumadoramente urbana.

Esa centralidad de lo urbano no sólo se refiere a las transformaciones o a las reconceptualizaciones que la modernidad va imprimiendo a los espacios urbanos, o no sólo son los problemas o parámetros asociados y derivados al mismo tiempo del desarrollo de la urbanización y de la industrialización, como son la diferenciación, el centro y la periferia, o la misma apropiación. Como explica Berman (1991: XIII), se puede decir que la modernidad, sobre todo, es un conjunto de experiencias, la experiencia del tiempo y del espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y peligros de la vida, y el conjunto de esas experiencias es de naturaleza fundamentalmente urbana y cosmopolita.

Ese sentido del espacio urbano está en Simmel, que no sólo consideró la ciudad como el centro de la nueva economía monetaria. También creyó que la ciudad moderna imprimía un efecto distintivo sobre la vida mental de los individuos: “la complejidad y la extensión de la existencia metropolitana imponen puntualidad, calculabilidad y exactitud” (Lyon, 1996: 52). A su vez, Tönnies pensaba que las relaciones más formales y contractuales de la vida moderna estaban mucho más marcadas en las áreas urbanas que lo que había venido sucediendo en el ámbito rural. La ciudad es el símbolo de la instauración de un nuevo hombre, centro mismo del universo, un espacio donde el yo puede desplegarse, encontrarse, perderse y hacerse a sí mismo. En la Edad Media, por el contrario, la vida del hombre en el campo era

regulada y ordenada por los ciclos naturales –hora solar y estaciones–, y en los pequeños núcleos urbanos, propiamente, la vida transcurría tras las murallas y fortificaciones en torno a un señor feudal, en torno a las prerrogativas religiosas, reguladas por las campanas de la iglesia.

Desde un espacio de libertad simbólico y físico, frente a ese mundo medieval de siervos y señores feudales, como sería concebida y representada la ciudad para el hombre del Renacimiento, pasando por las posteriores y terribles descripciones de la vida en los espacios urbanos realizadas por Saint-Simon, como consecuencia del nuevo industrialismo emergente, hasta llegar a la irrupción del *flâneur*, el paseante moderno del que habla Baudelaire, una nueva persona profundamente urbana que pasea por la calle por puro placer, sin tener necesidad de ir a alguna parte en concreto, con conciencia de sí mismo y de su individualidad, teniendo presente las observaciones y consideraciones de Durkheim sobre que una nueva clase de personas requería un nuevo tipo de calle (Lyon, 1996: 53), o el estudio de las masas que Ortega (1981) expone, o las abundantes reflexiones que nos dejaron los integrantes de la Escuela de Chicago que, sobre el urbanismo, sostenían era nada menos que un *modo de vida* nuevo y distintivo, etc., no hay duda que las referencias son muchas sobre las maneras en las que la ciudad y la urbanización, en la modernidad, forman parte fundamental en la construcción de la identidad de los individuos y de cómo eso imprime un hacer de un nuevo carácter y sentido a la vida cotidiana hasta entonces desconocido. La identidad del hombre moderno ya no se halla en la comunidad local, sino que forma parte, es construida y está inmersa en la propia realidad de los espacios urbanos.

La relación entre espíritu moderno, urbanismo y ciudad, está presente prácticamente en todos los escritores de la modernidad. Sin embargo, en los escritos de Goethe, Hegel, Marx, Stendhal, Baudelaire, Carlyle, Dickens, o Herzen y Dostoievski, se manifiesta un sentimiento instintivo de unidad entre modernismo –una especie de espíritu puro que evoluciona de acuerdo con unos imperativos artísticos e intelectuales autónomos– y modernización –un complejo de estructuras y procesos materiales y políticos, económicos y sociales que, una vez puestos en marcha, supuestamente, se mueven por su propio impulso–. Precisamente fue esa fusión la que daría una riqueza y una profundidad a la visión de estos pensadores y escritores. Se trata de una perspectiva de la que carecerían los primeros escritores de la modernidad y que también se irá perdiendo en otros escritores después de ellos. La razón es que ese dualismo entre modernismo y modernización, nos dice Berman (1991: 129), que impregna buena parte de la cultura moderna, aunque desaparece

prácticamente en un siglo, concilia uno de los hechos que sintetiza toda la vida moderna: la mezcla de sus fuerzas materiales y espirituales, junto a la íntima unidad del ser moderno y del entorno moderno, fundamentalmente urbano.

Baudelaire lo refleja muy bien, al afirmar que la ciudad, o los espacios urbanos, son el escenario sobre el que se orientan las fuerzas fundamentales de la vida moderna (Berman, 1991: 131). La calle, en este sentido, reflejará desde entonces algo efectivamente cierto e importante de la misma modernidad: su capacidad para generar formas de espectáculo exterior, como manifiestan los grandes desfiles militares de la época. Hasta entonces, ese elemento urbano nunca había conocido semejante función, ni habría sido concebida en ningún caso para cumplir con esa finalidad. La modernización progresiva de la ciudad, desde el Renacimiento, y muy especialmente con el proceso de modernización de los espacios públicos urbanos a partir del siglo XIX, inspiran e imponen a la vez la modernización de los ciudadanos y, en este sentido, es en el que se afirma que las experiencias del hombre moderno serán profundamente urbanas.

Después del siglo XIX, en concordancia con la emergencia de las primeras voces críticas con la modernidad y con la emergencia de la crisis de la modernidad, la concepción de los espacios urbanos, y de la ciudad misma, comienzan a teñirse de ambivalencias. La experiencia del hombre moderno en esos espacios urbanos se describe llena de nuevas tensiones interiores y exteriores a él. En esos mismos espacios donde antes el hombre se servía de su anonimato para sentirse libre, ahora también es el espacio donde desciende a los infiernos de su propia existencia. El hombre urbano aislado, solo, en desconexión, en constante tensión, angustiado, asfixiado y agotado, por los implacables ritmos y flujos urbanos despersonalizados cambiará por completo el semblante del modernismo y de la modernización.

3.4.3. División del trabajo e industrialismo

A menudo se olvida que el concepto *trabajo* no es una categoría antropológica, ni menos aún una invariante de la naturaleza humana. Se trata, por el contrario, de algo profundamente histórico, social y cultural. El trabajo, como condición homogénea, se afianzó a lo largo del siglo XVIII, junto con la noción de riqueza, de producción y la propia idea de sistema económico. Más aún, la razón productivista del trabajo surgió y evolucionó pareja al aparato conceptual de una nueva ciencia, la económica, aunque es innegable, a su vez, la conexión de esos conceptos a los de la ciencia y a los de la sociedad.

Las denominadas sociedades de cazadores y recolectores ofrecen un primer ejemplo de sociedades no estructuradas por el trabajo, en cuanto que en esas sociedades la noción de trabajo no tenía el soporte conceptual, ni la incidencia social, que adquiere con la modernidad. Entre otros aspectos, no existe en ellas una distinción clara entre actividades que se suponen productivas y el resto, como tampoco el afán de acumular riquezas o excedentes. La acumulación empezó a tomar cuerpo en forma de trofeos –particularmente de esclavos– que acreditaban las hazañas militares y, con ello, el prestigio social de los antiguos jefes de grupos tribales. Las sociedades con Estado acabarían afianzando y extendiendo la acumulación, además de segregar actividades y personas serviles. Ajustándonos al ámbito occidental, aunque remitiéndonos al contexto histórico y social al que se alude, las palabras de Cicerón son un claro ejemplo del profundo desprecio que producía la realización de cualquier tarea relacionada con la subsistencia y el abastecimiento: “cuanto tenga que ver con un salario es sórdido e indigno de un hombre libre, porque el salario en esas circunstancias es el precio de un trabajo y no de un arte. Todo artesano es sórdido, como también lo es el comercio de reventa” (Naredo, 2001: 15).

Siguiendo en el ámbito de nuestra tradición, el cristianismo originario también hizo suyo el desprecio por lo que unos siglos más tarde se denominaría como trabajo. Lo tomó como fruto de una maldición bíblica y no como un objetivo deseable, ni individual, ni socialmente, incluyendo el desapego a los bienes terrenales. No existió tampoco en la Edad Media una visión unificada de las actividades propias de la época que, con posterioridad, pasarían a considerarse productivas, y cuyo ejemplo más notable sería la actividad gremial. Sin embargo, paradójicamente, la búsqueda de la salvación por el trabajo, junto a otras prácticas ascéticas y mortificadoras utilizadas por ciertas órdenes monásticas medievales, sí sería retomada después por Lutero y los calvinistas que, como analizaría Weber, fomentarían el ahorro y la inversión, práctica que derivaría en la acumulación de capital, que será la base del capitalismo moderno.

En el siglo XVI, a la vez que las campanas de los relojes empezaban a sonar periódica y puntualmente, el trabajo se convertiría, gradualmente, en el valor supremo del orden social al que debía plegarse la existencia del hombre moderno. Poco a poco, nacía la razón productiva del trabajo. No obstante, hasta el siglo XVII, el trabajo no se consolidó como algo homogéneo, junto con las otras categorías constitutivas de la moderna idea de sistema económico. En ese siglo, las nociones de producción y de trabajo se reforzarían mutuamente, al presentarse como medios de abastecer el crecimiento de la población y su consumo, otorgándoles un sentimiento utilitarista que

permitió identificarlas además con un avance inequívoco hacia la felicidad y el progreso²⁰.

Los cambios que debieron operar en el contexto social, para que prosperara la idea productiva y, por consiguiente, el trabajo fuese un eje fundamental dentro del orden social, tienen que ver con la asimilación por parte de la sociedad del valor de acumular riquezas, para lo cual se debió levantar el veto moral que antes pesaba sobre el mismo y la noción de riqueza también tuvo que transformarse hasta posibilitar tal acumulación. A su vez, también fue necesario que el hombre se creyera capaz de producir riquezas y, en consecuencia, que el trabajo pasara a ser considerado como el instrumento básico para esa producción de riquezas. Estos cambios se tuvieron que producir porque, originariamente, se pesaba que el hombre era incapaz de producir nada, sólo Dios era capaz de hacerlo. De este hecho también deriva que, al ocupar la distribución un lugar central en este proceso de adquisición de riqueza, la reflexión estuviera íntimamente ligada a la moral. Sólo hasta que el afán originario de colaborar con la naturaleza –y de imitar su obra– se fue desacralizando, con el advenimiento de la economía y de la moderna ciencia experimental, se produjo la transformación que ya se encuentra claramente en los textos de Smith, Ricardo, o Marx, donde el trabajo se erige como el principal factor de la producción de riqueza (Naredo, 2001: 18). Resulta significativa, al respecto, la frase con la que Smith (1994) inició el tratado fundacional de la economía, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, en el año 1776: “el trabajo anual de cada nación es el fondo que la surte originalmente de todas las cosas necesarias y útiles para la vida que se consumen anualmente en ella”.

La obra de Smith inaugurará también un cambio de actitud frente a las innovaciones ahorradoras de trabajo entre la antigüedad y la modernidad, aunque será

²⁰ Hasta el siglo XVIII no surgiría la economía como rama de conocimiento autónoma y científica. La palabra *economía*, en su acepción moderna, no aparece en el primer *Diccionario de la lengua castellana* de 1726. Esa palabra significaba todavía, de acuerdo con su etimología griega originaria, el conjunto de reglas oportunas para el buen orden de la casa. Tampoco figuraba en ese diccionario las acepciones hoy asociadas a las palabras *producción*, *consumo*, o *empresario*. Sin embargo, la palabra *trabajo* sí figura en esa primera edición como “ejercicio u ocupación en alguna obra o ministerio”, indicando que proviene del latín *tripalium*, que significa lugar de tormento. Aunque en las tres acepciones restantes se identifica con penalidad, tormento, dificultad, incluso con prisión y confinamiento en galeras, la realidad es que la palabra *trabajo* había alcanzado ya su significado genérico contemporáneo antes que las otras constitutivas de la idea actual de sistema económico, entre las cuales destaca la noción de producción, en la cual enraizaría la justificación productivista del trabajo (Naredo, 2001: 17). En el ámbito anglosajón, según el *Oxford English Dictionary*, la primera vez que se utilizó la palabra *trabajo* (Labour), en el sentido de “esfuerzo físico encaminado a la satisfacción de las necesidades materiales de la comunidad”, se registra en el año 1776. Un siglo después vino a significar también “el conjunto general de trabajadores y operarios que toman parte en la producción”, y poco después también englobaba a los sindicatos y a otros organismos que establecieron el vínculo entre los dos significados y, finalmente, volvieron a forjarlo constituyendo una cuestión política. El uso inglés, por tanto, presentará el esfuerzo físico como la principal fuente de riqueza y bienestar de la sociedad, al tiempo que interrelaciona el trabajo a la autoafirmación del movimiento obrero (Bauman, 2001a: 27).

muy distinta a la consideración que Durkheim hace frente a las ventajas que supone la división del trabajo en el ámbito industrial, algo que ilustra muy bien con su ejemplo de la fábrica de alfileres, al poner el énfasis que el mismo número de manos puede producir mayor cantidad de un producto, pero sin tratar el tema del enorme ahorro de trabajo que permitía esa división de tareas, sobre todo, a la hora de obtener una misma cantidad de alfileres.

Aunque Durkheim también tendrá una visión dulce y optimista de la división del trabajo y de la progresiva especialización de las modernas sociedades industriales en crecimiento, pensaba que estaba emergiendo, fruto de la especialización y del industrialismo, un nuevo principio de integración que denominó *orgánico*, en oposición a la tradicional solidaridad *mecánica*, cuya base era la coerción y el peso de la tradición. Esa visión de Durkheim mantiene una estrecha relación con una idea vigente en su época, donde se consideraba que el concepto de *Capital* significaba la última piedra de un sistema económico centrado en el universo de los valores asociados al dinero. Esa idea, sin embargo, más que portadora de una solidaridad orgánica, como pensó Durkheim, terminaría por separar del capital los aspectos físicos, sociales e institucionales, en los que se enmarcaba obligadamente su funcionamiento. Ese tipo de precarización laboral, con su fondo de capitalismo e industrialismo, sobre todo como consecuencia de la teorización de la crisis de la modernidad a finales del siglo XIX, hoy nos acerca a una concepción social más distante de esa otra sociedad de individuos libres y de capitalismo industrial emergente que visionaría la Ilustración.

Más allá de ese optimismo, sin embargo, el análisis de Durkheim pondría los cimientos de un tema que ocuparía a buena parte de los científicos sociales del siglo XX: la diferenciación que el trabajo, en la modernidad, imprime en la vida de los individuos. El industrialismo significará, entre otras cosas, que el trabajo se separará no sólo del hogar, sino también del ocio, de la religión, etc. La vida pública se escindirá de la vida privada, y el mundo de hombres y mujeres, bajo estas nuevas circunstancias, comenzará a ser redefinido en términos de tareas especializadas, la familia extensa se verá reducida a la familia nuclear, convirtiéndose fundamentalmente en una unidad de consumo, más que de producción, las tareas de educación pasarán a depender de la escuela, etc., (Lyon, 1996: 49). Una vez eliminadas las instituciones que proporcionaron sustento, cobijo, y arropaban física y socialmente al individuo en las sociedades anteriores al capitalismo, una vez reducidas a la mínima expresión la familia, la tribu y el gremio, el trabajo cobró una importancia central en la construcción y definición de las identidades sociales, pasando a ser el medio para relacionarse y promocionarse en el terreno profesional, económico y social.

El trabajo significaba la ocupación de una posición en el espacio social –más o menos reconocida, o más o menos denostada–, a la vez que se convertía en pieza clave en la adquisición de un capital económico –más o menos precario, suficiente, o más o menos abundante–. Supondría también, desde entonces, el logro de un capital simbólico –más o menos raro, más o menos común–. Sin duda, el nuevo orden industrial de la modernidad fue indudablemente el momento en el que se instaura el compromiso entre capital y trabajo, un compromiso fortalecido por el carácter mutuo de su dependencia. En palabras de Max Weber, el trabajo terminaría por convertirse “en el factor principal de un régimen de ascetismo intramundano, en respuesta al sentimiento de soledad y aislamiento del hombre” (Naredo, 2001: 21).

En realidad, como argumenta Ritzer (1993b: 7), la revolución industrial, en sí, no constituye un único acontecimiento, sino muchos desarrollos interrelacionados que culminaron con la transformación del mundo occidental, pasando de ser un sistema esencialmente agrícola a otro industrial²¹. Hablamos de la transformación de los espacios urbanos, del progresivo desarrollo de la ciencia y de la tecnología, de la intensificación de las emigraciones hacia los núcleos urbanos, del despliegue de inmensas burocracias y de los múltiples servicios que iban requiriendo los nuevos Estados, de la irrupción de nuevas clases sociales que, adscritas al trabajo, tendrían unas nuevas formas sociales de integración y de conformación de desigualdades, e incluso está interrelacionado con las propias reacciones contra ese mismo sistema industrial emergente, o la larga serie de revoluciones políticas y sociales que ocuparon prácticamente los siglos XIX y XX.

3.4.4. Secularización

La imprenta, explica Burke (2002: 24), permitió la interacción entre diferentes conocimientos, les dio una difusión más amplia, e hizo de dominio público saberes que, hasta ese momento, habían permanecido en el ámbito de lo privado o incluso de lo secreto. A su vez, unificó el conocimiento, al posibilitar que lectores situados en diferentes lugares leyesen idénticos textos, e impulsó el escepticismo, en el sentido

²¹ Por lo que respecta a niveles de ingresos hay poca distinción entre civilizaciones en el momento culminante de sus poderes: los ricos de Roma, en el siglo I, de China, en el siglo XI, y de la India, en el siglo XVII, no eran muy distintos de los de Europa en el umbral de la revolución industrial. Según las estimaciones, la renta *per cápita* en Europa Occidental en el siglo XVIII no era más que un 30 por ciento más alta que la india, África o China, en la misma época. Sin embargo, bastó poco más de un siglo para transformar la proporción hasta hacerla irreconocible (Bauman, 2001a: 28).

que una persona desde ese momento podía comparar y contraponer relatos antagonistas del mismo fenómeno o acontecimiento.

En realidad, la Reforma protestante, iniciada por Lutero en las primeras décadas del siglo XVI, hubiera sido imposible sin este invento, al tiempo que, puesto que se trata de una cuestión profundamente relacionada, el proceso de secularización moderno no hubiera sido factible sin la Reforma protestante y, por tanto, sin la imprenta. La ruptura de la unidad de la cristiandad, al tiempo que su incidencia sobre la desacralización del mundo político, sin embargo, son dos de sus consecuencias más importantes. Ambas significarán que el mundo religioso dejaría de ser un orden jurisdiccional y de organización del poder, para convertirse en una simple comunidad de creyentes sin diferencias esenciales entre sus miembros. El mundo político se desacralizaría asimismo al liberarse del sometimiento a principios eclesiásticos externos. La comunidad política, en definitiva, el Estado, pudo ganar en independencia para autodeterminarse sus propios fines, según explica Vallespín (1990a: 205), al tiempo que pudo establecer su autoridad y su legitimidad más allá de la convicción religiosa de sus súbditos.

Por su repercusión, sin duda, la Reforma se convirtió en una pieza central de la historia moderna del mundo occidental, porque sus desarrollos internos y su difusión tuvieron hondas repercusiones en las cuestiones más importantes de la vida política, eclesiástica, económica, social y cultural del mundo occidental. No obstante, la Reforma no es un proceso de disolución social, sólo creará un tipo de cristianismo diferente del de la concepción católica. Los reformadores protestantes son, en definitiva, teólogos cristianos que, sobre la base de una nueva interpretación de la Biblia, entienden la posición del cristiano en el mundo –también en la esfera política– en términos distintos de los ofrecidos por la Iglesia católica durante los siglos anteriores. De esta nueva interpretación teológica de la autoridad política y de la relación del cristiano con ella es de donde se derivaron las importantes consecuencias para el posterior desarrollo político de la Europa moderna, lo cual no significa que se abandonara en ningún caso la explicación teológica de los fenómenos políticos. La Reforma protestante no fragmentó, por tanto, la relación entre religión y política. Esa relación se hizo incluso más estrecha y únicamente el cómo de esa relación fue significativamente diferente (Vallespín, 1990a: 172).

Hegel, con posterioridad, lo describiría en los siguientes términos: “con la Reforma, la religión y el Estado se encontraban en armonía. Gracias a la Reforma se pudo realizar la verdadera reconciliación del mundo con la religión. La Reforma encarna el principio de libertad; su contenido esencial es que el hombre se halla determinado por

sí mismo a ser libre. Y el Estado, y sus leyes, no serían otra cosa que la realización exterior, en realidad, de la religión. La Reforma protestante hizo posible que el Estado no necesitara someterse a una autoridad eclesiástica externa para ser un Estado recto. Por sí mismo podría realizar en el mundo exterior ese principio de libertad interior que la religión reformada había inaugurado. Al ganar autonomía el Estado, y poder confiarse el cristiano sin reservas a él, se avanzaría en la secularización del mundo” (Vallespín, 1990a: 172-173).

Sin embargo, el proceso de secularización, que se inicia con la Reforma protestante, no puede ser entendido, ni se explica, únicamente, a través de dicha Reforma protestante. Los problemas derivados del dominio absoluto y de la soberanía generaron guerras de religión que asolarían Europa durante los siglos XVI y XVII, al tiempo que se produciría la circulación de conceptos nuevos provenientes del desarrollo de la ciencia natural y del estudio de la política. Nuevas concepciones en la teoría del hombre reorientarán el léxico político, económico y social europeo hacia otras argumentaciones que, finalmente, se fundamentaron fuera de ese prisma religioso. La ciencia moderna y el desarrollo de la técnica, el industrialismo y el capitalismo, el mismo proceso de modernización, sin duda, incidirán también sobre la forma en la que la fe en el progreso eclipsaría la confianza en la providencia.

Si bien la modernidad, como ya observó Tocqueville, conservaría muchas reminiscencias religiosas a lo largo de los siglos; si bien Durkheim argumentó que, pese a las poco prometedoras perspectivas del cristianismo, las formas esenciales de la vida religiosa persistían y persistirían de manera propia en la modernidad; si bien Weber explicaría cómo la ascética calvinista, en concreto, fomentó el ahorro y cómo esa práctica contribuyó de manera decisiva al desarrollo del capitalismo; si bien Simmel percibió la aparición de nuevas formas místicas de religiosidad como una consecuencia directa de la propia ambivalencia de la vida moderna (Lyon, 1996: 55), en esencia, se puede afirmar, que el proceso de secularización corrió paralelo a la progresiva desaparición de la centralidad de Dios en el orden social. Finalmente, el hombre y la razón sustituirían definitivamente al teocentrismo medieval.

3.4.5. Racionalización, control y disciplina

Weber mantendrá que el elemento cardinal de la modernidad será la racionalización (Lyon, 1996: 50). Con ese concepto, en realidad, lo que el autor analiza es el modo en el que el despliegue de la modernidad supone una gradual adopción de la actitud calculadora, o racionalidad formal, consistente en las elecciones que hacen

los actores entre medios y fines, aplicando esa lógica hacia cada vez más aspectos y ámbitos de la vida social. Su teoría la fundamenta sobre un elaborado y amplio número de estudios comparados sobre Occidente, China, India y muchas otras regiones del mundo. El objetivo de esos estudios era describir los factores que obstaculizaron y contribuyeron al desarrollo de la racionalización, describiendo precisamente la burocracia y el proceso histórico de burocratización occidental como el ejemplo clásico de racionalización, un proceso que, en realidad, no era ajeno en países como China o India. No obstante, analizando ese proceso en las instituciones políticas, Weber distinguirá los tres famosos tipos de sistemas de autoridad: tradicional, carismático y el racional-legal, concluyendo que sólo en ese último tipo podía encontrarse en el desarrollo pleno de la burocracia moderna. El resto del mundo proseguía dominado por los sistemas carismático y tradicional que, generalmente, impedían el despliegue de un sistema de autoridad racional-legal, donde la autoridad derivará de reglas establecidas legal y racionalmente, no de un sistema ancestral de creencias y no de características personales extraordinarias, ni de la creencia compartida de que eso es así (Ritzer, 1993a: 36).

También Weber también examinó la racionalización en fenómenos como la religión, el derecho, la ciudad o incluso la música, destacando que esa lógica racional formal subyace también como paradigma dominante en el nacimiento de la ciencia moderna, al tener ésta como base la idea de la racionalidad humana como herramienta de control y poder a través de la cual se podía organizar la vida social y dominar la naturaleza, encontrando las leyes que regían el universo. A su vez, esa lógica, por una parte, funda el despliegue progresivo de la organización productiva y eficiente y, por otro lado, tuvo una expresión bastante dinámica en el marco de la economía capitalista. El método de laboratorio del científico, la contabilidad y los registros minuciosos, las normas y las jerarquías del sistema burocrático, la precisión mecánica, automatizar, coordinar, incrementar, mejorar, etc., como un ejército de nuevos conceptos adiestrados bajo el paraguas de la racionalización, se convertirían en una pieza central del despliegue y desarrollo de la modernidad (Lyon, 1996: 50-51).

Si la lógica de la modernidad se fundamenta en la razón, la fuerza de la razón moderna, dicen Bauman y Keith (2002: 83), descansará sobre el poder de las herramientas, aquello que permite medir la eficacia, la rapidez, el grado de rendimiento y el grado de excelencia, porque esa racionalidad formal es instrumental en esencia. Aunque su debilidad residirá en la vaguedad y la incertidumbre acerca de los fines de

la aplicación de dichas herramientas²², ese tipo de racionalidad instrumental, en realidad, está relacionada con la construcción de un mundo *limpio, transparente*, predecible y, en definitiva, ordenado. Ordenar significa hacer la realidad distinta a como es, librándose de aquellos de sus ingredientes que se consideran los responsables de la *impureza*, la *opacidad* o la *contingencia* de la condición humana (Bauman y Keith, 2002: 85), donde la eficacia de las herramientas en ningún caso aprueba o desaprueba la pertinencia de los fines elegidos.

Como elemento organizativo, por tanto, ese tipo de racionalidad formal cumple uno de los axiomas irrenunciables en todas las obras de la modernidad: las cosas no se pueden abandonar a sí mismas, si se quiere evitar el desastre. Esa concepción, además, une la racionalidad con la función ordenadora y con el establecimiento de normas, de fijación de parámetros y criterios respecto a la belleza, la bondad, la propiedad, la verdad, la utilidad o la felicidad (Bauman y Keith, 2002: 102-103). La racionalidad moderna, en consecuencia, no es sólo un poder, sino también una forma concreta de ejercicio del poder y de construcción de la realidad. Al respecto, la reflexión que plantea Foucault (1995: 137) es de lo más esclarecedora: si el poder no fuera más que represivo, dice, si no hiciera otra cosa que decir no, verdaderamente no llegaríamos a obedecerlo. Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no opera solamente como potencia que dice no, sino que produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos, seduce. Hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social, en lugar de cómo una potencia negativa que tiene por función exclusiva la de reprimir.

Esa nueva forma de construirse la realidad a través de la racionalidad instrumental impregna los ritmos y los flujos de la vida cotidiana moderna. En los análisis de Simmel se puede leer cómo la *metrópoli* tenía un efecto distintivo sobre *la vida mental* de los individuos. La complejidad y la extensión de la existencia metropolitana, argumentaba, imponían puntualidad, calculabilidad, exactitud (Lyon, 1996: 52). Todo eso son formas de orden, control y disciplina. Weber observaría, en realidad, cómo el poder político en occidente se fue transformando hacia formas cada vez más centralizadas y cómo el control y la racionalidad jugarán un elemento central y clave para entender el desarrollo de las administraciones modernas y el despliegue de las organizaciones burocráticas que, a su vez, incidieron y transformaron las relaciones de poder entre los individuos y entre éstos y los sistemas sociales y organizacionales en los que están condenados a interactuar en la vida moderna. Incluso constata cómo

²² Como consecuencia de esto, hoy se puede considerar el arquetipo de horror el Holocausto Nazi, porque se trata de un orden social que fue capaz de poner la racionalidad y las herramientas de la tecnología al servicio del exterminio humano, privando al yo moral, además, de su responsabilidad, ofreciéndole a cambio la conformidad con las reglas (Bauman y Keith, 2002: 85).

con la modernidad fueron sustituidos progresivamente los antiguos métodos para mantener el orden público, haciendo cada vez más hincapié en la autodisciplina y el autocontrol, un hecho que, con posterioridad, Norbert Elias (1987) relacionará con el mismo proceso civilizador de la modernidad.

La racionalización trae parejo el desarrollo de técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a dirigirlos de una manera continua y permanente. Foucault (1990: 163), al respecto, mantiene que los mecanismos disciplinarios datan de tiempos antiguos, pero existieron de una manera más o menos aislada, fragmentada, hasta llegar a los siglos XVII y XVIII, cuando el poder disciplinario se perfeccionó en una nueva técnica de gestión del hombre. No obstante, Foucault advierte, curiosamente, cómo se habla con frecuencia de las invenciones técnicas del siglo XVIII y, sin embargo, no se menciona la invención técnica de esa forma de gobernar al hombre, controlar sus múltiples capacidades, utilizarlas al máximo y mejorar el efecto útil de su trabajo y actividades, gracias a un sistema de poder que permite controlarlo.

Analizando los ejércitos y la escuela, Foucault llega a la conclusión que la disciplina, que supone un arte de distribución espacial de los individuos, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permite la clasificación y las combinaciones, es una herramienta casi perfecta al servicio del poder. En realidad, directamente ella no ejerce su control sobre el resultado de una acción, sino sobre su desenvolvimiento, pero es una técnica de poder que encierra claramente una vigilancia perpetua y constante de los individuos, al tiempo que supone también un registro continuo. Se trata, por tanto, en palabras del autor, “del conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado los individuos singularizados. Es el poder de la individualización cuyo instrumento fundamental estriba, como se sabe, en el examen, síntesis de la vigilancia permanente, clasificadora, que permite distribuir a los individuos por categorías, niveles, grados, grupos, a la vez que permite juzgarlos en función de rendimientos y resultados, medirlos, compararlos, localizarlos, etc., en definitiva, utilizarlos al máximo” (Foucault, 1990: 165-166).

El control y la disciplina moderna, en este caso, intentan eliminar los peores enemigos de la racionalidad, como el azar, la contingencia y el caos. En este sentido, la modernidad es gestora, una modernidad que diseña y administra el orden, o bien, considerando estos conceptos, la modernidad es una larga y continuada tentativa por lograr la autosuficiencia social y la de los propios individuos. El orden, la disciplina, el control, se proyectan detrás de la asombrosa dinámica de los contextos y formas de la

vida moderna: se trata de generar confianza en nuestras propias fuerzas, en la conducta previsible de los demás.

Giddens empleará el término *trust*, es decir, la expectativa de que los demás se abstengan de romper las normas que se espera cumplan durante la mayor parte del tiempo y bajo el mayor número de circunstancias, y en las instituciones, en su solidez, su longevidad, su fiabilidad y su capacidad redistributiva (Bauman y Keith, 2002: 108). De hecho, estos autores consideran que la interacción entre esos tres términos – disciplina, control y *trust*– fundamentan un tipo moderno de confianza, clave en el desarrollo de la modernidad, en cuanto que la confianza en uno mismo y en los demás brotaría de la confianza en la robustez y durabilidad de las instituciones. Sólo unas instituciones sólidas, con una expectativa de vida mucho más larga que la de los proyectos vitales de los individuos, pueden servir de puntos y marcos de referencia de cara a la planificación individual, a la que ofrecen ese atisbo de certidumbre a largo plazo, indispensable para todo diseño de futuro.

La historia moderna se ha dedicado a la construcción y al mantenimiento de ese marco institucional, fuerte, estable y duradero, donde se puedan ubicar las confiadas acciones individuales. En esencia, ese sería el contenido último de la preocupación moderna por el orden. Como discurso social, el control y la disciplina eran deseables y debían regir la vida de las personas. Eran parte de esa nueva especie de puzzle moderno donde la racionalidad y la actividad normativa conformaban la base de una sociedad ordenada que, a su vez, era entendida como una sociedad justa e iluminada por la razón, un escenario para una humanidad segura y feliz, cuyo destino imaginado, o deseado, era generar un entorno social, un hábitat humano, regular, predecible y controlable. Como herramientas de poder, el control y la disciplina se ponen al servicio de los individuos, como un tarea que hay que emprender urgentemente y llevar a cabo con tenacidad, como armas para domesticar, neutralizar y convertir en inofensivas las pasiones humanas, también caóticas y arbitrarias, tal y como lo fueron los dioses griegos, a las que se les acusaba, desde la antigüedad, de ser culpables del desorden de la vida en común (Bauman y Keith, 2002).

3.4.6. Subjetividad e individualización

Según mantiene Simmel (2001: 41), la opinión europea general es que la época del Renacimiento italiano creó aquello que denominamos individualidad: el desprendimiento interno y externo por parte del individuo particular de las formas comunitarias de la Edad Media, unas formas que habían ligado su configuración vital,

funciones y rasgos esenciales, en unidades niveladoras que, a su vez, desvanecieron los contornos de la persona y frenaron el desarrollo de la libertad personal y la unicidad que descansa sobre sí, la autorresponsabilidad. Simmel (2003: 128), sin embargo, se encargará de refutar ese argumento, analizando dos tipos de individualidad que, según él, convergen en Europa con el advenimiento de la modernidad y que se desarrollaron a lo largo de esa modernidad. A uno de ellos lo llamará el espíritu románico, que se configuró durante el Renacimiento, un tipo de individualidad al que se le opondrá frontalmente la realidad, y el ideal de la misma, del segundo tipo de individualidad moderna, la del espíritu germánico.

Antes de profundizar en esas nuevas formas de individualidad que disecciona Simmel, resulta trascendental, sin embargo, partir de ésta consideración general: el Renacimiento, propiamente, no creó la individualidad en Occidente, sino un tipo de individualidad moderna concreta. La emergencia de la conciencia occidental, del reconocimiento de ese yo individual, originariamente, se produjo al abandonar el mito, y a los dioses, como forma de explicación y buscar la esencia de las cosas, como medio para conocer y comprender la realidad. Será el mundo griego, por tanto, donde se halla su germen. No obstante, no tomará un sentido más definido hasta que se produce el decisivo hundimiento de la polis griega. Los epicúreos, que surgieron prácticamente al mismo tiempo que se estaban desmembrando las pequeñas ciudades estado, son los que preconizan un hombre, para ciertos aspectos, desvinculado o despreocupado de su naturaleza política. Aún cuando sigue atesorando una esencia eminentemente social en sus principios, como mantuvo Aristóteles, tendrán también en la búsqueda del placer –por consiguiente, hablamos ya de uno de los fundamentos más importantes de la individualidad occidental– una de sus mayores prioridades y uno de los apoyos más importantes a la hora de entender la naturaleza humana.

En sentido categórico, sin embargo, no será el epicúreo, sino el estoico quien definirá y delimitará claramente los contenidos y formas de la primera conciencia occidental y de ese yo individual. El estoico aparece justo en un mundo donde la comunidad, la naturaleza y las leyes cósmicas ya no proveen a las personas de todo el sentido, ni tan siquiera les procuran una sólida identidad, tal y como les había ocurrido al griego de la polis. El estoico preconiza, por tanto, un individuo distinto que, por primera vez, se planteará incluso aislarse de la comunidad, y de hacerlo casi con un criterio higiénico y de purificación. Una forma de vida que, además, es un camino para buscar el sentido de la propia existencia y de la autorrealización. Casi paralelamente al estoico, el cínico representará la extrema individualidad, en el sentido que es la agría

conciencia que reniega radicalmente del vivir en sociedad. El cínico, nos dice Ortega (1981: 127), no hará otra cosa que sabotear los restos de aquella civilización. Era el nihilista del helenismo. Jamás creó ni hizo nada. Su papel era deshacer.

A través de los particularismos de esas filosofías se advierte ya con nitidez la idea de hombre como individualidad, en el sentido de un ser consciente, responsable, y dueño de sus actos, con identidad como para ser valorado por los demás, más allá de su naturaleza política y social. Hablamos, por tanto, de un ser dotado ya con una profunda capacidad para plantearse y elegir su propio destino, aunque sea dentro de ciertos límites. Esa capacidad de elegir, en sí misma, en realidad, será el sustrato esencial y la característica más propia de la conciencia occidental.

Si bien tras la caída del Imperio Romano y con la emergencia de la Edad Media se establecerá un mundo de identidades y pertenencias adscritas a un señor feudal, o a un reino, paradójicamente, en ese contexto, será el cristianismo el nuevo vehículo de la individualidad, no sólo porque la religión en ese tiempo conformaba el sentido de las identidades, o porque a través de ella se conjugaba la pertenencia a una determinada comunidad, especialmente, es porque esa idea concreta de individualidad se preservará mezclándose con el nuevo formato cristiano, donde la salvación y alcanzar el reino de los cielos queda remitido, en última instancia, al ámbito de la conciencia y a los actos de cada uno.

Junto a ese sentido cristiano medieval, la moda –también como fenómeno concretamente occidental que nace a finales de la Edad Media– representa un vector ambiguo, pero efectivo, a la hora de entender el advenimiento moderno de la autonomía de los individuos (Lipovetsky, 1998: 17). En realidad, la moda no se produce en todas las épocas, ni en todas las civilizaciones. Por el contrario, debe ser entendida como un proceso excepcional, inseparable del nacimiento y desarrollo del mundo moderno occidental (Lipovetsky, 1998: 23). Se puede establecer que sólo hay un sistema de moda en occidente cuando el gusto por las novedades llega a ser un principio *constante y regular*. Desde ese momento, según Lipovetsky (1998: 30-31), lo fugaz funcionará como una de las estructuras constitutivas de la vida mundana²³. La moda occidental, además, se convertirá en una expresión jerárquica, en cuanto es portadora de símbolos claros de pertenencia y distinción social, y en una forma clara de expresión individual. Weber lo subraya incluso prolongando ese hecho hasta el medievo: el lujo en la clase feudal dirigente no era superfluo sino un medio de autoafirmación (Lipovetsky, 1998: 63).

²³ Recordemos que Baudelaire hablará del concepto de fugacidad y de transitoriedad, considerándolos como rasgos distintivos de la vida moderna.

Pero la moda no es sólo el corolario del *conspicuous consumption* y de las estrategias de distinción de las clases, sino que lo es también de una nueva relación de cada cual con los demás, del deseo de afirmar una personalidad propia que se difundió, sobre todo, a finales de la Edad Media entre las clases elevadas, y que pasa a la modernidad convirtiéndose en la conciencia de ser individuos con un destino particular y cuya voluntad es la de expresar una identidad singular²⁴. La individualización de la imagen se impuso, en definitiva, como una nueva legitimidad social (Lipovetsky, 1998: 64-66) y esa individualización de la imagen nos revela algo sumamente significativo de una época que comenzaba a desprenderse de los vínculos comunitarios de la Edad Media y en la que se empiezan a poner de manifiesto la individualidad del Renacimiento, desde un punto de vista apasionadamente acentuado (Simmel, 2003: 125).

Simmel (2003: 126) establece que esa individualización Renacentista, que hace que cada individuo particular se represente en último término como encarnación de un *tipo*, de un carácter, o temperamento, más o menos universal, será la que instituye el talante románico –afín en este punto al de los griegos clásicos–, donde se da un impulso fundamental hacia lo universal, hacia el tipo. Se trata de un universal que no pretende aludir a una colectividad, o a una asociación práctica, para construir un conjunto integrador. Por el contrario, es un universal análogo al concepto, una forma o ley, que ordena un número indeterminable de existencias individuales, universal del que cada una de ellas, tanto por su naturaleza, como por su voluntad, podría ser en cierta medida su representante.

Ese trasfondo conceptual y esencial, que comporta ese individualismo, queda establecido en el momento en el que todo cuanto denominamos como individualidad, bien sea que aparezca como modo de ser, como emoción o como un anhelo, se remonta a una conducta que no es ya deducible de otra cosa, como sucedió en las cosmovisión medieval. Ese tipo de individualidad significa tener cierta relación con respecto al mundo, una relación práctica o ideal, de rechazo, de asunción, de dominio o de servidumbre, de indiferencia o de apasionamiento, al tiempo que constituye un mundo por sí mismo, centrado en sí mismo y, en cierta medida, cerrado en sí mismo y autosuficiente. Llamaremos individualidad de tipo románico, como determina Simmel (2003: 127), a la forma en la que ese doble significado de la existencia humana

²⁴ Ese mismo fenómeno se analizará posteriormente en el libro de Sombart (1979). No obstante, ese nuevo espíritu se encuentra ya reflejado en las crónicas y memorias de la época, momento en el que se empezaron a encabezar esos escritos con el pronombre personal *yo*, como también lo evidenciará el arte del retrato, a través de la autobiografía del retrato y del autorretrato realista, poniéndose de manifiesto entre los siglos XIV y XV una nueva dignidad que reconoce lo que el hombre tiene de singular. *Oratio de hominis dignitate*, de Pico de la Mirandola, encarna muy bien ese tipo moderno de conciencia individual.

consigue, o intenta, acceder a la unidad, algo que puede muy bien efectuarse según una amplia gama de grados y matices. Esta individualidad implica, en definitiva, que una criatura ha de vivenciar conjuntamente esa dualidad en una unidad: la centralidad interna, el mundo de su propia intimidad, el ser en sí mismo en su autosuficiencia y la relación, positiva o negativa, de apego o de distanciamiento respecto a un todo al que esa criatura pertenece.

Frente a ese individualismo románico que se configuró en el Renacimiento, no porque la forma clásico-románica no hubiera llegado a ser de igual modo esencial para los propios hombres nórdicos, Simmel establece, sin embargo, que ese individualismo tomará un cuerpo propio y llevará, en sí, otro carácter particular en esas regiones de Europa: el del tipo germánico. En sentido puro, en el tipo germánico no existe un estilo que lo impregne a fondo a la manera de un universal del que cada individuo sería un mero ejemplo. Esa huella de pertenencia a un tipo universal de hombre apenas tiene fuerza en el tipo germánico. El individualismo, el impulso a bastarse a sí mismo, a destacarse, no concierne aquí, en último término, a cada criatura aislada, sino al tipo de hombre del que esa criatura es ejemplar consumado, representante o ilustración de un sí mismo único²⁵.

En realidad, dice Simmel (2003: 131), será Kant quien mejor describa ese tipo de individualismo germánico en sentido puro, al situar el valor absoluto y único del hombre como en una inmensa soledad en la conciencia moral de la personalidad, en la que no pueden inmiscuirse ni los mandatos divinos, ni la opinión de otro, ni la propia felicidad, ni la situación histórica. No obstante, también gracias a Kant, los dos tipos puros de individualidad coexisten mezclados en nuestra tradición intelectual²⁶. Será Goethe, sin embargo, a través de su personaje de *Fausto*, el autor que más claramente dejará constancia de la síntesis moderna de esos dos tipos de individualidad, aunque lo hará determinando una específica disonancia con respecto a Kant, al situar la fatalidad misma del individualismo moderno en su propio yo. En Goethe, cada individuo representa una categoría universal –consideremos el personaje de Fausto–, pero es en el interior, en lo propio, no en su universalidad,

²⁵ A través del arte, si hacemos una comparativa de estos dos tipos, se puede observar que los personajes de Leonardo, de Tiziano, de Balzac o las mismas esculturas griegas son portadoras claras de la idea de pertenencia a un tipo de hombre universal. Por el contrario, ni la música de Beethoven, ni las imágenes de la poesía romántica, ni los personajes de Kierkegaard, o los textos de Ibsen o de Selma Lagerlöf, están impregnados de esa universalidad, sino de una atmósfera aislada, cerrada, como si cada ser humano no pudiera darse en sentido numérico porque es un caso único (Simmel, 2003: 128-129).

²⁶ A la pregunta de cual sería la estructura y la decisión de esa conciencia del deber, de esa legislación autónoma del individuo, Kant contestaba que sólo se adecuaba a ella una modalidad de acción que pudiera, al mismo tiempo, ser concebida como ley universal, una modalidad que uno pueda querer razonablemente que todos, sin distinción, cumplan idénticamente en igual situación (Simmel, 2003: 131).

donde radican su significado y su valor. Dentro de este individualismo moderno sintetizado esto implica un menor consuelo interior que en ninguno de los precedentes.

El último ingrediente del individualismo moderno, además de la universalidad y del valor y el deseo de ser único, será la profunda motivación que le procura la idea libertad y, en interrelación con ella, la igualdad. En el siglo XVIII, la idea de libertad se convirtió en una experiencia general con la que, en palabras de Simmel (2001: 412), el individuo encubría sus múltiples opresiones y autoafirmaciones frente a la sociedad, haciéndose uniformemente perceptible bajo las formas económico–nacionales que servían para ensalzar la libre competencia de los intereses particulares como orden natural de las cosas. Rousseau, sobre todo, elevó la libertad personal hasta lo absoluto y, posteriormente, Kant convertiría al yo en portador del mundo cognoscible y a su autonomía absoluta en el valor moral por antonomasia. En la universalidad presente en el individualismo clásico–románico, en el deseo de ser único como aspiración y como valor, pero también en la conformación de ésta como una fuerte motivación del yo moderno, juega un papel central ese anhelo de libertad, en cuanto que la libertad tendrá como fundamento la igualdad natural de los individuos que, una vez eliminadas las ataduras de la arbitrariedad histórica, de su injusticia y opresión, dejaría constancia del hombre perfecto en versión universal, tanto en moralidad, en belleza y en felicidad. De este modo, la igualdad significaría no mostrar ninguna diferencia.

Por este motivo, el epicentro más profundo de la individualidad moderna será la igualdad de todos los hombres, en la medida en que los siglos XVIII y XIX convierten la individualidad en la última sustancia de la personalidad, haciendo de esa categoría, a su vez, un *abstractum* separado de toda determinación particular y de toda atadura²⁷. Simmel, además de analizar el individualismo moderno, vislumbró claramente la estrecha relación entre él, sus motivaciones y otras configuraciones modernas, como la economía, los aspectos que fundamentan la división del trabajo, la vida en la metrópoli o la psique particular de un hombre moderno fundamentalmente urbano.

²⁷ La corriente histórico-cultural más profunda que aporta esta idea parte del concepto de naturaleza del siglo XVIII, que estaba orientado de una forma absolutamente mecánica–científica–natural. En el siglo XVIII, la naturaleza era un concepto que existía como una ley general y cualquier fenómeno, un hombre, una estrella, etc., eran sólo un caso particular de esa ley general, a pasear de su forma singular o irrepetible, formaba parte y era una unión indisoluble de concepto nomológicos de esa ley general. En esta cosmovisión es donde Kant dirá que el hombre, ciertamente, es impío, pero la humanidad en él es santa (Simmel, 2001: 416)

3.4.7. La ciencia moderna y la fe en el progreso

La idea de progreso es proyectada en la historia occidental, convirtiéndose prácticamente en una declaración de intenciones de la propia modernidad. En realidad, Bauman (2001a: 128) dice del progreso que ese concepto no representa ningún atributo de la historia sino *la confianza del presente en sí mismo* y que el significado más profundo de ese término, quizá el único, es el sentimiento de que el tiempo está de nuestro lado porque *somos quienes hacemos que las cosas ocurran*. En cierto sentido, en él confluye la misma exaltación de plenitud registrada ya en épocas pasadas, como apuntó Ortega (1981). No obstante, además de esa exaltación de plenitud presente en el *ethos* cultural de occidente, como particularismo socio-histórico de una época determinada, Bauman plantea que la idea moderna de progreso arrastra una visión del mundo *panglosiana*²⁸.

Weber describiría el *Entzäuberung* –desencantamiento de la naturaleza–, como un fenómeno que identificó como el auténtico momento inicial del espíritu moderno y que consistía en sentir un orgullo desmedido enraizado en la nueva actitud del “*podemos hacerlo y lo haremos*”, de seguridad en nosotros mismos (Bauman, 2007b: 112). Dicha actitud, a diferencia de otras épocas pasadas, corre pareja al desarrollo de la ciencia moderna y se afianzará, paulatinamente, por todo el entramado social a raíz de los extraordinarios avances derivados de las aplicaciones progresivas de la técnica moderna. En realidad, de un modo bastante claro, cada uno de los rasgos considerados en este apartado desembocan en una idea particular sobre este periodo de la historia occidental: con el advenimiento y desarrollo de la modernidad se han ido creando mejores y más oportunidades para que los seres humanos disfruten de una existencia más segura y recompensada que en cualquier otro tipo de sistema premoderno. La modernidad, de ese modo, lleva pareja la concepción que, con ella, se incrementa la seguridad frente al peligro y, muy ostensiblemente, la fiabilidad frente al riesgo, como afirma Giddens (1999: 20).

En la conformación de esa percepción de seguridad frente al peligro, sin duda, la nueva ciencia tendrá un papel bastante activo, porque se convirtió en el emblema de la seguridad y en una prueba evidente de la ingente capacidad de las personas para cambiar las cosas. Bajo este nuevo y prometedor engranaje de la razón y del conocimiento, el progreso actúa como un axioma. Según Bauman (2001b: 128), resulta casi obvio que a las personas que consideran que las cosas están fuera de su

²⁸ *Panglosiana* es un adjetivo que se refiere a Panglos, filósofo y tutor que aparece en el *Cándido* (1759) de Voltaire y que cree que “todo es para mejor, en el mejor de los mundos”. El panglosianismo es, pues, sinónimo de un optimismo no realista (Bauman y Keith, 2002: 52).

poder la idea de progreso ni se les ocurriría. La confianza en uno mismo y en el mundo que existe, esa tranquilizadora sensación de tener dominio sobre el presente, fue uno de los fundamentos, por tanto, sobre los que se construyó la moderna fe en el progreso²⁹.

La historia de la ciencia, en realidad dominada por una concepción inductivista e ingenua de la misma, según Chalmers (1989: 12), puede ser considerada como un intento de formalizar la imagen más popular de la ciencia, especialmente asociada a la valoración de los logros espectaculares de la ciencia experimental, aspecto que tiene su explicación, como se podrá observar más adelante³⁰. En parte, la opinión popular sobre la infalibilidad de la ciencia se produjo como consecuencia de la revolución científica del siglo XVII, llevada a cabo por pioneros como Galileo y Newton. Estos dos grandes experimentadores, o muy especialmente sus éxitos, son los que hoy albergan la visión más accesible de la compleja ciencia moderna. A pesar de esta consideración ampliamente extendida, incluso hoy vigente aunque en un tono menor, como dice Chalmers (1989: 4), no fue exactamente el método al que se le debe atribuir el éxito de la física³¹. Fue la actitud, por el contrario, la que supuso un cambio trascendental y radical para el conocimiento y para el desarrollo de la ciencia moderna.

Más allá de la percepción popular, el contexto de la modernidad supondrá un terreno extraordinariamente fértil para que en él se produjera el desarrollo de esa nueva ciencia y ese cambio de actitud trascendental. Al respecto, Weber observó que la creencia en el valor de la verdad científica no deriva de la naturaleza, sino que es un producto de culturas definidas (Merton, 1977a: 339). Ciertamente, la emergencia y continuidad de la ciencia exige la participación activa de personas interesadas y capaces en las actividades científicas. Pero sólo condiciones culturales apropiadas la harían aflorar y asegurarían ese apoyo a la ciencia moderna. El propio Merton (1997b: 331) describe algunas de esas nuevas condiciones sociales que contribuyeron a su emergencia y progresivo desarrollo, incidiendo, especialmente, sobre aquellas que más eliminaron la traba de las actitudes sociales negativas, instalando en su lugar

²⁹ Según Bauman y Keith (2002: 70), la articulación de esa idea, a partir del concepto de razón, puede ser constatada con claridad a través de este ejemplo: "León Batista Alberti (1404-1472) fue un arquitecto y humanista italiano que ocupó la secretaría de la cancillería pontificia durante largos años. Escribió diversos tratados arquitectónicos y filosóficos donde defendía el predominio de la razón en todas las facetas de la vida humana. Esta intervención de la mente permitiría culminar y superar la imitación de la naturaleza recomendada por los clásicos".

³⁰ La concepción inductivista ingenua de la ciencia tiene ciertos méritos aparentes. Su atractivo parece residir en el hecho de que proporciona una explicación formalizada de algunas de las impresiones populares sobre el carácter de la ciencia, su poder explicatorio y predicativo, su objetividad y su superior fiabilidad, en comparación con otras formas de conocimiento (Chalmers, 1989: 22).

³¹ "No fue tanto las observaciones y experimentos realizados por Galileo lo que originó la ruptura con la tradición, como su *actitud* hacia ellos. Los hechos de la observación podían encajar o no en un esquema admitido del universo, pero lo importante, en opinión de Galileo, era aceptar los hechos y construir una teoría que concordara con ellos" (Chalmers, 1989: 12).

otras más favorables, como fue el caso de las sociedades doctas que, enfrentadas a las universidades, hicieron factible la integración de la religión y la ciencia, aspecto fundamental para su desarrollo, promoviendo con notables resultados, a su vez, la interacción de los científicos. Esas sociedades y los periódicos de la época mejorarían también el modo anteriormente prevaleciente e insatisfactorio de comunicar las ideas mediante la correspondencia personal, promovieron y apoyaron la nueva tendencia a escribir obras científicas en lengua vernácula, haciendo traducir a las lenguas de cada país obras escritas hasta entonces en griego y en latín.

Todas esas nuevas actitudes, en constante interacción con el individualismo moderno, con la puesta en marcha del proceso que permitía a la razón instrumental ser la guía de la vida, con el florecimiento de las ciudades, con los nuevos flujos de la vida cotidiana, con la nueva ciencia y las nuevas aplicaciones técnicas que maravillaban, la era industrial emergente, etc., en ese contexto de florecimiento y cambio de la realidad, la idea de progreso era la que mejor englobaba –y lo hacía desde un prisma *panglosiano*– a todos esos fenómenos que parecían tan prometedores.

En particular, dice Chalmers (1989: 231-234), no hay una categoría general de *ciencia*, ni tampoco un concepto de verdad que está a la altura de describir a la ciencia como una búsqueda de la verdad. Eso pertenece más a la ideología de la ciencia y al modo en que esa ideología la ha proyectado como funcionamiento para la sociedad. Esta ideología, mezclada con la idea de progreso, implica, en realidad, el uso del dudoso concepto de ciencia y el igualmente dudoso concepto de verdad. A esto lo podemos llamar *cientificidad prefabricada* que, en el contexto de la modernidad, ha funcionado como la nueva religión moderna, sobre todo a través de las aplicaciones técnicas en la mejora de las condiciones sociales de las personas. La ciencia, en ese entramado, se perfila como el aspecto de la sociedad desde donde mejor se logrará comprender la situación, dominando sobre todo los medios técnicos disponibles para cambiarla.

No obstante, apenas un siglo después de ese extraordinario apogeo, la deseabilidad de lo que pretende la ciencia, la medida en que sus métodos permiten alcanzar sus fines o los intereses a los que sirve, en realidad, se han ido convirtiendo en los eslabones a través de los cuales comienzan a plantearse las críticas más duras contra esa ideología de la ciencia y contra la idea de progreso que subyace en ella. La postmodernidad ha destronado a la idea de progreso, sin embargo, se trata de una poderosa concepción que, en cierto grado, sigue vigente en el acervo popular, donde todavía permanece implícita una consideración de mérito decir “científicamente

probado”, al tiempo que esa afirmación aún induce a sentir garantías de veracidad y a experimentar cierto grado de seguridad.

3.5. En síntesis

Resulta difícil observar y reconstruir un periodo de la historia, ya no sólo desde un determinado vocabulario, sino desde criterios de evaluación y comprensión, cuyo punto de apoyo más importante pertenece a la perspectiva presente desde la que se ejecuta. Por este motivo, la perspectiva relacional y la consideración de la historia como un *continuum* han resultado especialmente convenientes, entre otras razones, porque nos han permitido integrar la noción de cambio y, al mismo tiempo, articular relacionalmente toda una serie de rasgos relevantes que, en definitiva, desde un punto de vista socio-histórico, son los que describen la conformación y las diferentes modulaciones de la modernidad.

A su vez, al buscar el consenso como criterio para seleccionar los rasgos esenciales que describen ese tiempo histórico, lo que se ha procurado es minimizar la complejidad que el concepto de modernidad presenta en el campo de las ciencias sociales. Para que las descripciones de esos rasgos también puedan servirnos como trasfondo clave en la conformación del sentido de dos de nuestros conceptos objeto de estudio –felicidad y malestar–, hemos partido de la base que la modernidad es un fenómeno occidental, tanto en su origen, como en sus desarrollos, que conforma un proceso constante de transformación de la realidad que se inicia en Europa a finales del siglo XIV, prolongándose hasta finales del siglo XX, momento en el que se comienza a debatir si, una vez más, estamos ante una nuevo cambio trascendental dentro de la misma o ante su desmoronamiento y la emergencia de una nueva realidad histórica y social, con se verá en el capítulo siguiente.

Entre esos dos límites temporales, el proceso de cambio al que se alude con el término la modernidad implicó el paso de una sociedad feudal a un nuevo tipo de sociedad, fundamentada sobre una serie de principios y acontecimientos en permanente relacionalidad. Estos son: el Estado moderno y las leyes, la secularización, el industrialismo y del capitalismo, la división del trabajo o la burocratización, el nacimiento de la ciencia moderna y de la técnica, el proceso de urbanización y la irrupción de dos nuevos tipos de individualismo –el románico y el germánico– conformados, a su vez, por algunos aspectos sociales y culturales provenientes de etapas anteriores de la historia occidental. La propia trascendencia de

todos estos rasgos descritos en estas páginas y la importancia que tienen a la hora de explicar cómo todavía construimos la realidad y nuestra experiencia del mundo, en realidad, evidencian que la modernidad, como mantiene Beriáin (2005), es un tema que no se agota en el tiempo.

4. LA POSTMODERNIDAD O LAS LÍNEAS DE UN NUEVO TIEMPO

Cuando descubrimos que existen varias culturas en vez de una sola y, consecuentemente, cuando nos damos cuenta de que hemos llegado al final de una especie de monopolio cultural, bien sea ilusorio o real, nos sentimos amenazados por nuestro propio descubrimiento. Repentinamente, se hace posible la existencia de *otros* y que nosotros mismos no somos un otro entre los otros. Cuando desaparece todo significado y meta, se hace posible vagar a través de las civilizaciones como si fueran vestigios o ruinas. La humanidad entera se convierte en un museo imaginario: ¿dónde iremos el próximo fin de semana, visitaremos las ruinas de Angkor, o daremos un paseo por el Tívoli de Copenhague?

Paul Ricœur

4.1. Introducción

Como matizan Herrera y Soriano (2008: 58), se puede afirmar que se produce un cambio social cuando las relaciones propias y específicas que conforman un contexto social se forman con cualidades distintas a las precedentes. Esencialmente, desde finales del siglo XX, este es el trasfondo del debate existente sobre si lo que se viene produciendo es el agotamiento de la modernidad y la emergencia de una nueva sociedad o, por el contrario, esa fecha señala el momento en el que se origina una nueva transformación en la misma.

Entre las referencias más destacadas sobre el tema, las consideraciones de Touraine (1994) y Bell (1976) señalan que lo que está surgiendo es la era *Postindustrial*. Giddens, a su vez, defiende que estamos ante una nueva transformación de la modernidad, por lo que denomina a este periodo como el momento en el que nace lo que él llama *Modernidad Tardía* o *Tardomodernidad*. Albrow, por su parte, al poner el énfasis en la universalización, denomina a este nuevo periodo como *Era Global*. Castells la llamará, sin embargo, *Sociedad de la Información*, mientras que Beck nos hablará de la *Sociedad del Riesgo*. Bauman, por su parte, la denominará como *Modernidad Líquida* y Vattimo hablará de *Postmodernidad* revisando los parámetros que argumentan el fin de la historia. A su

vez, algunos críticos contemporáneos, como es el caso de Rosalind Krauss y Douglas Crimp (Habermas et al., 1998: 7), considerando los cambios culturales, plantearán el concepto de *Postmodernismo*.

De entrada, por tanto, desde las últimas décadas del siglo XX, el debate en torno a la realidad nos sitúa ante una discusión que no se agota por ahora. Por el contrario, los temas en torno a los que se produce esa disputa permanecen abiertos al estudio, la interpretación y la revisión crítica. En ningún caso, además, tales aspectos pueden subscribirse a un campo concreto de las ciencias sociales, muy al contrario, en la actualidad, prácticamente, forma de parte todas las disciplinas sociales ese intento por establecer si estamos ante una nueva transformación de la modernidad, o ante la emergencia de una nueva sociedad.

A su vez, tal y como ocurriera a partir del siglo XIV con la propia modernidad, también en estos momentos todas las cuestiones relativas a los cambios transcendentales –que de nuevo conciernen a la construcción de la realidad occidental– se nos presentan igualmente constituidos por esa misma mezcla entre su aparición en la historia real y su aparición en la teoría (Von Beyme, 1994). De igual modo también, si la modernidad no es posible entenderla sin la historia anterior, todos los aspectos que, desde finales del siglo XX, conciernen a la transformación de la realidad, hemos de deducir, por tanto, tampoco será posible entenderlos sin referirlos a esa misma modernidad que los precede. La perspectiva de la historia como un *continuum*, por tanto, vuelve a ser extremadamente útil en estos momentos porque la interacción entre pasado y presente es fuerte, en la medida en que es un hecho ineludible la relacionalidad existente entre los diversos aspectos que constituyen estas otras dos delimitaciones temporales de *modernidad* y *postmodernidad*.

En realidad, para describir esta nueva inflexión en la historia occidental, existen en estos momentos dos categorías básicas a través de las cuales se disecciona esa mezcla entre historia real y teoría: *postmodernismo* y *postmodernidad*. El primero enfatizaría el cambio en lo cultural y en el segundo el acento recaería sobre el plano social. No obstante, nosotros pensamos, como matiza Lyon (1996: 22), que es casi imposible separar lo cultural de lo social, aun siendo conscientes que tanto *postmodernismo*, como *postmodernidad*, son las categorías en las que se fundamenta actualmente el análisis de la realidad y los debates de nuestro tiempo³².

La búsqueda, en ese sentido, de un término capaz de dar cuenta de lo que está sucediendo, o que facilite aglutinar una amplia diversidad de dimensiones críticas y de cambio, es lo que lleva a David Lyon (1996: 21-22) a defender y a decantarse por un

³² La pertinencia de este ordenamiento y clasificación dual (*postmodernismo–postmodernidad*) la defienden Lyon (1996:21), Giddens (1999: 52-53), Picó (1994: 13-14) y muchos otros.

concepto de postmodernidad en sentido aglutinador. Para éste autor, en definitiva, los aspectos más importantes del debate serían, por un lado, una cuestión teórica y, por tanto, postmodernidad incluiría también al postmodernismo. Siguiendo ese criterio de Lyon, postmodernidad sería un concepto que parte del pensamiento social en sentido amplio, en primer lugar, porque con él se aludiría al agotamiento de la modernidad, desde el punto de vista teórico, pero también, por otro lado, llamaría la atención, como matiza Lyon (1996: 11), sobre algunos cambios sociales y culturales enormemente importantes que, pertenecientes al ámbito de la historia real, empezaron a producirse a finales del siglo XX.

No cabe duda que los lenguajes de las ciencias sociales, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, como apunta Picó (1994: 14), se han multiplicado de una manera extraordinaria, lo que influye de forma clara tanto en la emergencia como en la fisiología de los términos postmodernismo y postmodernidad. Si bien no rechazamos su pertinencia y validez, en nuestro caso, para evitar esa distinción existente y producir un documento donde se puedan articular tanto los elementos *reales* de cambio, como a aquellas primeras voces críticas con la modernidad de las que deriva buena parte de las actuales reflexiones teóricas que anuncian la emergencia de un nuevo tipo de sociedad, atendiendo, a su vez, a la perspectiva de la historia como un *continuum*, postmodernidad sería el término que mejor facilitaría esa tarea de organizar una exposición inclusiva de los diferentes aspectos que confluyen y conforman la realidad emergente a finales del siglo XX. En definitiva, del mismo modo que sería erróneo partir de una completa discontinuidad entre las sociedades tradicionales y las modernas, resultaría completamente desafortunado partir de una fractura social y cultural en la modernidad de finales del siglo XX, sin tener en cuenta la inflexión histórica y social que se produce en su seno a finales del siglo XIX.

De hecho, Lyon (1996: 18) considera que los antecedentes sociales e intelectuales del concepto de postmodernidad se encuentran en el de *providencia*, en su posterior transposición en *progreso* y, más tarde, en el *nihilismo*. Partiendo, por tanto, de la estrecha relación de los aspectos que vamos a tratar, y siguiendo a Lyon, postmodernidad sería un concepto que esboza, precisamente, en qué consiste el agotamiento de la modernidad –situándonos en una de las partes esenciales donde confluyen los debates teóricos–, al tiempo que abarca los hechos que marcan un nuevo cambio en la misma –lo que nos sitúa en la otra parte de los temas del debate actual y que conciernen a la historia real– ya que ambos parámetros, a nuestro modo de entender, son los que describen las bases sobre las que se conforma la emergencia de un nuevo tipo de sociedad.

Este planteamiento, pensamos, da cabida al agotamiento de la modernidad, siendo la dimensión que, en el epígrafe dos de este capítulo, agrupará la teoría sobre la postmodernidad, al tiempo que la otra parte de los temas del debate actual se presentan en el epígrafe tres, donde son tratados el postindustrialismo y el consumismo, como dos de los pilares cardinales sobre los que se establece la emergencia de un nuevo tipo de sociedad

Por último, señalar que, si bien la fundamentación de la modernidad era imprescindible para contextualizar el último escenario donde el concepto occidental de felicidad adquiere una significación central, la finalidad ahora es perfilar, por un lado, el contexto teórico a partir del cual los diagnósticos sobre malestar toman su sentido – sobre todo por las críticas que se hacen de la modernidad a finales del siglo XIX–, y describir el contexto de cambio histórico y social que después fundamentará el por qué descontento y calidad de vida, en realidad, son dos conceptos nuevos en la historia occidental cuya semántica se articula sobre la condición postmoderna y no sobre la modernidad. Dar cuenta de esto, en realidad, desde un prisma histórico y social, será la tarea en la que centrará este capítulo.

4.2. La experiencia de nuestro tiempo desde la teoría

Si no es fácil determinar con precisión qué es la modernidad, como expresábamos en el capítulo anterior, tampoco resulta sencillo determinar qué es exactamente lo que ha perdido vigencia y fuerza de convicción al cabo de varios siglos de desarrollo social y cultural de la misma (Lyon, 1996). Menos claridad aún existe en estos momentos en lo relativo a cuál puede ser la modalidad de sociedad que acabe imponiéndose al final de este periodo de transición, considerando los debates en torno a la cuestión del fin de la modernidad, o en cuanto a su transformación. No obstante, ambos aspectos son los que constituyen el epicentro de las cuestiones teóricas en torno a la naturaleza de la experiencia de nuestro tiempo.

En ese enclave teórico, especialmente en la filosofía y en la sociología del conocimiento, como revela la mayor parte de la bibliografía existente en esas áreas, tropezamos siempre con dos aspectos fundamentales.

- Por un lado, el análisis de la Ilustración, a través del cual se identifica la línea medular del desarrollo histórico y social de los últimos cuatro siglos, porque se entiende que la Ilustración es la *tradición* que más directamente ha moldeado

el contenido o los contenidos intelectuales, sociales y culturales de las sociedades occidentales modernas.

- Por otro lado, se produce una vuelta constante a los *progenitores*, como los denomina Lyon (1996: 23). Especialmente en el ámbito de las ideas, esos autores del siglo XIX realizan las críticas más sólidas que se le hacen a la Ilustración y esas críticas, a su vez, fundamentan las principales corrientes de pensamiento que, en la actualidad, convergen en la postmodernidad, tanto en aquellas que plantean su agotamiento, como en aquellas otras donde se defiende la emergencia de una nueva realidad.

Estos dos pilares, en definitiva, hoy articulan la mayor parte de las problemáticas que existen en torno al sentido de la modernidad y cuyas consecuencias hoy establecen el debate actual de nuestro tiempo, en cuanto que la Ilustración y las críticas a la Ilustración devienen como *el problema* de la modernidad, un problema que constituye la esencia misma de la dimensionalidad de su agotamiento o transformación. Veamos más detenidamente de qué cuestiones se habla.

4.2.1. La crítica a la modernidad ilustrada

La Ilustración es un movimiento intelectual y sociopolítico extenso pero, sobre todo, complejo. Por un lado, emerge con fuerza y con características específicas en diversos países europeos, al tiempo que, como proceso histórico y social conjunto, hunde sus raíces en el Renacimiento y culmina en el siglo XVIII, cuando se proyecta como *movimiento universal*. Sus contenidos fundamentales, a partir de ese momento, se prolongan a lo largo de todo el siglo XIX, llegando su esfera de influencia también hasta mediados del siglo XX, donde comienzan a oírse más nítidamente las voces críticas respecto a ciertas ideas ilustradas que, esencialmente, constituyen la modernidad.

No obstante, desde el siglo XXI, como afirma Nicolás (2001: 81), al abordar esos análisis críticos de la Ilustración el objetivo que se persigue es el de poder comprender la transformación de la modernidad, bien para trazar los parámetros de su agotamiento, bien dibujar las causas que promueven ese cambio, bien para considerar las alternativas que hoy aspiran a orientar e influir en el futuro de nuestra cultura. A pesar de las diferentes interpretaciones que se hacen de ellos a lo largo de todo el siglo XIX y XX, en los análisis de la Ilustración destacan tres elementos:

- La crítica a razón instrumental.

- El problema de la libertad, o el ansia de libertad.
- La ambivalencia del desarrollo científico técnico y la consecuente crítica a la fe en el progreso.

Focalizados los tres aspectos en la centralidad de la razón instrumental, como elemento articulador de sentido, como pieza clave en la instauración del nuevo orden moderno y también como sustrato de legitimación de ese orden, esos tres elementos conforman el soporte elemental de la crítica a la Ilustración porque, se concibe, son los que impulsarán la transformación sin precedentes en el marco de las sociedades europeas, otorgándole además una singular historicidad a la propia modernidad. Especialmente, desde un punto de vista teórico, las consecuencias que se derivan de esos tres aspectos son las que reciben toda la atención, porque sobre ellas se fundamentarán las bases desde las que se plantea el agotamiento de la misma y desde donde se alza el debate en torno a la necesidad de revisar y ajustar el sentido de esos conceptos ilustrados a las nuevas especificidades sociales y culturales emergentes a finales del siglo XX.

El problema de la razón y su relacionalidad con los otros dos elementos puede ser desglosado de la siguiente manera:

Desde su génesis y consolidación en el siglo XVIII, ha habido dos concepciones de la razón que se han desarrollado paralelamente. Esta duplicidad, como apunta Nicolás (2001: 83), explica alguna de las discrepancias formuladas en la actualidad respecto a la caracterización de la tradición ilustrada, sobre todo, en cuanto a la valoración de sus logros y en cuanto a las perspectivas de futuro que cabe pronosticarle.

Los elementos del debate actual en torno al agotamiento de la modernidad, o en cuanto a la emergencia de un nuevo tipo de sociedad, vienen conformados, por tanto, por el desarrollo simultáneo de esas dos tradiciones ilustradas del sentido de razón. Una se refiere al papel del método en el marco de la racionalidad y la otra alude a la relación entre razón y praxis. La primera concepción viene considerado que lo más específico de la concepción ilustrada de la racionalidad es el método. El método, por tanto, se constituye en la piedra angular para decidir acerca del grado de racionalidad de un determinado saber, a través del cual, además, se proyecta la legitimidad de un conocimiento y su capacidad para resolver problemas. Esa perspectiva, sobre todo, es la que instaura el progreso de las ciencias empíricas y del positivismo (Nicolás, 2001: 83-85).

La otra tradición tendrá como punto de referencia a Kant. En ella el método de la ciencia queda enmarcado en una teoría de la racionalidad que distingue dos modos de acción, correspondientes a dos ámbitos de aplicación: la razón, ejerciendo la acción

cognitiva en el ámbito de la realidad natural –cuyo resultado es la ciencia empírica–, y la razón en cuanto que valora y determina lo que ha de hacerse –cuyo ámbito es la acción humana–. En este último uso de la razón se constituye el ámbito de la razón práctica, fijando los fines propios del hombre que son los que han de regir también la acción científica. Para esta tarea se diseñará el método trascendental, específico de la reflexión filosófica, radicalmente distinto, por tanto, del método de las ciencias empíricas dominante hasta entonces³³.

Esas dos tradiciones ilustradas, sin embargo, explica Nicolás (2001: 86), se desarrollaron de una manera paralela, influyéndose mutuamente y compartiendo, incluso, algunos elementos comunes, como el impulso y las orientaciones básicas que en el siglo XVIII recibiría la cultura europea hacia la explotación de la razón, hacia el criticismo, la secularización del pensamiento o la búsqueda de la autonomía y de la libertad en todos los órdenes. Ciencia y ética, conjuntamente, componen el binomio en torno al cual han girado las múltiples variantes que, a lo largo de algo más de dos siglos, han venido articulado los fundamentos teóricos y los principios de la acción, constituyéndose en el legado actual de la tradición ilustrada.

Las diferencias significativas en la caracterización, interpretación y uso moral de las dos, que fue el impulso ilustrado, explican hoy la multitud de valoraciones que se pueden encontrar respecto a la Ilustración. Esas mismas orientaciones, que conforman la esencia de la modernidad, sin embargo, hoy son las que están en cuestión. Tanto el proyecto Kantiano, como el proyecto empirista de racionalidad, han desembocado en un cúmulo de problemas desde los que cabe decir, prácticamente, todo el siglo XX ha sido en buena medida la historia de su revisión, tanto de los fines iniciales, como de los logros obtenidos (Nicolás, 2001: 86).

Los resultados de tal revisión, concretamente, arrojan balances muy dispares, incluso contradictorios. En su conjunto, sin embargo, fundamentan, por un lado, la situación de agotamiento de la modernidad. Por otro, no obstante, aunque las diversas posturas convergen en estos aspectos, no todas las reacciones que actualmente plantean el debate del cambio a finales del siglo XX pueden ser incluidas dentro de la misma órbita contraria a la modernidad.

Más allá de eso, sin embargo, raramente los argumentos que se manejan coinciden al diagnosticar la situación actual, como explica Nicolás (2001: 87). Tampoco se produce un claro consenso a la hora de determinar las causas que fundamentan la necesidad de revisar esos aspectos de la modernidad, ni tampoco hay

³³ El ejercicio de este método de reflexión determinará, según Kant, la referencia a la dignidad humana como valor absoluto y los intereses universales de la razón exigibles a todo ser racional (Nicolás, 2001: 85).

un acuerdo efectivo a la hora de considerar qué sendas llevan a solventar los retos que el futuro inminente plantea, unos retos que devienen, precisamente, como consecuencia de las problemáticas que albergan esos elementos esenciales de la modernidad, más allá de una defensa de la concepción moderna de la razón y su configuración científico técnica –frente a las críticas de la modernidad respecto a lo que esa concepción moderna de la razón ha colocado en un segundo plano–, de la salvaguardia del proyecto moral de la Ilustración –frente a la crítica que se hace de ese proyecto moral porque ha desembocado en la destrucción del hombre por el hombre–, y del apoyo teórico de esa misma experiencia del hombre moderno con sus múltiples dimensiones –frente a la crítica experimentalista de esa experiencia moderna.

Es conveniente recordar, sin embargo, que el proceso histórico y social de modernización, tanto en el plano intelectual, como en el de la experiencia, fue presentado y vivido como un proceso emancipador de la sociedad. Ese proceso histórico de modernización se fundamentó como un proceso progresivo de racionalización. De aquí parten, por tanto, las revisiones actuales de esa razón, como también de esa misma interpretación del mundo, y de la experiencia del hombre moderno en ese mundo, partirán todos los análisis que se han hecho en torno al malestar de la modernidad

4.2.2. Hermenéutica y pensamiento postmoderno

El problema de la hermenéutica ha atravesado la historia del pensamiento occidental. Originariamente, la *comprensión* –del sentido– y su relación interna con la interpretación constituyeron una fuente germinal de inquietud filosófica en Grecia, alcanzando un vigor inusitado a partir del siglo XVII.

En la actualidad, el tema de la hermenéutica ha adquirido una mayor relevancia, si cabe, porque el problema mismo del comprender, estructuralmente, creó una conmoción en la concepción moderna del sujeto y su relación con el mundo. De hecho, la trayectoria que conduce a la hermenéutica actual puede ser entendida como un proceso en el que la significatividad del *comprender interpretativo*, en el ámbito epistémico y ontológico, ha experimentado una progresiva radicalización y universalización, como argumenta Sáez Rueda (2001: 179).

El papel que juega la hermenéutica en el desarrollo de las posturas críticas respecto a la modernidad, por tanto, será clave para entender una parte esencial de las cuestiones que convergen en la postmodernidad (Sáez Rueda, 2001: 175). En este

sentido, vamos a describir el origen y el desarrollo del proyecto hermenéutico, por un lado, para ver qué aspectos del mismo inciden en los planteamientos críticos con la modernidad y, por otro, se considerarán sus consecuencias, para así plasmar los elementos constitutivos del pensamiento postmoderno.

4.2.2.1. Origen y desarrollo del problema

Como explica Sáez Rueda (2001: 179), si se examina el concepto *comprensión* a lo largo de su historia, se aclara perfectamente el tópico general sobre el que pivotan los movimientos hermenéuticos contemporáneos, sobre todo, porque el significado de dicho concepto afecta al corazón mismo de la filosofía moderna y explica, además, el carácter irruptivo del problema hermenéutico en dicho pensamiento moderno³⁴.

Si hoy entendemos que la comprensión –y el sentido– conforma toda la experiencia del mundo, eso permite ponderar la trascendencia del problema de la hermenéutica. Cómo afecta eso a la concepción moderna de la filosofía, básicamente, es algo que se fundamenta sobre el giro hacia el sujeto, como artífice, y no sólo como receptor, de la experiencia, lo que, a su vez, indujo a buscar en las facultades del sujeto las condiciones de posibilidad de la objetividad. Hay razones, además, para pensar que por medio de este giro, sobre todo en la forma en la que Kant lo consagró en el siglo XIX, fueron puestos ya los fundamentos germinales del problema del *sentido* en la modernidad, en cuanto que aquello que podemos comprender es precisamente aquello que nosotros construimos (Sáez Rueda, 2001: 180).

Tal y como lo explica Kant, la facultad intelectual del entendimiento, la comprensión de los fenómenos, queda supeditada a su explicación. Entender algo, según Kant, es conocerlo o concebirlo mediante los conceptos del entendimiento. Como se sabe, la función de los conceptos puros del entendimiento –las categorías– consiste en articular juicios que establecen un orden legal en la experiencia.

³⁴ Aunque el significado de hermenéutica no admite una definición unívoca en la actualidad, parece incontrovertible su relación interna con el problema de la comprensión interpretativa. Ello se pone de manifiesto ya en la matriz griega del término, donde queda establecido el vínculo de la hermenéutica con el arte de interpretar palabras y textos, un arte de traducción y transmisión de un sentido comprensible. Desde entonces el sentido de hermenéutica se prefigurará como un arte de interpretación, hasta el punto que en la época helenística dicho arte cuenta como una actividad específica, en estrecha relación con la gramática, la retórica y la dialéctica. Esto explica que el término hermenéutica viniese a sustituir, en el siglo XVII, a la *ars interpretandi* latina y humanista. Desde esta perspectiva histórica, el problema de la hermenéutica se plantea por primera vez en disciplinas que, como la jurisprudencia y la teología, se ven obligadas a comprender el contenido de los textos transmitidos en la tradición por medio de una interpretación de sentido. De esa interpretación del sentido se extiende una historia reflexiva sobre el problema de la comprensión interpretativa. En este contexto, la comprensión ha pasado a ser en la hermenéutica moderna un concepto más que *metódico*, pues ha venido a caracterizar el modo en que, en general, se conforma toda experiencia del mundo (Sáez Rueda, 2001: 180).

El problema de la comprensión se identifica, pues, con la cuestión jurídica de la justificación de la validez de la experiencia. Comprendemos los fenómenos, según Kant, a través de conceptos, pero sólo mediante leyes podemos explicarlos (Sáez Rueda, 2001: 181). Esto pondrá de manifiesto que la filosofía trascendental moderna da por efectuada la comprensión del sentido de los fenómenos en la formación de los juicios de experiencia³⁵.

La comprensión del sentido, de acuerdo con la convicción general de la fenomenología, penetra o subyace al uso teórico judicial de la razón. Semejante transformación en la noción de comprensión, explica Sáez Rueda (2001: 181), implica una convulsión en epistemología y en ontología, pues conduce a fundar la constitución del ser no en un supuesto *corpus* categorial del sujeto, sino en el tejido de una *experiencia de sentido* en el que el sujeto está inserto.

La hermenéutica, por tanto, por su filiación con ese problema del sentido, por un lado, presenta una estrecha relación con la fenomenología y, a través de ella, la ruptura con la concepción representativa del objeto señala su fundamental incidencia en la controversia contemporánea con el positivismo y el cientificismo (Sáez Rueda, 2001: 182). No obstante, también la quiebra con la concepción que la Ilustración mantenía del sujeto afectará a la autocomprensión de la razón misma, fundamentando ese hecho una parte importante de la discusión que hoy se produce en torno al agotamiento y final de la modernidad.

Sucintamente, ateniéndonos a esos dos aspectos, a través del problema de la comprensión el pensamiento actual se sitúa de una manera directa en uno de los contenidos más importantes de la postmodernidad, porque la problemática del comprender se presenta en el escenario contemporáneo como un desafío a los planteamientos nucleares de la filosofía cartesiana del sujeto y su caracterización universalizadora de la razón arraigada en la Ilustración, que caracterizó a la propia modernidad. En la actualidad, como explica Sáez Rueda (2001: 197), las claves de la hermenéutica se concentran en estos tres aspectos:

- La crítica a la metafísica moderna de la subjetividad
- El reconocimiento de la temporalidad constitutiva en el seno de la experiencia de verdad.

³⁵ El término *fenómeno* procede del griego y significa *lo que aparece* (Sáez Rueda, 2001: 48-49). Para la fenomenología es un concepto clave, a través del cual se nos indica el nexo entre las nociones de *objeto*, *constitución* y *autodonación de sentido*, es decir, en lo concerniente al ser, los fenómenos aparecen en el horizonte del mundo propio como un *mundo de la vida* y se conforman desde la experiencia. Esto fuerza a considerar, dentro de la fenomenología, que entre *el mostrarse del sentido* y la *autoexperiencia* no hay mediación. Con la fenomenología y la hermenéutica converge, por ejemplo, la tradición francfortiana en la crítica al objetivismo y al cientificismo, porque son emblemáticos de la racionalidad instrumental en la que la Ilustración ha fracasado (Sáez Rueda, 2001: 314).

- El peculiar modo en que la hermenéutica percibe la dimensión normativa de dicha experiencia.

4.2.2.2. La discusión metodológica entre explicación y comprensión

Sobre todo, merece la pena ser destacado el encuentro y desencuentro entre hermenéutica y logicismo, y cómo esa es la clave que, a lo largo de la modernidad, determina la relación entre los dos modelos epistemológico–ontológicos: la *comprensión* y la *explicación*.

Por un lado, la centralidad de la noción de *comprender* es identificable ya en el umbral mismo de la modernidad, en virtud del giro copernicano. Tal centralidad, además, corre pareja al conflicto entre la hermenéutica y la concepción nomológico–explicativa del conocimiento. Ya se ha apuntado cómo en Kant quedan reconocidos, además, los cimientos del problema del sentido y, por tanto, de la interpretación y la comprensión, porque, para Kant, la *comprensión* de los fenómenos queda supeditada a la *explicación*.

La fenomenología y la hermenéutica, sin embargo, tal y como se ha descrito anteriormente, introdujeron en la filosofía moderna un cuestionamiento profundo de ese principio kantiano, es decir, que la comprensión precedería a la explicación. Semejante convulsión, además, afectó, como también se ha mencionado ya, a la autocomprensión de la razón que la Ilustración fundamentó en Descartes. Por otro lado, no obstante, hay que señalar que fue al amparo de los primeros pasos del logicismo como se desplegó la más tenaz y emblemática crítica a la perspectiva hermenéutica³⁶. El reto del neopositivismo a la hermenéutica ha pasado a los anales de la historia del pensamiento como la polémica entre *explicación* y *comprensión*.

Aunque esa polémica se remontase a la misma controversia que ya venía manteniendo, desde el siglo XIX, el positivismo con la línea hermenéutica, el origen de esta discusión metodológica entre explicación y comprensión, en realidad, impregna el desarrollo de todo el conocimiento en occidente y, especialmente, se agudiza por la revolución de las ciencias naturales, y realizada durante el Renacimiento tardío y la época barroca, a la que se le suma la que se lleva a cabo con el estudio sistemático del hombre, de su historia, de su lenguaje y de sus instituciones sociales, sobre todo, a partir del siglo XVIII. El fortalecimiento de disciplinas como la lingüística, la filología, la

³⁶ El neopositivismo lógico, el llamado Círculo de Viena, enarbó la bandera de *la explicación nomológica* frente a la defensa *hermenéutica del comprender*, como método genuino de *las ciencias del espíritu* (Sáez Rueda, 2001: 275).

sociología o la antropología social, han forzado desde entonces una reflexión constante acerca de las relaciones entre ciencia natural y estudios humanísticos, lo que, a su vez, ha permitido vincular la discusión actual con la confrontación entre dos grandes tradiciones: la aristotélica y la galileana³⁷.

En ese contexto de polémica entre la relación de las ciencias de la naturaleza y humanidades, en el siglo XIX, destacarán las posiciones de Augusto Comte y J. S. Mill, comúnmente denominadas como positivismo –idea de la unidad del método científico en la diversidad de objetos temáticos (Sáez Rueda, 2001: 276)–. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, sin embargo, se produce una reacción generalizada ante esa tesis positivista. En esta corriente encontramos eminentes filósofos, historiados y científicos sociales alemanes, como Dilthey, Simmel, Weber, Droysen, el italiano Croce, o el británico Collingwood.

Fue precisamente Droysen el primero en introducir, frente al positivismo, la dicotomía metodológica que ha permanecido como la más determinante en toda esa larga polémica. Este autor fue el que acuñó los términos de explicación y de comprensión –*Erklären* y *Verstehen*–, siendo el primero en determinar que el objetivo de las ciencias naturales consiste en explicar de acuerdo con el método analítico-causal. El propósito de la historia, sin embargo, es más bien comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito. Esas primeras ideas metodológicas, posteriormente, fueron elaboradas por Dilthey, alcanzado con él su conocida plenitud sistemática puesto que, para designar todo el dominio de aplicación del método comprensivo, Dilthey se sirvió del concepto de *ciencias del espíritu*.

No obstante, con su aportación, sobre todo, cabe destacar que Dilthey reconduce una larga tradición que llega hasta nuestros días con Gadamer y la hermenéutica y, en ese sentido, se debe acentuar, por último, la importancia del desarrollo ya mencionado de las ideas hermenéuticas para el ámbito de las ciencias sociales³⁸.

A su vez, el contraste entre estos dos modelos, en cierto modo, será un enclave paradigmático en la controversia postmoderna entre verdad e interpretación. Se considera que la verdad, es decir, la fiel correspondencia entre hecho y proposición, no dependerá de las interpretaciones de los sujetos. En oposición, se entiende que lo

³⁷ La tradición galileana, en el ámbito de la ciencia, discurre a la par que el avance de la perspectiva mecanicista en los esfuerzos del hombre por explicar y predecir los fenómenos. La tradición aristotélica, por su parte, discurre al compás de los esfuerzos por comprender los hechos de modo teleológico o finalista (Sáez Rueda, 2001: 276).

³⁸ Las ciencias sociales surgieron, en parte, bajo la influencia cruzada de estas dos tendencias señaladas, positivismo y hermenéutica. A través de los dos grandes sociólogos de finales del siglo XIX, Durkheim y Weber, aunque con matices importantes, en términos generales, se puede afirmar que, desde ese momento, queda instituida de un modo preciso la polémica *explicación–comprensión*, mediante el intento de emancipación de la teoría social con respecto a la ciencia natural (Sáez Rueda, 2001: 276).

que hace de la verdad un fenómeno existente sólo se produce en el seno de la interpretación.

4.2.3. Los progenitores de la postmodernidad

Con todo lo expuesto anteriormente como trasfondo, para cerrar finalmente el círculo de la conformación de la experiencia de nuestro tiempo, desde el punto de vista de las ideas, desplegamos parte del pensamiento de los tres autores que hoy constituyen el núcleo originario del postmodernismo. Las aportaciones teóricas y los temas que trataron en su tiempo de Simmel, Nietzsche y Heidegger, se consideran fundamentales hoy en día porque, a través de ellos, la propia modernidad comprende la naturaleza de sus problemáticas más profundas, desde donde comienzan a juzgarse sus consecuencias, que son, a su vez, la fuente argumentativa originaria del pensamiento postmoderno.

4.2.3.1. Nietzsche y el nihilismo

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el optimismo típico de las filosofías iluministas de la historia comienza a ceder bajo el peso de las corrientes antirracionalistas que tienen a Nietzsche (1844-1900) como principal protagonista, al subrayar éste con especial fuerza la *decadencia*, el *vitalismo* y el *nihilismo*, tres aspectos que suponen un rechazo histórico del patrimonio que la Ilustración dejó en la modernidad.

En realidad, en sus obras de juventud ya se encuentra una profunda crítica al modelo ilustrado de civilización, sobre todo en *El nacimiento de la tragedia*, aunque su pensamiento genealógico, y el más radical, contra la modernidad ilustrada emerge en su segundo periodo, desde *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia*, donde parte de la afirmación de que lo que nosotros llamamos mundo es el resultado de una cantidad de errores y fantasías que han surgido paulatinamente de la evolución general de los seres orgánicos. De ese mundo de la representación, la ciencia vigente sólo puede, en realidad, liberarnos en una pequeña medida, en cuanto que le es imposible quebrantar en esencia el poder de los antiquísimos hábitos de la sensación.

En ningún caso, por tanto, ese modelo de ciencia puede conducirnos más allá de la apariencia, a la cosa en sí, que más bien es digna de una *carcajada homérica* (Picó, 1994: 17). La ciencia, según mantenía Nietzsche, sólo puede, gradual y progresivamente, iluminar la historia del nacimiento de dicho mundo como representación. Esa cantidad de errores y fantasías constituyen, a su vez, el universo

moral moderno, según lo entiende Nietzsche, y por eso tratará de desmontar, en sentido contrario a las ideas vigentes, esa moralidad entendida, en sentido global, como el sometimiento de la vida a valores pretendidamente trascendentales, pero que tienen su raíz en la vida misma.

Sustancialmente, ese mundo de la moral, para Nietzsche, bien como conjunto de acciones y comportamientos inspirados en valores, bien como visión general del mundo, está construido sobre errores, errores que son justamente los que han dado riqueza y profundidad al mundo y a la existencia del hombre. El primer y fundamental error de la moral es el de creer que puedan existir acciones morales. Las mismas acciones que en la sociedad primitiva fueron inspiradas en un primer momento por el objetivo de *la utilidad común*, las llevaron a cabo las generaciones siguientes por otros motivos: por miedo o por respeto a quienes las exigían o recomendaban, por costumbre, ya que desde la infancia las habían visto a su alrededor, por benevolencia, ya que cumplirlas creaba por todas partes alegría y rostros de asentimiento, por vanidad, ya que eran elogiadas. Tales acciones, en las que el motivo principal, el de la utilidad, se ha olvidado, se llama luego morales: no tal vez porque se cumplan por esos otros motivos, sino porque no se cumplen por utilidad consciente (Picó, 1994: 18).

La crítica de los errores de la metafísica condujo a Nietzsche a desconfiar de las visiones globales del mundo y a negar el reconocimiento de una racionalidad histórica. Como afirma Lyon (1996: 23), en 1888, Nietzsche anunciaría que *el nihilismo está en la puerta*, y su premonición, sin duda, fue recibida con recelo y cierta ansiedad entre las elites intelectuales del momento, entre otras razones, porque ese nihilismo era lo mismo que afirmar que la verdad sólo era la solidificación de las viejas metáforas y esas metáforas debían fundirse otra vez para que se revelaran como lo que son, creencias humanas y opiniones de un determinado grupo social –lo que Nietzsche denominaría como *voluntad de poder*–.

En realidad, con estos planteamientos, lo que Nietzsche hizo fue dedicar su obra a mostrar la vaciedad de las esperanzas de la Ilustración, aunque la misma tardase en ser comprendida con todas sus implicaciones³⁹. Hoy en día, sin embargo, uno de los temas básicos del debate postmoderno gira en torno a la realidad o irrealidad, como explica Lyon (1996: 23), o multiplicidad de realidades, y el nihilismo de Nietzsche es el concepto que mejor se ajusta a esta sensación fluida e incierta de la realidad.

³⁹ En la actualidad, muchos comprenden la relevancia de Nietzsche a través de Vattimo, especialmente a través de su obra *El fin de la modernidad*, obra publicada en inglés en 1988, justo cien años después de la publicación de la obra de Nietzsche: *Voluntad de poder* (Lyon, 1996: 23).

A raíz de la recuperación del pensamiento de Nietzsche, de hecho, un argumento de los autores defensores de la postmodernidad es que la permanente actitud de duda de la razón moderna se aplica a la propia razón, cuyo resultado es el nihilismo. La racionalidad, bien sea en el arte, bien sea en la filosofía o en la ciencia, se ve atacada por el nihilismo, en cuanto que, como defendía Nietzsche, los sistemas de razonamiento imperantes en la modernidad son, en realidad, sistemas de persuasión. La verdad o el afán de haber encontrado la verdad no es más que la mera presencia de una determinada voluntad de poder. Es decir, quines abrigan tales pretensiones, en definitiva, como nos expone Lyon (1996: 23-24), se colocan por encima de aquellos a quienes exigen conformidad y, por tanto, los dominan.

Del pensamiento de Nietzsche también es destacable la proclama de *la muerte de Dios*. Aunque algunos puedan considerar esto meramente como una metáfora de la pérdida de fundamentos filosóficos, como matiza Lyon (1996: 24), también se puede valorar como un verdadero *anti-teísmo*. En cualquier caso, la interpretación más seguida de esa *muerte de Dios* ha sido la consideración de que ya no podemos estar seguros de nada. La moralidad es una mentira y la verdad una ficción, como mantenía Nietzsche, y todo lo que nos queda, en palabras de Lyon (1996: 24), es la opción dionisiaca de aceptar el nihilismo, de vivir sin engaños y sin fingimiento, pero con entusiasmo y alegría.

Justamente una generación antes de Nietzsche, Marx vería la también *la muerte de Dios* bajo una luz menos abstracta. En realidad, lo que Nietzsche consideraba una situación comprometida para la ciencia, la racionalidad y la metafísica, Marx lo atribuía al *banal funcionamiento diario del orden burgués* (Berman, 1991: 111). Es decir, bajo el capitalismo, las personas permiten que el mercado organice sus vidas, incluida la vida íntima. Con la mercantilización, o lo que es lo mismo, al otorgar a cada cosa un valor de mercado, acabamos buscando en el mercado las respuestas sobre lo que es valioso, honorable e incluso real. El fenómeno del hombre moderno, en consecuencia, ha llegado a ser totalmente apariencia. No se hace visible en lo que representa, sino que más bien, como afirma Picó (1994: 18), se oculta tras esa representación.

El pensamiento de Nietzsche, en parte, fundamenta los orígenes de la postmodernidad porque nos posiciona en torno al sentido y a la razón, en torno a la libertad y al modelo de ciencia vigente en la modernidad, aspectos que forman parte de las problemáticas teóricas en torno a la Ilustración ya esbozadas con anterioridad. En Nietzsche, además, en su tarea de desmenuzar la genealogía de la moral, la metafísica y la religión moderna, encontramos también, junto al argumento que expuso el propio Rousseau –que será expuesto en el capítulo de la felicidad–, uno de los

diagnósticos más sólidos sobre el malestar del hombre moderno, en cuanto que en ese lugar de posible seguridad, tal y como era concebida la interioridad del *yo* por el cartesianismo moderno, el mundo *verdadero* acaba convirtiéndose en una fábula (Lyon, 1996: 24). En Vattimo, Gadamer, Foucault, Derrida, Baudrillard, Bauman, Beck y otros, ciertamente, se puede encontrar la huella de este progenitor del pensamiento postmoderno.

4.2.3.2. Heidegger y las cuestiones del ser

Los planteamientos de Heidegger (1889-1976) también se caracterizan por su gran profundidad y originalidad. A la hora de adentrarse en sus obras, sin embargo, la dificultad es importante, especialmente, porque este autor ha creado una terminología filosófica que suscita una difícil comprensión, al intentar expresar ideas nuevas, y descubrir realidades antes desatendidas, sin rehuir una reforma profunda del vocabulario filosófico. De su obra más famosa, *Ser y Tiempo*, no obstante, es destacable cómo a Heidegger le interesa, sobre todo, la naturaleza del pensamiento en los seres humanos (Lyon, 1996: 25) y cómo, a partir de la lectura de Brentano, Dostoievski y Kierkegaard, concluyó que los problemas históricos más relevantes y concretos de la modernidad encontraban el camino de la filosofía como vía por la que poder avanzar⁴⁰.

A través de ellos, Heidegger intentaría afrontar el reto del mundo moderno y el auge de la tecnología. A su vez, también comparte con Nietzsche algunos aspectos esenciales de la filosofía, pero va más allá de Nietzsche al declarar que el *ser*, y no la *verdad*, es el verdadero objeto de la filosofía. Al respecto, Heidegger entenderá la dicotomía ente *Ser* y *Ente* como un problema presente en la metafísica anterior, en cuanto que el *Ser* es entendido desde Aristóteles como trascendental, *lo más universal de todo* (Julián Marías, 2000: 415), una universalidad que no es la del género, como quería Platón, sino la fundada en la unidad de la analogía. Para Heidegger, sin embargo, este no es el concepto de *Ser* más claro, sino al revés: el más oscuro. *Ser – Sein–*, establecerá, no es lo mismo que *Ente –Seindes–*.

⁴⁰ Estos autores abordaron los mismos problemas existenciales que Nietzsche, aunque llegaron a conclusiones diferentes. Dostoievski se planteó angustiosamente la cuestión moral de si todo está permitido, en vista de que Dios no existe. Kierkegaard, por su parte, buscó la auténtica existencia humana en relación con Dios, que para él era la búsqueda constante de fe y compromiso. Por último, Brentano condenaría la filosofía idealista de Kant hasta Hegel, estableciendo la conexión de la filosofía antigua, en su raíz más pura y auténtica, con la filosofía moderna, sobre todo a través de la psicología, intentando diferenciar netamente los fenómenos físicos de los psíquicos, y a través de la ética tratando el tema de la evidencia. Brentano, en realidad, da los elementos capitales de la filosofía presente: la incorporación de toda la tradición filosófica, la intencionalidad, la intuición esencial, la idea de valor. Dilthey dará por su parte la historicidad. Con todos estos elementos se pondrá en marcha la filosofía de nuestro siglo, según Julián Marías (2000: 366).

En opinión de Heidegger, el error de los filósofos –y también de Nietzsche– es centrarse en la verdad, al explorar la relación entre los seres, cuando lo que debía interesarles es su existencia previa. Entiende, a su vez, que el humanismo se vea atravesado por serias dificultades, entre otras razones, porque ha sustituido meramente a Dios por la humanidad en el centro del universo. De este modo, los humanos se consideran las medidas de todas las cosas, en vez de reconocer que no hay un sujeto sin un mundo, en virtud de la índole constitutiva del existir, como tampoco hay un yo aislado de los demás, en cuanto que los demás coexisten en el *estar en el mundo*, que Heidegger entiende, además, como un fenómeno unitario.

En el sentido en el que se ha considerado que el humanismo expresa un enfoque dominante y controlador que se desprende, precisamente, de poner a los seres humanos en el centro de las cosas. La esencia del humanismo, por tanto, no es lo humano, insiste Heidegger. Sólo reconociendo eso se podrá escapar de las garras de la moderna concepción de hombre y podremos reconciliarnos con nuestra condición⁴¹. En ese sentido, ni la tecnología, ni la metafísica, ni el humanismo, pueden constituir bases válidas para la vida. La cuestión planteada por Heidegger, por tanto, como también lo fue planteada por Kierkegaard, es si la crítica de los antiguos fundamentos realmente nos sitúa en una alternativa puramente secular.

No cabe duda que la fenomenología, según lo expuesto, es una de las claves fundamentales desde las que el proyecto heideggeriano es configurado. Sin embargo, una de las inflexiones más importantes de Heidegger con la fenomenología se produce ante lo que se podría llamar como el fantasma del solipsismo y la problemática de la intersubjetividad, a la que la fenomenología conduce, sobre todo, con Husserl. Sáez Rueda (2001: 17-118) denominará a esta inflexión heideggeriana en la fenomenología, como *inflexión de la fenomenología en la hermenéutica de la existencia*. Significa esto que, especialmente tras la inversión que Heidegger realiza del cartesianismo, lo que se manifiesta es una nueva comprensión del sujeto –que Heidegger pondrá en vigor–, según la cual el sujeto es, esencialmente, existencia. Esto supone que el sujeto constituyente no posee un ser objetivable y definido, una naturaleza ya dada y antológicamente anterior a una presunta actualización existencial.

⁴¹ Heidegger empujó la palabra *Verwindung* para designar esta *reconciliación*, en oposición a *superación*. Actualmente, en el debate sobre la postmodernidad, este enfoque es seguido particularmente por Vattimo, que se opone a los planteamientos apocalípticos de aquellos que consideran el fin de la modernidad como un declive decadente y un colapso cultural. Heidegger veía un crepúsculo en el pensamiento occidental, pero más que el final, lo consideraba una oportunidad para iniciar la reconstrucción (Lyon, 1996: 26). “Sólo la modernidad, al desarrollar y elaborar en términos estrictamente profanos y seculares la herencia judeo-cristiana, esto es, la concepción de la historia como historia de salvación, articulada en torno a la creación, el pecado, la redención y la espera del Juicio Final, da peso ontológico a la historia y un sentido concluyente a nuestro lugar en ella” (Vattimo, 1986: 4).

Este giro que introduce el pensamiento de Heidegger, o este rebasamiento de la fenomenología, según Sáez Rueda (2001: 119), resulta trascendental en la historia del pensamiento occidental “porque es el punto de partida para que la autorreferencialidad primordial de esa esfera, que en la filosofía ha sido llamada *subjetividad*, rebase la autorreflexibilidad del *cogito* cartesiano, generándose en la facticidad del existir”. Llegamos aquí, en consecuencia, a la idea de historicidad, anteriormente mencionada, en cuanto que, en esa facticidad, el fondo sobre el cual reposa toda comprensión del ser es el tiempo. De nuevo, por tanto, nos encontramos con una de las temáticas más relevantes dentro del pensamiento postmoderno, enraizadas, como ya se ha señalado previamente, a algunos de los problemas derivados de la Ilustración, presentes también en la Hermenéutica.

4.2.3.3. Simmel y la subjetividad moderna

De acuerdo con Heidegger, el nuevo asunto de la filosofía contemporánea será la subjetividad. La base de este giro la construye Heidegger a partir de la conspiración de la filosofía moderna y la introducción que ésta hace de la época de la imagen, la época de la objetivación del ser del ente, en cuanto que la relación del hombre con el mundo se define por la *representación*, por medio de la cual lo existente es llevado a él como opuesto y sometido así ante su predominio. Según Heidegger, con eso sucede que el hombre “se pone en imagen sobre lo existente” (Sáez Rueda, 2001: 144), convierte a todo entre en objeto dependiente de su mirada y se coloca a sí mismo como ámbito de medida. Como ya se indicó en el capítulo dedicado a la modernidad, la subjetividad es un elemento adscrito a la propia configuración de la misma. Conviene aclarar, en este sentido, el cambio substancial que el *cogito* cartesiano introduce con respecto a lo que la sentencia de Protágoras manifestaba: “el hombre es la medida de todas las cosas”. De este modo, mientras que en la intención del griego el hombre es medida en los límites que recibe del *des-ocultamiento* de lo existente, el *sujeto* cartesiano sitúa al hombre en el fundamento absoluto de la verdad, en el fondo que descansa sobre sí mismo de modo incommovible, sobre su certeza, colocando de ese modo a la razón humana y su ley en criterio de toda presencia.

La subjetividad adquiere, entonces, un papel determinante. Aunque Heidegger afirmara que el asunto más importante de la filosofía es la subjetividad, por otro lado, no es extraño que fuese receloso con todo tipo de humanismo, no por el asunto de la subjetividad, sino por el tipo de subjetividad que la modernidad fundamenta (Sáez Rueda, 2001: 145). En esencia, este planteamiento de Heidegger conforma la crítica

de los cimientos de la modernidad como una alternativa puramente secular. La cuestión, sin duda, está muy presente en Simmel, no sólo reconocido, según afirma Lyon (1996: 27), como uno de los padres fundadores de la sociología, sino como “el único pensador postmoderno de los mismos”. En este sentido, sus análisis ponen de relieve la aparente pérdida de significado en el mundo moderno, una pérdida que él asociaba, como expresa Lyon (1996: 27), a la *decadencia del cristianismo* y a esa dudosa alternativa puramente secular que inyecta el proyecto Ilustrado en la historia moderna⁴².

Como expone Marías (2000: 373-375), esta subjetividad tiene relación con el hecho de que lo más profundo del pensamiento de Simmel sea su concepción de la vida, una concepción que parte de una reflexión sobre el tiempo y que Simmel la pone en relación con la doctrina de la voluntad de vivir de Schopenhauer y con la de la voluntad de poder de Nietzsche, advirtiendo que lo decisivo en cada existencia es la unidad de ambos momentos –la vida tiene dos definiciones que la completan recíprocamente: *es más vida* y *es más que vida*–. A través de dos estos elementos que le servirán de prisma, Simmel se aproximará a la inmediatez de los objetos y a los problemas de la subjetividad. Su análisis *micro-social* es extremadamente fecundo, en cuanto que, a través de él, plantea la vida como trascendencia, la subjetividad del hombre moderno y la relatividad temporal que esa misma subjetividad introduce en la vida de esos hombres modernos, esencialmente urbanos.

Simmel, por tanto, considera que las experiencias sociales de la modernidad se basan en la metrópolis, en los espacios metropolitanos en pleno crecimiento y en la alienación de una economía monetaria madura, como recoge Lyon (1996: 28). Para Simmel, como mejor se comprenden esas experiencias es en términos de la vida íntima de los individuos, lo que, a su vez, lo llevará a aportar un equivalente psicológico y emocional al análisis de Marx de la sociedad capitalista. Son reveladoras, en este sentido, las propias palabras de Simmel (Picó, 1994: 51): “La esencia de la modernidad como tal es el psicologismo, la experiencia y la interpretación del mundo, en términos de reacciones de nuestra vida interior y, por tanto, como un mundo interior, la disolución de contenidos fijados en el elemento fluido del alma, de la cual todo lo que es sustantivo está filtrado y cuyas formas son meramente formas de movimiento”.

⁴² Como hemos visto, la secularización es uno de los rasgos característicos de la modernidad. Sobre todo a partir de la Ilustración, debilitó considerablemente los parámetros hasta entonces vigentes de la tradición. Se trata, por tanto, de un proceso modernizador importante porque es el origen de la segregación del elemento religioso como fundamento del hombre y de la regulación política y social (lo que se entiende por laicismo). Los estudios de Weber, Durkheim, o del propio Simmel, sin embargo, evidenciarán que, más allá de ese laicismo proclamado, la religión seguirá siendo un elemento articulador de la realidad, portador, a su vez, de nuevas y feroces angustias existenciales.

En esa línea, Simmel anunciará algunos de los puntos centrales del debate postmoderno, sobre todo a través del significado de lo simbólico y el creciente apego a un mundo de cosas que devaluaba cada vez más el mundo humano. La pérdida de sentido, en consecuencia, estará ubicada de una manera directa en el punto de mira de Simmel, en cuando que, si la modernidad, como forma distinta de experimentar la realidad social, implica percibir la sociedad y las relaciones sociales que en ella se desenvuelven como temporalmente transitorias y especialmente fugaces. Para Simmel eso supone, además, que las estructuras tradicionales permanentes están ahora ausentes de las experiencias humanas.

Como explica Picó (1994: 21), debemos entender, por tanto, que el objeto específico que estudia Simmel, el dinero, precisamente, es un medio para la presentación de esas relaciones que existen entre la apariencia más superficial y fortuita de los fenómenos y las corrientes más profundas de la vida individual y de la historia. La intención de Simmel se revela como un expreso intento de derivar del nivel superficial de los asuntos económicos un hilo conductor que lleve a los valores últimos y a los aspectos fundamentales de todo lo que es humano. Simmel, en definitiva, parte del principio regulador del mundo de que cada cosa interactúa con todas las demás. Algo que, como aclara Picó (1994: 23), no sólo es un principio heurístico, sino también una característica sustantiva de la modernidad, puesto que “la disolución del alma social en la suma de las interacciones de sus participantes descansa en la dirección de la misma vida intelectual moderna”.

Hoy en día no se puede hablar de postmodernidad y no aludir al psicologismo y a la subjetividad que nos encontramos en Simmel, especialmente, porque su teoría de la modernidad es ante todo un análisis de los modos de experimentar la vida moderna desde el interior del hombre moderno. Aunque su diagnóstico será expuesto con detalle en el capítulo del malestar, Simmel plantea, por un lado, al hombre moderno como el refugio del individuo en su propio individualismo porque su vida se reduce a la experiencia individual interior.

En ese sentido, la tragedia de la cultura moderna la planteará como la falta de un objetivo definido capaz de centrar nuestra vida, siendo el impulso de la actividad moderna un motor que lleva al individuo a la búsqueda constante de la satisfacción momentánea a través de nuevos estímulos, sensaciones y actividades, en un trazado existencial individual fragmentario, que descubrirá la naturaleza discontinua de la experiencia moderna y de las formas *reificadas* del mundo que experimentamos. Hoy en día estos son rasgos, que son definitorios de la concepción del hombre moderno,

están presentes en los debates en torno a los problemas de sentido que padece el hombre occidental postmoderno de principios del siglo XXI.

4.2.4. Los articuladores contemporáneos del pensamiento postmoderno

Una vez que han sido ubicadas más o menos las piezas básicas del puzzle *pre-postmoderno*, se puede ver con mayor claridad su devenir y convergencia en la constitución de las ideas postmodernas actuales. Aunque engloban más aspectos, vamos a destacar, especialmente, los planteamientos de cuatro autores contemporáneos porque, entendemos, constituyen el nexo de unión con los progenitores del pensamiento postmoderno y con los elementos de la teoría esbozados anteriormente.

Al respecto, una de las cuestiones relevantes para el conocimiento postmoderno es la construcción de discursos. Al respecto, la proclama más rotunda de este planteamiento postmoderno afirma que “fuera del lenguaje no hay significado”. Es decir, que el discurso está separado del mundo (Lyon, 1996: 29). Entre los autores destacados que convergen en esta cosmovisión postmoderna, encontramos a Lyotard, Derrida, Foucault y Baudrillard. Concretamente, como trasfondo de este planteamiento postmoderno, se considera que los significados, a partir de lo que Nietzsche denominó como *la muerte de Dios*, fluctúan libremente, por lo que sólo es posible entenderlos en su relación recíproca, en cuanto que el mundo del significado se ha fragmentado, lo que hace difícil incluso hablar de significado tal y como se entendía tradicionalmente.

Este planteamiento, por tanto, conduce al cuestionamiento de la propia posibilidad de adquirir conocimientos o explicar el mundo a partir de la postmodernidad, en cuanto que en la modernidad, en cierto modo, aún era posible observar cómo la estructura del conocimiento reflejaba la estructura de la sociedad que lo producía⁴³. Ahora se niega tal estructura, tanto en el conocimiento, como en la sociedad. Lo que tenemos delante son discursos, *metarrelatos*, como los denomina *Lyotard*, describiéndolos en estos términos: “su trabajo tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición postmoderna. El término está en uso en el continente americano, en pluma de sociólogos y críticos. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, la literatura y de las artes, a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos” (Lyotard, 1987: 9).

⁴³ Recordemos los estudios que Weber realiza sobre la racionalidad burocrática en una Alemania modernizadora (Lyon, 1996: 29-30).

Para Lyotard, en origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, que se llama filosofía. Cuando ese meta-discurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar *moderna* a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse. No obstante, simplificando al máximo, dice Lyotard (1987: 9-10), se tiene por *postmoderna* la incredulidad con respecto a esos metarrelatos o meta-discursos.

La concepción de la Ilustración legitimó la ciencia en su capacidad emancipadora. En este sentido, por tanto, el conocimiento moderno se justifica en relación con grandes narraciones, como la búsqueda de la verdad, la libertad y la igualdad, la creación de riqueza o la revolución de los trabajadores, la universalidad del ser y el con el hecho de liberarnos verdaderamente, sólo si comprendemos mejor el mundo donde habitamos. Lyotard, en definitiva, pretende desmontar estas pretensiones, afirmando que ya no podemos recurrir a tales discursos, porque la ciencia, que en el pasado se consideraba la piedra angular del conocimiento legítimo, ha perdido su supuesta unidad. Todo lo que queda son *redes flexibles de juegos de lenguaje*⁴⁴.

Aunque las semillas de la deslegitimización se sembraron en el siglo XIX, cuando, por ejemplo, Nietzsche aplicó a la propia ciencia su requisito de verdad, la problemática maduró a raíz de la llegada, muy avanzado el siglo XX, de las nuevas tecnologías informáticas. Ésas nuevas tecnologías han contribuido a poner el acento en el rendimiento, la eficacia y la productividad de los sistemas, apartando de ellas los aspectos relacionados con el valor intrínseco del conocimiento, o con sus fines mismos. Los listados de ordenador, por ejemplo, se consideran indicadores de datos *fiabiles* y se han convertido en la guía de formas de investigación. De hecho, Lyotard observa que rara vez se busca una lógica o un propósito del conocimiento más allá de lo inmediato (Lyon, 1996: 31-32).

⁴⁴ La idea de *juegos de lenguaje* es de Ludwig Wittgenstein (Lyon, 1996: 31). Este autor, junto a sus importantes aportaciones en el campo de la filosofía del lenguaje, hilvanadas a la corriente hermenéutica, han ejercido una tremenda influencia en los debates postmodernos. Las afinidades y distancias entre Heidegger y Wittgenstein poseen un interés más que historiográfico. Aproximarse a estos nexos aumenta, si cabe, la fascinación, polemicidad y apertura de horizontes que las filosofías de ambos autores han despertado por separado en nuestra época. En tales coordenadas, la corriente más profunda que une las filosofías de Heidegger y Wittgenstein hay que buscarla en el subsuelo de lo que viene llamándose como *crítica de la razón*, en realidad, un modo particular de perfilar el *Logos* en el que nuestra historia se reconoce. En especial, es posible descubrir una comunidad de fondo en la forma en que ambos autores se han enfrentado no sólo a la modernidad cartesiana sino, más allá, a la propia tradición occidental entera con la que ésta mantiene vínculos fraternales (Sáez Rueda, 2001: 284).

En este mismo sentido, argumentará Sáez Rueda (2001: 285), conviene recordar que esta tesis se encuentra unida a una de las críticas de Heidegger a la Ilustración, que fundamenta en *el olvido del ser*, refiriéndose el autor con el término a una comprensión del mundo en la que la *diferencia ontológica* entre el ser y los entes se sustituye a favor de una concepción *entitativa y representativa* del mismo ser. El olvido de esta diferencia a favor de una identidad rasa, en la que todo lo real se concibe como entre presente, objetivable, representable y estático, se prolonga hasta nuestra época, la de la interpretación técnica del sentido del ser, en la que culmina el desarraigo existencial y, en este sentido, movido por una voluntad de dominio, el hombre se ve obligado compulsivamente a imponerse sobre lo real, ya que el ser, habiendo sido objetivado, es aprehendido como disponible.

A su vez, si para Lyotard la atomización de lo social significa que cada uno está confinado a sus correspondientes juegos de lenguaje, en este mismo ámbito de crítica, *Derrida* nos habla de *textos*, planteando de igual manera un ataque profundo a la tradición occidental de la Ilustración. Como señala Lyon (1996: 32), para Derrida la vida cultural implica la producción de textos, que se cortan con otros textos que influyen en ellos de manera que nunca podemos desentrañarlos. Lo que Derrida denomina como *deconstrucción*, por tanto, es una estrategia, deudora de la lectura de Heidegger, que consiste en plantear persistentes cuestiones sobre nuestros textos y los ajenos, para terminar negando que algún texto pueda ser fijo o estable, quedando radicalmente anulada la postura logocéntrica de la modernidad, al poner de relieve la indeterminación del lenguaje.

Independientemente que Derrida aceptase o no la suya como una postura postmoderna, como consecuencia de ese planteamiento, su concepto de *deconstrucción* se considera una clave importante para la crítica postmoderna. Por otro lado, de la misma manera que Lyotard muestra cómo los científicos han perdido *status*, también Derrida señala hasta qué punto se ha desvanecido la propia autoridad de los productores de textos⁴⁵. La verdad nietzscheana, como mera solidificación de las viejas metáforas, que era lo que apuntaba Lyotard, sólo está a un paso del mundo de textualidad contingente propuesto por Derrida. Los límites entre el conocimiento y el mundo, entre el texto y la interpretación, como explica Derrida, ya no existen (Lyon, 1996: 34). La mente está renovando y redefiniendo constantemente los textos que

⁴⁵ Para los *autores* de textos, según la postura de Derrida, hoy es literalmente imposible imponer el significado que desean de ellos, sobre todo si éstos no son productos suyos exclusivamente. Y en este sentido, la participación popular en la producción cultural se convierte así en algo más que en una opción, pues los textos serían reelaborados y re combinados por sus consumidores. Hablamos que el *collage* se ha convertido en el estilo postmoderno (Lyon, 1996: 33).

trata de contener. Esto implicaría, entre otras cosas, que la ciencia ya no puede presumir de coherencia lógica o de una forma de descubrir la verdad.

En este mismo sentido, la obra de *Foucault*, por su parte, también tocará temas muy parecidos a los de Derrida, aunque Foucault se centra más en las ciencias humanas y no tanto en los ámbitos literario y filosófico. Apoyándose en Nietzsche, Foucault mantiene el término de *genealogía*, como aquello que hay que investigar en el ámbito de las ciencias humanas y como una nueva forma de plantear el conocimiento, frente a la concepción progresiva y lineal que se defiende en la modernidad. Aunque sus análisis sociales son importantes para comprender el funcionamiento y la construcción del mundo moderno, su visión pesimista del hombre, sometido ampliamente al poder y profundamente mediatizado por las diferentes formas de coerción social, hace de Foucault un autor que perfila el panorama sombrío de un hombre moderno que coopera en su propio encarcelamiento social⁴⁶.

Este pesimismo sombrío sin salida, sin embargo, es el que impulsará a *Jean Baudrillard*, literalmente, a aconsejar *olvidar a Foucault –Forget Foucault*, da título a una de sus obras—. No obstante, lo más destacado de este autor, sin duda, no viene siendo su implacable crítica al pesimismo de Foucault, por el contrario, es la consideración general que hace respecto al cambio en la modernidad, a partir de los intercambios simbólicos. En este sentido, en épocas anteriores a la modernidad, esos intercambios simbólicos eran predominantemente cara a cara. En la época moderna, sin embargo, se empiezan a realizar a través del papel impreso y, ya el mundo contemporáneo, en la postmodernidad, estaría dominado por imágenes de los medios electrónicos de masas. De este modo, en la visión de Baudrillard, el mundo contemporáneo está caracterizado por la comunicación directa a través de distancias inmensas, algo inimaginable para los habitantes de las sociedades tradicionales y, propiamente, las modernas hasta finales del siglo XX. Pero no sólo eso, se trata de un proceso que modifica sustancialmente nuestra comprensión de la realidad.

A su vez, otro rasgo también característico de la obra de Baudrillard es su clara separación con el marxismo ortodoxo, al poner el énfasis en el consumo y no en el sistema productivo, como elemento predominante del dominio de clase en nuestros contextos actuales (Lyon, 1996: 36).

En este último sentido, Baudrillard plantea que, en el capitalismo monopolista, las personas se movilizan como consumidores y sus necesidades, como expresa el mismo Baudrillard (1980: 144): “se vuelven tan esenciales como su fuerza de trabajo”.

⁴⁶ La metáfora de la jaula de hierro, que planteara Weber, a raíz del proceso de burocratización moderna, las sombrías construcciones literarias de Kafka sobre ese hombre moderno atrapado en esa red tejida con los hilos de la racionalidad moderna, etc., sirven de soporte a la perspectiva argumentativa que describe Foucault a finales del siglo XX.

Ni sobre la base de los fundamentos marxistas, ni sobre la idea racionalista, que determina que los conceptos pueden comprender de algún modo su objeto, puede ser ya comprendido el mundo en el que estamos. Por el contrario, hay que partir del hecho que nos encontramos en una situación de *hiper-realidad*, es decir, una situación donde quedan difuminadas las distinciones entre los objetos y sus representaciones, por lo que sólo nos quedan los *simulacros*.

En realidad, sociológicamente, ese concepto se considera una de las aportaciones más notables del autor, sobre todo, porque se valora como válido y concordante con el contexto actual de las sociedades de consumo, un contexto en el que Baudrillard entiende se está asistiendo a una destrucción sin precedentes del significado y donde la búsqueda de una división entre lo moral y lo inmoral, lo real y lo irreal, es simplemente fútil.

No obstante, hay que destacar que el pensamiento de Baudrillard también está sometido a críticas, precisamente, porque su concepto de *simulacros* exagera la realidad, al tiempo que, paradójicamente, también dibuja un panorama sombrío y vacío de nuestras sociedades digitalizadas. En ellas, la predisposición psicológica fundamental del hombre postmoderno se queda anclada a una dicotomía que oscila entre la permanente euforia y una desesperación igualmente profunda –la búsqueda de lo real se esfuma ante nuestros ojos, como un espejismo en el desierto⁴⁷.

4.3. Los cambios en la modernidad a finales del siglo XX

Una vez tratado el tema de las ideas, autores y teorías, más importantes de la postmodernidad, el cuadro quedaría incompleto sin esbozar de algún modo los cambios sociales que se producen a finales del siglo XX en el plano de la historia real. Para hacer factible tal asunto, nos centraremos, fundamentalmente, en dos parámetros: *el postindustrialismo* y *el consumismo* o *la sociedad de consumo*, porque son los dos parámetros diferenciadores que, esencialmente, constituyen y articulan el nuevo sustrato a partir del cual se erigen los cambios sociales y culturales a finales del siglo XX.

4.3.1. El postindustrialismo y las nuevas tecnologías de la información

⁴⁷ La artificialidad apocalíptica que encuentra Baudrillard se manifiesta claramente en su estudio de EE.UU., donde el trasfondo hiper-real –una autopista en el desierto– resume dicha civilización (Lyon, 1996: 39).

Daniel Bell fue el primer autor que sugirió con rigor que se estaba formando un nuevo tipo de sociedad. Como expone Lyon (1996: 71), aunque el término ya se había utilizado anteriormente, Bell fue quién popularizó la idea de *postindustrialismo*, entendiéndolo como una nueva fase de la sociedad industrial basada, sobre todo, en la información y el conocimiento. Según la concepción de Bell, el industrialismo vigente en la modernidad se va transformando profundamente, inaugurándose a finales del siglo XX una nueva fase denominada sociedad de la información. En realidad, y al respecto, como explica Masuda (1984: 12-21), puede haber, y de hecho las ha habido, unas sociedades donde la información y el conocimiento han jugado un importante papel, sin que, por supuesto, haya habido informática. La Atenas del siglo V a.C., o la Florencia del Renacimiento, son ejemplos principales, aunque no serían los únicos. Sin embargo, en estos momentos, el sentido del nombre sociedad de la información ya es otro. Masuda (1984: 12) lo describe con esta frase: “la historia escrita registra tres saltos de cambio suficientemente poderosos como para alterar la vida básica del hombre. La introducción de la agricultura, la revolución industrial y la revolución tecnológica del ordenador en el procesado de la información”.

Más allá de su optimismo desaforado, respecto a este último cambio señalado, la descripción de Masuda, al principio de los años 80, refleja muy bien la incipiente emergencia de un nuevo tipo de sociedad del conocimiento, situada en los umbrales de un periodo de innovación, que se basa en la combinación de la tecnología de los ordenadores y de las comunicaciones. Se trata de un tipo absolutamente nuevo de tecnología social distinta a cualquiera del pasado (Masuda, 1984: 17), próxima a lo que Bell también consideraba en el mismo tiempo: que las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación representaban para el trabajo mental lo que las máquinas habían representado para la energía física, en el marco de la revolución industrial (Lyon, 1996: 71-72).

La cuestión en la actualidad, sin embargo, casi cuarenta años después de esta visión excedida, pasa por saber si, como plantea Lyon (1996: 73), la tecnología es, en sí misma, la que nos ha conducido más allá de la modernidad o hay que considerar también otros factores. Entre los hechos relacionados con esas nuevas tecnologías de la información se cuenta la transformación del mundo sobre un soporte inmaterial de realidades virtuales, una mayor individualización en la vida de las personas y una mayor fragmentación del *yo* preconizado en la modernidad. Determinar hasta qué punto estos nuevos rasgos constituyen la nueva *Babel* de la sociedad comunicativa, de la que habla Lyotard, y si, además, es cierto que son la *única* realidad factible de

nuestra condición postmoderna, ahora mismo son puntos importantes del debate postmoderno.

A través del desarrollo de las tecnologías de la información y de la comunicación, los teóricos de la postmodernidad más contemporáneos han argumentado que se estaba dejando atrás la era moderna industrial. Ahora los principios axiales de la sociedad no se fundamentan sobre la producción y el trabajo, sino en el conocimiento, la información y en la expansión de los servicios. De hecho, en los años 90, la visión dominante en todo occidente es que la tecnología organiza una parte fundamental del sentido de la vida de las personas. No obstante, más que como un elemento nuevo de cambio, también se puede afirmar que esa euforia tecnológica contemporánea, en realidad, sigue siendo una condición de la propia modernidad estrechamente relacionada con la *vieja* idea ilustrada de no frustrar el camino del progreso (Lyon, 1996: 75-77).

Si bien todos los análisis más optimistas y afines al cambio que introducen las nuevas tecnologías de la información encuentran su inspiración y fundamentación en las reflexiones sobre el postindustrialismo y la sociedad de la información, realizada por autores como Bell o Masuda, no obstante, cuatro aspectos importantes fueron criticados en los años ochenta y noventa, especialmente, respecto a la ya mencionada euforia tecnológica convertida en discurso social dominante. Son los siguientes:

- Se dudaba si realmente los servicios se estaban convirtiendo en el sector dominante y que los conocimientos –especialmente en términos de I+D– devinieran en los motores reales del desarrollo en todos los niveles sociales por igual. Galbraith, por ejemplo, será uno de los autores que plantea que es significativa la constante y estrecha vinculación del I+D con el sector militar, lo que hace que las tecnologías de la información y la comunicación no sean simplemente un inocente *supuesto*, como puede desprenderse, en su caso, de las descripciones que hicieron Bell, o el propio Masuda, de la sociedad de la información (Lyon, 1996: 76),
- Se puso en duda, por tanto, que en la sociedad de la información los beneficios y las posibilidades de las nuevas tecnologías se distribuyesen de una manera más o menos equitativa. El hecho es que aún hoy persisten unos altos niveles de desempleo en una era de incesantes reestructuraciones tecnológicas y económicas, a pesar incluso de los años de apabullante crecimiento. El contraste entre la euforia tecnocrática y la real distribución de los beneficios se elaboró a partir de la controversia desarrollada como consecuencia del incremento del desempleo y la cruda relación entre

cualificación profesional–posición en el mercado de trabajo–desempleo, que en Bell y en Masuda, por seguir con los mismos ejemplos, ni tan siquiera se nombra.

- Se empezaron a considerar también las desventajas geográficas derivadas de esa sociedad de la información, la conformación de los nuevos parámetros de redefinición urbana en torno al centro–periferia, como conceptos a través de los cuales comprender la nueva movilidad social postmoderna, o las nuevas demarcaciones de lo que son áreas deprimidas y emergentes, que han venido modificando fuertemente los espacios urbanos desde los años noventa, a lo que se le añade la explosión de parques tecnológicos, con sus enormes fantasías en torno a las altas tecnologías, creados según el modelo del *Silicon Valley*, en California. Doreen Massey, Paul Quintas y David Wield defienden, refiriéndose en particular, pero no exclusivamente, a Gran Bretaña, que los parques científicos son experimentos elitistas que sirven para incrementar la polarización social y la desigualdad geográfica (Lyon, 1996: 78).
- Se plantean también cuestiones relativas al papel del control y la vigilancia en esas denominadas sociedades de la información, sobre todo considerando las implicaciones que tales aspectos pueden tener sobre la vida cotidiana de las personas, desde un punto de vista de la libertad y la intimidad.

En la actualidad, no cabe duda, las discusiones y los debates en torno al impacto de la tecnología de la información y las nuevas tecnologías revelan aún más incertidumbre que hace una o dos décadas (Lyon, 1996: 80). En un sentido similar al que se puede ver en la película protagonizada por Chales Chaplin, como premonición de la mecanización fordista, hemos de señalar el estrepitoso fracaso de las premoniciones sobre fábricas automatizadas, oficinas sin papel, granjas electrónicas, o la misma *Computopía* de Masuda.

Esa euforia tecnológica hoy se contempla como una visión exagerada propia de los sueños del marketing, que elude, por otro lado, la ambigüedad de ese desarrollo tecnológico, la vulnerabilidad manifiesta y los problemas sociales derivados de los sistemas sociales, a medida que ha ido creciendo la propia dependencia tecnológica de éstos, en claro contraste con el viejo axioma moderno que fundamentaba la fe en el progreso y determinaba que las nuevas tecnologías necesariamente implican mejoras y un mayor desarrollo humano y social, aunque esas tecnologías tengan, por otro lado, una relación directa con la emergencia de un paisaje industrial nuevo, con una producción móvil y flexible, con la alteración de la estructura ocupacional y también con un mundo que se ha reducido espacialmente, en cuanto que las redes de

comunicación, incluyendo aquí a las nuevas tecnologías de la información, no sólo han permitido nuevos métodos de producción, sino también formas diferentes de relacionarse socialmente.

Tilly (2009: 194), sin embargo, advierte que es importante evitar el determinismo tecnológico en cualquier aspecto social. Por el contrario, considera que todos esos nuevos rasgos que presentan las sociedades postindustriales deben ser entendidos como el resultado de los cambios acaecidos en el seno de la misma conformación de los contextos sociales, políticos, económicos y culturales, y no de las innovaciones tecnológicas como tales.

Lyotard (1987), a su vez, mantiene que lo que se encuentra tras ese culto desmedido a la tecnología, en realidad, son los ecos del nuevo e incipiente gerencialismo postindustrial, a través del cual el mundo sigue dirigido por el mercado, y en el que tampoco hay garantías que, en sí, la nueva versión organizacional de la razón moderna tenga consecuencias liberadoras. Si la gestión es una de las palabras claves de nuestros contextos sociales actuales, entendiendo ese término en los parámetros de eficacia y eficiencia aplicadas a cada uno de los elementos organizativos, bajo el auspicio de los nuevos desarrollos tecnológico de las sociedades de la información, ésta queda reducida, en última instancia, al mero incremento de los rendimientos.

En consecuencia, con los debates de la postmodernidad, es destacable que se han desplazado las euforias definidas, social y culturalmente, por el postindustrialismo y la sociedad de la información, cuya popularidad culminó en las décadas de los sesenta y los ochenta (Lyon, 1996: 94). A raíz de estos debates postmodernos, esos dos conceptos se siguen considerando los nuevos parapetos en la idea moderna de progreso. La postmodernidad, que cobró relevancia como concepto socio-analítico durante los años ochenta y noventa, aunque no niega la emergencia de ese nuevo postindustrialismo, lo que plantea es la relación crítica de este nuevo formato industrial con las transformaciones sociales y culturales –y aquí es donde deben incluirse todos los elementos teóricos que hemos visto en epígrafes anteriores–.

Esa reacción contra el postindustrialismo, en definitiva, desde un *prima* teórico fundamentada sobre las críticas a la modernidad, pero también construida en torno a los acontecimientos reales y al cambio que se viene produciendo en las sociedades occidentales desde las últimas décadas del siglo XX, han profundizado en la valoración de las nuevas desigualdades sociales y económicas asociadas al desarrollo de las tecnologías, han indagado en la conformación de un nuevo tipo de control y orden social que sigue fundamentado sobre la ideología capitalista, se han

considerado los problemas de la dispersión, el dominio de la centralización y las consecuencias de ese poder centralizado, se han desarrollado fuertes críticas en torno al rol de los medios de comunicación y su poder para construir y representar los significados del mundo, en cuanto a que a través de ellos se puede cuestionar de manera radical la naturaleza de la *-realidad-*, se han analizado cuestiones relativas a la nueva construcción de las identidades y de los nuevos sentidos culturales de la existencia, de los modos de vida, de la determinación de la responsabilidad y el riesgo, el incremento de las depresiones y enfermedades mentales, los problemas ecológicos, los nuevos desarraigos, los nuevos sistemas de valores, la nueva individualización y la fragmentación del *yo*, junto a otras nuevas y diferentes formas de desolación existencial que constituyen la nueva realidad de millones de personas a finales del siglo XX.

4.3.2. La cultura de nuestro tiempo

Si bien las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación no han traído la era postindustrial, como mantiene Tilly (2009), pero mucho menos han hecho factible la esperanza de resolver los problemas contemporáneos, como plantean los teóricos de la postmodernidad, es innegable que las nuevas tecnologías han ejercido una importante influencia en las transformaciones contemporáneas del mundo (Lyon, 1996: 98). Sin ellas, en buena medida, sería prácticamente inconcebible la actual cultura universal del consumismo.

Hoy en día, casi sin equívocos, la figura contemporánea de un nuevo consumidor es fundamental como enclave semántico en este puzzle de códigos industriales y culturales dominantes que convergen, relacionadamente, en la construcción de una nueva realidad postmoderna. En este sentido, por tanto, la pregunta que plantea Lyon (1996: 101-102), sí adquiere un rango pertinente: “¿Acaso se combinan las tecnologías de la comunicación y la cultura de consumo para crear la condición postmoderna?”. Esta pregunta, sin embargo, más que frente a las tecnologías en sentido estricto, en realidad, lo que permite es situarnos frente a uno de los componentes semánticos postmodernos que relaciona, en el ámbito de la experiencia cotidiana, la cultura de consumo con la sociedad postindustrial. Existen tres metáforas que dan buena cuenta de esta fusión: *La ciudad como pantalla gigante*, *Disneylandia como utopía* y *una nueva Babel* en la era de la hipercomunicación global.

No obstante, vamos a considerar esta fusión como un proceso que comienza a producirse en un momento anterior a la aparición propiamente de las sociedades de la información. En este sentido, como mantiene Tilly (2009: 203), las tecnologías de la

información actuales serían similares a lo que en su tiempo fueron la introducción de la imprenta en el siglo XV, o la introducción del telégrafo en 1833, o la introducción del teléfono en 1876, o la televisión experimental en 1920. De este modo, por tanto, vamos a defender que el paso de las sociedades modernas a las postmodernas comienza a producirse en un momento anterior a la aparición de Internet. Así, desde un punto de vista de la historia como *continuum*, en la confluencia de lo social y lo cultural, dentro del parámetro del advenimiento de la sociedad postindustrial, entendemos, son claves tres hechos que se constituyen en la propia modernidad:

- El espíritu de modernización constante, como motor que impulsa el cambio social.
- La emergencia del fenómeno de las masas, esencialmente importante para comprender el cambio de una sociedad de productores a otra de consumidores.
- La transformación en el consumo moderno que deviene en el consumismo postmoderno.

Estas tres dimensiones, analizadas en conjunción con las tres metáforas anteriormente mencionadas, nos sirven para ilustrar la transformación que el postindustrialismo introduce en el plano de la experiencia cotidiana a finales del siglo XX.

4.3.2.1. Modernización constante

La modernización constante se entiende como el dinamismo interno con el que occidente, desde finales del siglo XIV en adelante, viene siendo capaz de encontrar nuevas formas de producir, de comunicarse, de gobernar, de crear o de pensar. Este dinamismo, que se relaciona, originariamente, con la providencia, porque la tradición medieval alimentó la confianza en el futuro a través de ella, con la Ilustración se transmuta en la fe en el progreso, donde la revelación perdía su centralidad frente a un nuevo sentido de razón⁴⁸.

Uno de los escenarios más distintivos de esta nueva fe en el progreso lo constituirá la ciudad, concebida como el espacio físico–simbólico de todos los desarrollos modernos, como ya se ha expuesto en el capítulo de modernidad. Se entendía, por

⁴⁸ Como explica Ortega (1981: 148-149), “los fundamentos que erigen la razón moderna hubieran irritado al griego, porque el griego creyó haber descubierto en la razón, en el concepto, la realidad misma. Nosotros, en cambio, desde la Ilustración, creemos que la razón, el concepto, es un instrumento doméstico del hombre, que este necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad de su vida”.

tanto, que ese espacio era el espejo fiel que reproducía un dinamismo constante, encarnado bajo la idea de un crecimiento sin límites.

Ese dinamismo emergerá de la fusión de la racionalidad moderna con la idea de progreso, un impulso que, sin embargo, desde el siglo XIX, será valorado como ambivalente, sobre todo, como consecuencia de las críticas que se le hicieron a la razón instrumental, a la ciencia y a la idea misma de progreso. La famosa frase extraída de la *Tempestad* de Shakespeare –y con la que Marx describe la realidad del siglo XIX– ha pasado a la historia como una síntesis casi perfecta de las consecuencias de este proceso de modernización constante, donde *todo lo sólido se desvanece en el aire* (Berman, 1991). Es decir, desde el prisma de Marx, reducidas todas las cosas a su valor de cambio, se terminan por eliminar todos los valores permanentes de la sociedad.

La era postindustrial, en realidad, no es ajena a esa concepción crítica, porque también deviene conformada por ese mismo dinamismo y, por tanto, también está hecha, esencialmente, de la misma fusión entre razón, ciencia y progreso. La ciudad como pantalla gigante, Disneylandia como utopía o una nueva Babel, en realidad, hoy son los nuevos emblemas postmodernos de ese *todo lo sólido se desvanece en el aire* con el que Marx describía la modernidad. Tanto el parámetro metafórico moderno, como el actual postmoderno, salvando las distancias, en realidad, nos remiten a un individuo cosmopolita asido únicamente a su propia subjetividad, amordazado por los cálculos del mercado, en un mundo donde la realidad es construida y fundamentalmente en el formato de una utopía existencial lúdica y fugaz.

4.3.2.2. La emergencia de las masas

La emergencia de las masas es sencillísima de enunciar, aunque no de analizar, dice Ortega (1981: 46-48): yo la denomino el hecho de la aglomeración, del *lleno*. Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser un problema, empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio.

Ortega (1981), hablando de la emergencia de esta nueva aglomeración, dirá que tres principios han hecho posible la modernización de finales del siglo XIX: la democracia liberal, la experimentación científica y el individualismo. Ninguno de estos

principios, sin embargo, fue inventado por el siglo XIX, sino que proceden de las dos centurias anteriores. El honor del siglo XIX no estriba en su invención, sino en su implantación. Nadie desconoce esto.

Pero no basta con el reconocimiento abstracto, nos dirá Ortega (1981), sino que es preciso hacerse cargo de sus inexorables consecuencias. Entre ellas, el autor destacará que el siglo fuese esencialmente revolucionario. Observará, sin embargo, que lo que tuvo de tal no ha de buscarse en el espectáculo de sus barricadas que, sin más, no constituyen una revolución. La verdadera revolución es la que colocó al hombre medio –a la gran masa social– en condiciones de vida radicalmente opuestas a las que siempre la habían rodeado. Esa revolución volvió del revés la existencia pública, pero no porque se tratase de la sublevación contra el orden preexistente, sino porque supuso la implantación de un nuevo orden que tergiversaba el tradicional.

Por eso no hay exageración ninguna, expondrá Ortega (1981: 84-85), en decir que “el hombre engendrado por el siglo XIX es, para los efectos de la vida pública, un hombre aparte de los demás hombres. El del siglo XVIII se diferencia, claro está, del dominante en el siglo XVI, pero todos ellos resultan parientes, similares, y aún idénticos en lo esencial, si se confronta con ellos este hombre nuevo. Para el *vulgo* de todas las épocas, *vida* había significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia; en una palabra, presión. Si se quiere dígame opresión, con tal que no se entienda por esta solo la jurídica y social, olvidando la cósmica. Porque esta última es la que no ha faltado nunca hasta hace cien años, fecha en la que comienza la expansión de la técnica científica y administrativa, prácticamente ilimitada. Antes para el rico y poderoso, el mundo era un ámbito de pobreza, dificultad y peligro. Por muy rico que un individuo fuese en relación con los demás, como la totalidad del mundo era pobre, la esfera de las facilidades y comodidades que su riqueza podía proporcionarle era muy reducida. La vida del hombre medio es hoy más fácil, cómoda y segura, que la del más poderoso en otro tiempo. ¿Qué le importa no ser más rico que otros, si el mundo lo es y le proporciona magníficos caminos, ferrocarriles, telégrafos, seguridad corporal y aspirina?”.

Este mundo de comodidades, siguiendo a Ortega, es el que lo lleva a plantear el diagrama psicológico del hombre–masa, porque en ese contexto emergen dos de sus primeros rasgos: la libre expresión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo componen la conciencia psicológica del niño mimado.

En ningún caso, a su vez, se puede entender esa psicología del niño mimado sin considerar un nuevo contexto de consumo emergente. Según Ortega (1981: 86), no

erraría quien utilice estos elementos como una cuadrícula para mirar el alma de las masas actuales.

El hombre–masa del que nos habla Ortega, además, es un hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida cotidiana, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas “internacionales”. Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre construido por meros *idola fori* –un término con el que Bacon describió los rasgos del hombre renacentista habitante del burgo.

Si bien la razón de esto, para Ortega (1981: 293-294), “se debe a que el implantador de la democracia, en realidad, no había sido educado en democracia, sino en el *antiguo régimen*, o en el residuo aún persistente de su atmósfera ética. Si bien el iniciador del especialismo no era por su parte especialista, sino que aún poseía la enciclopedia en su ciencia, y si bien, en última instancia, la industria triunfante no se nutría de un aire público creado por ella, sino que se beneficiaba de cuanto en la sociedad pervivía aun del ambiente preindustrial”, lo cierto es que el escenario perfecto para esos mismos *idola fori* queda igualmente encarnado en la actualidad en esta versión postmoderna que describe la metáfora de Disneylandia como utopía y la ciudad como pantalla gigante.

En cierto modo, aunque la postmodernidad apacigua la imagen del *lleno*, de ese conglomerado impactante de las masas emergentes a finales del siglo XIX, estableciendo como imagen central una progresiva y radical individualización, que será una de las consecuencias de la implantación del consumo como elemento articulador y reproductor de las sociedades postindustriales, la misma falta de compromiso, la misma conformidad y el mismo asidero al mundo de las abundancias que ya ese hombre–masa encuentra en su mundo, hoy persisten sobredimensionados como los rasgos esenciales de ese individualismo postmoderno.

4.3.2.3. Consumo versus consumismo.

Hoy en día, en los contextos occidentales, las formas de vida consumistas y el consumo dominan completamente la existencia de todas las personas, entendiéndose que éstas son consumidores extremadamente individualizados. Para poder desgranar los entramados de ambos parámetros, es obligado establecer, en primer lugar, una más que oportuna distinción entre consumo y consumismo, entre otras razones, porque su diferenciación arroja luz sobre esos significados y sentidos que convergen

tanto en la configuración de una nueva realidad social, como en la concepción y la construcción que de ella tiene el hombre actual.

Bauman (2007a: 43) plantea que el consumo es una condición permanente e inamovible de la vida y un aspecto inalienable de ésta. No está atado ni a la época, ni a la historia, en cuanto que se trata de una función imprescindible para la supervivencia biológica de los seres humanos –una función biológica que compartimos con el resto de los seres vivos–. En este sentido, por tanto, se puede afirmar que consumir es una parte integral y permanente de todas las formas de vida que conocemos. Sin embargo, en nuestras sociedades contemporáneas, más allá de las actividades de consumo y de los aspectos fundamentales relacionados con él –la producción, el almacenamiento, la distribución o la eliminación de objetos de consumo–, hemos pasado del consumo al *consumismo*. Tal asunto significa un cambio inédito respecto a las sociedades anteriores.

¿En qué consiste ese cambio? Campbell (2004: 27) afirma que se puede hablar de *consumismo* cuando el consumo se torna central en la vida de la mayoría de las personas, algo así como el propósito mismo de su existencia, un momento en que nuestra capacidad de querer, desear y de anhelar o, en especial, nuestra capacidad de experimentar esas emociones repetidamente, se convierte en el fundamento de toda la economía de las relaciones humanas.

Bauman (2007a: 47), por su parte, mantiene que estamos viviendo en una sociedad de consumidores donde el *consumismo* opera como un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, ganas o anhelos humanos, en la principal fuerza de impulso y de operaciones de la sociedad: una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano, así como también desempeña un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación y en la selección y consecución de políticas de vida individuales.

En consecuencia, a diferencia del consumo, que sería fundamentalmente un rasgo y una ocupación humana, estos autores argumentan que el *consumismo* funciona como un atributo de la sociedad, es el pilar esencial sobre el que se articulan nuestras sociedades occidentales actuales y el eje central en torno al que gravita la reproducción social y, por tanto, también es el elemento más importante que configura y determina los sentidos y significados de la vida de las personas en el orden cotidiano.

No obstante, aunque se han venido perfilando muchos de los aspectos que describen comparativamente ese *consumismo*, sobre todo, respecto a lo que se

entiende ya como la sociedad moderna de productores –principal ejemplo societario de la fase *sólida* de la modernidad, como la denomina Bauman (2007b)–, actualmente son muchas las incógnitas que despiertan los propios consumidores contemporáneos. Como afirman Brewer y Trentmann (Bauman, 2007a: 39), el *consumismo* presenta muchas caras e implica en sí mismo la notable riqueza y diversidad del consumo moderno, es decir, que no existe hoy en día un único relato del consumo, ni una tipología única del consumidor, ni una versión monolítica de la cultura consumista, que alcance para explicarlo.

Si bien ese hecho está ahí, se puede afirmar también que la nueva cultura de consumo, o cultura consumista, inseparable de la transformación del capitalismo y de los modos industriales modernos, es la que ordena y conforma la visión de la abundancia postmoderna, caracterizada por una ampliación sin precedentes de las posibilidades materiales para la vida humana, relacionadas con el incremento espectacular de la demanda, con una frenética e incesante actividad por el lado de la oferta, identificada por el marketing y su búsqueda constante de nuevos nichos de mercado, o con la permanente multiplicación de los servicios y de la industria del ocio. Hablamos, en definitiva, que consumir es el elemento esencial de nuestras sociedades actuales (Alonso, 2005).

Esto supone, por tanto, que no se puede concebir la postmodernidad sin tener en cuenta el incremento de las necesidades, sin tratar la movilización de los deseos y las fantasías, sin las políticas de distracción o sin la explosión de lo lúdico. Estamos en el contexto donde los artículos de consumo son el verdadero sistema de signos que diferencian a la población (Baudrillard, 1974), en un mundo donde los relucientes signos de neón seducen a todo tipo de personas, proclamando los placeres de consumir (Lipovetsky, 2007), y donde la vida diaria de cada uno de nosotros es una ineludible mezcla de formas e imágenes.

Hablamos de un mundo donde el consumo no plantea límites (Bauman, 2007a), donde ningún ámbito es ya inmune a su efecto, donde no existen demarcaciones territoriales para su exposición, donde no hay áreas de exclusión que queden al margen de sus dominios, en cuanto que todo ha sido convertido en artículo de consumo, incluyendo el significado, la verdad y el conocimiento, como dice Lyon (1996: 110).

La fecha a partir de la que se indica el momento en el que se visualiza un nuevo tipo de sociedad es finales del siglo XX. A partir de ahí, el consumismo se vuelve el epicentro mismo de la sociedad, porque es el nuevo vínculo articulador, reproductor e integrador (Alonso, 2005). La posición que ostentaba el trabajo en el capitalismo

moderno la ocupa ahora la libertad del consumidor, ajustada al mercado de consumidores y las cuestiones de control⁴⁹.

El derecho a la autogestión ha pasado de la fábrica a la tienda (Lyon, 1996: 119). El consumismo, en definitiva, es el motor de nuestros sistemas sociales actuales y el capitalismo no sólo permanece intacto, sino que es más fuerte y puede mirar el futuro con confianza –postura defendida por Bauman, Bourdieu, Lipovetsky o Baudrillard, entre otros.

4.4. Valoración futurista de la postmodernidad

En la valoración sobre ese futuro de la postmodernidad hay que considerar dos vertientes fundamentales. En primer lugar, como evaluación de la modernidad, sin duda, la postmodernidad viene marcada, como ya se ha apuntado, por la crítica a la razón y, muy especialmente, por la pérdida de la fe en el progreso. Es decir, por el desgaste de las certezas que la modernidad prometía respecto al futuro.

La sensación de fracaso, de fragmentación e incertidumbre que hoy se perciben en prácticamente todos los ámbitos de la vida social y cultural se relacionan directamente, más que con los triunfos de la modernidad –el crecimiento económico, el urbanismo, el sistema político democrático, la ciencia y la tecnología–, con el hecho de sus resultados ambivalentes, esencialmente considerados de ese modo desde mediados finales del siglo XIX. Desde el nihilismo, pasando por la búsqueda de una ética capaz de dar respuesta a los retos que ha destapado el descrédito en el progreso, como elemento para interpretar la historia y plantear el futuro de la humanidad, las diversas perspectivas críticas viene manteniendo que las promesas que fundamentaron la modernidad ya no conducen a ninguna parte⁵⁰.

En segundo lugar, los parámetros organizacionales del bienestar empiezan a quedar reducidos a los criterios de eficacia provenientes del gerencialismo (Baldock, 2003), tras los cuales ahora nos encontramos con los problemas de identidad e integración, de sentido y de posibilidad, estrechamente vinculados a los parámetros del mercado. En consecuencia, desde finales del siglo XX, nuevamente se asiste a un retorno paulatino de la crudeza y voracidad más pura del capitalismo liberal, aunque la explosión consumista y las nuevas tecnologías de la información, que siguieron a la

⁴⁹ Ortega describe al hombre-masa en relación con la emergencia del consumo derivado del industrialismo de la época, en ese industrialismo, la producción, y no el consumo, era el eje articulador y reproductor de la sociedad.

⁵⁰ En Bauman (1997), por ejemplo, se encuentra argumentada la siniestra relación que se produjo entre modernidad y holocausto.

Segunda Guerra Mundial, en cierto grado, volvieron a despertar grandes esperanzas en las posibilidades de una nueva sociedad postindustrial, capaz de superar el problema de las desigualdades del capitalismo temprano, sobre todo, como consecuencia del establecimiento del Estado de bienestar (Alonso, 2004).

Aunque el predominio de la técnica, finalmente, ha venido siendo cada vez mayor, la salud de las sociedades occidentales ha mejorado de manera espectacular, la educación se ha extendido a todas las capas sociales, la ampliación de derechos y libertades ha resultado una firme garantía social y la constante mejora en las condiciones de vida han provocado un sentimiento de seguridad y comodidad como no se han conocido, comparativamente, en otras épocas pasadas.

No obstante, si el siglo XX, en conjunto, se entiende como una experiencia de crisis constante, la postmodernidad, al respecto, no cambia en nada ese paradigma⁵¹. Parejo al término mismo de crisis, como apunta Lyon (1996: 129), el milenarismo sigue sendo uno de los signos presentes también en nuestros contextos actuales. En verdad, la civilización occidental está llena de temores sobre el fin del mundo que recorre, prácticamente, todas las épocas históricas. De hecho, el milenarismo emerge con fuerza, cada vez que se registra un cambio social importante que, a su vez, potencia de manera espectacular el fatalismo. La llegada de las legiones del diablo, la posibilidad de que las plagas o las epidemias acaben con la humanidad, son destacables en la historia occidental.

Si bien, hoy en días, el diablo y sus huestes han perdido capacidad de nublar el horizonte, esa sombría disposición para pensar en el futuro y el *Apocalipsis interminable*, como matiza Lyon (1996: 130), tienen una nueva versión postmoderna en el pánico al sida, al terrorismo y a las armas de destrucción masiva, a los virus fulminantes como el ébola, a la mutación, a la clonación, al cambio climático, al completo sometimiento del hombre a la tecnología y a la experimentación, a la tecnovisión de un mundo controlado, etc. Aunque la palabra *riesgo* hoy alberga el acervo de los peligros actuales de las sociedades postmodernas, ciertamente, seguimos estando ante el parámetro de una desesperanza que niega en la actualidad cualquier perspectiva de futuro.

Según Lyon (1996: 131), tres son las posturas fundamentales, respecto a ese futuro incierto, cuyas propuestas se pueden englobar en las siguientes posiciones: la

⁵¹ El periodo histórico que más frecuentemente se plantea como comparativo de la postmodernidad coincide con la caída del imperio Romano y el inicio de la Edad Media. No obstante, precisamente, por el sentido problemático que plantea una comparación en estos términos de equiparación y búsqueda de similitudes entre estas dos épocas, en sí, radicalmente opuestas, a pesar de lo que se quiera encontrar en ellas de común, remite, en cualquier caso, a un uso prudente de ese método de análisis (Ferrater Mora, 1983).

resignación a la postmodernidad, la reafirmación de la modernidad y un regreso a la premodernidad.

- Resignación a la postmodernidad: Esta perspectiva, como expone Lyon (1996: 132), devuelve al primer plano los ideales, los valores y los símbolos de la vida económica, cuyo enclave semántico son la vida de los consumidores y el consumismo en términos de vacío, de impulso hacia el caos, del abandono de lo estable, etc., como elementos constitutivos del hombre postmoderno y de la postmodernidad. Aquí no hay otra salida posible que el estoicismo, la entereza o el aguante de los individuos, en un mundo a la deriva.
- La reafirmación de la modernidad: Si bien la postmodernidad canaliza la evaluación de la modernidad, más allá de eso, hoy es imposible mantener nada. Se propugna, por tanto, una vuelta al racionalismo ilustrado, especialmente, como una forma de obtener conocimiento y tomar decisiones morales porque, hasta ahora, la razón ilustrada ha sido la única que ofrece un asidero estable, incluso, frente a los postulados desoladores que plantea la condición postmoderna. En esta postura, si bien se aceptan las críticas a la modernidad, se niega que nuestra condición social y cultural actual haya sobrepasado, en verdad, a la modernidad⁵².
- El regreso a la premodernidad: Se trata de un intento de recuperar la sabiduría antigua como instrumento de crítica, capaz de relativizar los planteamientos fundamentales, tanto de la modernidad, como los de la propia postmodernidad. En este sentido, Lyotard, Foucault o Derrida, a pesar de sus diferencias, y sin ser premodernos en sentido estricto, coincidirán también en una ética de origen griego. No obstante, el núcleo central de los defensores de la pre-modernidad, se encuentra en los planteamientos de MacIntyre quien, tras considerar el fracaso del proyecto ilustrado, apela a una vuelta a Aristóteles: “la modernidad es un error, Aristóteles su antídoto” (Lyon, 1996: 146). A su vez, autores como el canadiense Grant, o el teólogo social británico Milbank, buscan en las fuentes platónicas y cristianas una salida racional a la situación del individuo en la postmodernidad –especialmente frente al nihilismo–, retomando a Kierkegaard (1995) quien, en su *Tratado de la desesperación*, expuso que uno

⁵² El más conocido defensor de esta postura es Habermas (1998), siendo su proyecto una nueva dialéctica de la Ilustración a través de la cual reconoce y expone algunas de las problemáticas ya apuntadas sobre la razón ilustrada, a la vez que plantea que la postmodernidad representa el abandono de las responsabilidades políticas. Para este autor, en definitiva, la modernidad es un proyecto incompleto. Giddens (1999) es otro autor que también se sitúa en esta posición. Para él estamos en una fase de radicalización del escepticismo ilustrado, por lo tanto, estamos en una fase de cambio de la modernidad, no en su superación. Jameson (1998), Featherstone (1991) o Bauman (2002), se encuentran en esta postura también, si bien cada uno de ellos tiene diferentes puntos de vista.

de los problemas de la tradición cristiana consiste en el error de equiparar fe y virtud.

4.5. En síntesis

En esta investigación, la postmodernidad ha sido planteada como el concepto contextual de cambio social y cultural que se produce en las sociedades occidentales a finales del siglo XX. Dentro de esa perspectiva de cambio, el análisis elaborado y las descripciones de la postmodernidad planteadas han sido confeccionadas también, como en la modernidad, a través de la idea de la historia como un *continuum*, porque sigue siendo un parámetro útil para encausar esa contextualización temporal del concepto de postmodernidad, fundamentalmente, porque ésta no implica que la modernidad desaparece, sino que en ella convergen las críticas a la modernidad y las propias transformaciones sociales y culturales que se producen en el plano de la historia real. En definitiva, se trata de describir de forma holística las cuestiones más importantes que están presentes en torno a la condición postmoderna y sus ineludibles vinculaciones con la herencia moderna.

En este sentido, ha sido esencial organizar y detallar el material recopilado sobre tres pilares básicos: por un lado, se han tratado las cuestiones referidas al campo de las ideas, a través de las cuales son expuestos los diversos aspectos que conforman las críticas a la modernidad. Por otro lado, se han tratado dos condiciones de cambio en la historia real —el postindustrialismo y el consumismo—, al tiempo que, en el último epígrafe del texto, se han descrito las tres corrientes más importantes que agrupan las valoraciones futuristas sobre la postmodernidad

De este modo, en el campo de las ideas, concretamente, los debates en torno al tránsito de la modernidad a la postmodernidad se han fundamentado, por un lado, sobre la evaluación de la Ilustración que se hace a finales del siglo XIX, a través de la cual se identifica la línea medular del desarrollo histórico y social del pensamiento moderno que, en su conjunto, instituirá esencialmente al pensamiento postmoderno. Por otro lado, como parte indisoluble de esa evaluación pre-postmoderna de la Ilustración, se describen los planteamientos de los denominados *progenitores*. Se trata de los autores modernos que trazan las primeras críticas respecto al fenómeno de la ilustración, resultando sus ideas imprescindibles para comprender el concepto de postmodernidad, como también para comprender posteriormente las teorías de los articuladores contemporáneos de ese pensamiento postmoderno.

Respecto a esa crítica a la Ilustración, nos hemos centrado, principalmente, en tres aspectos relacionados entre sí. Estos son: la crítica a la razón cartesiana, el problema de la libertad o el ansia de la libertad, el ambivalente desarrollo científico técnico y la consecuente crítica a la fe en el progreso. Aunque con balances muy dispares, incluso contradictorios, la revisión de estos parámetros prescribe la situación de agotamiento de la modernidad. Sin embargo, hay que señalar que no todas las reacciones pueden ser incluidas en esa órbita contraria a la modernidad. La profundidad y la complejidad de los temas que convergen en la condición postmoderna son absolutamente abrumadoras y las trincheras teóricas no siempre están claras.

Por otro lado, para una mejor comprensión de los fundamentos de la crítica moderna, se ha considerado también el origen y sentido del proyecto hermenéutico, sobre todo porque en torno a la hermenéutica se erigirá el problema de la experiencia del mundo, el problema del sujeto moderno y el problema de sentido vinculado a ese sujeto. De la hermenéutica, se pueden deducir, al menos, tres cuestiones centrales:

- En el marco de la propia modernidad, existe una situación real de revisión de las ideas que fundamentaron una parte esencial del pensamiento moderno.
- Los planteamientos en torno al rebasamiento de la modernidad, o aquellos que buscan salvar el pensamiento ilustrado de sus agonías, tienen su propia historia dentro la modernidad.
- Deslindar esas problemáticas, previamente, ayuda a contextualizar adecuadamente los planteamientos de los *progenitores* del pensamiento postmoderno y el de los autores propios del tiempo de la postmodernidad.

En cuanto a los *progenitores*, ha sido importante considerar cómo su revisión crítica, hoy en día, resulta vital para apreciar el modo en el que, desde la propia modernidad, se comprendió la naturaleza de sus problemáticas y sus consecuencias. Fundamentalmente, esa crítica parte de Nietzsche que, a través del concepto de nihilismo, plantea la vaciedad de las esperanzas de la Ilustración, a la vez que nos sitúa sobre uno de los problemas más hondos y centrales de la propia cultura occidental: el problema del principio de realidad, en cuanto que ya no podemos estar seguros de nada, porque la moralidad sería una mentira y la verdad una ficción.

En Heidegger, a su vez, podemos encontrar las cuestiones relacionadas con el ser. El pensamiento de este autor pondrá en vigor una concepción nueva del sujeto, radicalmente opuesta al cartesianismo, según la cuál el ser es esencialmente existencia. La vigencia del pensamiento de Heidegger está ligada al concepto de subjetividad, sin el que no se puede explicar la realidad de los individuos. El tercer autor considerado en nuestra exposición, por tanto, ha sido Simmel, entre otras

razones, porque ahonda aún más en el problema de la subjetividad, como rasgo propio de la modernidad.

La aportación de Simmel alude, sobre todo, a la pérdida de significado del mundo moderno, asociada a la decadencia del cristianismo. Para este autor, la experiencia del hombre moderno se fundamenta en los espacios urbanos y en la alienación de una economía monetaria madura, aspectos que le llevarán a plantear una de las aproximaciones más brillantes y relevantes sobre las condiciones del individualismo moderno, entendiendo su individualidad conformada por el psicologismo y la emotividad, como elementos clave de su configuración experiencial. Simmel, en definitiva, anuncia uno de los puntos medulares de la postmodernidad, sobre todo a través del significado de lo simbólico y del creciente apego a un mundo de cosas que devaluaba cada vez más al mundo humano.

De los articuladores del pensamiento postmoderno, en última instancia, hemos destacado a estos cuatro autores: Lyotard, Derrida, Foucault y Baudrillard, señalando de ellos cuatro conceptos postmodernos claves: los metarrelatos, la deconstrucción, la genealogía y los simulacros.

Desde el plano de la historia real, el *postindustrialismo* y el *consumismo* nos han servido como las dos dimensiones fundamentales para tratar los cambios sociales y culturales de finales del siglo XX, porque tienen una gran incidencia a la hora de explicar el advenimiento de la postmodernidad. Respecto al postindustrialismo, se ha expuesto cómo en los años 80, asociado a la esfera de las denominadas nuevas tecnologías de la información y la comunicación, se reactiva otra vez la idea de progreso moderno. Sin embargo, tan sólo una década después, los debates postmodernos desplazan los elementos planteados por el postindustrialismo, reconduciendo esos mismos fenómenos hacia las transformaciones sociales y culturales que se producen en esa década. En ese sentido, la crítica al postindustrialismo resulta muy reveladora para la postmodernidad porque, fruto de ese postindustrialismo y de su asociación con las nuevas tecnologías, profundiza en las desigualdades sociales y económicas.

Por su parte, del consumismo, en primer lugar, se ha descartado el determinismo tecnológico porque, siguiendo el argumento de Tilly, los cambios que se producen en las sociedades occidentales a finales del siglo XX son el resultado de los cambios ocurridos en el seno de los contextos sociales, políticos, económicos y culturales, y no son sólo un mero producto de las innovaciones tecnológicas como tales. A su vez, se ha descrito el auge del consumismo y la emergencia de un nuevo tipo de consumidor, entendiéndolos como dos claves fundamentales dentro del nuevo puzzle de códigos

dominantes, tanto industriales, como culturales, que convergen en la configuración de la nueva realidad postmoderna.

Si bien la relación entre postindustrialismo y consumismo es clara, para ver nítidamente la confluencia de lo social y lo cultural, manteniendo la perspectiva de la historia como un *continuum*, se destacan tres cuestiones que, en realidad, son anteriores a la conformación de la propia postmodernidad: la modernización constante, como un rasgo indisoluble a modernidad, la emergencia del fenómeno de las masas y una más que necesaria clarificación entre consumo y consumismo, entendiéndose que, en última instancia, la relacionalidad de estos tres elementos lleva a considerar que la situación actual es el producto de una compleja interacción entre lo premoderno, lo moderno y lo postmoderno, aunque estemos hablando que comienzan a producirse importantes transformaciones que cuestionan de manera fundamental la construcción moderna de la realidad a finales del siglo XX.

Por último, se ha señalado la fortaleza del modelo vigente de capitalismo. Como consecuencia de esto, se produce una nueva emergencia del milenarismo que, como visión sombría de la historia, en realidad, impregna a la cultura occidental, prácticamente, desde sus orígenes hasta la actualidad. En estos momentos, sin embargo, esos dos elementos mencionados desembocan en las tres posturas más importantes que se plantean el futuro desde la postmodernidad, caracterizándose por los siguientes aspectos: la resignación a la postmodernidad, la reafirmación de la modernidad y la propuesta de un regreso a la pre-modernidad. No obstante, en ningún caso, alguna de esas perspectivas mencionadas puede entenderse como la solución definitiva a los problemas de nuestro tiempo postmoderno. Sobre la mesa están, precisamente, las complejas cuestiones que se exponen a lo largo de todo el capítulo.

5. LAS CRISIS COMO ELEMENTO DE ANÁLISIS Y REFLEXIÓN

5.1. Introducción

En la actualidad, mantiene Pérez Tapias (2007: 152-154), hay que partir de un hecho que obliga a replanteamientos radicales: que la cultura occidental se haya sometida a una crisis profunda, que viene de atrás pero que actualmente se intensifica, haciéndose reconocible a través de nuevos síntomas, los cuales dan lugar a tantos y tan diversos enfoques sobre la crisis que el mismo término acaba desgastado por el abuso de su utilización.

Un examen crítico y cierto refinamiento conceptual de las ideas y supuestos principales usados en la descripción del término crisis y en sus diferentes manifestaciones históricas en occidente, mantiene Ferrater Mora (1983: 179), hoy en día constituyen uno de los elementos necesarios para ir precisando, en primer lugar, no sólo la noción misma de crisis, sino también para clarificar y restablecer su uso, recuperándolo como herramienta de análisis histórico y social. Su clarificación, además, también resulta pertinente porque se trata de una expresión que estuvo muy en boga hace medio siglo y se quedó eclipsada bajo los conceptos de *revolución* y de *cambio*.

Sin duda, eso último es algo que ha influido en que el concepto de crisis histórica hoy ya no tenga su antiguo vigor, ni tampoco el mismo encanto. No obstante, a pesar del estado de contrariedad en el que se encuentra inmerso, siguiendo a Ferrater Mora (1983: 8), utilizaremos como herramientas de observación tres crisis que se producen en el tiempo de la modernidad, considerando que prescribimos su uso porque, en este caso, también resultaría inadecuado sustituirlo por los otros dos términos mencionados –*revolución* y *cambio*–, en primer lugar, porque la noción de revolución confina a fenómenos de transformación conceptual y sólo, secundariamente, se aplica a procesos históricos más amplios y en los que las propias transformaciones conceptuales únicamente serían un ingrediente más.

Por su parte, el concepto de cambio, sin duda, es especialmente importante en el ámbito de la sociología, sobre todo, porque con él se trata de descubrir la naturaleza y el sentido de los mismos. No obstante, al hacerlo, ineludiblemente, hay que situarse en el campo de las descripciones históricas, en el campo de los significados, de los sentidos y en el ámbito de las ideas, por lo que el concepto de crisis presenta, en sí

mismo, una mayor amplitud, al tiempo que posibilita una tarea más aglutinadora que el concepto de cambio.

Por esos motivos, pensamos que el término de crisis se ajusta mejor a lo que se trata de exponer con este trabajo, al tiempo que, en ningún caso, al presentar esas tres crisis modernas se elude encuadrar la naturaleza, la estructura y los sentidos de los cambios sociales y los procesos de cambio ya expuestos tanto en el capítulo de la modernidad como en el de la postmodernidad. En realidad, en la misma línea defendida por autores como Ortega o Mannheim, como aclara Ferrater Mora (1983: 17-19), deviene extremadamente importante partir del hecho que no todo cambio social es expresión de, o lleva a, una crisis, pero toda crisis sí que conlleva cambios sociales.

En este trabajo, dos aspectos de su uso, especialmente, resultan valiosos: el de *condición* y *experiencia*. Sin ellos, en realidad, sería difícil obtener el efecto deseado en cuanto al análisis y comprensión, por un lado, de dos contextos sociales ya expuestos y, al mismo tiempo, de los cuatro conceptos objeto de estudio. En verdad, como expone Ferrater Mora (1983: 13-14), ni histórica, ni socialmente, los conceptos pueden aplicarse por igual a todas las crisis, porque éstos siempre necesitan especificaciones concretas del estado social, económico, político, cultural, etc., de una comunidad humana. De hecho, eso mismo estaría siendo defendiendo indirectamente en esta investigación al plantear un estudio socio-histórico de los cuatro conceptos objetos de nuestra investigación.

Como condición, las crisis se producen siempre en un contexto y a partir de unos hechos y acontecimientos históricos determinados. Como experiencia, se podría decir, las crisis, en ningún caso, afectan, ni han afectado, en la misma proporción a todos los miembros, ni a todos los grupos, de una sociedad, ni necesariamente tienen por qué hacerlo al mismo tiempo.

De este modo, partiendo de esos dos parámetros, como parte de las condiciones, en la modernidad, siguiendo a Ferrater Mora (1993) se pueden establecer tres crisis – la de *los pocos*, la de *los muchos* y la de *los todos*–, que dimensionarían las contradicciones, las amenazas, los límites y saltos, cuantitativos y cualitativos, que se producen en ese tiempo sociohistórico, completándose de este modo lo ya expuesto en los capítulos 3 y 4, al tiempo que ahora se introduciría el plano experiencial de esas condiciones, que es lo que los maestros de la sospecha –Marx, Nietzsche y Freud– por ejemplo, concebirán respecto a las contradicciones de la dinámica cultural de occidente, o que Durkheim establecerá como anomia, o que llevará a Weber a pronosticar el politeísmo axiológico, al bloqueo de la dialéctica de la Ilustración apuntado por Horkheimer y Adorno, o a la crítica del modelo civilizatorio realizada por

Heidegger, y apuntada ya en el capítulo 5, que dará pie, como se ha visto, a la crisis de los metarrelatos analizada por Lyotard. Las tres crisis que vamos a exponer seguidamente, en realidad, permiten insertar todos esos aspectos y procesos modernos y los debates actuales entre modernidad y la postmodernidad, otorgándoles la impronta de la propia experiencia humana en la historia.

5.2. Las crisis de la modernidad

El planteamiento más generalizado afirma que los cambios acaecidos, incluida la interpretación de esos cambios, reproducen la impresión de inestabilidad perpetua desde el advenimiento de la modernidad hasta ahora. Sin embargo, no se debe olvidar que la modernidad también estuvo jalonada por varias y reseñables estabilidades y que también nuestro tiempo postmoderno lo conforman ciertas continuidades que aún le confieren al presente cierta firmeza frente a una completa y desolada desprotección e inseguridad.

En ese sentido, las tres crisis analizadas por Ferrater Mora (1983: 118), o esos tres gradientes experienciales que se producen en la modernidad, sintetizan, cronológicamente, la progresiva amplificación de una vivencia fundamental de orden–desorden, que será tratada con más detenimiento en el capítulo 8, y que se correspondería con los acontecimientos que llevarán a *la crisis de los pocos* –desde el siglo XIV hasta mediados del siglo XVIII–, *la crisis de los muchos* –desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX–, y *la crisis de los todos* –desde finales del siglo XIX hasta nuestro presente.

5.2.1. La crisis de los pocos

Desde el prisma del orden–desorden, o desde la emergencia de un nuevo orden–desorden que socavará los fundamentos del orden medieval–tradicional, en primer lugar, el tiempo histórico que va desde los siglos XIV al XVIII, es el periodo en que, lentamente, comienza a emerger la denominada modernidad⁵³. Casi por definición, no

⁵³ Hay que matizar, en este sentido, que en todas las épocas se registran ortodoxias y heterodoxias, represiones y rebeliones, pero no siempre hablar de esos aspectos implica que se ha alterado radicalmente la faz de la historia. En occidente, en sentido estricto, esto no ocurrirá hasta el siglo XVIII, aunque desde el siglo XIV se producen transformaciones importantes como la ascensión de la burguesía en el periodo bajo medieval –con el consiguiente crecimiento urbano y la transformación de las ciudades y el incremento del comercio–, las rupturas religiosas propiciadas por la Reforma –y la emergencia del progresivo proceso de secularización–, la búsqueda de nuevas formas de expresión –caracterizadas, por

obstante, se podría decir que la idea de *los pocos* resulta equivocada, en cuanto que la transmutación del orden medieval-tradicional por un orden moderno no afectó sólo a unos cuantos, sino al conjunto de *los todos*. Sin embargo, aunque los cambios que se producen en este periodo son trascendentales, y lo ocurrido en el siglo XVIII hubiera resultado imposible sin la articulación de todos ellos, lo cierto es que hasta ese siglo la imagen vigente del mundo no sufriría alteraciones radicales, aunque cada uno de esos acontecimientos previos al siglo XVIII, paulatinamente, marcarán las diferencias más acusadas que se producen entre la Edad Media y la Edad Moderna.

A su vez, del mismo modo que son destacables esas transformaciones, también lo es que éstas se manifestaron dentro de una compostura social caracterizada por una bipolaridad manifiesta, que abarca desde una extrema pobreza y una extrema riqueza, hasta un ascetismo extremo y el pleno goce de la vida, el escepticismo más profundo y la creencia más firme, etc., pero todo relativamente bien anudado a una cierta estabilidad precaria en la que el antiguo orden, por un lado, persistía, al tiempo que iba adoptando nuevas formas, pero todo sin salirse de la concepción de orden que había sustentado el mundo medieval, donde cada persona y cada cosa tenían, en principio, su lugar en la sociedad y en el universo. Al menos hasta el siglo XVIII esto fue así.

Sobre el trasfondo de ese periodo, por tanto, más que de ninguna otra cosa, lo que perfila su carácter era poder determinar varias cosas esenciales, entre ellas, quién debía mandar en último término sobre la sociedad, qué cosas podían y debían ser creídas y qué sólidas razones había para creer en ellas. En consecuencia, si se habla de la crisis de los pocos es porque, para responder a éstas cuestiones, según Ferrater Mora (1983: 128-129), no todos propusieron ideas y, dentro de los pocos que lo hicieron, excluyendo a los detractores, fueron más lo que sí consideraron que la solución consistía en adoptar nuevas formas de vida, propiciadas todas por el cúmulo de acontecimientos que se precipitaban sobre el orden medieval-tradicional, socavando inexorablemente sus viejos supuestos, sobre todo, por la progresiva facilidad con que se transmitían a otras capas de la población –y no sólo se deben incluir las diferentes formas de vida, también los movimientos espirituales y científicos de toda índole, los humanismos de todos los matices, como todos los intentos de reforma religiosa, desde los que se mantuvieron fielmente dentro de la ortodoxia católica, como los que salieron violentamente de ella.

un lado, por el pesimismo y el retorno a la Antigüedad y a los Clásicos y, por otro, insufladas por la extrema confianza en la vida futura–, el cambio de la constelación histórica –caracterizada por la sustitución de la amenaza de Bizancio por la de los turcos, hasta la época de las navegaciones, las exploraciones y los descubrimientos–, el abandono progresivo de la concepción simbólico estática del mundo, etc. En definitiva, todo esto nos lleva a la afirmación de que rótulos como Renacimiento, Reforma y Contrarreforma, son sólo designaciones cómodas de un número incontable de hechos cuyo carácter más general parece ser el *desencajamiento* (Ferrater Mora, 1983: 127).

Desde finales del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVIII, por tanto, hubo en toda Europa una constante efervescencia donde, ciertamente, lo más destacado fueron dos movimientos de signo inverso, por un lado, los que pretendían mantener el orden Medieval y los que, en el lado opuesto, pretendían instaurar un nuevo orden, teniendo en cuenta, a su vez, el modo particular con el que las distintas comunidades europeas reaccionaron ante la misma situación histórica –algo que ayudaría a explicar por qué el papel y la función ejercida por esos movimientos fue muy distinta en el conjunto del territorio europeo.

En ese contexto de pugna entre opuestos, sin embargo, destaca la propuesta de Descartes porque su idealismo será, por un lado, el sistema capaz de integrar todas las efervescencias anteriormente mencionadas y, por otro, porque trasmutará en equilibrio esa lucha entre los contrarios, llevándola más allá del siglo XVIII, precisamente, hasta finales del siglo XIX⁵⁴. En el idealismo de Descartes colisionamos, además, con la voluntad de una época por encontrar verdades firmes e indubitables, que no dependieran del libre albedrío de los individuos y que fueran un escudo contra sus incertidumbres.

5.2.2. La crisis de los muchos

Efectivamente, si a través del idealismo de Descartes es posible hablar de un mundo finalmente equilibrado para unos pocos, sin embargo, ese equilibrio era todavía incomprendible o sospechoso para los muchos y, por supuesto, ajeno a los todos. Según Ferrater Mora (1983: 143-144), hacia 1700, cada vez más personas intervenían en el gran debate europeo aunque, en realidad, no se trataba tanto de una cuestión de cantidad, ni de intensidad, sino que las luchas ideológicas que se comienzan a fraguar en la conciencia de cada uno de los participantes la escinden profundamente⁵⁵.

Lo más destacable, por tanto, de *la crisis de los muchos* es que lleva a la emergencia concreta de la crisis de la conciencia europea, cuyo centro es el siglo

⁵⁴ Este hecho puede despejar algunas de las muchas perplejidades que todavía hoy causa la producción literaria erudita del siglo XVII en los diversos países europeos: publicaciones de libros piadosos por los mismos autores que inmediatamente después, y anónimamente, publicaron libros descreídos, o la publicación de libros con estilos sospechosos por aquellos hombres de reconocido prestigio piadoso (Ferrater Mora, 1983: 139), tal y como recoge en el capítulo de la modernidad, ejemplificado por Rousseau.

⁵⁵ Uno de los pocos conceptos forjados por la metafísica realmente aptos para entender el mundo occidental es el de la conciencia desdichada, esgrimido por Hegel en este tiempo, y que se manifiesta en la conciencia desgarrada o escindida. Hegel la definía como una característica del hombre, matizamos nosotros, del hombre occidental. Al respecto, aclarar que si algo nos puede mostrar nítidamente la crisis de los muchos es hasta qué punto a veces se ha acentuado en occidente esa conciencia desdichada.

XVIII, su principal expresión es la Ilustración y su manifestación más virulenta se produce con la Revolución Francesa.

De esta forma, si por algo se le puede denominar a este periodo como el de *la crisis de los muchos* es porque en muchos hombres aparecía ya el fenómeno de la doble conciencia, es decir, tras la precisión del lenguaje y tras la firmeza de los pensamientos que conformaban el cartesianismo, el problema era el haber confundido el asentimiento nocional, dado a las proposiciones fundamentales de la época, con un asentimiento real⁵⁶.

A su vez, trasladándonos del campo de las ideas a los hechos, la crisis de los muchos emerge cuando la burguesía comienza su ascenso social, económicamente cada vez más poderosa e ilustrada, al tiempo que la clase aristocrática emprende también su reajustase a los nuevos imperativos de los tiempos –lo que sin duda la llevaría a conservar hábilmente sus viejas prerrogativas–. Entre ellos, además, encontramos un número cada vez más mayor de gentiles y de hidalgos que se hallaban en la línea fronteriza entre lo noble y lo burgués, y una masa ingente de campesinos pobres, desprotegidos y humillados, que esperaban su momento.

En ese entramado de ascensos y clases, de puestos intermedios, de identidades convergentes al mismo tiempo que divergentes, desde un punto de vista sociológico y económico agravado por el *ethos* ideacional de la época, se torna un problema verdaderamente serio creer firmemente que ese asentimiento real dado por los ilustrados a las proposiciones de la época podía, sin más, ser aceptado por todos los hombres.

Como parte de los bullicios de la época, ciertamente, la pugna estaba orientada con notables divergencias entre lo nuevo y lo viejo, aunque las querellas ideológicas muestran una mayor ferocidad de la que esos debates, en sí mismos, plantean. Las coincidencias y divergencias más fuertes se producen, sin embargo, más que en campo de las ideas, en los fenómenos sociales y económicos que se suceden en la época, sobre todo si consideramos las diferentes respuestas nacionales ante los mismos planteamientos ideacionales de ese tiempo, respuestas nacionales distintas en Francia, España, Holanda o Inglaterra⁵⁷.

Sin duda, la imagen triunfal del siglo la porta la Ilustración y las ideas ilustradas, a pesar de las prefiguraciones románticas, del peso de las tradiciones, de la crítica

⁵⁶ Por asentimiento nocional se entiende un asentimiento a nociones intelectuales, excluyendo las creencias. Por asentimiento real se entiende en líneas generales un asentimiento que, aunque pueda estar basado en nociones, sin embargo, la base esencial son las creencias (Ferrater Mora, 1983: 141).

⁵⁷ Ortega (1980) afirma que Inglaterra ha estado siempre medio siglo adelantada con respecto al continente, en cuanto que se trata de un país capaz de hacer en silencio algunas revoluciones que en el continente han costado sangrientos alborotos, aspecto éste que se puede confirmar también en el análisis sobre la emergencia de los movimientos sociales que realiza Tilly (2009).

escéptica de la razón, o de la ola popular-tradicional que pronto invadiría Europa, imagen que es así porque los intereses de las clases ascendentes coincidían con los preceptos de la Ilustración en sus maneras mentales. A su vez, esta es la razón por la que el debate entre lo viejo y lo nuevo, sin ser un prisma del todo nítido a través del cual mirar la época, dejará la impronta de las grandes y nuevas soluciones que cambiarán la faz de la historia occidental y que, una vez más, pondrán sobre la mesa nuevas estabilidades.

Sin embargo, también en esa época, al mismo tiempo, el subsuelo social comienza a manifestar formas de vida que, en el marco de la Ilustración, precisamente, no encontraban su solución (Ferrater Mora, 1983: 155-156). Se produce, pues, una escisión importante en el tiempo de la Ilustración, el cisma entre el tipo de hombre que impulsa el racionalismo y las gentes para quienes lo fomentaron.

La razón, a tenor de eso, será un concepto de naturaleza frágil que, en apenas el transcurso de tres siglos, y según los lugares, cambiará sustancialmente. En este sentido, si el siglo XVII, especialmente en boca de sus grandes filósofos, lo entendió como un conjunto de principios, el siglo XVIII lo entenderá como una serie de resultados que se materializan claramente en la política y en la economía, pero que, sin embargo, evidencian ya un claro desajuste en lo social y en lo cultural, en cuanto que las ideas a los que algunos grupos se adhieren son distintas de las normas según las cuales viven –precisamente esa dualidad será la que detecte el siglo XIX y por eso atacará ferozmente a la razón instrumental–.

De forma manifiesta, estamos ante un periodo pródigo en enseñanzas, amigo de los dilemas, hostil al matiz –o se está a favor de las luces o en contra–. No cabe duda tampoco que el siglo XVIII forjó la mayor parte de los instrumentos mentales con los que los mejores espíritus de la centuria siguiente trabajarían por reformar la sociedad (Ortega, 1981). Sin embargo, como mantiene Ferrater Mora (1983: 152), en esa divergencia se observa cómo los burgueses se mostraban afanosos de propiedad, los aristócratas andaban demasiado preocupados por mantener sus privilegios, los libertinos, deístas y ateos, deseosos de probar lo insostenible de las viejas ideas y junto a ellos gentes austeras, los sombríos, los puritanos, los pietistas, los defensores de la libertad económica pero no moral, y también, junto a ellos, una cada vez más emergente masa de trabajadores industriales y, muy cerca de esos primeros proletarios, una cada vez más pobre masa de campesinos.

Ilustrados como Rousseau lo vislumbraron inteligentemente: la nueva razón que, desde las ideas, ordenaba y componía la realidad se mostraba impotente en el mismo instante en que se formulaba y propagaba. Este es el motivo por el que al comienzo de sus *Divagaciones* se lamentaba que se había quedado solo en la tierra sin más

sociedad que él mismo y que habría amado a los hombres a pesar de sí mismos (Ferrater Mora, 1983: 155).

Si bien la razón de los muchos no bastó para los todos, o fue insuficiente para los todos, ya en las últimas décadas del siglo XVIII se estaba produciendo el desajuste entre la promesa y la realidad que se distinguirá a finales del siglo XIX.

Analistas posteriores, entre ellos los actuales defensores de revisar la modernidad, mantendrán que los ilustrados, a pesar del ardor con el que habían anudado sus ideas a la sociedad, sólo abarcaron una parte de la sociedad, dejando fuera de sus perspectivas a una buena parte de las ideas del siglo⁵⁸. Tras el optimismo ilustrado, se observa que tanto la razón del siglo XVII, como la del XVIII, en realidad, tenía grietas importantes por las que afloró la contradicción y la ambigüedad. Había soluciones relativas para la sociedad, pero ninguna para el individuo.

A través de esas fisuras, el siglo XIX consideraría que la cultura moderna occidental, en sí misma, porta el malestar, un nuevo concepto que, como ya le pasara al hombre hebreo, esencialmente proviene de la distancia que existe entre la promesa y lo sucedido, por lo que será considerado indisoluble a la propia condición moderna, a pesar que la vida, la economía y las ideologías europeas y americanas, emprendieron el gran salto que las llevaría hasta los umbrales de la sociedad contemporánea. Precisamente, esa será la antesala de la crisis posterior de los todos, como señala Ferrater Mora (1983: 156).

5.2.3. La crisis de los todos

No sólo en los cambios sociales, también en los supuestos mentales, tanto la crisis de los pocos, como la crisis de los muchos, pueden perfilarse a partir de la ampliación del racionalismo. A finales del siglo XIX, sin embargo, si se continuó haciendo racionalismo, sus bases fueron ya muy distintas⁵⁹.

En principio, la gran reacción contra los ideales de los ilustrados abrieron las escolleras de la razón, excediéndola ante el despliegue de la nueva realidad social. Precisamente tal abertura conduce a la crisis de los todos que comienza a fraguarse en esa época, conformando también buena parte de nuestra crisis contemporánea, no

⁵⁸ Incluso las revoluciones, si fuera posible sintetizarlas, fueron mucho menos revolucionarias, entendidas como firmes rupturas durante un corto espacio de tiempo, que los discursos sobre las revoluciones. Para ver, en realidad, bajo qué circunstancias se pusieron en marcha las designaciones de significados imaginarios fundamentales de la Ilustración será imprescindible el siglo XIX, que es donde nace verdaderamente el discurso moderno de la libertad (Wagner, 1997: 42).

⁵⁹ Una de ellas, la más prodigada, será el evolucionismo. Aunque, en principio, consideró la idea de evolución como un despliegue de la razón, pronto se consideró a ésta como un momento importante, pero no único, dentro de un gran proceso evolutivo.

sólo porque la sociedad actual es ininteligible sin su inmediato trasfondo histórico – recordando la perspectiva de la historia como un *continuum*–, sobre todo, lo es porque los problemas que se plantean a finales del siglo XIX se encuentran en el origen de los problemas que se debaten en el marco de la postmodernidad, como ya fue expuesto ampliamente en ese capítulo.

A finales del siglo XIX, dos hechos históricos importantes inciden de forma rotunda en la estructura de la realidad. Por un lado, la expansión geográfica de las potencias occidentales –colonialismo–. Por otro, el comienzo de la expansión económica, social, técnica, política y cultural que se simboliza con la emergencia de las masas. Hablamos, en consecuencia, que nuevos territorios y nuevos grupos de hombres se fueron incorporando a un mundo que fue al principio el sueño de algunas minorías y, según lo sucedido, tal incorporación no se produjo, a su vez, sin gran quebranto en la pureza del sueño de aquellas minorías⁶⁰.

En realidad, si nos detenemos un instante en las secuelas de la Revolución Americana, la Revolución Francesa o la Revolución Industrial inglesa –la primera, con la formación de un nuevo Estado económicamente poderoso que roturó, cultivó y pobló las tierras que, posteriormente, enlazaron sólidamente la parte más occidental de Europa con el extremo más oriental de Asia. La segunda, con las guerras napoleónicas y los cambios que introdujeron en Europa y América. La última, con la creciente aplicación de la técnica a la producción industrial en masa–, sumándole tres hechos históricos importantes ocurridos a entre los siglos XVIII y XIX –el nacionalismo, la expansión colonial y, por último, la ascensión de las masas–, sin duda, el conjunto de todos ellos ofrece una reveladora impronta de lo que fueron esos dos siglos y que desmitifica que todos esos acontecimientos juntos ofrezcan sólo una cuestión de amplitud geográfica, sino que se trata de una conjunción de fenómenos diversos que, a finales del siglo XIX, cambiarían la faz de la modernidad.

Es fundamental, por tanto, llegados a éste punto, pensar seriamente si, en realidad, la modernidad sólo significa una condición o también comporta una experiencia concreta del mundo. Entendida como experiencia, lo cierto es que a penas se dieron criterios que confirmasen su existencia durante el siglo XVIII, ni tan siquiera en buena parte del siglo XIX, como tampoco sería entendida de esa manera por muchos seres humanos en la primera mitad del siglo XX. Únicamente como condición, y como proyecto es como se ha tratado la modernidad.

⁶⁰ Bien es cierto que la mencionada amplitud geográfica, sin embargo, no parece, en sí misma, llevamos demasiado lejos de la primitivas bases modernas. En todo caso, se registra, como mucho, un salto entre el mundo occidental de finales del siglo XVIII, todavía concentrado casi enteramente en Europa, y el mundo que, de una manera incipiente, comienza a ser global desde ese momento (Ferrater Mora, 1983: 158).

Planteamos esto porque, justamente, entre los términos de condición y experiencia, es como los hombres de finales del siglo XIX vivencian y analizan los claros y oscuros del proyecto moderno. Esa experiencia y análisis de la condición moderna es lo que a finales del siglo XIX se perfila como la contradicción fundamental entre las condiciones de la modernidad y las consecuencias de la modernidad, ahora ya conjugadas en el ámbito de los todos sin excepción.

Sobre eso habría que destacar que los principios del proyecto moderno llevan implícitos la impresión de satisfacción, de logro, engendrando un considerable entusiasmo en las masas. De hecho, hasta finales del siglo XIX no se registró en el nivel histórico y sociológico un cambio radical en el discurso. Únicamente se había establecido cierta ruptura discursiva en las ideas modernas como significados imaginarios para los individuos y para las sociedades, instituyéndose así nuevos tipos de temas y de conflictos sociales y políticos.

Por otro lado, es notorio también que sin el espíritu burgués, sin duda, la transformación económica, política y social, del mundo occidental hubiera sido imposible o se hubiera obstaculizado marcadamente –*Fausto* sería inconcebible sin el espíritu burgués–. No obstante, la transformación en la condición moderna se fraguó y marchó en beneficio de las nuevas clases emergentes, de los que se incorporaban a ellas y, finalmente, aunque fue costoso, de los que se pusieron a su servicio, quedando la experiencia de la modernidad en el imaginario y en la realidad de los todos, especialmente, porque la aguerrida voluntad de la clase burguesa, ante todo, activa y con una gran iniciativa, no obstante, sometió la conquista del mundo a los rigores de promover los medios para alcanzar los fines –la razón instrumental–, como plantea Ortega (1981: 68).

A raíz de ella, el mundo europeo vivió sometido a una tensión continua, sobre todo, si consideramos las reacciones amenazadoras, tanto para ahogar la libertad como para proclamarla, especialmente, como consecuencia de los comienzos desastrosos y de los efectos de la primera Revolución Industrial, donde la explotación del trabajo humano alcanzó proporciones inimaginables. La otra cara del industrialismo –interrelacionada con la razón instrumental–, por tanto, cuestionaba la esperanza en el ámbito de la experiencia: ¿Qué cabía esperar de un mundo que presentaba las primeras facilidades de la vida a la vez que engendraba también inauditas crueldades? (Ferrater Mora, 1983: 167)

Considerando esos dos parámetros de condición y experiencia, por tanto, no es extraño que a finales del siglo XIX se registrase la ambivalencia de la modernidad. Por un lado, en el campo de las ideas, es la centuria del pesimismo, sin embargo, en el campo de la acción, fue la centuria del despegue de los grandes desarrollos

modernos, donde la máxima utilitarista prodigaría la idea de que la comodidad de todos dependía también del bienestar de todos. En ese contexto dual emergieron las masas, al tiempo que su visibilidad movilizó la necesidad de mejorar sus condiciones de vida. Se puede afirmar, incluso, que se trata de una necesidad que todavía no se ha difuminado y cuyo emblema lo simboliza ejemplarmente la noción de pacto⁶¹. En el ámbito de la condición moderna, por tanto, es donde se encuentran los espacios de esperanza –no una ola de esperanza ingenua basada en la declaración de que todos los hombres nacen iguales, sino la que consistía en valorar los modos concretos donde los hombres pueden llegar a serlo (Ferrater Mora, 1983: 168)–. Debemos pensar, por tanto, en una esperanza fundada en posibilidades reales y en la capacidad de las personas para creer en ellas⁶².

En el ámbito de la experiencia, sin embargo, las cosas se presentan diferentes. En realidad, todos los diagnósticos sobre el malestar remiten a la experiencia del hombre moderno. Por el contrario, en las condiciones de la modernidad, con lo que se tropieza es con una solución para los todos y que podía materializarse sin renunciar a los parámetros esenciales de la modernidad, es decir, teniendo en cuenta los criterios de evolución y progreso⁶³.

En este sentido, dos aspectos resultarán fundamentales a la hora de construir el optimismo sobre las condiciones modernas: la ciencia y la idea de igualdad. La primera tendría un lugar destacado a partir del siglo XIX. Cabe decir al respecto, no obstante, que no fueron propiamente las nociones de la ciencia las que cambiaron el mundo de los hombres a partir del siglo XIX, sino el modo como fueron usadas e interpretadas a partir de entonces –con las mismas ideas los hombres han sido capaces de forjar muy diferentes imágenes del mundo (Chalmers, 1989)–.

⁶¹ Llegados a este punto, la importancia del pacto en el mundo occidental resulta crucial. El mundo judeo-cristiano establece un pacto con Dios. Hobbes y Rousseau defienden el pacto entre el individuo y la sociedad, aunque por razones diferentes. Fausto pacta con Mefistófeles para alcanzar las metas del desarrollo. El Estado de Bienestar lo fundamenta el pacto entre capital y trabajo.

⁶² Esta esperanza queda perfectamente proyectada unos años después en Inglaterra, con las denominadas *mujeres del excedente*. Como consecuencia de la enorme pérdida poblacional masculina tras la Primera Guerra Mundial, una generación de mujeres británicas tuvieron obligatoriamente que plantearse radicalmente su existencia, empezando por renunciar a la idea de matrimonio, algo que no sólo las llevaría al mundo laboral, sino también a experimentar una profunda transformación en sus escala de valores, empezando por primar la realización personal y profesional, la libertad, etc. Las enormes dificultades de la época, por tanto, no mermaron su gran voluntad y entusiasmo a la hora de forjarse un lugar propio en la estructura social completamente diferente al rol de esposas y madres que hasta ese momento habían desempeñado (Nicholson, 2009).

⁶³ Este deseo o empeño, al menos, ya estaba impreso en las mentes más destacadas del siglo XIX, empezando por Hegel, tratando de explicar *toda* la historia humana –y no precisamente al modo de Voltaire, como una lucha entre el bien y el mal, entre las luces y la ignorancia, ni tampoco al modo de Vico, como una repetición de los mismos ciclos–. Sin innovar radicalmente, Hegel, como los demás románticos, intentaría superar la Ilustración aspirando a la totalidad, a la libertad completa del espíritu. En Marx y en el marxismo también se encuentran arraigadas fuertemente las semillas del hegelianismo y, por tanto, de ese mismo optimismo (Ferrater Mora, 1983: 169)

De este modo, si ya desde el siglo XVII la vida moderna fue inseparable de la ciencia, es dudoso, sin embargo, que eso se deba sólo a la ciencia. En el siglo XVIII, precisamente, lo que muestra es que, con el mismo tipo de ciencia, ya se empezó a alterar la relación entre la sociedad y ella y, por tanto, la concepción que de ella se hicieron los hombres del siglo XIX es que se trataba de un tipo de ciencia que podía transformar la realidad, estableciéndose en la época una estrecha relación de ésta con la organización social. Tanto es así, que a la ciencia se le encomendó lo que hasta entonces hubiera sido un completo despropósito: resolver el *problema social*.

El otro aspecto será la igualdad. Al respecto, en los primeros siglos de la modernidad se habían edificado sus bases para reafirmar una doctrina que era, en verdad, un subproducto de la concepción cristiana: los hombres son iguales ante Dios. La única diferencia que se aprecia, de hecho, es que, en la concepción cristiana, la igualdad de los hombres se medía por la presencia de los mismos ante Dios, y que en la igualdad moderna, a partir del siglo XVIII, especialmente a partir del siglo XIX, se medirá por el patrón humano o natural. Es decir, a partir de ese momento, los hombres también serán iguales ante la sociedad.

No obstante, tanto la igualdad fundamentada sobre la moral cristiana, como las propias aplicaciones de la ciencia al servicio de la sociedad, en realidad, no mitigarían los efectos que la modernidad tuvo sobre la experiencia del hombre moderno⁶⁴. Si bien el optimismo conforma parte de los sentidos vivenciales de la modernidad, sobre todo por los logros y potencialidades de la misma, a partir del siglo XIX, sin embargo, emergería también la idea de malestar como experiencia del hombre moderno, paradójicamente, fundamenta sobre el reverso de esos logros y potencialidades.

Esencialmente, por tanto, se trata de una idea que representa la aplastante sensación de que el hombre moderno, a pesar de la modernidad, se encontraba atrapado en ella⁶⁵. Tanto la idea libertad, como de igualdad, como el escenario moderno que se fundamenta sobre la razón y la ciencia, por tanto, contendrán y proyectarán la dualidad moderna entre logro y amenaza.

El factor liberador de los logros ignoró, en primer lugar, que la tarea permanente de la libertad y la igualdad se circunscribía a circunstancias en constante transformación. En segundo lugar, que el crecimiento constante de las capacidades humanas implicaría también nuevas limitaciones y, en tercer lugar, además de las distribuciones

⁶⁴ La tensión que caracterizará a la idea de libertad y de igualdad está constituida por un concepto doble y socialmente ambiguo: la tendencia moderna al aumento de las posibilidades frente a los objetivos sustanciales que los hombres pueden conseguir (Wagner, 1997: 46).

⁶⁵ El siglo XX alberga importantes obras maestras que recogen, precisamente, este otro lado de la modernidad: la obra de Ernest Jünger, *El trabajador* (1932), la producción de Fritz Lang, *Metrópolis* (1926), la obra de Serguei Eisenstein, *Octubre* (1924), Orwel y su famoso *1984* (1949), la obra de Charles Chaplin *Tiempos modernos* (1936), la de Ray Bradbury, *Fahrenheit 451* (1953) la obra de Aldous Huxley, *Un mundo feliz* (1932), o las obras prácticamente más significativas de Kafka, etc.

sociales, de las posibilidades y limitaciones, la utilización y difusión de todos los géneros de conquista modernas empapan el tejido social y transformaron la sociedad hasta tal punto que ya no sería posible mantener en vigor ciertas formas de vida, llevando a los individuos a tener que renunciar a prácticas y valores hasta entonces creadores de identidad y de seguridad.

En el reverso de la igualdad, a su vez, especialmente a través del darwinismo social, se descubrió algo insospechado: que el hombre no podía aspirar a la igualdad natural, porque la desigualdad biológica lo conformaba –algo que Rousseau intuyó–. Según Ferrater Mora (1983: 170), si bien la igualdad natural constituiría el fundamento del ser humano, la desigualdad biológica supondrá una fuerte contrariedad respecto a las ideas políticas y sociales forjadas durante el siglo XIX, contradicción que permanece reflejada en la escisión que se produjo dentro del liberalismo. Si bien el liberalismo político pudo escapar, en parte, a un biologismo feroz, no lo hizo así el liberalismo económico, entendido como una infatigable y cruel lucha por la vida, ahora ya dimensionado y dramáticamente escenificado a escala global.

5.3. En síntesis

Pariendo del hecho que no todo cambio social es expresión de, o lleva a, una crisis, pero toda crisis sí que conlleva cambios sociales, dos aspectos del término crisis, especialmente, resultan valiosos en nuestro estudio: el de *condición* y *experiencia*.

Siguiendo a Ferrater Mora (1983), como parte de las condiciones, en la modernidad, se pueden establecer tres crisis –la de *los pocos*, la de *los muchos* y la de *los todos*–, que dimensionan las contradicciones, las amenazas, los límites y saltos, cuantitativos y cualitativos, que se producen en ese tiempo sociohistórico, completándose de ese modo las cuestiones apuntadas en modernidad y postmodernidad.

Al mismo tiempo, esas tres crisis introducen la perspectiva de la experiencia humana dentro de esas condiciones, sintetizando, además, cronológicamente, la progresiva amplificación de la vivencia de orden–desorden en esos dos periodos de la historia occidental, especialmente, porque *la crisis de los pocos* se produce desde el siglo XIV hasta mediados del siglo XVIII, la crisis de *los muchos* abarca desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX, y la crisis de *los todos* comprendería el periodo que va desde finales del siglo XIX hasta nuestro presente.

Principalmente, la crisis de los pocos socavará los fundamentos del orden medieval-tradicional, produciéndose de este modo la denominada emergencia de la modernidad. Técnicamente, por tanto, los pocos no sería un término exactamente apropiado, especialmente, porque esa profunda transformación de la realidad a la que se alude afectará a todas las personas. No obstante, hasta el siglo XVIII, prácticamente, la imagen vigente del mundo no sufrió alteraciones radicales, aunque cada uno de los acontecimientos previos al siglo XVIII, paulatinamente, marcarán las diferencias más acusadas que se producen entre la Edad Media y la Edad Moderna.

Esas transformaciones, sin embargo, se manifestaron dentro de una compostura social caracterizada por una bipolaridad manifiesta en unos pocos, en un mundo relativamente bien anudado a una cierta estabilidad precaria en la que el antiguo orden, por un lado, persistía, al tiempo que iba adoptando nuevas formas, pero todo sin salirse de la concepción de orden que había sustentado el mundo medieval, donde cada persona y cada cosa tenían, en principio, su lugar en la sociedad y en el universo. Al menos hasta el siglo XVIII esto fue así.

A partir de ese momento, cada vez más personas intervenían en el gran debate europeo, por lo que *la crisis de los muchos* significará la emergencia concreta de la crisis de la conciencia europea, cuyo centro es el siglo XVIII, su principal expresión es la Ilustración y su manifestación más virulenta se produce con la Revolución Francesa. Aunque, socialmente, fueron muchos, el asentimiento real dado por los ilustrados a las proposiciones de la época no podía, sin más, ser aceptado por todos los hombres. No obstante, si bien la razón de los muchos no bastó para los todos, en las últimas décadas del siglo XVIII se empezó a producir el desajuste entre la promesa y la realidad que se distinguirá a finales del siglo XIX.

Precisamente, esa es la crisis moderna que afectará a *los todos* y que comienza a fraguarse en esa época, por esas razones, conformando también buena parte de nuestra crisis contemporánea, no sólo porque la sociedad actual es ininteligible sin su inmediato trasfondo histórico, sobre todo, lo es porque los problemas que se plantean a finales del siglo XIX se encuentran en el origen de los problemas que se debaten en el marco de la postmodernidad, como ya fue expuesto ampliamente en ese capítulo.

PARTE III: LOS CONCEPTOS

6. LA FELICIDAD O UNA CERTIDUMBRE DE LA ILUSIÓN

Vladimir: Di que lo eres, aunque no sea verdad
Estragón: ¿Qué tengo que decir?
Vladimir: Di, soy feliz
Estragón: Soy feliz
Vladimir: Yo también
Estragón: Yo también
Vladimir: Somos felices
Estragón: Somos felices. (*Silencio*). Ahora que somos felices, ¿qué hacemos?
Vladimir: Esperar a Godot

Samuel Beckett. *Esperando a Godot*

6.1. Introducción

Lo que hemos hecho ha sido tomar la felicidad como objeto de estudio. De este modo, partiendo de las diversas concepciones que vienen conformando su voz a lo largo del tiempo, lo que se presenta en las siguientes páginas es un análisis socio-histórico, vertebrado sobre tres preguntas elementales: ¿cómo y dónde se origina la idea de felicidad y de qué modo se desarrolla y transforma? ¿Por qué esa idea permanece vigente en occidente durante tantos siglos y qué relacionalidad existe entre los contextos y sus diversos contenidos semánticos?

Estas cuestiones de inicio son ineludibles y se justifican por una dificultad intrínseca al término: no poder decir representativamente qué es la felicidad. En realidad, se trata de una idea que no presenta, individualmente, una única significación cierta y, sin embargo, su búsqueda y anhelo es una constante en la historia de occidente, desde los griegos hasta nuestras sociedades actuales. A partir de ahí, por tanto, si bien resulta imposible determinar con exactitud qué es la felicidad en cada uno de nosotros, sí es factible, sin embargo, dar cuenta de sus diferentes formas de construcción histórica, social y cultural a lo largo del tiempo.

En este sentido, entre las diversas nociones anudadas a ella se encuentran las esquivas emociones y el mundo de los anhelos, un concepto filosófico de hombre o las complejas y particulares composturas psicológicas del hombre occidental, una amplia variedad de significados sociales y culturales, la vastedad de las experiencias vitales, las constantes perspectivas intelectuales sobre sus condiciones, junto con una gran diversidad de disposiciones éticas, normativas y científicas etc., que conforman los sustratos mismos de esa idea, moldeada sobre el principio que viene a adscribir a los humanos el deseo de la misma.

Dicha adscripción, hay que señalar, por un lado, ayuda a concretar un término tan huidizo, pues se trata de un gravamen cultural con el que el concepto de felicidad adquiriría el rango de hecho social en los mismos términos en los que Durkheim (1985b) lo entendía, es decir, que los hechos sociales presentan caracteres muy particulares, consistentes en modos de pensar, actuar y sentir, exteriores al individuo, dotados de un poder de coerción en virtud de la cuál se imponen a él. Al respecto, el término felicidad no sólo tiene una historia, sino que también presenta una cualidad histórica importante, precisamente, la de adscribir a los humanos el deseo de la misma. Este rasgo de su historicidad, en realidad, resulta revelador pues permite entrever que se trata de un hecho social que, sin ser un distintivo biológico del ser humano, sin embargo, su anhelo se imputa, social y culturalmente, a lo humano.

Como hecho social, por otro lado, la felicidad puede ser interpretada como un proyecto social y culturalmente activo que, semánticamente, construye y alberga determinadas cosmovisiones sobre el mundo, a través de las cuales se configuran una parte esencial de los sentidos y significados con los que los seres humanos occidentales comprenden y experimentan su existencia. De este modo, esta perspectiva integra el contexto y las diversas semánticas con las que la idea de felicidad se presenta en la historia occidental, desde el sentido de la felicidad como búsqueda en el mundo griego, pasando por la visión cristiana de alcanzarla en la otra vida, posteriormente como promesa moderna terrenal y, dentro de ella, como derecho y elemento de cálculo, como idea que conforma las emociones y la voluntad humana, como responsabilidad última de los individuos y, finalmente, como idea placebo de los hombres postmodernos.

Entendemos, por tanto, que el término, como hecho social, no puede ser comprendido cabalmente de un modo unidimensional, sino multidimensional. A su vez, no se trata tampoco de desarrollar una determinada teoría sobre ella, ni desvelar una solución. Lo que hacemos, por el contrario, es trazar su estudio socio-histórico desde un prisma comprensivo, integrando en él las diferentes perspectivas y representaciones de la misma a lo largo del tiempo, fundamentando esas diversas

descripciones socio–históricas de la felicidad desde varias disciplinas, en cuanto que su idea se proyecta en el tiempo sobre la historia real, pero también en los modos en los que se esa idea ha sido tratada y expuesta por la filosofía, la literatura, la sociología, la ciencia natural, el derecho, la psicología, la antropología, la neurología, la música, la pintura, el cine, etc. Como diría Mills (1971: 53), en realidad, se trata de un ejercicio de imaginación sociológica, entendiendo ésta como la capacidad de ir y venir de un nivel de abstracción a otro.

La hipótesis de trabajo que defendemos es que la idea de felicidad no sólo está presente en la historia occidental desde los griegos hasta nuestra contemporaneidad, sino que se trata de un hecho social construido como una evidencia, que ha venido siendo aprehendida de ese modo por su expresa caracterización como un valor esencial del ser humano, entendiendo *valor* como una cualidad de las cosas, no la cosa misma. Dice Julián Marías (2000: 406) que ese es el modo en el que la mente humana aprehende el valor como algo objetivo, en cuanto que se le impone provisto de unos caracteres impresos culturalmente. Respecto a esos caracteres, la felicidad, en occidente, viene siendo un valor con una polaridad positiva, una jerarquía superior y con una materia específica, lo que significa que, contextualmente, a lo largo del tiempo, presenta un contenido peculiar y privativo, es decir, que se apropia de los aspectos sociales y culturales que se perciben directamente como reales en cada momento de la historia.

En esencia, sin embargo, se trata de un producto humano occidental que emergió, manteniéndose en el tiempo, bajo la peculiar creencia de que los seres humanos tenemos una tenaz capacidad para sobreponernos al infortunio y para transformar eso que tan incierta o esquivamente denominamos como realidad. Precisamente, éste último rasgo, además, será primordial para comprender, como diría Weber (1972), la singularidad del *espíritu* occidental, estableciéndose la felicidad en él como una de las motivaciones más profundas de nuestra cultura.

6.2. La felicidad como problema y como preocupación

Muchos autores se refieren a determinados *problemas*, aludiendo con ello a la persistencia en el tiempo de algunas temáticas dentro de las diferentes áreas de conocimiento. La felicidad, sin duda, sería una de ellas. No obstante, como señala Kolakowski (1988: 8), la palabra *problema* implica que, por lo general, por la propia trayectoria de la ciencia moderna, existe una técnica para resolver la perplejidad en

cuestión y que con mayor o menor dificultad puede llegar a ser encontrada una solución. En tal punto, el denominado problema dejará de serlo.

Las vicisitudes históricas dentro de las diversas áreas de conocimiento, sin embargo, no abonan esa esperanza de solución, mucho menos si hablamos del *problema* de la felicidad. De hecho, tanto en el ámbito de las Ciencias Sociales, como en las ramas hermanas de las Ciencias Naturales, algunos de los denominados *problemas* son abordados una y otra vez, reciben esclarecimientos parciales y sucesivos, a veces incluso contradictorios, pero continúan persistiendo en el tiempo. Las soluciones que se les brindan, por tanto, pueden interesar mucho, pero no satisfacen del todo y, en consecuencia, ahí siguen ofreciéndose a quien quiera volver a planteárselas.

Kolakowski (1988: 45-46) mantiene que la clave reside en que ciertas cuestiones no son problemas en el sentido en el que la ciencia moderna valora, sino *preocupaciones*. De este modo, puesto que las *preocupaciones* son reales, a la vez que nos son más cercanas que la palabra *problema*, cabe preguntarse de dónde vienen. He aquí, dice el autor, la verdadera cuestión para nuestro cerebro, el *problema* de los problemas: ¿Por qué nos preocupan algunas cosas con tanta insistencia, de dónde nos vienen esas inquietudes? La pregunta, en realidad, pensamos que es perfecta para abordar el concepto de felicidad, al tiempo que orienta y justifica su estudio socio-histórico puesto que, como afirma Savater (2000: 17), de ella no sabemos de cierto más que la vastedad de su demanda.

Como consecuencia de esto último, no resulta extraño que, ante el concepto de felicidad, como indica McMahon (2006: 13), sea incluso desconcertante verse obligado a admitir la dificultad, y tal vez la imposibilidad, de definir siquiera el objeto de la investigación, como también no lo será menos saber que innumerables hombres y mujeres han pasado toda su vida buscando esa misma cosa, tal vez, sin conseguirla nunca. En realidad, Kant ya planteó algo similar al afirmar que “el concepto de felicidad es tan indeterminado que, aunque todo el mundo desee conseguirla, nadie puede decir de forma definitiva y firme qué es lo que realmente desea o persigue” (McMahon, 2006: 13) y, sin embargo, decir felicidad, prácticamente, es sinónimo de adscribir a los humanos el deseo de la misma, por lo que aquí es cuando la *preocupación* se torna *problema* para el conocimiento.

De este modo, aunque la felicidad sea un término huidizo, incluso, como afirma Savater (2007: 17), aunque cualquiera de sus habituales sinónimos fracase al intentar sustituirla, porque su *ápeiron*, en última instancia, es más imprescindible para entenderla de lo que ellos sirven para concretarla, sin embargo, no parece del todo inútil estudiarla, que es lo que concluía Freud (1996: 13-14), justamente, ante la

imposibilidad de avanzar en el aspecto central del *problema* de la felicidad, que no es otro que el de definir qué es. Razones para tratar con ella, sin embargo, no faltan.

La persistencia de esta idea en la historia de occidente es incuestionable y su importancia reside en que ella viene siendo la depositaria de uno de los anhelos humanos más excelsos de nuestra cultura. De hecho, aún teniendo en cuenta, como el mismo Freud (1996: 13-14) afirmó, que una de las dificultades para el estudio de semejante *problema* estriba en que la felicidad es algo esencialmente subjetivo, no obstante, los sentidos con los que se produce su emergencia en occidente, su atractivo, sus diferentes significaciones socio-históricas, su promesa o su expectativa, comportan una parte esencial de su interés, al tiempo que en ellos reside en buena medida la potencialidad y el reclamo de esas sugerentes perspectivas, convertidas casi en ordenes, que todavía hoy nos dicen: podemos ser felices, debemos ser felices, seremos felices, queremos ser felices, deberíamos ser felices, tenemos derecho a ser felices (McMahon, 2006: 14)⁶⁶.

Si bien no podemos determinar exactamente qué es la felicidad, sí podemos considerar que buena parte de su atractivo, necesariamente, transita por ese obstáculo, por una indeterminación que, sin embargo, alberga una creencia justificada, como explica Bernard William (Savater, 2007: 349), pues la felicidad también es esa idea a la que se ha llegado a través de un método, o que está respalda por consideraciones que la favorecen no sólo porque la hagan más atractiva, sino también en el sentido específico que el contexto social y cultural occidental ha proporcionado razones para conceptuar que es verdadera.

Es posible, entonces, partir del hecho que esa palabra, social y culturalmente en occidente, tanto como problema y como preocupación, tiene una historia y una serie de registros específicos en el tiempo y en el espacio. Su estudio, en consecuencia, puede abordarse histórica y sociológicamente (McMahon, 2006: 14). De hecho, la forma en que hombres y mujeres la entienden, cómo la piensan y si esperan conseguirla o no varía drásticamente a lo largo del tiempo, entre unas épocas y otras. Por tanto, ese sería el ángulo desde donde sí es posible perfilar su genealogía, las diferentes representaciones del término y analizar de este modo cómo germina, cómo se viene desarrollando y se construye a lo largo de la historia occidental

Desde un punto de vista histórico, social y cultural, su variabilidad semántica, constatable a través de las diferentes concepciones que el término adquiere a lo largo

⁶⁶ Se añade el párrafo que sigue a la afirmación hecha por Freud: “por mucho que nos horroricen determinadas situaciones, como las de un esclavo en las galeras, un campesino durante la Guerra de los Treinta Años, una víctima de la Inquisición o un judío ante un Pogromo, sigue siendo imposible para nosotros penetrar en lo que han sentido dichas personas, calibrar su placer y su dolor. Si incluso los que han vivido desdichas como éstas, me preguntaba yo, han podido albergar pensamientos felices” (Freud, 1996: 13-14).

del tiempo, a su vez, también permite pensar que se trata, en definitiva, de un proyecto dinámico dentro de la imaginación humana occidental. Su imaginario social y cultural, por tanto, es un producto que también invita a su estudio. Aunque no sabemos qué es, proyectar sus significaciones en unas circunstancias sociales y culturales concretas es también una manera de abordarla para que nos diga algo. Buscar su autoridad en los acontecimientos, asociarla a las ideas determinadas y concretas que la promueven, revelar sus diferentes sentidos y significados en el tiempo, es lo que nos orienta sobre lo que ha sido y es ese término. Sea ésta un *problema* o una *preocupación*, el contexto occidental es el escenario donde el esfuerzo humano ha mantenido en alto su proyecto, a pesar que, un poco al modo del héroe trágico de nuestra cultura, el mundo y la experiencia de todos los días, más que la felicidad, parecen reclamar constantemente la desventura como camino en el que nuestras vidas transcurren.

Pierre Aubenque (Savater, 2000: 109) mantiene que no es el hombre de bien el que tiene los ojos fijos sobre las ideas, sino nosotros quienes tenemos los ojos fijos en el hombre de bien. A falta de un modelo y de una definición absoluta e imperecedera de felicidad, fijémonos entonces cómo la ha proyectado socialmente la imaginación humana, bajo qué términos y con qué significados culturales se viene hablando de ella, cómo se manifiesta en lo social y en lo cultural. Pensemos, en consecuencia, cómo se viene construyendo la felicidad dentro del imaginario humano occidental y respondámonos entonces por qué esa idea, durante tanto tiempo, ha permanecido viva en nuestro pensamiento.

6.2.1. La función cultural de la idea de felicidad

Según la concepción vigente del hombre, como lo expresa Marina (2008: 27), de modo resumido, somos esto: un organismo con necesidades que elaboramos cognitivamente como deseos que, a su vez, sentimentalizamos con la intervención de la inteligencia que, a su vez, es impulsada por toda esa maquinaria sentimental. La visión se completa argumentando que la meta que persigue nuestra inteligencia es la de ampliar el dominio de sí misma, la de ampliar el conocimiento y, en consecuencia, la de ampliar las posibilidades.

Ser sabia, ser inventiva, ser libre, tales son las aspiraciones de la inteligencia humana en todas las épocas y lugares, junto con sus tres funciones básicas: controlar su propio funcionamiento, conocer la realidad e inventar posibilidades. Gracias a esta peculiar inteligencia, se ha determinado que al ser humano lo real no le basta. Nos sostiene, nos limita, nos da alas, como expresa Marina (2008: 27), pero no nos basta.

La inteligencia humana inventa sin parar *posibilidades reales*, que no son fantasías sino ampliaciones que la realidad admite cuando las integramos en nuestros proyectos de vida. Posiblemente, para decepción de racionalistas y empiristas puros, matiza Marina (2008: 27), las cosas son o no son para nosotros según y cómo sean esas *propiedades* construidas por la inteligencia humana como reales, junto con la ineludible presencia de cuáles sean nuestras posibilidades.

Conjugar la realidad y la posibilidad, por tanto, sería la tarea cotidiana esencial en la que se afana diariamente nuestra inteligencia. Se considera, además, que las posibilidades pensadas y deseadas en los seres humanos únicamente se enlazan con la acción mediante los proyectos, algo que, en palabras de Marina (2008: 28), aunque con una suerte discutible, conforma el eslabón fundamental de nuestro comportamiento voluntario. Y al respecto, no cabe duda que inventamos proyectos constantemente y con ellos construimos y orientamos nuestras vidas: crear y cuidar un precioso jardín, escribir una novela, ir de vacaciones a una isla paradisíaca, montar un negocio, construir una familia, cambiar de trabajo o de vida, remodelar nuestra casa, practicar otra religión, mantenernos en la misma o hacernos ateos, agnósticos o escépticos, etc.

Entre los múltiples proyectos que la inteligencia es capaz de crear, en occidente se encuentran dos que, histórica, social y culturalmente, en primer lugar, no sorprenden exactamente por su insistente valoración como universalidad, puesto que tradicionalmente occidente es muy afín a la universalización de sus concepciones concebidas como verdad, pero sí destaca de ellos su superlativa vaguedad. Uno de ellos es *el proyecto de ser feliz*, el otro el de *alcanzar la perfección*. El primero, sin equívocos, es el tema de de nuestra investigación.

En cuanto al proyecto de la felicidad, desde sus génesis hasta ahora, en él se hallan variaciones significativas. En realidad, se trata de un descomunal e inagotable esquema de búsqueda, una mezcla increíble de significados y sentidos, un enredo de creencias, un maravilloso ardid de la inteligencia o una certidumbre sistemática de la ilusión, a través de la que mantiene en órbita muchos de los designios de la vida cotidiana, de las vivencias ordinarias y de los avatares ineludibles de la existencia de millones de personas. Culturalmente, por tanto, como proyecto humano, la felicidad viene siendo una idea inacabable y su búsqueda y anhelo continúa siendo una afirmación de lo más común. De hecho, si bien no se sabe lo que es, no se duda que todos los seres humanos la quieren o, cuanto menos, es una pretensión muy comprensible o, al menos, en cierto grado, todos hacemos o deshacemos algo con vista a conseguir acercarnos lo máximo posible a ese objetivo, convirtiéndose la

felicidad de ese modo en una idea esencial, a la vez que trascendental, dentro de nuestros *proyectos inteligentes*.

No obstante, asombra la longevidad de esa idea, sobre todo, porque se trata de un anhelo extremadamente impreciso, aunque esté plagado de extraordinarias variabilidades. Siendo un proyecto esencial de la inteligencia, no obstante, atrapa que presente esa singular dificultad de no poder definirla y atarla a un significado claro y sin equívocos. Asombra que la conciencia sobre esa dificultad intrínseca a la idea misma de felicidad, en realidad, sea casi tan antigua como la propia idea. Pero ya lo advirtió Séneca (2001), que no se abstuvo por eso de escribir un tratado sobre el tema, al afirmar que el problema no es dudar si todos los hombres quieren o no ser felices, que lo quieren, lo difícil es saber lo que hace feliz la vida de un hombre. Y es aquí, en definitiva, donde opera la capacidad de la inteligencia humana para inventar posibles formas de resolver las situaciones. La felicidad, en ese sentido, viene siendo una de esas ideas que sirven para fundamentar, social y culturalmente, algunos sentidos y significados otorgados a la existencia humana.

Esencialmente, en occidente, desde el mundo griego hasta nuestra contemporaneidad, liberarse de la clausura de las circunstancias ha sido uno de los ejercicios más fructíferos y particulares de la inteligencia humana. De hecho, creemos firmemente que ese empeño ha dirigido el comportamiento humano hacia metas más vastas, distantes o incluso utópicas, de las que posibilita lo real, en su sentido más estricto. En la tradición occidental, por tanto, la felicidad viene funcionando como una idea que nos ha permitido vivir en medio de las circunstancias, sean las que sea, pero como si éstas no fueran definitivas o absolutamente determinantes. Este hecho, además, ofrece una de las claves semánticas más importantes a la hora de comprender la tenaz voluntad del hombre occidental por modificar las posibilidades de la vida humana y del mundo, frente al férreo determinismo cultural y social asentado, sobre todo, en las culturas orientales.

Con anterioridad, someramente, se mencionó la noción de perfección como segundo proyecto de la inteligencia. Sirva ahora como apunte, para contextualizar mejor su función cultural y comprender dónde nos encontramos al respecto, que la moral, o los moralistas occidentales, especialmente a raíz del cristianismo, separaron esos dos grandiosos surtidores de sentido e ilusión humana en occidente, la felicidad y la perfección, concediendo la preeminencia o bien a una, o bien a otra (Marina, 2008: 31). De este modo, la filosofía moral y, en esencia, el pensamiento occidental, se ha visto enfrentado a dos problemas distintos: por un lado, ¿qué hacer para ser felices?, por el otro, ¿qué hemos de hacer para actuar correctamente?

En esas dos tesituras quedó fracturada nuestra conciencia moral: o lo uno o lo otro. O busco la felicidad, o cumplo con mi deber. Parece que no es posible aún encontrar una solución única. No obstante, ha habido intentos de fusión. La suerte para esos intentos, sin embargo, ha resultado muy frágil. Con el advenimiento del laicismo moderno, se renunció a la idea de perfección, sobre todo, por tratarse de un concepto que se fundamentaba en la concepción de Dios y era imprescindible en esos momentos introducir el tema de los deberes en el individuo y en la sociedad sin tener que justificarlos en una idea superior. El hombre se volvió la medida de todas las cosas, como ya defendiera Protágoras, y desde la individualidad, o desde la subjetividad de cada individuo, a partir de entonces, se justificaría la existencia entendiéndola, sobre todo, como una fractura entre el mundo del placer y el mundo del deber. La pregunta, no obstante, sigue aquí: ¿será cierto que realmente son incompatibles?

En nuestras sociedades actuales, en realidad, la cuestión es de una vigencia casi estremecedora, sobre todo, si pensamos que los individuos, hoy en día, invierten muchos recursos —económicos, psicológicos y emocionales— intentando conciliar el mundo del deber y del placer o, al menos, procurando que el mundo del deber no aprisione o ahogue a las personas, despojándolas de ese otro lado del placer que, en nuestros contextos actuales, vigorosamente hedonistas e individualizados, se ha consagrado como un enclave esencial de la condición postmoderna. La respuesta, sin embargo, ni queda resuelta, ni está clara, por mucho que predomine el placer y se recuerde constantemente el deber. Esa brecha ha dejado huella en el pensamiento occidental en general y en nuestra concepción actual de la felicidad en particular, en especial, si tenemos presente el hecho que, hoy en día, tratados del deber y de la perfección, como tales, no abundan en las librerías, ni parecen ser el plato predilecto de las editoriales, siempre con el ojo puesto en incrementar las ventas.

Como fenómeno editorial destacado, por el contrario, lo que sí se encuentra en los anaqueles de las nutridas librerías, en publicidades y demás promociones, son los títulos sobre la felicidad al instante. Más allá del apelativo, en ellos, sin embargo, sigue perviviendo esa vieja concepción occidental donde la felicidad es considerada el *télos* último del deseo, ese mítico objetivo que, una vez conseguido, detendría en satisfecha plenitud la función anhelante, como afirma Savater (2000: 21). El placer o la utilidad, o aún el bien, nada significan para nosotros, en cuanto a ideales de vida, si no se los refiere a la felicidad, mientras que ésta, siguiendo a Savater (2000: 18), se obstina en no dejarse agotar por ninguno de ellos, ni siquiera por su conjunto.

Cientos y cientos de años pensando y hablando de ella, pero todavía no sabemos definirla. No la confundimos con ninguno de los sucedáneos que pretenden suplantarla

o reemplazarla, pero sí suponemos que seríamos capaces de reconocerla al segundo, si por fin nos adviniese, porque en el yo interno del hombre occidental, donde se encarnan culturalmente los proyectos de vida personas, la inteligencia determina que éstos adquieren su simbolización más satisfactoria en la idea de ser feliz.

6.2.2. La felicidad como evidencia cultural de occidente

A lo que veo, sea en sentido estricto o como metáfora del conocimiento en general, dice Marina (2008: 75), se le ha llamado evidencia. En castellano, además, aclara el autor, *evidencia* es una palabra indicativa de un fenómeno subjetivo. Matiz que, por otro lado, resulta exegético porque, actualmente, el concepto de evidencia se está contagiando del significado que tiene el término correspondiente en inglés, donde *evidence* se usa sobre todo en el sentido de prueba, testimonio, es decir, de algo exterior a nosotros.

En su sentido subjetivo, sin embargo, afirma Marina (2008: 75), el concepto alude a una certeza clara, manifiesta, segura, tan perceptible de alguna cosa que no es posible dudar de ella. Una aclaración realmente oportuna, puesto que ese sería, precisamente, el parámetro en el que tendría sentido la afirmación sobre la felicidad humana en la historia de occidente –y que de una manera tan rotunda expondría Pascal en una de sus famosas citas⁶⁷–. La felicidad, por tanto, se ha considerado parte de las expectativas de los hombres porque, en occidente, ha funcionado culturalmente como una realidad humana intencional y, en consecuencia, como una evidencia.

Husserl, padre de la fenomenología contemporánea, dirá que la evidencia designa, en un sentido amplio, un fenómeno general y último de la vida intencional, manteniendo, además, que la evidencia se opone a lo que se entiende de manera habitual y simple por tener conciencia de algo, puesto que esa conciencia puede ser vacía a priori, puramente abstracta, simbólica, indirecta, no-expresa (Julián Marías, 2000: 195-196). Por tanto, una evidencia es un modo de conciencia de una distinción particular. En ella, una cosa, una situación, una generalidad, un valor, una creencia, etc., se presentan ellos mismos, se ofrecen y se dan en persona. Para el yo significa que no se refiere a algo confusamente, sino que está pegado a la cosa misma, que *la capta, la ve y la palpa* –la experiencia, en ese sentido vulgar del término, se puede decir, es un caso especial de la evidencia–. Ciertamente, entonces, en relación con

⁶⁷ “Todos los hombres buscan la manera de ser felices y este es el motivo de todos los actos de los hombres, hasta de aquellos que se ahorcan” (citado por Comte-Sponville, 2007: 12).

cualquier objeto, una evidencia no es un caso accidental de la vida de la conciencia, sino que ese caso designa una posibilidad que es la meta hacia la que tiende toda intención, para todo lo que es o podría ser su objeto. Designa, por consiguiente, un carácter fundamental y esencial de la vida intencional en general (Marina, 2008: 74-75).

De este modo, en la experiencia subjetiva del hombre occidental algo aparece como indudable, enérgicamente presente, en persona, como dice Husserl (Julián Marías, 2000: 195). Éste, además, es el criterio de nuestro conocimiento, puesto que todo lo que se presenta como evidente a un sujeto exige ser admitido como verdadero por ese sujeto. Así es como la idea de felicidad, en occidente, se construye culturalmente como una evidencia, al ser considerada, en esencia, la intencionalidad última de nuestras acciones. En definitiva, esta vendría siendo la perspectiva dominante en la que, desde los griegos hasta nuestra contemporaneidad, la felicidad, ser felices, como recoge Aranguren (1989: 58), se concibe como la máxima aspiración de los seres humanos.

Esa misma concepción, a su vez, también fundamenta el argumento psicológico sobre el por qué no hemos prescindido de esa evidencia durante tantos siglos, además de encontrar en él un sólido apoyo moral del hombre, porque la evidencia de la felicidad ha funcionado, además, como un criterio de verdad a la hora de justificarla como un elemento esencial de la naturaleza humana.

Al respecto, al menos, se pueden hacer dos afirmaciones elementales:

- La cultura occidental no ha prescindido de esa evidencia en el tiempo. De hecho, durante siglos no se ha dudado que la felicidad sea la meta hacia la que tiende el comportamiento humano. Lo único que sí se ha puesto en duda son las maneras de alcanzar dicha felicidad.
- Como se puede extraer de esa tradición intelectual, lo que también se viene haciendo en occidente con la evidencia de la felicidad, social y culturalmente, es explotarla con la misma perseverancia se aplica a una veta difícil a la que en ningún caso se quiere renunciar.

Dice Marina (2008: 77), por otro lado, que la evidencia cognoscitiva también tiene un acto originario y fundacional: la *percepción sensible*. Su peculiaridad no se debe tanto a que nos proporciona información sobre lo que nos rodea –cosa que por supuesto hace–, sino que, como matiza el autor, lo que realmente merece la pena destacar de ella es que es el único lazo que nos pone en contacto con lo existente, y en esto da igual que sea sobre un árbol, los agujeros negros, la idea de Dios, etc. En

cualquier momento de una argumentación, sea la que sea, tiene que aparecer una percepción sensible⁶⁸.

No cabe duda, que el fructífero y largo empeño por perseguir y alcanzar la idea de felicidad, o por no renunciar a ella como esencia humana, en ese sentido, ha venido funcionando culturalmente también como percepción sensible sobre su realidad. A tenor de esto, por tanto, si bien resulta imposible determinar lo que es esa idea individualmente, sin embargo, sí que se puede afirmar de ella que, como aspiración humana, se trata de una evidencia que también ha terminado por conformarse como un valor frutivo de la cultura occidental⁶⁹.

De este modo, considerando la historia de occidente en torno a las diferentes ideas de felicidad, es observable cómo los defensores del hedonismo y, posteriormente, del empirismo científico, en verdad, reducirán en exceso el papel de una determinada percepción sensible, en este caso, la experiencia del placer, considerándolo además como un criterio de sencilla aplicación. No obstante, aunque resulte más que dudosa tal simplificación, curiosamente, lo que sí consiguieron fue relacionar la percepción de la felicidad con una construcción teórica sobre el placer, relación que fundamentará de manera básica lo que, en occidente, se entiende como la esencia misma del ser humano. De hecho, la enorme dimensión de esa construcción teórica es la que conduce a la afirmación, incluso si miramos la constante del placer como componente indisoluble y perceptible de la felicidad, que es esa experiencia corroborativa la que ha sido el elemento irremplazable de las más ambiciosas explicaciones que sobre la felicidad se han hecho. La razón no es otra que la concepción del placer como algo que también forma parte indisociable de la concepción de hombre vigente en occidente.

Considerando, además, que existen distintos niveles de evidencia –Kuhn (2000) lo expresa con el término *revoluciones científicas*–, lo que también es aplicable al campo de los valores (Marina, 2008: 80), por las diferentes maneras de entender la felicidad a lo largo del tiempo, se puede entrever cómo esos diferentes matices interpretativos son el resultado de una lucha de evidencias en las que unas perspectivas se fueron manifestando más fuertes que otras, o unas fueron cayendo por la fuerza de la propia impronta histórica y social con la que emergían otras. El grado de conformidad de

⁶⁸ Incluso las más sofisticadas teorías acerca de las partículas elementales, que sólo tienen significado en sus formulaciones matemáticas, cuando quieren hacer afirmaciones de existencia, es decir, existe una partícula con estas características, tienen que descubrir el modo de enlazar esa abstracta teoría con algún experimento que el ojo humano pueda percibir. Este camino, afirma Marina, que a veces es largísimo, es la gran creación de la actividad científica (Marina, 2008: 77).

⁶⁹ La percepción sensible, en rigor, es un criterio fundamental del conocimiento que es válido también para los valores. Lo que cambia es que el acto originario y fundacional para los valores no es tanto la percepción sensible como la percepción sentimental. Pero eso sólo sería un matiz técnico, porque el procedimiento resulta extremadamente similar (Marina, 2008: 78)

cada una de esas ideas de felicidad ha dependido de la fuerza que, en las distintas épocas, tuvieron cada una de las evidencias que la fundaban. El placer ha sido una, resultando de las más sólidas en la construcción del sentido de la felicidad, la virtud, la esperanza, la libertad o la fe en el progreso fueron otras, y así hasta nombrar, prácticamente, cada uno de los rasgos y de los elementos, de los valores, sueños y empeños que, a lo largo de la historia occidental, son los que fundamentan el hecho de la permanencia en el tiempo de esta singular evidencia.

En el conjunto de ese anhelo humano de felicidad, la prolongación en el tiempo de su percepción sensible y emocional, también ha ensanchado los horizontes de sus posibilidades, sobre todo, determinando que la seguridad de lo pensado respecto a la felicidad, especialmente su promesa, haya sustituido en muchos casos a la sedicente certeza de su completa ausencia en la experiencia, llegando incluso a operar como ese anhelo irrenunciable, a pesar de su carácter esquivo o de la visión de su imposibilidad como tal.

A su vez, una abundante producción de obras, en sus diferentes géneros y formatos, sirve como modelo ilustrativo de la forma en la que el propio pensamiento humano, en ciertos aspectos, amplía los horizontes vivenciales o experienciales del ser humano. De hecho, como matiza Marina (2008: 86), hoy en día es muy difícil encontrar un hedonista primario a lo Antístenes y, sin embargo, ese personaje nos ha ayudado durante siglos a comprender de una manera precisa una concepción de la vida determinada. La razón se debe a que, prácticamente, de una forma instantánea, esas obras pueden crear realidades que se vuelven evidencias sin que la experiencia o la vivencia directa de un objeto, de un acontecimiento o de un hecho concreto, tenga que mediar necesariamente en nuestra propia formación de ideas y percepciones sobre la realidad⁷⁰.

En última instancia, por tanto, se debe tener en cuenta que uno de los atractivos más poderosos y fascinantes de la felicidad viene fundamentado más por la insólita capacidad de esa idea para iluminar y guiar nuestras acciones, a través de valores y pensamientos, que por su experiencia real o por su conquista. En definitiva, miles de años asumiéndola, soñándola o persiguiéndola, no sólo son una prueba de su historicidad, como dice Comte-Sponville (2007: 12), a su vez, conforman la evidencia misma de su poder como idea motivacional, presente en el pensamiento occidental desde los griegos hasta nuestros días. No debemos olvidar, por tanto, que la felicidad es un valor proyectado e inyectado en el hombre, social y culturalmente, pero también

⁷⁰ Yo misma puedo servir como ejemplo de esto, al hablar de la fascinación y asombro que me produce un animal marino colosal que, sin embargo, jamás he visto de una manera física. Me refiero a las ballenas.

es un proyecto de humanidad mantenido en alto de una manera esforzada a lo largo de la historia de occidente, en realidad, construido por consideraciones, en la mayor parte de los casos, ahora ya podemos afirmar, son más pensadas que vividas.

6.3. La felicidad en occidente: naturaleza, mito e historia

El objetivo ahora es describir cómo, en el ámbito occidental, el concepto de felicidad se construye y modula en el tiempo. Desde un punto de vista socio–histórico, por tanto, entendemos que sus diferentes significaciones y representaciones son los distintos modos con los que los hombres de cada época conciben el mundo en el que viven y a partir del cual han fabricado el sentido de sus experiencias de vida. Estos sentidos y significados son un claro producto social, cultural e histórico, como se explicará.

A su vez, con el fin de exponer de forma continua la relación existente entre el contexto socio–histórico y cada una de las diferentes ideas de felicidad, las presentamos ordenadas en sentido cronológico, agrupándolas en tres bloques temporales: el del mundo antiguo y la Edad Media, el de la modernidad y, por último, el de la postmodernidad. En cada uno de esos bloques se describen las diferentes semánticas en torno a las que se construye la idea de felicidad en el contexto occidental.

6.3.1. La felicidad en el mundo antiguo y en la Edad Media

6.3.1.1. La felicidad como búsqueda y tragedia de la fatalidad

La felicidad era algo que sucedía y sobre lo que los seres humanos no tenían ningún control. Como explica McMahon (2006: 35), ese es el concepto fundamental que nos legaron la Grecia presocrática y gran parte del mundo antiguo. Desde la cuenca del Mediterráneo, hasta más allá de las tierras a las que viajó Heródoto, esa venerada visión fue extensamente compartida, siendo un rasgo común a las antiguas civilizaciones de Asia menor, Egipto y Oriente próximo, Persia y Mesopotamia. En esos contextos, era una creencia común considerar que los seres humanos debían aceptar lo que les acontecía, aventurándose rara vez a pensar que tal vez se podían

alterar las circunstancias o influir de manera significativa en los sucesos de la vida que les sobrevenían a las personas.

Tal aspecto, en realidad, carece de valor alguno en nuestros días. No obstante, más que por el cambio operado en el concepto de felicidad, la escasa deferencia que actualmente se le presta a esa visión se debe a la forma en que ha llegado hasta nosotros el imaginario antiguo. ¿A quién no le resulta tentador hoy en día dejarse envolver por la idea mítica de la antigua Grecia?: un tiempo de ficciones, de historias deliciosas, de viajeros intrépidos y hábiles navegantes, de dramas henchidos de una gran fuerza expresiva, en un contexto de portentosos escultores y sabios fascinantes, emplazados hoy en día en uno de los lugares más visitados y fascinantes del mediterráneo. Respecto al mundo griego, como mantiene Marguerite Yourcenar (1992: 40), no cabe duda que la imaginación humana ha transformado el prestigio de los mitos en conceptos mitológicos, estableciendo un gran país ficticio paralelo al de los mapas. De hecho, en las primeras páginas del *Libro I* de *Las historias* de Heródoto, que se considera la primera obra historiográfica de occidente, encontramos la referencia de la felicidad como una búsqueda entendida como una de las “grandes maravillas y hazañas” humanas (McMahon, 2006: 19).

Sin embargo, hay que leer bien a los clásicos, ya que esa excesiva fantasía contemporánea hacia ellos esconde hechos mucho menos agradables, como demuestra la historia (McMahon, 2006: 22). De este modo, la vida en esa Grecia legendaria y mitológica estaba atrozmente dominada por la incertidumbre. La existencia cotidiana se creía gobernada por el implacable destino, donde sus fuerzas terribles e inescrutables amenazaban permanentemente con contrariar las intenciones humanas, donde el sufrimiento se hallaba por todas partes y la pestilencia y el hambre asolaban periódicamente a comunidades enteras, o donde las sangrientas guerras servían de recordatorio constante de la fragilidad de la existencia. En un mundo así, al margen de lo que nos plantean las visiones y hazañas heroicas contemporáneas sobre la antigüedad, no se trataba tanto de construirse una vida –tal y como hoy se concibe fantiosamente ese tiempo–, como de soportarla (McMahon, 2006: 22-23).

En ese contexto real, los griegos eran un pueblo originariamente dominado por un sentido fatalista de la vida humana, un fatalismo que imperaba desde tiempo inmemorial y que ayudaba a las personas a comprender y a aceptar los misterios de la existencia desde ese punto de vista. En realidad, se trata del mismo fatalismo que aún no se ha borrado de la historia y sigue rigiendo la vida de muchas sociedades del mundo y de muchas personas en las nuestras, aunque hace varios siglos que esa ya no es la perspectiva dominante en occidente. No obstante, ese sí era el fatalismo que impregna la asombrosa obra de Heródoto, donde aparece por primera vez la

referencia a la felicidad como búsqueda. Es importante acordarse de su historia para comprender no sólo la profundidad de esa idea, sino también su efecto en la vida real de las personas:

“Creso, un rico rey de Lidia, llama ante él al sabio Solón, legislador ateniense que ha viajado por gran parte del mundo en busca del conocimiento. El rey de Lidia no carece de nada, o eso es lo que él piensa, ordenando incluso a sus sirvientes que conduzcan al sabio ateniense por las estancias donde almacena sus tesoros, para que el sabio pueda maravillarse de su grandiosidad y extraordinarias riquezas. Creso, sin embargo, a pesar de tan abrumadora abundancia, revela una necesidad, ya que le puede el deseo de saber quién es el hombre más feliz del mundo. Solón afirma que el hombre más feliz del mundo no es precisamente Creso, sino Telo, un padre ateniense muerto en batalla en la flor de la vida y, en segundo lugar, dos jóvenes hermanos llamados Cleobis y Bitón, también fallecidos, que encontraron la muerte mientras dormían, tras tirar una pareja de bueyes del carro en el que iba su madre para llevarla a las fiestas del pueblo” (McMahon, 2006: 19-20).

Si bien las figuras de Solón y Creso, no coincidirían en el tiempo, como narra Heródoto (McMahon, 2006: 20), el verdadero Solón probablemente sabía bastante del tema de la felicidad⁷¹. Sin embargo, la importancia de este episodio no reside únicamente en lo que en él cuenta Heródoto, especialmente, porque recuerda que esta crónica del conflicto humano es también una historia sobre el esfuerzo humano. Si son analizadas con detenimiento las palabras empleadas por el historiador griego, a través de esa historia, sobre todo, se puede conocer un poco mejor el contexto cultural y lo que debieron entender en su tiempo aquellos quienes lo escucharon en el ágora.

Al respecto, y en primer lugar, explica McMahon (2006: 20-21), Heródoto no empleó una palabra, sino varias, para describir el objeto de deseo de Creso, utilizando una serie de términos estrechamente relacionados entre sí, heredados del periodo épico de Homero y Hesíodo, correspondientes a los siglos IV y VIII a.C. Así, Heródoto utiliza el término *ólbios*, el cual, junto con el término relacionado *makários*, pueden traducirse por *bienaventurado*.

En los versos Homéricos y en los poemas de Hesíodo esos términos, realmente complejos, eran empleados frecuentemente en referencia a los héroes y dioses, pero también, ocasionalmente, aludían a todos aquellos que han gozado de su favor, indicando la aprobación divina, la liberación del sufrimiento y la prosperidad general, tanto material como moral. *Afortunado seas*, sería también una variante de *ólbios*, que igualmente utilizaba mucho Homero. Aquellos que son *ólbios* o *makários*, por tanto, son favorecidos, es decir, son afortunados. Así es como Solón habla de aquellos que poseen lo que Creso cree disfrutar, la *eutychnia* o *suerte*, porque gozar del favor de los dioses, ser bienaventurado, era tener la fortuna de nuestra parte.

⁷¹ Véase la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles.

Heródoto, no obstante, empleará otro adjetivo más, que hoy en día, en realidad, ayuda a la historiografía a captar todos los matices presentes en ese originario concepto de felicidad de occidental: *eudaímon*, del sustantivo *eudaimonía*, que expresa una vida floreciente, afortunada –el primero en emplear esta palabra en la literatura griega fue Hesíodo, en su obra *Los trabajos y los días*.

Eudaímon es una palabra clave para designar esa cualidad difícil de alcanzar y que tanto anhelaba Creso. Compuesta por el prefijo *eu* –bueno– y *daímon* –dios, espíritu, demonio–, *eudaimonía* englobaba cierta noción de fortuna –porque tener un *daímon* benefactor de tu parte, un espíritu que te guiase, era ser afortunado–, y cierta noción de divinidad, ya que el *daímon* era un emisario de los dioses que cuidaba de cada uno en particular, actuando de forma invisible en nombre de los dioses del Olimpo. Así, el *daímon* era un poder oculto, una fuerza poderosa que hacía avanzar a los hombres en busca de algo que desconocían. De este modo, tener un buen *daímon* significaba ser impulsado en la dirección de lo divino, tener un mal *daímon*, es decir, un *dysdaímon*, significaba desviarse (McMahon, 2006: 21-22).

Los dioses, sin embargo, eran terriblemente arbitrarios y caprichosos⁷². Esta es, en realidad, la tragedia de los hombres y mujeres de la antigua Grecia. Al estar la vida gobernada por la incertidumbre y dominada por una absoluta fatalidad, no podía considerarse a un hombre feliz hasta que éste había muerto –eso es precisamente lo que le dice Solón a Creso–. De este modo, por tanto, según muestra Heródoto, la felicidad no era un sentimiento, ni un estado subjetivo –como pensaba equivocadamente Creso, antes de escuchar a Solón–. La felicidad en la Grecia presocrática, como aclara McMahon (2006: 25), era una caracterización de la vida entera que sólo podía evaluarse en el momento de la muerte.

Hoy en día, aún permanece entre nosotros la consideración del sufrimiento en el mundo como un elemento endémico de éste y la felicidad, por tanto, como algo que escapa a nuestro control –un punto de vista, sin duda, especialmente negativo y desesperanzado que choca frontalmente con la terapeutizada y actual sociedad del bienestar, donde el control se ha convertido en el timón de una vida saludable y óptima.

Sin embargo, dicha visión no era en absoluto equivocada en el mundo de Heródoto, ni lo es del todo ajena esa consideración en el nuestro, porque fue precisamente allí, en esa época concreta, aproximadamente en el siglo V a.C., donde la tragedia se erigió como un nuevo término y una nueva forma de arte que todavía

⁷² Recordemos la obra de Shakespeare, *Otelo*, y pensemos en su desdichada esposa, Desdémona. Su nombre no es más que una variación de la palabra griega *dysdaímon*, cuyo término aún conservamos, entendido de igual forma como demonio, un espíritu desalmado y malévolo que nos persigue y complica la vida (McMahon, 2006: 21-22).

hoy conmueve y a través del cual hoy se siguen recreando situaciones en las que los personajes aparentemente inocentes se ven abrumados por unas circunstancias que no pueden controlar (McMahon, 2006: 25)⁷³.

Esa perspectiva fatalista y dramática de la existencia, que caracterizan las historias y la mitología griega, del antiguo Egipto y de muchas otras culturas tradicionales, en realidad, se explica por la vieja relación existente entre la felicidad, la suerte y el destino, relación que se mantuvo inalterada mucho tiempo después del siglo V a.C., perdurando en cierto modo hasta nuestros días, sobre todo porque en las familias lingüísticas indoeuropeas la semántica del término felicidad hundirá sus raíces en el terreno del azar y de la suerte⁷⁴.

Ciertamente, algunos de los usos lingüísticos que se han mencionado para designar la felicidad no surgieron, sin embargo, hasta la Edad Media, pero este hecho no sólo prueba la fuerza de esa relación significativa entre felicidad, suerte y destino, sino que, con el nacimiento de esos nuevos términos, la concepción trágica de la felicidad se ve desafiada por otras que de igual modo empezaron a formalizarse en el lenguaje, especialmente las derivadas de la filosofía presocrática y de la religión cristiana, lo que no significó, en sentido estricto, que lo trágico desapareciera del entramado cultural de occidente, como demuestra el ya citado Shakespeare, en su obra *Otelo*, o como prueban muchas otras obras de su tiempo y de la literatura contemporánea.

De hecho, el humanismo Renacentista y el nacimiento de la racionalidad moderna pasarán a un segundo plano la intervención de la fortuna, pero no la harán desaparecer de la vida cotidiana. Siglos después de su emergencia, la cultura de la suerte continúa hoy en día desempeñando un papel importante en nuestra cosmovisión occidental, ya no sólo por la presencia cotidiana de los juegos de azar, sobre todo, sigue vigente la vieja creencia que expresó Homero en la *Ilíada*: “se puede confiar en la buena suerte, pero no cabe duda que sucederá lo que tenga que suceder” (McMahon, 2006: 28).

⁷³ Esquilo, Sófocles o Eurípides, por citar a los grandes dramaturgos de ese tiempo, nos han dejado un legado importante de magistrales historias sin final feliz.

⁷⁴ En todas las lenguas indoeuropeas, los términos actuales para definir la felicidad están relacionados con la suerte, la fortuna o el destino. La raíz en inglés de la palabra *Happiness*, por ejemplo, corresponde al término *happ*, del inglés medio y nórdico, que significa “ocasión, fortuna, lo que sucede en el mundo”, y que forma palabras como *hapenstance* –casualidad–, *haphazard* –desordenado–, *haples* –desdichado–, o *perhaps* –quizá–. La palabra francesa, por su parte, *bonheur* procede de *bon* –bueno– y del término del francés antiguo *heur* –suerte o fortuna–, una etimología que, a su vez, resulta perfectamente coherente con el término del alto alemán medio *glück*, que todavía se utiliza en alemán para significar felicidad, o suerte. En italiano, portugués y español, *felicità*, *felicidade* y *felicidad*, proceden todas del latín *felix* –suerte, y a veces destino–, que proviene de la palabra griega *eudaimonía*, que conjugaba los conceptos de buena suerte y buen dios (McMahon, 2006: 27-28).

6.3.1.2. La transformación del sentido trágico

Por irónico que hoy nos pueda parecer, como afirma McMahon (2006: 35), fue en la misma Grecia –el lugar donde el pensamiento mítico se refinó al máximo con la tragedia– donde también comenzó a tomar fuerza, prácticamente por la misma época, una nueva perspectiva de la felicidad radicalmente contraria al fatalismo. Esa nueva visión sostenía, básicamente, que los seres humanos podían influir en su destino a través de sus propias acciones.

La emergencia de la filosofía, sin duda, sería fundamental para que se produjera este cambio, pero también lo fueron las circunstancias sociales y políticas de la propia Grecia clásica. En cuanto a esto último, la participación política en la polis, la incipiente concepción de ciudadanos *libres* frente al enemigo Persa, el hecho de que en tiempos de guerra las diferencias sociales inquebrantables se volvieran más flexibles por estricta necesidad, etc., fueron impulsando una especie de estima por la independencia y el autocontrol como valores indispensables de la esencia de la polis griega y de su autogobierno. Incluso en la misma concepción de las tragedias se imponía también ese indómito espíritu. A pesar de sus funestos desenlaces, en ellas era muy apreciado el esfuerzo de los personajes involucrados en su fatal destino, aunque éste fuese imposible de cambiar. Ese empeño, aunque infructuoso, formará parte del carácter griego, diferenciándolo de otros lugares y épocas dominadas por la misma visión⁷⁵.

En cuanto a la filosofía, Sócrates fue el primero en considerar la cuestión sobre las condiciones necesarias para que la felicidad se materialice. Este hecho, insólito hasta entonces, será trascendental sin embargo, especialmente, para muchos de los planteamientos posteriores que se forjaron en torno a ese concepto. Sócrates afirmaría que los seres humanos, a través de su propia conducta, podían ejercer el control de sus vidas, aplicando este mismo espíritu a la búsqueda de la felicidad. Esto generó un anhelo que fascinaría y obsesionaría a la mente humana para la posteridad: “¿Acaso existe algún ser humano que no anhele la felicidad?”, preguntaba el filósofo a sus acompañantes, según lo recoge Platón en uno de sus primeros diálogos, el

⁷⁵ Recordemos tres mitos importantes de la época. Los tres, en realidad, nos hablan del empeño humano por no sucumbir al fatal destino, razón por la que, además, son trascendentales para entender mejor una parte de la esencia y muy característica de la cultura occidental: *El mito de Prometeo*, brutalmente castigado por Zeus por robar a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes y el fuego, para dárselas como regalo al hombre. *El mito de Orfeo*, que representa el poder del lenguaje y de la perfección, aunque su misma inseguridad fuese la causa de su posterior y más profunda desdicha, al volver la vista para ver si realmente Eurídice lo seguía desde el Hades. Y, por último, *el mito de Sísifo*, el desafío de la inteligencia ante los dioses que terminan por imponerle a Sísifo el más terrible de los castigos: el del esfuerzo inútil.

Eutidemo. “Bien, entonces, responde, dado que todos deseamos la felicidad, ¿cómo podemos ser felices?” (McMahon, 2006: 41).

Sócrates, además, empieza a sospechar que esa cosa escurridiza que anhelamos de forma natural puede ser menos inherente a nuestra naturaleza de lo que pensamos, pues no sólo el deseo de placer está presente en la pregunta del filósofo, respecto al por qué el hombre desea ser feliz. Para él, la felicidad era algo más elevado, un objetivo superior que se situaba más allá del mero disfrute o satisfacción de los sentidos. De una forma más precisa, en realidad, la idea aparecerá ya formulada en la obra de Platón, *El Banquete*. En ella, Sócrates rechaza absolutamente todas las concepciones anteriores sobre lo que podía significar la felicidad asociada a los placeres. De este modo, en el momento en el que se excluye del banquete el vino, las mujeres, las canciones y demás objetos de diversión de la época, empiezan a ser cuestionados los placeres sensuales que durante tanto tiempo habían venido sirviendo de consuelo a los griegos atrapados en su mundo trágico.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles profundizará también en el estudio de la felicidad humana. En esa obra expone las razones por las cuales rechaza la idea de hedonismo para referirse a la felicidad, tal y como lo hicieron sus predecesores. En su concepción teleológica del mundo, la felicidad será la actividad del alma que expresa la virtud. Sin embargo, a diferencia de sus maestros, Sócrates y Platón, Aristóteles considera que el ser humano debe concentrarse en el mundo que lo rodea, el mundo fenomenológico, imprimiendo de ese modo un carácter práctico a las acciones humanas. Por este motivo, en su obra sobre la *Retórica*, Aristóteles hablará de la felicidad desde un punto de vista fenomenológico, al decirnos de ella que es la prosperidad combinada con la virtud (Julián Marías, 2000; McMahon, 2006: 61).

La influencia de estos autores en la cultura occidental es innegable. No cabe duda, a lo largo de los siglos, muchos otros significados sobre la felicidad se han venido añadiendo a estos que se están considerando aquí, pero no deja de ser curioso, por ejemplo, cómo el sentido teleológico aún permanece vigente en nuestras sociedades y, de hecho, Savater (2000: 25) defiende la constitución de la decisión ética sobre lo que queremos bajo el término fenomenología y, por tanto, utilizando el argumento aristotélico teleológico como un elemento esencial de la ética occidental. A su vez, del pensamiento de Aristóteles también se extraerán con posterioridad algunas de los rasgos que, en occidente, se entienden que componen la felicidad. En este sentido, Aristóteles consideraba la buena crianza, la abundancia de amigos y los buenos amigos, la riqueza, la abundancia de hijos y los buenos hijos, como los elementos esenciales de una vejez feliz. También consideraba cualidades corporales como la salud, la belleza, la fuerza, la estatura, las facultades atléticas, así como la fama y el

honor, la buena suerte y la virtud. Una compilación de todas estas características, como afirmaba en la *Ética a Nicómaco*, es lo que las personas buscan cuando se considera la felicidad en términos cotidianos (McMahon, 2006: 61). Como se puede observar, aunque la virtud es muy importante, a diferencia de Sócrates y Platón, Aristóteles rechaza la idea de que la virtud baste por sí sola para garantizarnos cotidianamente ese bien supremo y ese *télos* humano.

En el periodo helenístico –desde la muerte de Alejandro hasta la consolidación de Roma–, no obstante, se asiste al declive de la polis griega, siendo sustituida progresivamente por enormes imperios multiculturales, diseminados territorialmente, pero con florecientes centros urbanos. En este contexto fragmentado y bastante más convulso que el anterior, el pensamiento se volvió particularmente receptivo a la acción y al control, probablemente, porque se trata de una época en la que se experimentaba un enorme sentimiento de impotencia y una profunda falta de identidad cultural. Dentro de un mundo cada vez más complejo e impersonal, la reconfortante creencia que el ser humano podía mantener el control de su vida, como explica McMahon (2006: 68), llevan a Epicuro y Zenón, fundadores del epicureísmo y del estoicismo, a plantear el tema de la felicidad de una manera más concreta que sus predecesores, acercando esa idea al alivio del sufrimiento humano y reforzando el ideal socrático de la inmunidad de la felicidad ante la suerte. Tanto el epicureísmo, como el estoicismo, no obstante, mantienen el énfasis de sus predecesores en la responsabilidad del ser humano sobre la felicidad. El destino y la fortuna, por tanto, también consideran que, en parte, están bajo su control.

Sin embargo, se diferencian ya de sus predecesores. Epicuro insiste en que el placer es el punto de partida y el fin último de una vida feliz. Esta idea, que proviene de tradiciones más orientales, se basa en un concepto materialista de la física: los seres humanos no son más que un compuesto de materia y la conciencia no es más que un complejo movimiento de átomos. Para Zenón, el universo no es un caos en movimiento, sino un todo ordenado, orquestado y armonizado, por la providencia y penetrado por una razón subyacente que los estoicos llaman *logos*. Como parte de este reino ordenado, el ser humano tiene que poner en armonía su naturaleza individual con la naturaleza en general, siendo la virtud el camino hacia ese fin.

En realidad, ambas filosofías, en algunos aspectos contrarias, como matiza Julián Marías (2000: 83-94), no obstante, tienen una raíz común: son dos doctrinas ascéticas que exigen la estricta regulación del deseo. Así, cuando Epicuro habla de placer, no habla de él en términos hedonistas, sino como un estado de ausencia de sufrimiento y ansiedad mental. Es el estado de *ataraxia*, fundamentado sobre el autoconocimiento y el conocimiento del mundo como los dos caminos que nos permiten liberarnos de las

fuentes de dolor. Ambas doctrinas, además, encajan perfectamente en un mundo de incertidumbre. Lo único que dependía de uno mismo, o con lo que se podía contar con seguridad, era la propia reacción ante las circunstancias externas.

Sin embargo, no se debe pasar por alto que esas corrientes también surgieron como reacción a las imposibles exigencias planteadas por las doctrinas de sus predecesores, en un contexto donde el mundo ya no portaba la misma seguridad identitaria de la polis griega. Esto indica un cambio importante en las posteriores concepciones del mundo⁷⁶. En este sentido, si bien se puede afirmar que en el mundo griego, en realidad, imperaba la separación entre felicidad y virtud, aunque desde los primeros sofistas hasta los últimos movimientos filosóficos, incluyendo aquí al epicureísmo y el estoicismo, todos se afanarán en hacerlas coincidir, en unir las, el cuento sofista de *Hércules en la encrucijada*, sin embargo, contrasta enormemente con este otro texto del momento, *Pinax, o la Tabla de Cebes*, escrito por un autor desconocido, aunque influenciado por el estoicismo⁷⁷.

El triunfo y la permanencia de este texto anónimo simbolizan a la perfección el triunfo y la continuación de un ideal que se forjó concretamente en ese tiempo. Según explica Julián Marías (2000: 95-96), con el neoplatonismo será la última vez que los grandes problemas metafísicos se planteen en términos griegos. Después, lo harán con la influencia del cristianismo y de las religiones orientales, que también penetrarán en el mundo grecorromano. *Pinax, o la Tabla de Cebes*, es una obra que fue concebida en un momento importante, momento en el que se divide la filosofía con la única división realmente discontinua de su historia: por una parte, la filosofía antigua, concretamente, la griega –como la denomina Julián Marías– y, por otra, la moderna, es decir, la cristiana.

⁷⁶ Los sofistas fueron los primeros en plantear esta cuestión a través del cuento de Hércules en la encrucijada. En un momento crítico de su vida, el joven Hércules se encuentra en un cruce de caminos con dos mujeres de gran estatura. Se trata de la Virtud (*Areté*), casta y pura, que va vestida de blanco. La otra es voluptuosa y va ataviada como una prostituta. Cuando Hércules se acerca, la segunda se lanza a su encuentro. “He visto que estás dudando sobre qué camino tomar en tu vida. Hazte amigo mío, sígueme, le dice, y te conduciré por el más placentero y más fácil. Saborearás las dulzuras de la vida y jamás conocerás la adversidad”. Cuando Hércules le pregunta su nombre, la mujer responde: “mis amigos me llaman felicidad (*Eudaimonía*), pero los que me odian me apodan vacío (*Kakía*)”. Tras oír su petición, Hércules se vuelve, eligiendo ese camino más fácil, el trágico sendero que conduce a un sufrimiento y dolor inevitables. Este cuento resume muy bien la verdadera tarea de un héroe. La virtud bien puede ser la recompensa de Hércules, pero de acuerdo con la visión trágica, este héroe no es feliz. No puede llegar a serlo (McMahon, 2006: 74-76).

⁷⁷ *Pinax, o la Tabla de Cebes*, está representada en una pintura, llena de senderos falsos y recintos cerrados. Es una alegoría de la vida humana, en la que se describe la ruta de los que aspiran a vivirla bien. Se estructura en círculos concéntricos, en cada uno de los cuales habitan hombres y mujeres que se han alejado del camino al tomar alguna de las numerosas desviaciones de la vida: la fortuna o avaricia, la lujuria o la pena, la ignorancia o la intemperancia, los falsos aprendizajes y opiniones, etc. En el círculo más interno, por encima de todas las virtudes, aparece sentada una mujer serena y hermosa, vestida de forma elegante y sencilla, tocada con una hermosa corona de flores. Es la felicidad, la reina de la virtud, que es atendida por la fortaleza, la justicia, la integridad, la modestia, la decencia, la libertad, la templanza y por los intrépidos viajeros que deciden entrar en su reino (McMahon, 2006: 76-77).

Estamos, por tanto, en un momento de convergencia y separación de dos maneras de entender el mundo. Así, el neoplatonismo será panteísta. No había en él una distinción entre Dios y mundo y aún la idea de creación, ajena al mundo griego, no está aquí. No obstante, con el neoplatonismo termina la filosofía griega y las cosmovisiones del mundo griegas. Después vendrá el cristianismo.

El pensamiento occidental, sin embargo, ha recibido del mundo griego su carácter y sus modos fundamentales, transcurriendo toda la filosofía posterior por los cauces que abrió la mente griega. Los modos de pensar de la mente occidental, matiza Julián Marías (2000: 98), no cabe duda, dependen en lo esencial de Grecia. Hasta el punto de que cuando ha sido menester pensar otro tipo de objetos, y aun de realidades, de los que fueron tema para Grecia, la dificultad principal que se ha encontrado es la de librarse de los moldes helénicos de nuestra mentalidad.

Muchos siglos después del texto de *Pinax, o la Tabla de Cebes*, lo habitual seguiría siendo que hombres y mujeres, a pesar de estar inmersos en un mundo de dificultades, eligieran el camino hacia la felicidad, básicamente, convencidos de que podían alcanzar ese fin que dependía, principalmente, de la propia voluntad y empeño de cada uno. Este planteamiento tendrá una importancia central en la concepción posterior de la felicidad, siendo además una de las ideas medulares de toda la cultura occidental posterior.

6.3.1.3. El cristianismo y la promesa de la felicidad eterna

En el tiempo de la *pax romana*, entre los excesos y brutalidades del poder, también era posible encontrar el lugar perfecto para los disfrutes, la comodidad y la satisfacción que proporcionan los placeres básicos de la existencia, lo que los romanos denominaban como seguridad, prodigalidad y fertilidad. En el mundo romano, la palabra *fertilidad* estaba asociada a *felicitas*, a su vez, estrechamente asociada con lo fructífero. *Felicitas* implicaba la presencia de una fuerza trasmisora de vida, una *dynamis* propia de las plantas, personas y objetos, que se irradiaba y podía ser absorbida o asimilada por otros. Se trata, por tanto, de una fuerza vital comunicable (McMahon, 2006: 82).

No obstante, *felicitas* tendrá también una connotación y un abierto reconocimiento, asociada a los placeres y poderes mundanos como forma de benevolencia de los dioses. *Felicitas*, de hecho, fue consagrada como una diosa. El culto a *Felicitas* sugiere parte de la comodidad con la que vivían los romanos en sus dominios

terrenales, algo así como una serena satisfacción con las cosas mundanas, aunque no significa que esa comodidad no se viera nunca peligro o pudiese ser interrumpida.

No obstante, no hay que olvidar que, con especial incidencia, el estoicismo griego encontró un lugar privilegiado en el mundo romano, fundamentalmente, como freno o como una alternativa a cualquier tipo de exceso. El retiro en el campo, la exaltación de la vida sencilla, el contacto con la naturaleza, en definitiva, el mantenerse apartado de los bullicios y excesos de la gran ciudad, se convertirían para las élites romanas, sobre todo, para los intelectuales de la época, en una fuente necesaria de higiene espiritual y mental. Como fondo de este estoicismo romano, sin embargo, también se revela una profunda insatisfacción respecto al presente. Algo que no desaprovecharían los comentaristas cristianos, sobre todo, a la hora de hablar de las *perversiones* paganas, considerando ese estoicismo romano como una *desviación* idólatra del verdadero camino hacia la felicidad (McMahon, 2006: 88).

De igual modo, en definitiva, el cristianismo aceptará la felicidad como un fin, aunque discrepará ostensiblemente en los medios. Prueba de eso es que, dentro del Imperio Romano, en el año 203, se desató la más virulenta ola de persecución de los cristianos. McMahon (2006: 89-90) aclara que el espectáculo de ver cristianos en el foso devorados por fieras era común en el mundo romano, incluso, antes de ese momento. Sin embargo, esa fecha marca la primera vez que se tiene constancia de un espectáculo diferente en la historia. La famosa muerte de dos cristianas, Perpetua y Felicitas. Lejos de manifestar miedo y horror, como era lo habitual del caso, estas dos mujeres salieron al foso, donde iban a ser devoradas por leones, cantando y felices, como si aquello fuera una verdadera salvación y no un castigo terrible.

Al estar sumida esencialmente en la retórica del sufrimiento, es probable que el cristianismo no nos traiga a la mente inmediatamente la felicidad. Después de todo, aclara McMahon (2006: 90-91), se trata de una tradición construida en términos ponderativos como un culto al sufrimiento, cuyo símbolo principal, la cruz, es un claro instrumento de tortura. A pesar de eso, sin embargo, la promesa de la felicidad fue esencial para la acogida inicial de esa fe en el mundo romano y lo sería de igual modo para su posterior desarrollo en la historia occidental.

En realidad, la esencia del Nuevo Testamento es la promesa de la redención, de la salvación y de la vida eterna, a través del sufrimiento. El sufrimiento, con el cristianismo, se convierte, prácticamente, en un objeto de alquimia espiritual, donde el dolor humano puede ser incluso un camino de éxtasis divino. No por casualidad, el sufrimiento y la muerte de Cristo recibirán el nombre de *pasión*, un término que engloba una dualidad inusual a partir de este momento: una enorme capacidad para

experimentar angustia y dolor que es directamente proporcional a una extraordinaria capacidad para transmitir la experiencia del gozo (McMahon, 2006: 107).

Esta felicidad de la esperanza será instaurada intelectualmente por San Agustín (354-430), emergiendo de la fusión del cristianismo con las ideas de Platón. Dos consecuencias importantes se derivan de ese hecho: por un lado, será la primera vez que en occidente se plantee una teoría de la historia en términos de una lógica providencial, manteniendo con ello que la mano de Dios actuaba permanentemente en el mundo. Por otro lado, la segunda idea central, que también aparece con San Agustín, será la idea de pecado original.

En realidad, en esa época se debatía la idea que algo fatídico había tenido que ocurrir entre el hombre y Dios. Sin embargo, hasta ese momento, no quedaba claro si la naturaleza humana era el problema o era una cuestión de simple acontecimiento. San Agustín, con las consecuencias decisivas para el futuro de la Iglesia cristiana, zanjó el asunto, decantándose por el problema de la naturaleza humana. Incluso la Iglesia determinó que eran herejías otras posibles explicaciones, como la que por la misma época mantenía Pelagio, que consideraba que la caída de Eva y Adán no era algo irrevocable, sino que formaba parte de uno de los planes con los que Dios intervenía en el mundo. La visión de San Agustín, por el contrario, era bien distinta. Desterrados de la felicidad eterna del paraíso, al introducir el hombre el pecado en el mundo, éste ya no podía ser feliz en la tierra, ni tampoco volvería a ser nunca más ese mismo ser humano que estaba en el paraíso, carente de necesidades, de contrariedades o de sufrimientos. Ahora los seres humanos tenían que morir por su pecado original. Y ésta era la condena que había que pagar (McMahon, 2006: 115).

En el pensamiento de San Agustín, por tanto, tal como se puede observar, pervive todavía la noción griega de una concepción trágica del mundo y de la existencia humana, aunque ya se presenta bastante matizada. Por un lado, con el cristianismo se infravaloraba el papel de la acción humana en la determinación del propio destino, porque el hombre había sido condenado a sufrir por haberse apartado de Dios, algo impensable para las mentes griegas. Sin embargo, más que por esta causa, sería al interpretar el fin de la vida como el límite de entrada a la vida eterna, cuando San Agustín ofrece una interpretación muy distinta hasta entonces. Si en el mundo griego la muerte completaba la felicidad, con el cristianismo la muerte representa tanto una culminación, como un comienzo: la culminación del sufrimiento terrenal y el inicio de una felicidad sin fin (McMahon, 2006: 118).

No obstante, dentro de la Iglesia, el consenso en esa materia comenzó fragmentarse con Duns Escoto (1266-1308). El fue una de esas grandes figuras que se opusieron a esa concepción demasiado trágica y fatalista sobre la posición del

hombre en el mundo defendida por San Agustín y que, posteriormente, Lutero y Calvino retomarían de nuevo. Escoto, sin embargo, propuso la posibilidad de intervenir en el destino a través de las prácticas ascéticas, como posibles vías para encontrar el camino hacia la salvación. A lo largo de toda Edad Media, esta otra perspectiva hará que la formación y el tiempo de dedicación a esas prácticas se conviertan en un recurso valioso, como antaño lo fueran para los filósofos griegos, pero esto dejaba la salvación en exclusivo monopolio de quienes podían emplearse en tan apreciado camino, sin que la idea exacta fuera, además, subsanar el problema del pecado original.

En la órbita de Escoto, es importante subrayar, sin embargo, *la metáfora de la Escalera*, de Santo Tomás de Aquino (1225-1274)⁷⁸. Sobre ese objeto, Santo Tomás construye su visión del orden jerárquico del universo. Se trata de un universo ordenado en el que cada creación tiene un propósito y un lugar. Aunque influenciado por Aristóteles, en realidad, nada tiene que ver con el filósofo griego la distinción que Santo Tomás hace de la felicidad perfecta y la felicidad imperfecta –a ésta última la solía llamar con la denominación latina *felicitas*⁷⁹–. No obstante, a raíz de esa distinción, se abrirá la puerta a una remota posibilidad de felicidad en la tierra, aunque no perfecta, porque la felicidad perfecta será la que nos deviene con la muerte. Frente a la perspectiva de San Agustín, sin embargo, en la interpretación de Santo Tomás de Aquino sí que cabía la posibilidad de alcanzar cierta felicidad en esta vida.

Esta posibilidad, aunque remota, no obstante, desencadenó un proceso de restauración de la acción individual al margen de la mística, a la par que también devolvió cierta dignidad al mundo, ya que, al defender que existen ciertas capacidades naturales, que les permiten a los seres humanos alcanzar objetivos puramente terrenales, lo que estaba proponiendo Santo Tomás de Aquino era una interpretación menos dramática de las consecuencias del pecado original.

Al respecto, como indica la metáfora de la escalera, Santo Tomás consideraba la vida como un largo proceso de constante ascenso y descenso en el que, o bien nos

⁷⁸ Esta metáfora fue utilizada durante mucho tiempo por el pensamiento pagano y judío. Se remonta hasta el *Libro del Génesis* (Génesis, 28, 12), donde se narra el célebre sueño de Jacob en el que había una escalera apoyada en la tierra, cuya cima tocaba los cielos. Jacob vio cómo los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. El culto a Mitra, en el Imperio romano tardío, hacía el mismo uso de este símbolo de aproximación espiritual, empleando ese elemento de la escalera, en lugar de la metáfora de la luz, para ilustrar el ascenso platónico y neoplatónico de las almas. En el siglo XIII, el símbolo de la escalera empezó a utilizarse en otros ámbitos, por ejemplo, en *La Divina Comedia*, Dante nos ofrece una imagen de ella, cuando asciende hasta el séptimo cielo y desde allí contempla una “escalera que se eleva tanto sobre mí que no puedo alcanzarla con la vista” (McMahon, 2006: 135).

⁷⁹ Este autor llevaría a cabo la famosa síntesis entre el pensamiento Aristotélico y el Cristianismo, en su famosa obra *Suma Teológica*. Aunque este libro se convierte en un pilar central de la Escolástica y del pensamiento occidental medieval, no debemos olvidar que las ideas Aristotélicas fueron utilizadas con fines muy distintos. Además de separarlas casi dieciséis siglos de Tomás de Aquino, como matiza Julián Marías (2000: 162), el sentido general de su sistema también difiere hondamente del de Aristóteles, al basar éste su fundamentación teológica en supuestos totalmente ajenos a la mente de aquél griego.

acercamos cada vez más a Dios, o bien nos alejamos de él. Las virtudes naturales, razonadas por Aristóteles, como la justicia, la fortaleza, la amabilidad, la moderación, etc., se convierten en el testimonio vivo del poder del intelecto humano que, por sí mismo, puede examinar el terreno de la vida y abrirse camino por ella hacia un fin mejor. Para este pensador medieval, además, los seres humanos eran perfectamente capaces de discernir las leyes naturales con las que pueden dirigir sus vidas. El papel del esfuerzo humano, por tanto, volvía a tener, ahora en versión teológica cristiana, un lugar destacado en la idea del mundo (Julián Marías, 2000)

En realidad, como matiza McMahon (2006: 148-149), al transformar la narrativa judía de la liberación en vida de un pueblo concreto en una ética de la liberación universal en la muerte, el cristianismo había cambiado profundamente la mirada de occidente. La esperanza de alcanzar la felicidad eterna y de lograr también cierta felicidad en la tierra empiezan a ser una fuerza poderosa que proporcionaba a hombres y mujeres la fortaleza para seguir adelante, al tiempo que les ofrecía una explicación sobre su dolor y una razón para soportarlo.

Esta cosmovisión, sin duda, convertiría al mundo en un lugar mucho más soportable. La gente corriente también podía tener sus momentos de júbilo⁸⁰. No obstante, se trata de una estampa, por otro lado, que poco tienen que ver con la visión de los publicistas del Renacimiento que describieron la Edad Media, no sin un claro e interesado motivo, como un lugar sombrío, oscuro, lleno de miedo, superstición y sin resquicio alguno para la esperanza.

6.4. Fundamentos modernos de la felicidad

6.4.1. Los antecedentes laicos de la felicidad moderna

Existen suficientes pruebas como para determinar sin equívocos que es profundamente erróneo interpretar el paso de la Edad Media al Renacimiento como un tránsito de las tinieblas a la luz. Una de ellas la representa la idea de felicidad. En

⁸⁰ El folclore, o las narraciones de historias, las fiestas de la cosecha, la bebida, el baile, etc., que sirvieron de entretenimiento en la época, son prueba de que a lo largo de la Edad Media la gente también vivía receptiva al placer, cuando podían disfrutarlo. McMahon (2006: 133-134) repasa algunos ejemplos del mundo anglosajón: Para la mayoría, la comida no abundaba y pocas veces probaban la carne, por lo que las raras ocasiones en las que lo hacían eran momentos sumamente apreciados. A su vez, aunque pocos podían permitirse el lujo de adquirir, y menos aún de leer, alguno de los primeros libros de recetas, como el *Pleyn delit* inglés, probablemente, muchos experimentaban las sensaciones expresadas en él, mientras se sentaban junto al fuego con el estómago satisfecho, o con el estómago vacío, porque no por eso las gentes de entonces dejaban de soñar y de disfrutar con las fantasías de la isla de Cockaine, donde los pavos asados correteaban libremente y corrían ríos de vino, o evocaban alguna otra leyenda popular sobre otros lugares míticos similares donde los seres humanos no pasaban nunca necesidad.

realidad, los Renacentistas sólo pudieron dibujar nuevas perspectivas en torno a ella siguiendo la estela del cristianismo y de las interpretaciones que los medievales hicieron de los clásicos griegos.

Ciertamente, *Oratio de Hominis Dignitate*, de Pico de la Mirandola (Yourcenar, 2003), ofrece una imagen del hombre especialmente sugerente y resulta muy tentador buscar en esa hermosa declaración *el espíritu del Renacimiento*. Sin embargo, aunque la capacidad de transformarnos a nosotros mismos continúa sobrecogiéndonos muchos siglos después, no es en ella donde Pico ubica la dignidad del hombre. La dignidad reside en Dios, a cuya imagen y semejanza, consideraba el autor, estamos hechos. La puerta que abrirá el camino del Renacimiento a la Ilustración y, con ella, a la concepción laica y moderna de la felicidad, por tanto, no se halla en el Renacimiento propiamente, sino en la tradición medieval, iniciada por Santo Tomás –y seguida por Pico–, al reconocer, como ya se ha visto, una segunda felicidad *natural* –felicidades naturales– independiente de la fuerza motriz de la gracia (McMahon, 2006: 158).

Pico sería una figura destacada en esta época, sin duda, pero no precisamente por la ruptura con el pensamiento medieval y con la Patrística. El humanismo, que tantas cosas nuevas tipificó, se desarrolló de forma casi consecutiva a partir de las preocupaciones de los siglos anteriores, a menudo sin distinguirse mucho del pasado. No obstante, si bien los humanistas de los siglos XV y XVI no descubrieron al hombre ni su mundo feliz, sí que incrementaron considerablemente el interés por ambos. El énfasis, el tono, la proliferación de estudios, la curiosidad, el entusiasmo y el deseo por saber, eso sí que supuso un verdadero Renacimiento. Muchos humanistas, en consecuencia, destacaron más por sus ansias de saber que por sus respuestas. Buscaron manuscritos, rescataron pensamientos tamizando los restos del mundo antiguo, extrajeron tesoros de la antigüedad y, sobre todo, de la época clásica, a la que otorgaron un prestigio mayor de la que nunca había tenido. Prestigio y admiración que todavía hoy nutre y alimenta nuestras mentes contemporáneas (Vallespín, 1990a; McMahon, 2006).

En realidad, la erosión de las estrictas diferencias entre lo sagrado y lo profano, origen del laicismo moderno, se debe fundamentalmente a la Reforma, a pesar de la enorme tensión interior que el protestantismo introducirá en buena parte de los hombres de entonces, una tensión hasta entonces desconocida, derivada de la angustia vital por no poder determinar quiénes serán los elegidos. No obstante, dos cuestiones centrales se introducen en la historia occidental gracias a ella, especialmente relevantes para el posterior desarrollo del laicismo moderno. Por un lado, no considerar ninguna jerarquía en el ascenso hasta Dios, sólo y exclusivamente la taxativa división entre salvados y condenados, ni tampoco contemplar un lugar, ni

profesiones privilegiadas, desde las que perseguir ese objetivo. Por otro lado, con la Reforma, el sufrimiento dejó de ser el fin en sí mismo. Aunque formara parte de la experiencia humana, aún siendo inevitable, no tenía un lugar elevado ni una estimación especial para ellos. Los protestantes, en realidad, rechazaron con fuerza las prácticas mortificadoras porque la vida, en sí misma, era ya demasiado terrible.

Basándose en el culto de los humanistas por la dignidad del hombre, en las exhortaciones generales de los protestantes respecto a la idea de buscar la felicidad en todas las cosas, en esa antesala del pensamiento de la Ilustración, en definitiva, se halla depositado el germen de la felicidad moderna secularizada, donde cada vez más se manifestaba una escasa capacidad de los hombres de ese tiempo para seguir reverenciando al mundo, aceptándolo tal cual estaba organizado. Una prueba de ello es que, en las dos últimas décadas del siglo XVII, se produjo una explosión extraordinaria de obras sobre la felicidad, hecho que ocurrió paralelo a una progresiva desvalorización del énfasis que hasta no hace mucho se había puesto en el dolor. Eso propiciaría la emergencia de un ambiente más relajado, especialmente en las artes de la época, donde las viejas nociones de placer y deleite fueron recomponiéndose con los nuevos valores de ese tiempo.

A medida que nos adentramos en el siglo XVIII el goteo de nombres que avalaban vidas de terrenal contento fue aumentando progresivamente, hasta convertirse en un caudal que generó un abundante caudal de escritos y reflexiones sobre la felicidad terrenal. Lo que hasta entonces sólo había sido un pensamiento cauteloso, como expone McMahon (2006: 204), se proclamó abiertamente bajo una nueva e insólita cuestión hasta entonces: “si la felicidad era un estado natural, ¿por qué no podría lograrse enteramente por medios naturales, sin orientación divina alguna?”.

6.4.2. El derecho y el cálculo de la felicidad

Teniendo presentes esos antecedentes expuestos sobre la felicidad, sin duda, la Ilustración desempeña un papel destacado en el establecimiento de su búsqueda y conquista como proyecto terrenal. En realidad, a partir aquí un número considerable de personas asumen, por primera vez en la historia, una nueva perspectiva que no sólo les decía que podían ser felices en este mundo, además, es que debían serlo. La incipiente industrialización, junto con el progresivo despliegue de todos los demás rasgos expuestos en el capítulo dedicado a la modernidad, paulatinamente, incrementarán la percepción de una mayor confianza en la capacidad de las personas para controlar y mejorar los entornos sociales, socavándose con ello el poder de las

explicaciones tradiciones que, hasta ese momento, condenaban la vida a un terrible e inevitable sufrimiento, incluyéndose que el azar y la fortuna fuesen los elementos a los que las personas estaban sometidas irremediabilmente.

En este nuevo contexto de cambio y esperanza en el futuro, las reivindicaciones del derecho a ser felices eran cada vez más frecuentes y las consideraciones ilustradas fueron taxativas en este asunto. Estaba claro que el convencimiento generalizado de la época era que los seres humanos merecían ser felices. La cuestión era determinar –como Séneca señaló– cuál era la mejor forma de alcanzar la felicidad. En realidad, sin que aún hoy se haya llegado a una conclusión clara y definitiva al respecto, a partir del Siglo de las Luces, precisamente, propuestas y estudios no han faltado: la máxima de Jeremy Bentham y su principio de utilidad –la mayor felicidad para el mayor número de personas–, el estudio de la felicidad de Chastellux⁸¹, la felicidad basada únicamente en los cálculos de placer y dolor, como atesora el Marqués de Sade, o la nueva reavivación de la antigua creencia popular sobre la existencia de las *Islas Felices*, que tanta literatura había producido, apareciendo una y otra vez en la imaginación occidental, desde las Islas Afortunadas de los antiguos griegos, pasando por la Utopía de Tomás Moro, por la Nueva Atlántida de Francis Bacon, la isla de Saint-Pierre, en medio del lago Bienne, en Suiza, donde Rousseau, asiduo visitante de ese lugar idílico, se definió a sí mismo como un hombre feliz, o las nuevas y ávidas perspectivas que abrieron la puesta en conocimiento de las Islas situadas en el confín del mundo, con las que, progresivamente, fueron tropezando los incansables aventureros a lo largo de esa época en la que se completó, no sólo cartográficamente, la visión completa del mundo⁸².

No obstante, si se analiza detenidamente ese inerte enunciado *búsqueda de la felicidad*, teniendo presente lo acontecido en el siglo XVIII, los resultados, como poco, son claramente ambivalentes. En 1776, sin embargo, Thomas Jefferson imprimió a conciencia esa expresión de moda en la Declaración de Independencia Americana⁸³.

⁸¹ En su famosa obra, *De la Félicité publique, ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, considerada la primera historia de la felicidad en el mundo y una de las primeras obras de sociología comparada, Chastellux expone una serie de indicadores y de índices que hoy se utilizan ampliamente en todos los estudios de bienestar, como los niveles fiscales, número total de horas de trabajo dedicadas diaria y anualmente a cubrir necesidades, del tiempo libre que disponían los trabajadores, llegando incluso a establecer, aunque muy precariamente, correlaciones entre los niveles demográficos y la productividad agrícola (McMahon, 2006: 221).

⁸² En el siglo XVIII, las noticias del descubrimiento de las Islas Hawai por el Capitán Cook inspiraron muchas referencias a la felicidad de los paraísos intactos, alimentando aún más la fantasía y el mito, aún hoy presente en la imaginación de muchos turistas que todavía visitan o quieren visitar esos lugares con la esperanza de recuperarse o, simplemente, de encontrarse a sí mismos (McMahon, 2006: 240).

⁸³ "Creemos que estas verdades son evidentes: que todos los seres humanos han sido creados iguales, que el creador les ha concedido derechos inalienables, entre los que se encuentran el de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad" (McMahon, 2006: 315). En realidad, aclara McMahon (2006: 317-318) si Jefferson se guió por la influencia de Locke, como afirman muchos, esa frase es la interpretación de una Declaración encubierta, porque Jefferson sustituyó el tercer término de la propuesta de Locke –

No en vano, la vaguedad del término ayudará a volver la búsqueda de la felicidad prácticamente como un sinónimo de otros que regían principios ideológicos de la época bastante más concretos. Así, se impulsó la expansión de la propiedad, desde el supuesto avance de la civilización, un rasgo, por otro lado, como defendía Smith (1994), que era central para las sociedades comerciales, entre otras razones, porque el liberalismo consideraba que maximizando la libertad individual, al tiempo que se fomentaba el valor de la propiedad, las modernas sociedades industriales beneficiaban a la mayoría.

Otra cosa bien distinta, no obstante, era que fomentaran la felicidad individual de facto, dependiendo esa respuesta mucho menos de la riqueza de las naciones que de las cualidades morales de cada uno y, por tanto, de la libertad individual. En esos términos, sin embargo, como reconocía Smith (1994), la *libertad individual* presentaba un problema porque “el aumento de la fortuna es el método que tienen gran parte de los hombres para proponer y desear la mejora de su situación” (McMahon, 2006: 329). Es decir, aunque la auténtica felicidad, como creía Smith, radicaba en la tranquilidad y el disfrute, que tienen menos que ver con la situación económica que con la virtud, social y culturalmente se había sumido ya que la mayoría de los hombres buscaban la felicidad a través de la riqueza.

Especialmente arraigado en el nacimiento de EE.UU., como defiende Arendt (2002), es fue el nuevo espíritu que identifica correctamente la trayectoria de una tensión vital e imperiosa que marcaría su nacimiento y desarrollo, y que el impacto de la emigración masiva no hizo más que acentuar bajo la máxima de *la tierra de las oportunidades y la libertad*. Buscar la felicidad, por tanto, se volvió el equivalente de buscar la prosperidad, el placer y la riqueza, a la vez que el logro de esos parámetros se tornó exclusivamente responsabilidad de los individuos.

A finales del siglo XVIII ese será el rasgo más acentuado de la felicidad, un rasgo que acabará por configurar, esencialmente, la cosmovisión contemporánea del concepto. Las leyes podían garantizar la búsqueda de la felicidad, pero el lograrla era un asunto de cada uno. Esta será la más evidente realidad del mundo moderno que se venía desplegando, sobre todo, en la tierra de las oportunidades: *América*. La propia Arendt (2002: 342), al respecto, dirá que la Ilustración, en verdad, no puso en tela de juicio la más importante inversión con la que irrumpió el cristianismo en el mundo antiguo. Por el contrario, siguió actuando bajo el supuesto de que la vida, y no el

vida, libertad y propiedad— por *búsqueda de la felicidad*, un término, en realidad, mucho más vago que presenta una clara utilidad ideológica en el momento y que, finalmente, contribuyó a que se estableciera que el fin del gobierno era “cuidarse de la seguridad, del tranquilo y feliz disfrute de la vida, la libertad y la prosperidad”. Como se observa, en el nuevo continente el liberalismo emerge vinculando el derecho natural a buscar la felicidad —y también a obtenerla—, con los parámetros no sólo de la seguridad, la vida o la libertad, también sobre la propiedad.

mundo, es el supremo bien del hombre –se condenaba al suicida a no enterrarlo, pero no al asesino, por ejemplo, aclara la autora–.

Con su feroz crítica al utilitarismo, no obstante, lo que también planteará Arendt será, como ella misma lo denomina, la derrota del homo-faber por ese principio de felicidad. Al respecto, la autora explica cómo “entre las características sobresalientes de la época moderna, desde su comienzo hasta nuestros días, encontramos las actitudes típicas del homo-faber: su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales, su confianza total en la total categoría de los medios y fines, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad. Quizá nada indica con mayor claridad el fundamental fracaso del homo-faber en afirmarse como la rapidez con que el principio de utilidad, la quintaesencia de su punto de vida sobre el mundo, desapareció y se reemplazó por el de “la mayor felicidad del mayor número”, fórmula de Jeremy Bentham, en realidad, completamente extraña a las necesidades e ideales del homo-faber, porque el principio de utilidad, aunque su punto de referencia es claramente el hombre, quien emplea la materia para producir cosas, todavía presupone un mundo de objetos de uso que rodean al hombre y entre los que este se mueve. No obstante, el modelo esencial de mediación que introduce ese nuevo principio utilitarista de Bentham no es el de la utilidad y el uso, sino la felicidad, es decir, el grado de dolor y de placer experimentado en la producción o en el consumo de las cosas” (Arendt, 2002: 330- 335).

El invento de Bentham del *cálculo del dolor y del placer*, matiza Arendt (2002: 334), cambiaría la ventaja de introducir aparentemente el método matemático en las ciencias morales, con la atracción aún mayor de haber encontrado un principio que se basaba por completo en la introspección. Su *felicidad*, la suma total de placeres menos dolores, es tanto un sentido interno que percibe sensaciones y se mantiene sin relación alguna con los objetos mundanos, como la conciencia cartesiana que es consciente de su propia actividad. Más aún, el básico supuesto de Bentham, que considera que aquello que todos los hombres tienen en común no es el mundo, sino la identidad del cálculo y ser afectados por el dolor y el placer, deriva directamente de los filósofos anteriores a la época moderna. Este nuevo hedonismo moderno, sin duda, está relacionado con el Epicureísmo. El principio de todo hedonismo, como se sabe, no es el placer, sino la evitación del dolor, y Hume, que sí era filósofo, a diferencia de Bentham, sabía muy bien que quien desea hacer del placer el fin último de toda acción humana, entonces, se ve obligado a admitir que sus verdaderos guías no son el placer, sino el dolor, no el deseo, sino el temor. No obstante, si por algo resulta apasionante la cuestión es porque de fondo, más allá del debate propiamente

filosófico, se puede advertir el tono abrumadoramente desigual que algunos rasgos de la modernidad llegaron a imprimirle al originario hedonismo heleno.

Ciertamente, en ambas épocas, la experiencia de dolor nos remite a la introspección y a un acusado sentido de la individualidad. Sin embargo, cinismo, epicureísmo y estoicismo, por agrupar las tres corrientes primigenias fundamentadas en el individuo, estaban basadas en una profunda desconfianza hacia el mundo. Sus modernos correlatos, puritanismo, sensualismo y el hedonismo de Bentham, o el utilitarismo, se inspiraron en una igualmente profunda desconfianza, pero más que del mundo, desconfiaban del hombre. Por este motivo, más que apartar al hombre del mundo, lo que esas corrientes modernas impulsaron fueron la duda sobre la adecuación de los sentidos para captar la realidad, sobre la adecuación de la razón humana para captar la verdad y, en consecuencia, la convicción de la deficiencia e incluso de la depravación de la naturaleza humana. Los modernos, por tanto, dice Arendt (2002: 335), en realidad, necesitan el cálculo del placer, o la puritana conducta moral de méritos y trasgresiones, para llegar a cierta ilusoria matemática de la felicidad y de la salvación. Esta aritmética moral, sin embargo, era completamente extraña al espíritu de las escuelas filosóficas de la tardía antigüedad.

6.4.3. La felicidad como una obligación individual

Mannheim (Campbell, 1989: 1) afirma que la mayoría de los esfuerzos por describir el desarrollo general del pensamiento moderno tienden a prestar exclusiva atención al crecimiento del racionalismo. El resultado de esto, mantiene el autor, es realmente un cuadro, en muchos casos, incomparable con los hechos históricos, y mucho más con el mundo como nosotros lo conocemos. Los argumentos de Campbell (1989), por su parte, apuntan en esta misma dirección, al considerar una pequeña distorsión en los hechos que devendrán como consecuencia de la conocida interpretación de Weber sobre el origen del capitalismo.

En sentido teórico general, mantiene Campbell (1989: 217), es admisible que se puedan presentar al romanticismo y al puritanismo, culturalmente, como dos tipos ideales polarizados porque, tradicionalmente, parten de un contraste bastante fuerte entre sus creencias, especialmente en lo relativo a lo divino y a la naturaleza del hombre y su destino. Esa valoración, con frecuencia, ha sido la causa principal por la que se lleva a considerar entre ambos tipos un claro conflicto de actitudes, sobre todo, porque el análisis de Weber asocia las palabras *puritanismo*, *puritano* y *protestantismo*, como una generalidad compacta. Así, en consecuencia, cuando ese

autor afirmó que el racionalismo, como vía a través de la que la ascética calvinista, en particular, establece las bases del capitalismo moderno, se producirá una equiparación entre tradición puritana y pietismo, lo que fundamentará un error posterior. El Puritanismo es tomado comúnmente como un movimiento de intensidad emocional y portador de una gran angustia vital que, sin embargo, se asienta en el control de las pasiones.

Debido a esto, el término *ética protestante* se usó para referirse a lo que Weber identificó como *espíritu del capitalismo*, presentando al romanticismo en una clara oposición a esa ética, lo que será un error de interpretación pues, a partir de ahí, se mantendrá durante siglos la disociación e incompatibilidad entre racionalismo y utilitarismo, por un lado, y entre sentimentalismo y romanticismo por otro⁸⁴.

Desde un punto de vista teórico, la consecuencia más clara de ese desliz, sin embargo, se manifestará en la consideración de un individualismo que no está conformado por las dos éticas. En la práctica, sin embargo, ese hecho presenta una seria dificultad, puesto que, a lo largo de todo el siglo XVIII y XIX, el individualismo de las clases medias burguesas exhibía, precisamente, ese doble barniz.

Es decir, la burguesía moderna no será sólo utilitarista, sino que también la conformará fuertemente el sentimentalismo romántico. Ambos aspectos, en definitiva, *puritanismo-utilitarismo* y *romanticismo-sentimentalismo* serán los soportes para los valores de socialización e institucionalización en las contemporáneas sociedades de clase media, fundiéndose en el arquetipo de hombre burgués. De hecho, esta fusión es imprescindible considerarla a la hora de comprender la configuración del hedonismo moderno, como base de la emergente sociedad de consumo.

Siguiendo, por tanto, la estela del argumento de Mannheim, tomamos el ejemplo del poeta inglés Carlyle que, en 1843, en su obra *Pasado y presente*, escribe un capítulo con el irónico título: *Feliz*⁸⁵. En realidad, razones no le faltaron a Carlyle para usar la ironía como arma contra los avatares de su época. En el verano de 1832, miles de trabajadores se habían lanzado a las calles de Inglaterra para protestar contra la reducción de los salarios, las inhumanas condiciones de trabajo, la falta de derecho al

⁸⁴ En Norte América, donde el Romanticismo tomó la forma de Trascendentalismo, es notoria, sin embargo, la presencia en ese movimiento del pietismo calvinista y de la tradición puritana en autores como Emerson, Thoreau, Melville o el mismo Poe que, por otro lado, tan duramente criticaron el utilitarismo de Franklin. En Gran Bretaña, por su parte, autores como Shelley atacaron duramente el utilitarismo centrado en el aspecto económico que, sin embargo, estuvo muy presente en varias generaciones de románticos (Campbell, 1989: 218).

⁸⁵ Carlyle escribe en ese capítulo el siguiente pasaje: "A cualquier lastimero mocoso que tenga piel encima le han llenado la cabeza con la idea de que será feliz, o según todas las leyes humanas y divinas ha de ser feliz. Sus deseos, los del lastimero mocoso, han de cumplirse; sus días, los del lastimero mocoso, han de fluir en una corriente de disfrute siempre apacible, imposible hasta para los dioses. Los profetas nos sermonean diciendo: seréis felices, os gustarán las cosas agradables y las encontrareis. El pueblo aclama: ¿Por qué no hemos encontrado cosas agradables?" (Carlyle, 1995: 157).

voto y el aumento del precio del pan. Como evidencia ese suceso, pero también muchos otros acontecimientos de naturaleza similar, y no sólo en Inglaterra, si el final del siglo XVIII ya fue extremadamente convulso, el siglo XIX no lo será menos. De hecho, no sólo en Carlyle, en otros intelectuales de su época, especialmente, en la centuria siguiente, se producen suficientes descripciones y reflexiones sobre ese otro lado sombrío de la modernidad, que fluirán paralelamente al optimismo exacerbado de su celebración.

No obstante, si valoramos esas dos polarizaciones, desde el prisma del racionalismo señalado por Mannheim, no cabe duda que habría que incidir en la conquista de la naturaleza, el despliegue fundamentalmente de la razón instrumental y del conocimiento científico, la asombrosa capacidad de producción del industrialismo y la consiguiente prosperidad material derivada de él, más todos los rasgos que ya se han visto en el capítulo sobre la modernidad que, sin embargo, como prueban las condiciones sociales y las luchas políticas de la época, también albergan algo más que un paradójico reverso del sueño ilustrado, momento a partir de que se cree como un asunto de derecho, absolutamente factible, la felicidad del hombre en este mundo.

La proliferación del factor utopía y la metáfora del lugar, que proclamaban por todos lados una gran cantidad de movimientos de todo tipo, desde los Icarianos⁸⁶ que viajaron hasta Nauvoo, en Illinois, el lugar perfecto, según pensaron, para poner en marcha la *Nueva Sión*, hasta los experimentos europeos de los Falansterios, bajo las teorías de Owen y Fourier, o el propio Saint-Simon, que tan terribles, abrumadoras y sombrías descripciones realiza sobre los inicios del industrialismo, imaginó un mundo mejor bajo una jerarquía de tecnócratas bien cualificados, capaces de gestionar las artes, la ciencia, la industria y la política, de manera que ejerciesen un servicio óptimo –y no puramente instrumental– a la emergente sociedad de masas.

Sin embargo, en ese otro reverso de la modernidad, derivadas de los procesos asociados a ese incipiente industrialismo, las nefastas condiciones sociales estaban convirtiendo el principio utilitarista, “la mayor felicidad para el mayor número de personas”, en una completa falacia. A nivel cotidiano, sin duda, se necesitaba algo más que incidir en ese tipo de orden estructural emergente y en la concepción del placer como medio para aliviar el sufrimiento humano, muy especialmente considerado las duras condiciones en las que las personas vivían en los cada vez más florecientes o, según se considere el caso, empobrecidos centros urbanos modernos⁸⁷. El propio

⁸⁶ En 1840 se publicará la obra de Cabet, *Viaje a Icaria*, donde Icaria es la comunidad utópica imaginada por él.

⁸⁷ Berman (1991) plantea una exploración de algunas de las formas en que los autores del siglo XIX se inspiraron en el proceso en desarrollo de la modernización y lo usaron como una fuente de energía y material creativo. Sin duda, Marx, Baudelaire y muchos otros, se esforzaron en captar ese proceso

Carlyle señalará, incluso, que le parecía imposible que la felicidad la proporcionase el placer y el entregarse con discreción a cosas agradables. Los liberales, economistas y hombres de Estado, que por entonces sostenían esos principios optimistas, predicando la competencia y el *laissez faire* universales, eran considerados por Carlyle como falsos profetas (McMahon, 2006: 362).

Hegel, salvando el tema religioso, comparte con Carlyle el análisis de la situación inglesa. En la *Fenomenología del espíritu*, dedica parte de sus esfuerzos intelectuales para abordar la cuestión de lo que él mismo denominaría como *conciencia desdichada* –*Unglückliches Bewusstsein*–, un concepto donde se proyectaba una de las inquietudes fundamentales de los románticos, que ya se habían planteado el por qué los seres humanos sufrían a través de los siglos y por qué el ser humano vivía continuamente en contradicción interior. Con ese término, Hegel se refiere a una forma de observar el mundo que había constituido la fuerza histórica del cristianismo anterior a la Reforma. Al situar lo divino en un plano fuera de lo humano, el cristianismo había establecido una división fatal entre lo sagrado y lo profano, puesto que los seres humanos, esforzándose siempre por alcanzar al Dios espiritual inmutable, chocaban constantemente con las cambiantes necesidades y limitaciones del mundo material, por lo que sus deseos y demandas entraban siempre en conflicto⁸⁸.

La aportación de Hegel, sin embargo, consistirá en estimar que esa conciencia desdichada no era un rasgo permanente de la condición humana, ni un defecto congénito que sólo la gracia de Dios podía enmendar, sino un estadio transitorio en la historia, puesto que, como rige uno de los principios fundamentales defendidos por Hegel, el proceso histórico funciona al servicio de la liberación humana⁸⁹.

Además de su dialéctica, el proyecto marxista también compartió la convicción hegeliana que afirmaba que la nueva ciencia histórica tenía la llave del enigma del hombre, ofreciendo su propuesta de búsqueda de la felicidad a través de la revolución proletaria y pretendiendo realizar la gran utopía del mundo moderno de establecer una sociedad sin clases. No se trataba de proyectar un nuevo mundo, sino de hacerlo. No

histórico, haciéndolo propiedad de la humanidad las transformaciones de las energías caótica del cambio económico y social en nuevas formas de significado y belleza, de libertad y solidaridad, ayudándose a sí mismos a convertirse en sujetos, a la vez que en objetos, de la modernización. Ese proceso de desarrollo incidió fuertemente, como se sabe, en las grandes ciudades de occidente, Londres, París, Berlín, Viena o Nueva York, donde durante todo el siglo XIX se produjeron trastornos debidos a la modernización. Sin embargo, véase, como ejemplo de modernismo del subdesarrollo, como lo llama Berman, el caso de la ciudad de San Petersburgo. En una reflexión que Berman (1991: 175) recoge de Mandelstam, se dice: "Aterroriza pensar que nuestra vida es un cuento sin trama ni héroe, hecha de desolación y vidrio, del balbuceo febril de constantes digresiones, del delirio de la gripe de San Petersburgo".

⁸⁸ Este análisis, en realidad, como ya se ha visto, no es original de Hegel. Forma parte de la propia corriente del cristianismo que consideraba que el ser humano, fatalmente desgarrado por el pecado original, estaba condenado a vivir, terrenalmente, en un permanente conflicto consigo mismo. La felicidad, por tanto, no estaba en su constitución.

⁸⁹ La obra de Darwin, *El Origen de las especies*, publicada en 1859, tuvo un gran efecto en su tiempo, produciendo además un cambio trascendental en las ciencias y en la propia concepción humana.

había interpretar la historia, sino cambiarla. De este modo, el materialismo histórico propugnaba una profunda transformación social con la que se pretendía resolver los problemas y desdichas de la humanidad.

El concepto de Hegel de la conciencia desdichada, en realidad, permite ir hacia atrás en el tiempo, hasta Rousseau, porque se trata del mismo hilo argumentativo sobre la modernidad y la promesa de felicidad terrenal para todos. Aunque con un carácter tormentoso, en sus momentos de mayor lucidez, aún siendo un claro defensor de las ideas ilustradas, Rousseau sospecharía que hasta sus ensoñaciones de una felicidad perfecta en la isla de Saint-Pierre eran las de un *hombre desgraciado*, el consuelo de un náufrago, la compensación por los goces humanos que realmente deseaba y no tenía. Es evidente, por tanto, que Rousseau albergó profundas dudas sobre si podía existir un lugar de tan duradera felicidad, que no fueran sus recuerdos o sus sueños. La felicidad no es el placer, declararían tajantemente Rousseau en el siglo XVIII, rechazando lo que para Bentham, Helvétius y muchos otros, sería una verdad innegable (McMahon, 2006: 242).

Si, en el capítulo dedicado a la modernidad, ya se señalaba el carácter ambivalente de Rousseau, moderno en algunas cuestiones, defensor de la tradición en otras, en este caso concreto, al dudar de la viabilidad de la felicidad y desconfiar abiertamente del placer, Rousseau se erigiría en crítico de la Ilustración, a la vez que también sería inequívocamente un ilustrado al proclamar, a pesar de todo eso, que el individuo *debe ser feliz* en este mundo. Esta contradicción de Rousseau, sin duda, será también a contradicción de su propio tiempo: por una parte, como derecho del hombre, la felicidad supondrá tener que afrontar la duda y la desesperación respecto a posibilidad o no de ser feliz en el mundo tal y como lo conocemos y vivimos, pero también, por otra parte, con sus proclamas optimistas y sus logros, la modernidad imprimirá en el deseo del hombre el deber de ser feliz y el tener que albergar en el interior de cada uno la desesperada certeza de que debía ser así.

6.4.4. La felicidad como responsabilidad de los individuos

McMahon (2006: 243) señala que, al luchar con esa contradicción, Rousseau tropezaría con un pensamiento profundamente desconcertante, pero clave para entender una nueva metamorfosis en la historia del concepto de felicidad: *¿Qué ocurriría si el avance de la civilización moderna fuera la causa de este conflicto, haciendo que los seres humanos no sólo no se acercaran al fin que pretendían, sino que se alejaran cada vez más de sí mismos?* Esta fue la perturbadora perspectiva que

este autor plantearía en el año 1750, en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Con esa obra, que ofrecía una respuesta a la pregunta esbozada en un concurso público convocado por la Academia de Dijon –¿Ha servido la renovación de las ciencias y las artes para purificar o para corromper las costumbres y la moral?–, Rousseau contestaría que las había corrompido. Mantuvo, a su vez, que el progreso de las ciencias y de las artes no había añadido nada a nuestra auténtica felicidad. Por el contrario, la había mermado considerablemente, al dejar a la humanidad a la deriva en medio de un lujo material que multiplicaba las falsas necesidades, a la vez que ese mismo progreso, alabado en la época, privaba al hombre de las cosas que realmente necesitaba para salir adelante.

No obstante, para comprender mejor esa duda en Rousseau y en su época, hay que considerar también otra cuestión de fondo: si la felicidad, tal y como era proclamada por la Ilustración, era un derecho natural, la civilización moderna no era natural. Esta será, sin duda, una de las ideas más influyentes de Rousseau, porque con su reflexión se plantea, originariamente, que el potencial liberador de la modernidad creaba en su desarrollo condiciones que socavaban las perspectivas esperanzadoras para alcanzar la felicidad en este mundo. En él, el yo moderno era un laberinto por el que vagamos en busca de una naturaleza mejor (McMahon, 2006: 245)⁹⁰.

Ese yo en permanente búsqueda de una vida mejor contiene incipientemente una de las cuestiones centrales de la concepción moderna de la felicidad de finales del siglo XIX, el hecho de depositarla como exclusiva responsabilidad de cada ser humano, siendo además una responsabilidad que nunca podría cumplirse del todo. El resultado es que el hombre moderno, a partir de ese momento, se encuentra con una nueva clase de *infelicidad* hasta entonces desconocida: la culpa y el pesar que se puede llegar a experimentar un individuo por no ser feliz, en una cultura que así lo exige.

Especialmente con Kant, el asunto de la responsabilidad individual pondrá fin al principio utilitarista con el que se determinó que la propia felicidad la fundamentaba la moral, porque “hacer feliz a un hombre, en realidad, es bastante diferente a hacerlo bueno” (McMahon, 2006: 256). La transformación se produce porque el individualismo, en el siglo XIX, se había apoderado de todo el sentido de la palabra felicidad, o el

⁹⁰ Estas mismas dudas ilustradas se pueden encontrar también en una obra literaria de Samuel Johnson, muy famosa en su tiempo: *La historia de Raselas, príncipe de Abisinia*, de 1759. En ella Johnson hablaría de la felicidad: Raselas es un joven príncipe que vive feliz. Lo tiene todo y no le falta ningún placer. Sin embargo, los seres humanos se hallan permanentemente inquietos, así que Raselas se fabrica una máquina alada para salir al mundo, descubriendo un lado oscuro en la esperanza humana. Johnson planteará, entonces, la pregunta más desasosegante respecto al tema: ¿qué cabe esperar de nuestra búsqueda de la felicidad, cuando descubramos que la vida es de tal modo que la propia felicidad es la causa de sufrimiento? (McMahon, 2006: 250-252).

sentido de la felicidad había quedado ya en manos de ese individualismo moderno. El propio Kant llegaría a la conclusión de que la felicidad no era necesariamente parte del plan de la naturaleza, más bien formaba parte de la propia fe personal, cuyas ideas se fundamentan en la creencia individual. Es así como la felicidad de la Ilustración, social y culturalmente proclamada, trasmuta de cuestión general, propia de la naturaleza del hombre, a una cuestión reducida al ámbito de los valores que fundamentan lo que cada individuo cree. En ellos, la conquista de la felicidad se convierte en una responsabilidad exclusivamente del individuo.

Esencialmente, este giro en la concepción de la felicidad está muy relacionado con el Romanticismo, siendo el movimiento intelectual que establecería la base para el desarrollo del pensamiento de Hegel y, posteriormente, el de Kant, al tiempo que también introduciría nuevas perspectivas en el ámbito de las ideas para que se llegara a producir un nuevo cambio, principalmente, en la estética y en el estilo emocional, que va más allá de sus precedentes Ilustrados.

El repliegue hacia el *yo* y la proyección desde ese *yo* hacia el exterior, las ansias por vivir el momento, unido a una extrema intensidad emocional, entre otros, harán que afloren sentimientos como la melancolía, el anhelo, la duda, el dolor o la alegría, etc., que son las emociones fundamentales que conformarán una explosión en la experiencia emocional desconocida e impropia hasta entonces. Esta explosión emocional, además, sustentaría el nuevo cambio que se registra en la manera de entender el mundo cotidiano y que contrasta vigorosamente con la visión del *ergo* cartesiano –puramente *racional*– de la modernidad Ilustrada. No obstante, como ya ha sido considerado previamente, en realidad, no se puede decir tampoco que racionalismo y romanticismo representan exactamente dos principios antagónicos puros.

El Romanticismo, en esencia, heredará el conflicto central de la Ilustración, que ya manifestara Rousseau, como se ha visto: tener derecho a ser felices y, al mismo tiempo, estar asediados por la sospecha de que la realidad del mundo apunta en otra dirección. Con la emergencia del Romanticismo, y también posteriormente a él, seguirán existiendo suficientes razones sociales como para pensar que la felicidad, en el contexto de la modernidad, parecía hallarse lejos de este mundo, como ya vislumbrase Rousseau. A lo largo del siglo XIX y hasta mediados del XX, se producirán las grandes revoluciones obreras y burguesas, se desarrollará un periodo tremendamente expansivo de colonización, con la consiguiente y voraz pugna de las naciones europeas por dominar los recursos naturales transnacionales, a la vez que se padecerán, a nivel social y humano, las convulsas consecuencias de todos esos hechos. Estallará la Primera Guerra Mundial y la revolución Rusa, vendrán los años

posteriores de férreo comunismo, la Gran Depresión y una Segunda Guerra Mundial que supondrá, añadido al horror propio de la devastación, el atroz exterminio de millones personas. Sin duda, todo esto, paulatinamente, irán poniendo el punto y final al sueño ilustrado de la búsqueda de la felicidad terrenal, como un derecho y una obligación, fundamentados sobre la promesa moderna de progreso.

Durante siglos, las ambiciones y las falsas ilusiones, que fueron conformado y nutriendo el espíritu moderno, finalmente, conducen a las islas desiertas, a una última categoría de las utopías privatizadas, su individualidad individualizada, faltas de regulación—guía para el individuo moderno. En ese nuevo y desolador escenario de introspección y soledad es donde emergerá *El hombre sin atributos*, de Robert Musil, frente al moderno, racional y proyectista *Fausto*, de Goethe, este es el escenario donde la felicidad comienza a ser pensada a la carta y en un ahora de inmediatez tiránico, habitada por una multiplicidad de objetos y una amplia profusión de deseos interminables que buscan, desesperada e insistentemente, en la materialidad del consumo, en las consultas del psicólogo, en las recetas de los libros de autoayuda, en las drogas o simplemente se proyecta en idearios referenciados, como el de Georges Perec y *La vida: instrucciones de uso*, para individuos solitarios, sumergidos en *El Laberinto* de Borges, cada uno dentro de *Las Ciudades Invisibles*, de Italo Calvino, en cuyas reflexiones se evidenciaba algo que ya empezaba a ser innegable para cualquiera que estuviese vivo: “El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es arriesgada y exige atención y aprendizajes continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure y dejarle espacio” (Bauman y Keith, 2002).

6.5. La idea postmoderna de felicidad

6.5.1. El consumo y la felicidad despótica del siglo XXI

Después de la Segunda Guerra Mundial, progresivamente, el consumo fue alcanzando una expansión y una centralidad tan incuestionable que, desde las últimas décadas del siglo XX, se considera que se ha apoderado completamente de la vida de los hombres. Junto a él, el capitalismo, la democracia, el bienestar, el individualismo,

la burocratización o el nuevo gerencialismo, ya no serán únicamente la realidad del hombre medio que germinó en la modernidad, de ese hombre anónimo de las masas del que habló Ortega (1981), sino que el consumismo ahora construye y condiciona la realidad y la vida de todas las personas. El hombre postmoderno occidental no sólo está bien alimentado, sino que vive rodeado por un mundo de abundancias y comodidades impensables siglos atrás o, simplemente, inimaginables para millones de personas ahora mismo a una no muy lejana vuelta de casa, donde las necesidades básicas todavía quedan lejos de estar cubiertas y aseguradas.

En realidad, cuando el capitalismo de consumo ocupa el lugar de la economía de producción, se despliega el Estado de bienestar, fundamentado sobre el reconocimiento y a la protección de los derechos individuales (Alonso, 2004). En él, los individuos comienzan a vivir colmadamente su cotidianeidad, inmersos en el universo mental y físico caracterizado por la multiplicación infinita de sus deseos y de sus necesidades.

En medio de esa prodigalidad y bienestar, inmerso en un marco de consumo de infinitas posibilidades, no obstante, ese individuo va a sentir y experimentar que la felicidad deriva en un valor esquivo, ambivalente, tiránico y de difícil apuesta como sentido último de su individualizada existencia (Bauman, 2007b), justamente, porque nunca hasta el momento actual las posibilidades habían sido tantas, la propia responsabilidad para conseguirlas nunca había llegado a ser tan fuerte e imperiosa y, sin embargo, se ve abocado a tener que convivir con la fuerte frustración que le produce el no poder conseguir las comodidades sin esfuerzo, como tampoco disfrutarlas sin ansiedad.

¿Cómo deviene, sin embargo, ese terrible hecho a la esencia del hombre postmoderno? En realidad, la postmodernidad no sustituye la vieja máxima moderna sintetizada por Voltaire con esta frase: “La principal ocupación y la única que debe haber es vivir felices” (Savater, 2007). En ese sentido, la moral de la felicidad, pero también los sueños de felicidad personales o imaginar una sociedad mejor, reconciliada con la felicidad, se multiplican con el consumismo postmoderno, puesto que los objetos también materializan en la actualidad la primacía reconocida a los placeres y a la vida alegre. En ese sentido, la secularización del mundo, como afirma Lipovetsky (2007: 319), sigue estando en sintonía con la sacralización de la felicidad en la vida cotidiana.

Esa *vieja* moral de la felicidad moderna, sin embargo, fundamentaría todas sus esperanzas en el progreso de las ciencias, cuyo fin ya no se consideraba estrictamente especulativo, sino utilitario. Desde Bacon a Descartes, por tanto, el proyecto *prometeico* (Berman, 1991) de todos los intelectuales modernos estaba

perfectamente diseñado: el conocimiento más valorado era el que permitía mejorar continuamente el bienestar de las personas mediante una infinidad de artificios.

Los hombres, se creía, finalmente, podrán *gozar fácilmente* de los frutos de la tierra, conservar la salud, prolongar su vida y vencer las desdichas de la existencia, elaborándose y conformándose de esta forma una visión optimista y cómoda de la existencia, que se fundamentaría en el progreso acumulativo de los conocimientos y las técnicas⁹¹. Como ya se ha mencionado, ese hecho se encuentra perfectamente sistematizado en las grandes filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. De Turgot a Voltaire, de Hegel a Spencer, terminando con Kant, etc., se impone una concepción determinista del progreso, la idea de que la historia avanza inevitablemente hacia lo mejor.

Contra la imagen tradicional de la decadencia, por tanto, los modernos identificaron la historia con un progreso continuo e ilimitado hacia la justicia, la libertad y la felicidad. La historia universal tenía un sentido: el progreso infinito de la humanidad, el avance de ésta hacia la felicidad completa. De esta manera, con los modernos, explica Lipovetsky (2007: 320-321), el *homo felix* dejó de ser una promesa dirigida a los sabios y se convirtió, inscrita en la esencia misma de su naturaleza, en el horizonte del género humano y en la ley misma de la evolución histórica. Y, en este sentido, la ideología del actual capitalismo de consumo postmoderno, como también expone Lipovetsky (2007), bien puede ser una figura tardía de esa misma fe optimista en la conquista de la felicidad por la técnica y la abundancia de bienes materiales.

No obstante, hay que matizar que, entre las utopías materializadas de la abundancia, la felicidad, precisamente, hoy en día ya no se concibe como un *futuro* maravilloso, sino como un *presente* radiante de felicidad instantánea, una felicidad sin proyección hacia el mañana, con fecha de caducidad incorporada y desintegrada por tonos básicamente hedonistas.

El extraordinario despliegue económico, político, cultural, social y científico de la modernidad, por tanto, no ha evitado que a finales del siglo XX se desate un profundo descreimiento generalizado respecto a esa ya vieja *religión laica* del progreso. Las dos guerras mundiales, el genocidio, los totalitarismos, el peligro atómico, la degradación de los ecosistemas, las desigualdades, junto con la amenaza bacteriológica, han ido legado una visión pesimista donde la tecnociencia ha conseguido alcanzar un rasgo ambivalente (Beck, 1994b). En realidad, todo lo que, por un lado, ha consagrado el despliegue del bienestar, por otro, también lastra una peligrosa potencialidad. En este

⁹¹ La vida social moderna, según Giddens (1999: 137), es un asunto complejo en el que se llevan a cabo numerosos procesos de permeabilidad en los cuales el conocimiento técnico, de una o de otra manera, es reapropiado por las personas profanas, que lo aplican rutinariamente en el transcurso de sus actividades cotidianas.

sentido, ya en la postmodernidad, no son pocos los fenómenos que aparecen como indicios de un profundo conflicto dentro de esta *cultura materialista de la felicidad* que, por un lado, promete la plenitud y, por otro, la socava con sus riesgos.

Comer, dormir, seducir, relajarse, hacer el amor, comunicarse, mantener la forma física, nada escapa ya a las recetas de la felicidad del hiperconsumo, de una felicidad con instrucciones de uso para todos. Bruckner (2008: 17), no obstante, propone la idea de que a fuerza de haber hecho de la felicidad el ideal supremo, en nuestro contexto de abundancias, ésta se ha convertido en un sistema de intimidación, una *orden aterradora*. El derecho a la felicidad de la modernidad, con la postmodernidad, se ha transformado en un imperativo categórico y eufórico que crea vergüenza y decepción entre quienes se sienten excluidos de ella. De este modo, en la época en la que reina la felicidad *despótica*, los individuos ya no se limitan a ser desdichados, ahora agonizan de frustración y también experimentan una aterradora culpabilidad por no sentirse bien o no lograr lo deseado.

El diagnóstico de Bruckner, señala, precisamente, la presión que en estos momentos ejerce el ideal de plenitud personal, especialmente, en las formas de percibir y juzgar nuestra vida. Como hemos expuesto ya, en la historia de occidente, desde el momento en que se instaura el individualismo como un valor primordial, también se le impone a éste la felicidad como ideal supremo. Ese proceso, sin embargo, lejos de difuminarse con las sombras de la no felicidad proclamada por todos lados, aún se amplía más en nuestras sociedades de hiperconsumo.

Lejos de ser una desviación aberrante, como muestra Lipovetsky (2007: 323), la obsesión actual por la plenitud es la culminación perfecta de la modernidad individualista y comercial. Cuanto más mercado, más incitaciones a vivir mejor, cuanto más individuo, más exigencia de felicidad.

6.5.2. Lo cotidiano o el escenario de la felicidad endeble

Considerando los planteamientos de Lipovetsky (2007) o de Bruckner (2008), Comte-Sponville (2007), probablemente, cultiva en exceso el arte de la paradoja, cuando hace su afirmación sobre el *hombre feliz*: aquel hombre que no tiene nada que esperar. Bien puede decir en su obra éste filósofo contemporáneo que la sabiduría es desesperar, en el sentido literal de no esperar nada, pero la vida, en las actuales sociedades de consumo, exige esperanza y, como también evidencia la historia de occidente, ninguna etapa anterior ha sido posible sin un cuerpo de mitos, imágenes y creencias que hicieran creer al ser humano en la posibilidad de algo mejor

(Kolakowski, 1990), una idea que la modernidad, además, amplificará de una manera prodigiosa y que el consumo postmoderno, como ya se ha expuesto, no desmiente en absoluto.

En el mismo sentido, Nietzsche ya lo indicaba con su aseveración sobre las ilusiones, las ficciones, los simulacros, y cómo son necesarios para la existencia, simplemente, porque es imprescindible que la vida inspire confianza. Sin duda, esa es la tradición que lleva a autores como el propio Lipovetsky (2007: 325) a afirmar que, en cierto modo, se equivocan quienes toman las promesas de la sociedad de hiperconsumo por un mero sistema de intimidación y culpabilización, ya que tales promesas son, ante todo, un complejo de mitos, sueños y confianza, que favorecen la oxigenación de un presente a menudo sin aliento. Razones de esperanza, nos recuerda el autor, que son además tanto más necesarias porque nuestra época está dominada por una profunda sensación de impotencia para dirigir el curso del mundo, especialmente, si tenemos en cuenta que desde el siglo XVIII la desdicha ya no se trata de una fatalidad sino que, en buena medida, es un producto humano, como señaló Rousseau.

Para Lipovetsky (2007: 325), por tanto, el magma de significaciones e imágenes eufóricas actuales no funcionan tanto como un *estupefaciente colectivo*, sino más bien como una incitación a renovar los elementos de nuestra existencia y como un acicate para cambiar nuestra vida. Es menos dogma, o es menos una maquinaria de obligaciones, que una invitación a la movilización de las existencias y un instrumento para la recuperación subjetiva de éstas.

De hecho, a la sociedad de consumo actual no se le imputa la degradación de la atmósfera o creación de serios peligros para la humanidad futura. Indiferentes a las consecuencias a largo plazo, el frenético afán de producir y tener satisfacciones materiales es lo que cada día se denuncia más, como una aventura insensata que envenena el planeta, erosiona la biodiversidad y produce el efecto invernadero. Si los individuos no hacen nada al respecto, es poco probable que se puede asegurar el porvenir de las generaciones futuras.

Tras la fachada de ese *homo felix*, en realidad, los datos que se manejan son alarmantes. Al ritmo actual de consumos, en menos de un siglo, probablemente, todas las reservas de combustibles fósiles se agotarán o la degradación del entorno puede ser tal que se extenúe la capacidad de los ecosistemas para regenerarse.

Con ese trasfondo alarmista, es la hora del autocontrol y de la limitación del consumismo. Por tanto, el antiguo triunfalismo moderno ha debido enmudecer, más allá de la influencia marxista, que venía considerando al consumidor como una víctima o como una marioneta alienada. Hoy, como mantiene Lipovetsky (2007: 325-327), el

consumidor está sentado en el banquillo de los acusados y es un sujeto al que hay que informar y educar, en base a que ahora se le ha responsabilizado de una misión de primera magnitud: salvar al planeta, cambiando la propia conducta cotidiana: consumiendo productos duraderos, economizando la energía, suprimiendo los derroches, en definitiva, se trata de tomar conciencia de los efectos negativos que los modos de vida irresponsables producen en el entorno, consolidándose cada día más la imperiosa exigencia de un consumidor cívico y solidario.

Por lo que respecta a la felicidad, sin embargo, como logro personal, todo lo que la relacione con el hiperconsumo, en realidad, deviene ambivalente. Disponemos de una cantidad creciente de objetos, distracciones y posibilidades, pero no por eso vemos que los individuos sean más felices. Como expresa irónicamente Lipovetsky (2007: 332), la razón se debe a que “el Producto Interior Bruto de cada país no es la Felicidad Nacional Bruta”. No se debe perder de vista, por tanto, que el recreo psicológico y los parques temáticos constantemente amplificados que nos ofrecen las actuales sociedades de consumo, individualmente, no son el equivalente a un mundo feliz aunque, ciertamente, la felicidad se trate de ese viejo anhelo al que no se renuncia y sea *el gran ideal* que la civilización consumista celebra sin descanso.

En cuanto a eso, siguiendo a Lipovetsky (2007: 333-334), si se observa el último medio siglo, se pueden distinguir, esquemáticamente, tres modelos o tres momentos que han estructurado el imaginario social de la felicidad en la última era occidental del consumo de masas:

- En los años 50. Es la fecha en la que comienza a construirse un modelo de autorrealización alrededor de dos polos básicos: la vida material y la vida afectiva, las cosas y el corazón, la mitología del consumo y la del amor (Morin, 1996). Dos sistemas de referencia que, al mismo tiempo, transmitieron una *micro-utopía concreta* de masas o un *utopismo de la vida privada* (Morin, 1995). No está de más matizar que, medio siglo más tarde, este modelo bipolar no ha perdido su atractivo.
- En los años 60-80. Es el momento en el que se produce la exaltación de la liberación individual, que pasa por oponerse frontalmente a las normas del consumo y a la moral tradicional. Denunciando las falsas necesidades y la represión sexual, la exaltación contestataria da prioridad a la autenticidad del yo y a la emancipación del cuerpo. Incluso el término *felicidad* tiene una mala prensa, pues está asociado a las coacciones familiares y burguesas. Se prefiere el goce, la fiesta, el deseo sin restricciones. Como dice Lipovetsky (2007: 333), éste segundo modelo consagraría una *utopía transgresora y transpolítica*.

- A partir de los años 90. Es el momento en el que la ideología de la felicidad conoce un nuevo renacer. A la división felicidad consumista/felicidad amorosa se suma ahora la que opone felicidad materialista y felicidad espiritual, felicidad–movimiento y felicidad–equilibrio. Dan fe de éste modelo *psico-espiritual* la proliferación de nuevas formas de religiosidad mezcladas con nuevas formas de ateísmo, la recuperación del interés por las vías espirituales, tradiciones y místicas, pero vivenciadas en sentido postmoderno, el éxito de las sabidurías antiguas y las proclamas más *ultra-postmodernas*⁹².

En realidad, a tenor de esto último, son muchos los fenómenos que ilustran lo que algunos califican de *cambio de paradigma*, una *Nueva Era* caracterizada por la búsqueda de la sabiduría o el auto-perfeccionamiento espiritual, parejamente construida sobre una base material⁹³. Esas actitudes espíritu–materiales se concentran en la búsqueda del equilibrio interior, en la armonía del cuerpo y el espíritu, en la expansión y profundización de la conciencia y en no renunciar por ello a una vida cómoda. Lo importante ya no es cambiar el mundo, sino cambiarse uno, despertar la conciencia a potenciales desaprovechados, inventar un nuevo arte de vivir, conciliando al individuo consigo mismo (Lipovetsky (2007: 334). De este modo, lo que nace con la postmodernidad es una utopía cotidiana psico-espiritual y física del yo postmoderno, que reconfigura la mitología de la felicidad individualista en el núcleo de la sociedad del hiperconsumo.

A partir de los noventa, por tanto, esa polifonía de sincretismos, que en la modernidad hubieran sido irreconciliables, ahora proclaman una vida *light* donde todo se pretende que funcione como un producto de salvación individual centrado, fundamentalmente, en la inmediatez y en el impacto en lo emocional. Se ojea a Séneca o a Epicuro, se consulta el zodiaco, se practica yoga o se asiste a la terapia con el psicólogo, como se va a ver una película o se realiza un viaje, cómodamente, fácilmente, enseguida, sin esfuerzos de voluntad (Lipovetsky, 2007: 335-336).

Hablamos de un individuo que busca fórmulas en los maestros y en las cosas para maximizar sus goces y amplificar sus potenciales psíquicos. Este individuo, individualizado superlativamente como en ninguna otra época de la historia, no tanto a

⁹² Respecto a esta mixtura postmoderna emergente, en Umberto Eco et al., (1974: 15) se puede leer: “Lo único que estaba desapareciendo concretamente era el *romano*, de igual forma que hoy está desapareciendo el *hombre liberal*, empresario de lengua anglosajona, que había tenido en el *Robinson Crusoe* su poema primitivo y en Max Weber a su Virgilio. En las villas de las afueras, el ejecutivo medio de pelo cortado a cepillo personifica todavía al romano de antiguas virtudes, pero su hijo lleva ya los cabellos como los indios, viste con poncho mejicano, toca el sitar asiático, lee los textos budistas o libelos leninistas y consigue muchas veces –como ocurría en el bajo imperio– conciliar a Hesse, el zodiaco, la alquimia, el pensamiento de Mao, la marihuana y las técnicas de guerrilla urbana”.

⁹³ Castoriadis articula su argumentación sobre el concepto de *imaginario social*, donde lo imaginario y lo simbólico van juntos. En estos momentos, hablamos, por tanto, que habríamos pasado de un imaginario social unitario a un imaginario politeísta (Beriaín, 2005: 157).

la felicidad como a las ventajas del mundo material y a la armonía interior que proporcionan los recodos espirituales, pretendiendo vivir en el mundo confortablemente, sin tensiones, ni ansiedad, un mundo de imaginarios de confort material y emocional integrados sincréticamente en una dinámica pluralizadora de felicidad endeble que, ávidamente, recorre nuestras mentes y arterias a través de un circuito neuronal placebo⁹⁴.

En este contexto de consumo amplificado a todos los ámbitos de la existencia, la experiencia interior, por tanto, es una condición para vivir bien. Únicamente se es, para este yo postmoderno, si se está bajo el influjo del universo de un psicologuismo triunfante. El hiperconsumidor, dice Lipovetsky (2007: 337), se ha convertido en demandante de magia, de remedios milagrosos basados en la omnipotencia de la conciencia, de rituales y encantamientos, que nos garanticen y certifiquen que la felicidad depende únicamente de cada uno de nosotros.

Puesto que el ser, ese yo psicologizado, ya no es uno en sentido monolítico, sino que se construye bajo una multiplicidad sincrética y consumista, hoy las filosofías de esa felicidad endeble dan respuesta a normas y principios de vida antitéticos. Como lo contrapuesto, ahí queda la filosofía de los Antiguos, que querían dar forma a un hombre sabio que fuera siempre igual a sí mismo, que quisiera siempre lo mismo, para ser consecuente y rechazara lo superfluo. Sin duda, el hombre está hecho de contradicciones, como apuntaba Pascal (Marinoff, 2002), pero las filosofías y los remedios para la felicidad endeble actual no pueden excluir la superficialidad, ni la profundidad o la distracción pueril, ni la fragmentada conciencia de uno mismo.

6.5.3. La activación terapéutica del circuito placebo neuronal

El yo es un concepto muy importante en occidente, siendo además una idea mucho más profunda que el simple reconocimiento de uno mismo. El cerebro fue considerado una glándula de aspecto desagradable y de irritante inutilidad orgánica, hasta que, en el siglo XVII, Tomas Willis (1621–1675) acuñó la palabra *neurología*, inaugurando la era *neurocéntrica* en la que nos encontramos hoy (Punset, 2006: 12). Según sus incipientes estudios de la estructura cerebral, Willis propuso una nueva concepción de la mente. Para él, pensamientos y emociones no eran más que tormentas de átomos en el cerebro.

⁹⁴ La felicidad endeble es un término creado por Todorov (1999: 294): “Como no podemos ser felices solos, no somos dueños de la felicidad. Viene y se va en gran parte sin nosotros. Poderosa es la influencia del otro en nuestra dicha, escasa nuestra capacidad para controlar su curso. Efímera, ay, es la experiencia de la felicidad”.

Desde la época de Willis hasta nuestros días, sin duda, los conceptos de mente, cerebro y alma, han cambiado mucho. Sin embargo, fue a partir de ese momento, aunque la ciencia de Willis se pareciera más a una especie de alquimia que a lo que hoy entendemos como tal, cuando se plantea por primera vez que el cerebro es el lugar donde se ubica nuestro sentido del yo, nuestra personalidad y todos nuestros recuerdos. De hecho, en la actualidad, se trabaja con el paradigma iniciado por Willis (Punset, 2006: 11).

Ciertamente, el funcionamiento del cerebro humano sigue siendo un verdadero misterio, pero se han localizado áreas del cerebro con mucha más exactitud, a la vez que la apreciación de los *desajustes* y *desperfectos* cerebrales ya son entendidos de otra manera, especialmente, que el cambio físico o las dolencias del cerebro cambian a la persona y viceversa, llegando incluso a producirse la desarticulación o la desintegración de ese yo, como en el caso del Alzheimer (Punset, 2006).

Que el yo sea el concepto que engloba todo lo que somos, parece que ya no tiene ninguna duda. De hecho, el neurólogo Carl Zimmer (Punset, 2006: 25) asegura que el cerebro actúa de un modo distinto cuando pensamos en nosotros mismos. Al hacerlo, hay ciertas regiones cerebrales que parecen coordinar un tipo especial de pensamiento. Así que el yo, en realidad, sería la manera especial que tiene el cerebro de identificar todo lo que tiene que ver con nosotros mismos.

Sobre todo, el yo debe entenderse como un proceso o una organización cerebral, sólo así se explica que, cuando se altera esta red y se modifica la manera de regular las emociones al pensar en uno mismo, empiecen los problemas del yo. Todo indica, además, que la conformación de la idea de uno mismo está relacionada con la parte más joven de nuestro cerebro –el *neocórtex*– y con el hecho de que, especialmente, esa región cerebral está programada para entender la intencionalidad de otros, a la vez que también puede hacer la misma atribución intencional en las formas abstractas. Hoy en día la neurociencia entiende como bastante probable que ese funcionamiento cerebral, en concreto, diera origen al concepto de yo.

Ese yo neurológico, sin embargo, está profundamente marcado por la cultura humana. La plasticidad del cerebro, o gracias a su ductibilidad, el cerebro humano se ha venido reorganizando y adaptando a nuevas situaciones⁹⁵. Aunque aún se conoce muy poco sobre los mecanismos precisos que controlan esa plasticidad cerebral, o lo

⁹⁵ Pensemos en dos músicos: uno es pianista y el otro toca el violín. Ahora imaginemos el córtex cerebral como un mapa donde están localizados los diferentes órganos del cuerpo, incluidas las manos con la que estos músicos tocan. Pues bien, una buena imagen de la plasticidad del cerebro es ésta: mientras que el pianista tiene la misma cantidad de neuronas dedicadas a cada una de sus manos, el cerebro del violinista ha dedicado un área mucho mayor de su córtex al control de la mano izquierda en comparación con la zona dedicada al control de la derecha. Cuando nacieron, ambos músicos tenían aproximadamente el mismo número de neuronas para la mano derecha y la mano izquierda, pero la práctica y la plasticidad han modificado sus cerebros (Punset, 2006: 112).

que se denomina sencillamente como capacidad para adaptarse, lo que sí se puede afirmar de ella que es una pieza clave al servicio del funcionamiento central del cerebro, cuyos efectos o consecuencias están íntimamente relacionados con la cultura y las diferentes formas de producir cultura a lo largo de la historia de la humanidad. Desde un punto de vista sociológico, ese yo neurológico, en occidente, sobre todo ostenta su sentido a través de lo que llamamos conciencia individual. De hecho, Ortega (1966: 224) mantiene que la “historia de Europa, en realidad, ha sido hasta ahora una educación y fomento de la individualidad”.

Hasta no hace mucho, la idea más común del cerebro era considerarlo como un sistema que obtiene cierta información, la dota de sentido y la procesa. Esa concepción, sin embargo, empieza a ser considerada como errónea, sobre todo, a partir del momento en el que se cree que, básicamente, lo que hace el cerebro humano es generar una expectativa (Punset, 2006: 114). Para poder hacer eso, el cerebro utiliza grandes cantidades de memoria para crear un modelo del mundo. Todo lo que sabemos y aprendemos se almacena según ese modelo. La clave de este funcionamiento se encuentra en el neocórtex y en él reside nuestra inteligencia, que es lo mismo que la capacidad para hacer predicciones. Así, el cerebro observa y construye patrones o modelos, y los almacena. Gracias a ese almacenamiento y cotejo de la información puede hacer predicciones y generar una expectativa.

El neocórtex es igual en todos los seres humanos, sin embargo, la percepción del mundo es muy diferente en cada uno de nosotros. Algo que, sin duda, tiene más relación con la naturaleza de los patrones y modelos elegidos para hacer nuestras predicciones, y no tanto con el mecanismo en sí del cerebro. Nuestro cerebro está expuesto al mundo y, puesto que es así, construye un modelo del mundo a través de la cultura y la socialización. Ese modelo establece básicamente las reglas por las que el cerebro entiende cómo funciona el mundo en el que vivimos. Éste viene siendo el mecanismo que genera las creencias y los valores. La neurociencia actual, en consecuencia, lo que nos demuestra es que no se trata de que nosotros *tengamos* un cerebro, sino que *somos* nuestro cerebro (Punset, 2006: 91).

La forma en la que en occidente viene concibiendo la naturaleza humana, por tanto, se nutre de esos patrones o modelos sociales y culturales a través de los cuales el cerebro puede predecir e interpretar el mundo. Desde la modernidad, sobre todo, el modelo, o patrón cultural occidental predominante, determina que somos, fundamentalmente, seres racionales y que a través de esa capacidad racional podemos obviar o eludir la carga de nuestros instintos animales. A estas alturas, como ya se puede observar, esto sólo es una manera social y cultural de interpretar el mundo. Otra idea social y culturalmente vigente, fruto también de esta moderna

interpretación del mundo, es que el cerebro está hecho para buscar la verdad (Marina, 2008).

Sin embargo, la neurociencia actual muestra que, en realidad, para vivir no necesitamos ninguna verdad, sino conjuntos de informaciones que nos resulten coherentes y lo suficientemente integradas como para que, con ellas, podamos entender el entorno en el que vivimos (Punset, 2006: 103). Prueba de ello son las evidencias y las percepciones sensibles que nuestro cerebro maneja en el seno de nuestra cultura: la idea de utopía o, en éste caso, las diferentes ideas de felicidad, serían un claro ejemplo. De lo expuesto, por tanto, se puede considerar que esas ideas de felicidad, entendidas como intrínsecas a nuestro ser, son un producto social y cultural, como también lo es el hecho de ubicarlas en la propia naturaleza humana.

El lenguaje nos introduce en el mundo de los valores, como afirma Marina (2005: 17). La felicidad o la búsqueda de la felicidad, sin duda, ha sido uno de los valores más profundos y fuertes en la historia occidental, como se ha visto, en cuanto que forma parte del modelo occidental de interpretación del mundo. La felicidad, o las ideas de felicidad, como parte de esa construcción del yo, por tanto, han venido siendo una de nuestras motivaciones culturales fundamentales y una constante presente en nuestra historia intelectual. Aunque sea de un modo metafórico, sino como hecho, al menos, sí como motivación, la felicidad ha sido capaz de activar en nuestras mentes durante siglos una especie de circuito placebo de neuromodulación⁹⁶.

En realidad, aunque no se puede afirmar que, como función propia, nuestro cerebro busca la felicidad, porque simplemente se ocupa de regular y gestionar los sucesos y las emociones (Punset, 2006), sin embargo, sí es cierto que nuestro cerebro tiene sus propios mecanismos de protección emocional. Si bien lo que nos procura, desde un punto de vista funcional, es que nos encontremos razonablemente bien, más tranquilos y sosegados que propiamente felices, no obstante, esa increíble capacidad para autoinducirnos ideas y pensamientos que nos resulten valiosos para equilibrar nuestro sistema nervioso autónomo está presente hoy en día en casi todos tratados y manuales de autoayuda. Al menos hoy en día, si no se trata tanto de ser felices, en sentido absoluto y en todo momento, al menos, se trata de poner en marcha esa

⁹⁶ La neuroestimulación determina que si se puede identificar el circuito cerebral que controla un comportamiento concreto, o una disfunción específica, se puede utilizar esta técnica para modificar la actividad de ese circuito. Esta concepción se fundamenta en la capacidad y en los mecanismos de recuperación que tiene el propio cerebro –metafóricamente, es como si nuestro cerebro tuviera su propio sistema psicológico inmunológico–. Un ejemplo nos lo brinda lo que los psicólogos llaman *sesgo de impacto*. Se refiere a los errores que nuestro cerebro comete al sobreestimar el efecto que producirán en nosotros ciertos acontecimientos. Sin embargo, aunque nos ocurran hechos que realmente nos impactan, la mayoría de las veces volvemos a nuestro estado emotivo basal en un periodo relativamente corto. Una de las causas de este regreso paulatino a nuestras emociones comunes es la gran facilidad para cambiar nuestra visión de las cosas y, por tanto, las reacciones que éstas provocan en nosotros (Punset, 2006: 136-137).

peculiar habilidad humana de poder cambiar nuestro punto de vista sobre el mundo y de ese modo conseguir que nos sintamos mejor respecto al mundo que nos encontramos.

Desde el siglo XIX, reducida la felicidad a las potencialidades y particularidades de ese yo, considerada, además, como una mera aspiración y deseo individual del que cada uno de nosotros somos responsables, no es extraño que los actuales planteamientos psicológicos postmodernos, sobre todo, en su sentido terapéutico, se fundamenten sobre la convicción de que se puede enseñar o reeducar a las personas para que sean positivas⁹⁷. Últimamente, incluso, se habla mucho de las estrategias psicológicas de *doping*, es decir, lo que usualmente se denomina como *enfrentarse a los problemas*. Tales estrategias, sin embargo, suelen reducirse a tres programas: que cambie el sujeto, que el sujeto cambie la interpretación que da a las cosas, que el sujeto cambie la realidad (Marina, 2008: 165).

Por un lado, la centralidad del yo es imprescindible para entender el sentido de la felicidad en occidente. Sin duda, como afirma Giddens (1999: 118), la confianza personal ha de ser establecida a través de un proceso de auto-indagación y el descubrimiento de uno mismo se convierte en un proyecto directamente relacionado con la flexibilidad. En realidad, dice Giddens (1999: 147), es característico de la modernidad que la autorrealización sea esencial para la autoidentidad. Sobre todo con su despliegue, o con el despliegue de las diferentes modernidades, como mantiene Beriáin (2005), una buena vida ha terminado por consistir en la consecución de tres grandes metas o en la conquista de tres grandes bienes: la salud, la felicidad y la dignidad. El primero está vinculado a un objetivo biológico, el segundo con un objetivo psicológico y el tercero con un objetivo ético, como matiza Marina (2005: 18), donde los dos primeros, especialmente, se alcanzan individualmente a base de autoinducirse, óptimamente y a modo de placebo, ideas y pensamientos positivos respecto a sí mismo y al mundo en el que se vive inmerso.

6.6. Representaciones de la felicidad endeble

Llegados hasta aquí, en el contexto de bienestar y consumo en el que vivimos, afirmar la terapeutización como realidad de las personas significa que cada vez son

⁹⁷ A través de las terapias, en la mayoría de los casos, los especialistas lo que hacen es ayudar a sus pacientes a acceder a estados emocionales diferentes y facilitar de este modo que el sistema nervioso autónomo pueda aprender a situarse en un plano medio. La autoinducción de pensamientos favorecedores intenta disminuir el nefasto impacto que en la percepción de nuestro mundo produce que buena parte de nuestros estados emocionales estén concentrados en los elementos negativos de nuestra vida.

más los dominios de la vida individual que quedan bajo el tutelaje del campo médico, farmacológico y psicológico. Especialmente respecto a éste último, reducido el ser humano a un *yo* fuertemente individualizado y cercado en su intimidad, en estos momentos cabe decir que todas sus expectativas de vida, emociones, anhelos o sueños, se encuentran plenamente somatizados, psicologizados y terapeutizados, lo que implica una dura exigencia y supone una dura imposición.

De hecho, en nuestros actuales contextos de bienestar y consumos diferenciados, teniendo en cuenta la psicologización de las expectativas de vida, considerando la actual abundancia y las enormes posibilidades que ofrece el consumo y, sobre todo, partiendo que el peso de la felicidad recae sobre el propio individuo, responder sinceramente *no soy feliz* significa hacer una declaración desesperante en la que la vida de una persona se proyecta como un fracaso completo. Afirmar, por el contrario, *soy feliz* o *soy bastante feliz*, se convierte en una forma de convencimiento individual necesario para poder pensar que, en conjunto, a pesar de todo, la vida de cada uno tiene sus cosas buenas.

Siguiendo de nuevo a Lipovetsky (2007: 307), los individuos se dicen felices porque reconocer lo contrario no sería bueno para la moral, que es lo mismo que decir, no es bueno para la autoestima personal. En consecuencia, ese sortilegio o la afirmación y autoconvencimiento sobre la propia felicidad deviene casi como una forma de método espontáneo, o de terapia instantánea, que desagravia cualesquiera que sean los efectos deprimentes de un saldo negativo sobre nosotros mismos. Se trata, en definitiva, de protegerse de los propios juicios negativos y condenatorios, que proyectan una imagen lamentable de nosotros mismos y de fomentar una actitud que tienda a exorcizar el desánimo y una precaria confianza en uno mismo.

No obstante, a pesar de esa nueva lectura declarativa sobre la felicidad que hacen los individuos postmodernos, si bien la psicologización sigue reforzando y potenciando la creencia moderna que uno sólo puede ser feliz por uno mismo, ya se expuso en páginas anteriores cómo, a finales del siglo XVIII, Rousseau ya planteó la imposibilidad de ser felices, precisamente, como consecuencia de nosotros mismos. Por tanto, a día de hoy, la psicologización de los individuos no resuelve el problema de fondo sobre la felicidad, más allá de una nueva valoración obligadamente optimista que los propios individuos postmodernos tienen que hacer de sus vidas.

Fórmulas y terapias para lograr la deseada felicidad individual, sin embargo, no faltan en la actualidad, ni anduvieron escasas de ellas a lo largo de la modernidad, siendo destacable, como describía Marina (2008:165), que han prevalecido tres vías fundamentales de acceso a la felicidad en occidente: retirarse del mundo, cambiar el mundo, cambiarse uno mismo.

El hecho es que, a medida que ha ido desplegándose la era superlativa de individuación en la que ya hoy vivimos plenamente inmersos, la primera propuesta, sobre todo tras la irrupción del laicismo y, posteriormente, con las sociedades de consumo, es una práctica que raramente se contempla, o se considera sencillamente como algo pasado de moda. La segunda es vista como una utopía realmente bonita y deseable, pero imposible, especialmente teniendo en mente la pérdida de la fe en el progreso y el estrepitoso fracaso de los regímenes comunistas en el mundo, por lo que la felicidad de los individuos queda reducida a la única posibilidad viable en estos momentos: cambiarnos a nosotros mismos.

Y esta es la visión común que subyace en las recetas y propuestas de felicidad vigentes en estos momentos, provengan de la filosofía ética o de la moral, de la religión, de la neurología, de los astros, de la psicología o de cualquier otro ámbito que las fabrique, todas comparten ya el mismo axioma individualista que prescribe la felicidad como responsabilidad de los individuos. Probablemente, el advenimiento de la postmodernidad, en el fondo, no es que haya extremado aún más ese planteamiento, es que lo vuelve más insoportable porque no se debe olvidar que ese individuo, en los contextos terapeutizados actuales, cuenta con un cuerpo amplísimo de especialistas y fármacos dedicados a concretar cuáles son las vías precisas para alcanzarla.

Como cosmovisión social y cultural dominante, por tanto, la postmodernidad no cambia que sobre el individuo prevalezca la posibilidad de su conquista. No es extraño que el fenómeno no sólo no se haya agotado, sino que hoy en día registre un incremento notable de idearios, soluciones, recetas y vías alternativas, para que cada uno de nosotros podamos alcanzar ese estado tan deseado de plenitud que depende de nosotros en exclusiva.

De extraordinario y copioso formulario de ejemplos contruidos sobre ese axioma individualista, en esta tesis nos vamos a centrar en tres ejemplos principalmente: en Russell, en Comte–Sponville y en la fórmula que prescribe Punset a partir de los últimos avances de la neurociencia. Desde un prisma cronológico, además, estos tres autores confirman esa permanencia en el tiempo de la idea de felicidad como responsabilidad del individuo centrada, además, en cambiarse a uno mismo.

Los tres autores, además, no sólo cuentan con el reconocimiento y el prestigio suficiente como para avalar su exposición, sobre todo, nos detenemos en ellos por dos motivos esenciales: primero, porque las tres posturas muestran cómo, desde distintos ámbitos del conocimiento, predomina ese mismo enfoque centrado en cambiar al individuo y, segundo, porque reflejan, claramente, desde el prisma occidental, las cuatro dimensiones fundamentales sobre las que se esgrime la posibilidad de esa

conquista individual de la felicidad, siendo las siguientes ideas valoradas cómo las únicas vías plausibles a través de los cuales es posible alcanzar ese estado:

- A. El cambio de actitud.
- B. La domesticación de los deseos.
- C. El esfuerzo de la voluntad.
- D. El autocontrol.

6.6.1. Russell y la tradición clásica

La primera propuesta a la que aludimos es una de las últimas fórmulas que se aportan desde el campo la filosofía moral, respetando en cierto sentido el más puro estilo clásico. La encarna uno de los grandes filósofos de la contemporaneidad, Bertrand Russell, y el autor la expone en su libro titulado, precisamente, *La conquista de la felicidad*. En el capítulo diecisiete del libro citado aparece la siguiente proclama: “es evidente que la felicidad depende, en parte, de las circunstancias y, en parte, de uno mismo. En este libro nos ocupamos de la parte que depende de uno mismo, y hemos llegado a la conclusión de que la receta de la felicidad es muy sencilla” (Russell, 1991: 221).

La responsabilidad del individuo y la importancia de una actitud adecuada, como vías para la conquista de la propia felicidad, no obstante, se vuelve evidente cuando Russell (1991: 221) afirma, seguidamente: “el hombre desgraciado tiende a adoptar un credo desgraciado y el hombre feliz un credo feliz”.

Las causas de la no felicidad, o de la existencia de personas desgraciadas, por tanto, según el autor, devienen como consecuencia de una actitud vital negativa que, como ya se ha visto, es una idea que hoy en día defiende hasta la neurología, disciplina que también le concede una gran importancia a la autoinducción de ideas positivas. Según analiza Russell, concretamente, entre las causas de la desdicha personal encontramos la desgracia byroniana, muy relacionada con la culpa cristiana y el concepto de pecado, la competencia, el fastidio y la excitación, la fatiga, la envidia, la manía persecutoria y el miedo a la opinión pública.

En un sentido casi aristotélico, como explica Aranguren (1989: 58), Russell se enfrenta con la difícil tarea de usar el lenguaje para deshacer las falsas creencias que el lenguaje mismo sugiere. No obstante, después del análisis de las causas de la desdicha, el autor termina hablando de la *buena vida*, sinónimo prácticamente de felicidad, afirmando que ésta deviene inexorablemente cuando se opera un cambio

real de actitud con respecto a esas causas expuestas, es decir, cuando encontramos una manera de pensarlas y vivirlas de otra manera.

Hay que aclarar, sin embargo, que Russell diseña y realiza su análisis, partiendo de una premisa básica: por un lado, su propuesta la fundamenta sobre el individuo. Por otro, se trata de un individuo que tiene acceso y dispone de unos recursos materiales suficientes para llevar una vida relativamente cómoda⁹⁸.

En realidad, ese hecho apunta dos cosas: por un lado, que el concepto de felicidad humana, sobre todo tras el advenimiento de la modernidad, se asocia a disponer de unos mínimos materiales. Tiene, por tanto, una dimensión material clara que se prolonga en la postmodernidad, enraizándose, si cabe, de un modo más profundo porque la abundancia es más amplia. En segundo lugar, ese hecho coincide plenamente también con el proceso de expansión psicologizante de la vida de las personas en el seno de las sociedades de consumo. Por decirlo toscamente, en mitad de la pobreza no hay sitio para las desdichas producidas por unos planteamientos de vida erróneos.

6.6.2. Comte–Sponville y la filosofía postmoderna

La segunda propuesta la encontramos en otro filósofo aún más contemporáneo que Russell, y ofrece un paso más en cuanto a importancia de los bienes materiales. Si bien para Russell, un mínimo resulta imprescindible, Comte–Sponville recuerda que, a pesar de ese mínimo imprescindible, en la actualidad, seguimos sin ser felices, o no lo somos lo suficientemente, o demasiado excepcionalmente. “No somos felices ni siquiera cuando todo va más o menos bien, al menos para nosotros. ¿Qué nos falta para ser felices, cuando lo tenemos todo para serlo y no lo somos?” (Comte–Sponville, 2007: 23-24).

Como mantiene en su argumento, en los contextos de bienestar disponemos ampliamente de ese mínimo para serlo y, sin embargo, no lo somos, lo que nos falta, según el autor, es sabiduría. En cierto modo, sorprende notablemente encontrar esta

⁹⁸ “Al discutir este problema, argumenta Russell (1991: 33-34), me fijaré tan sólo en las personas que no están sujetas a una extrema miseria. Supondré, además, que tienen los ingresos suficientes para procurarse casa y comida, y la salud necesaria para dedicarse a todas las actividades corporales corrientes. No tendré tampoco en cuenta las grandes catástrofes, o las calamidades públicas. Mi propósito es sugerir una cura para la infelicidad corriente actual que sufre la mayor parte de la gente en los países civilizados, y que no es tanto más insufrible cuanto que, por no obedecer a causa externa manifiesta, se presenta como inevitable. Yo creo que esta infelicidad es debida en gran parte a ideas erróneas, a una ética y a unos hábitos de vida equivocados, que conducen a la destrucción del impulso y del deseo natural de las cosas posibles de las que depende, en definitiva, toda la felicidad de los hombres. Son cuestiones que están dentro de las posibilidades individuales, y yo me propongo sugerir los cambios mediante los cuales puede conseguirse la felicidad, supuesta una posición económica corriente”.

propuesta a principios del siglo XXI, porque ya era la propuesta más destacada de los antiguos filósofos griegos. Habría que matizar, sin embargo, que los filósofos griegos plantearon la cuestión de la sabiduría, en cierta medida, al margen del problema de los bienes materiales.

Para Comte–Sponville, no obstante, el término sabiduría sí que tiene que incluir la dimensión del cambio actitud necesaria para poder vivir de otra manera en el mundo de abundancias que nos rodea. Todo indica que esa es la razón más sólida por la que la sabiduría que este autor contemporáneo propone no se alcanza cultivando las virtudes, tal y como consideraron los griegos y como, después de ellos, también planteó la tradición cristiana durante muchos siglos. Por el contrario, aunque fundamentada en esa tradición cultural, la propuesta de Comte–Sponville tiene presente un significado absolutamente postmoderno, en cuanto que se consigue *desesperando*⁹⁹.

En el sentido más literal del término, se trata de cambiar una única actitud vital respecto a la esperanza y las expectativas para que, de este modo, sea posible no esperar nada del mundo, ni de las demás personas ni, por supuesto, de nosotros mismos. Al respecto, es importante señalar la diferencia semántica entre esperanza y expectativa. En cuanto a la primera, la esperanza es un estado de ánimo en el que se nos presenta como posible lo que deseamos. La expectativa, por su parte, es la posibilidad razonable de que algo suceda. A partir de esa diferencia, se observa el matiz diferente entre un argumento proveniente de la tradición griega y el que propone el filósofo contemporáneo.

En realidad, que *el deseo es creencia*, se trata de la noción central que Platón pondría en boca de Sócrates en su famoso libro *El banquete*. No obstante, aunque la tesis de este filósofo contemporáneo se basa en el mismo razonamiento, que la creencia se considera un sufrimiento, por lo que la felicidad, como deseo, se nos escapa de las manos, para Comte–Sponville, sin embargo, y aquí radica su connotación postmoderna, la causa de esta fuga deviene del exceso de expectativas presentes en nuestros deseos consumistas.

Ahí residirían ahora las trampas de la esperanza, que es donde se encuentran las claves más profundas de nuestra desdicha. Cambiar de actitud, que ya no es sinónimo de la consideración moral del obrar bien o del obrar mal, ahora es el camino para remodelar las orientaciones en cuanto a las creencias que fundamentan nuestros

⁹⁹ En *La divina comedia*, Dante escribió en la puerta del infierno: “Perded toda esperanza al traspasarme” (Comte-Sponville, 2007: 57).

deseos¹⁰⁰. A partir de ahí, según Comte–Sponville, sería posible plantear nuestra felicidad.

6.6.3. Punset y la síntesis organicista

La tercera propuesta postmoderna se corresponde con la fórmula de la felicidad que nos plantea Punset (2005). Esquematizada en una proporción, aporta una novedad importante, y no precisamente la de su formulación en términos matemáticos. Los elementos que la componen han sido conformados a partir de las contribuciones más recientes del núcleo duro de la ciencia y, a la hora de plantear la conquista de la felicidad, la fórmula amplía el campo de las responsabilidades individuales, teniendo el individuo que tomar buena nota de ellas porque las claves de tal cuestión también están inscritas en nuestros propios organismos. Dependiendo, por tanto, de la voluntad y capacidad de control que cada uno de nosotros seamos capaces de ejercer sobre el conjunto de la proporción, eso incidirá, directamente, en el cómputo global de la fórmula que determina una vida feliz.

Según Punset, la propuesta matemática es la siguiente:

$$\text{Felicidad} = \frac{E (M + B + P)}{R + C}$$

A grandes rasgos:

(R) Son los factores reductores de bienestar. Básicamente, significa que, a golpe de voluntad, los individuos tenemos que:

- Desaprender la mayor parte de las cosas que nos han enseñado, porque eso es mucho más importante que aprender, en cuanto que no tiene ningún sentido dejar en manos de la fase inconsciente de los sueños la depuración de la experiencia cotidiana de todo lo infundado e irrisorio. El pesado fardo del pensamiento y de las convicciones que no han sido sometidas al análisis de la experimentación y la prueba es inversamente proporcional a los índices de felicidad.

¹⁰⁰ Dentro de la literatura contemporánea, George Bernad Shaw decía que hay dos catástrofes en la existencia: la primera, cuando nuestros deseos no son satisfechos; la segunda, cuando lo son (Comte–Sponville, 2007: 33). Truman Capote, *In cold blood* (A sangre fría) mantiene algo similar cuando afirma: “Se han derramado más lágrimas por las plegarias atendidas que por las que no lo fueron”. En *Memorias de África*, la escritora danesa Karen Blixen (Isak Dinesen) también enfatiza el deseo como fuente de problemas al afirmar: “cuando los dioses quieren castigarnos, atienden nuestras súplicas”.

- Filtrar escrupulosamente todas las instrucciones inspiradas en la memoria grupal. Las asociaciones infundadas son virus letales para nuestra felicidad.
- No coordinar lo que se coordina por sí solo en el organismo, porque reduce la felicidad asignar recursos a la gestión de los procesos ya automatizados.
- Deshacernos del miedo, perfeccionando las competencias propias y profundizando en las relaciones interpersonales para garantizar la supervivencia.

(C) Es la carga heredada, debiendo tener en cuenta estas cinco valiosas observaciones:

- De las aproximadamente trescientas mutaciones lesivas para la salud que se dan en el individuo, unas de fabricación propia y las demás heredadas, el embrión se hace con algunas que pueden obstaculizar sus mecanismos de bienestar. Es una carga heredada cuya compensación, en el mejor de los casos, distrae recursos de otras funciones necesarias.
- El desgaste de los materiales –al igual que en la industria de bienes de equipo– es inevitable. A la hora de compensar ese desgaste, nos encontramos que es distinto para cada organismo, cosa que exige una diferenciación individual en las capacidades regenerativas.
- Una variedad no programada del desgaste de materiales es el envejecimiento. No estamos programados para morir, en el sentido en que ningún gen, ni mecanismo genético, tiene la función de interrumpir en un momento dado los procesos vitales. El envejecimiento depende de la habilidad para evitar las miles de agresiones que soportan las células diariamente y de reforzar sus mecanismos de regeneración.
- El ejercicio abyecto del poder político. La persistencia de sistemas no democráticos y la presencia de gobiernos corruptos incide muy significativamente sobre los índices de felicidad. La mente influye sobre el metabolismo, una actitud positiva puede mejorar nuestra vida.

(E) Se refiere a la emoción, y es la que multiplica a los demás factores de la fórmula. Si es cero, nada de todo lo restante tendrá valor.

- Con relación a nuestros antepasados, que se enfrentaban casi siempre a realidades generadoras de miedo que activaban sus mecanismos cerebrales de recompensa para sobrevivir, nosotros hoy, los descendientes de este *homo ergaster*, nos emocionamos realizando determinados proyectos, en determinadas relaciones, etc. Sin esa emoción, sin ese entusiasmo vital en

nuestra vida, difícilmente lo que hacemos tendrá un impacto significativo en nosotros.

(M) Se refiere a mantenimiento y por derecho propio se encuentra en el numerador de la proporción. Su aplicación a la vida cotidiana requiere un cambio de estrategia psicológica:

- Se trata de incorporar el gusto por el detalle en la vida cotidiana, renunciando en parte a la querencia humana por el conjunto.

(B) Alude a la búsqueda. En la búsqueda constante y en la expectativa radica la felicidad. No es tanto llegar al final, como el estar en el camino, ampliando las coordenadas del propio mapa de situación, cambiando el ensimismamiento por una apertura a la vida exterior y, sobre todo, se trata de aprovechar en el viaje la singular capacidad humana para imaginar situaciones que nos generen bienestar, en vez de provocarnos situaciones de estés y de proyectar miedos anticipados.

(P) Abarca las relaciones interpersonales, algo de suma importancia en la proporción, porque es uno de los elementos que mayores impactos tienen en nuestros mecanismos neurológicos básicos y en nuestras propias vidas, porque son el tejido en el que se anuda la comunicación y la vida social de las personas. Fundamentalmente tres cuestiones inciden en su mejoría: el cuidado, la constancia y la diferenciación.

6.6.4. Un análisis sociológico del yo postmoderno terapeutizado

Desde un punto de vista sociológico, cabe decir que ninguna de esas respuestas anteriores tiene sentido fuera de la cultura consumista y de bienestar. Ambos parámetros, en realidad, no se conciben sin todo un arsenal de normas, de informaciones técnicas y científicas, que estimulen el trabajo permanente de autocontrol y vigilancia de uno mismo, en un contexto de abundancias materiales totalizadoras. Como matiza Lipovetsky (2000b: 55), el imperativo categórico de nuestros contextos actuales es este: el imperativo narcisista glorificado sin cesar por la cultura higiénica y deportiva, estética y dietética.

Conservar la forma, luchar contra las arrugas, velar por una alimentación sana, broncearse pero sin exceso, mantenerse delgado, activo, relajarse, disfrutar manteniendo en equilibrio las emociones, etc. La ética actual de la felicidad, en definitiva, nos insta a optimizar nuestros potenciales y está muy relacionada con mantener en óptimas condiciones una *euforia perpetua* (Bruckner, 2008), a diferencia de lo que nos indicaba en el pasado, que era fundamentalmente cómo gobernar nuestras pasiones.

La autoconstrucción y reconstrucción de uno mismo, sin embargo, arrastra una dinámica ansiosa por la sustancial proliferación de normas y reglas que nos instan a estar mejor, a parecer mejor, a organizarnos mejor, a equilibrarnos mejor y a aceptar como único camino, para nuestra endeble felicidad, la optimización física, psíquica y emocional de nuestro yo. Esto es así, porque dos tendencias que confluyen en nuestras sociedades actuales modelan al individuo. Por un lado, el culto al hedonismo, que expresa e intensifica el culto individualista por el placer inmediato en el presente¹⁰¹. Semejante hedonismo descalifica el valor del trabajo y el peso de todas las morales que pertenecen al contexto del deber. Por otra parte, la otra tendencia privilegia la gestión racional o razonada del tiempo y del cuerpo, el *profesionalismo* en todo, que nos es más la obsesión por el autocontrol y la excelencia (Lipovetsky, 2000b: 55-56).

En cierto modo, se piensa sobre la felicidad en las diversas respuestas centradas en los individuos y, parece, ya está todo dicho, todo queda acotado con cada proposición individualizada. Si uno no es feliz, o no se autocontrola suficientemente, o no se organiza óptimamente, o no vive teniendo en cuenta tan importantes consejos científicos, o no está lo suficientemente informado en cuanto a los enormes progresos de nuestro saber, o no es lo suficientemente responsable respecto a su propia felicidad, etc. En realidad, a medida que las normas sobre la felicidad se refuerzan, la conciencia culpable se hace más temporal. No es extraño que la depresión, el vacío o el estrés, sean rasgos característicos de nuestra cotidianeidad, aunque ya no el abismo de los remordimientos mortificadores, tal y como le sobrevinía al universo de los pecadores. “La voz de la conciencia postmoderna no nos insta tanto a hacer el bien a los demás, como a que eliminemos el cruel veneno de las arterias de un yo inoperante a la hora de procurarse a sí mismo la felicidad que proporciona la optimización física, mental y emocional” (Lipovetsky, 2000b: 56).

Este tipo de respuestas individualizadas olvidan lo que bien sabemos gracias a Freud (1996): mientras que un dolor de muelas que de pronto cede nos hace sentir en la gloria, los dientes que nunca duelen no nos dan la felicidad. De este modo, agrupar proposiciones para determinar qué hace una vida feliz y qué no la hace, o qué disminuye o aumenta su valor, desde un punto de vista individual, sólo puede ser erróneo y, en última instancia, no conduce a nada, afirma Bauman (2007a: 66).

Sin llegar a determinar exactamente qué es la felicidad, según éste autor, lo único que podemos constatar es que presenta diversas composturas que varían de unos

¹⁰¹ La sociedad hedonista, explica Lipovetsky (2000b: 56-57), quiere decir que los placeres son en adelante profundamente legítimos, objeto de informaciones, estímulos y diversificaciones sistemáticas. Esta época de felicidad narcisista no es la del *todo está permitido*, sino la de una moral sin obligación ni sanción.

individuos a otros, a la vez que también su fisonomía varía de unos contextos sociales a otros, tal y como se ha podido observar ampliamente a lo largo de este capítulo.

De este modo, aún pudiendo homogeneizar la posición, la experiencia, las perspectivas cognitivas, o las escalas de valores de evaluadores y evaluados, sería mejor abstenerse de hacer evaluaciones comparativas con la felicidad individual, resultando más conveniente enfatizar aquellos datos, hechos o planteamientos, que pudieran esclarecer la capacidad de las sociedades para mantenerse a la altura de sus propias aspiraciones. En otras palabras, se trataría de evaluar el desempeño de cada sociedad según los valores que ella misma promueve y a los que nos promete un fácil acceso. Cuando se le pregunta a los miembros de nuestras sociedades actuales si son felices, esa pregunta tiene implicaciones totalmente diferentes de las que tendría si fuese formulada a personas de una sociedad que no se ha comprometido a brindarla, y cuyos sujetos no están sometidos a la tiránica ansiedad de tener que conseguirla como responsabilidad última de ellos mismos (Bauman, 2007a: 67-68)¹⁰².

De hecho, las respuestas que los miembros de las sociedades de consumidores actualmente dan a la pregunta *¿eres feliz?* tienden a ser consideradas la prueba definitiva para evaluar el éxito o el fracaso personal. No obstante, habría que tener presente dos aspectos importantes, como sugiere Layard (Bauman, 2007a: 68-69).

Por un lado, que la sensación de ser feliz crece a medida que se incrementan los ingresos, pero sólo hasta un determinado umbral. Ese umbral coincide con el punto de satisfacción de las “necesidades básicas”, “esenciales” o “naturales”. Vale decir que esos umbrales se refieren a niveles que la sociedad de consumidores, en realidad, condena por primitivos o excesivamente tradicionalistas y, en realidad, resultan intrínsecamente opuestos a la felicidad que la misma sociedad de consumo promueve, fomenta y proyecta a través de la comercialización y venta de todo, intentando siempre desplazar, reemplazar o suplantar, la moderación o la consideración de lo necesario por deseos más flexibles, expansivos y por apetencias más voraces e impulsivas.

Por otro lado, no existe ninguna prueba irrefutable que con el crecimiento del volumen total o con el promedio del consumo aumenten proporcionalmente el número de personas que dicen ser felices. Individualmente, no han sido demostrados, en ningún caso, los argumentos que esgrime la sociedad de consumo, respecto a la felicidad que procura. Más bien los resultados indican algo bien distinto¹⁰³.

¹⁰² Como en el *Telème* de Rabelais o *Erewhon* de Samuel Butler, nos dice Bauman, también en la sociedad de consumidores la felicidad es un crimen punible o, en el mejor de los casos, una pecaminosa desviación que descalifica a su portador de la membresía de buena fe de la sociedad.

¹⁰³ La canción *Big yellow taxi* de la canadiense Joni Mitchell puede servir como contrapunto a ese optimismo que dibuja el consumo: “pavimentaron el paraíso y construyeron un aparcamiento” (Lyon, 1996: 43).

En definitiva, aunque la felicidad postmoderna depende los propios individuos, como determina el axioma vigente, lo que si estaríamos en condiciones de afirmar es que, a pesar de las abundancias materiales y de los recursos sociales y psicológicos, los individuos no lo tienen más fácil en los contextos actuales. Por el contrario, como señala Bauman (2007a: 70), todo indica que la economía orientada al consumo socava la confianza, activa la desafección y profundiza la sensación de inseguridad, hasta convertirse ella misma en una fuente de esa misma infelicidad que prometía ahuyentar o curar.

Hay que matizar, no obstante, que si todavía no somos tan felices como la misma expectativa de felicidad nos indica, incluso aún siendo menos felices de lo que fingimos serlos, en realidad, tampoco estamos en condiciones de afirmar que los individuos en las sociedades consumistas sean tan desgraciados como deberían serlo, si Platón, Pascal, Schopenhauer, Sartre y la mayor parte de los críticos marxistas tuviesen razón. Ni siquiera como consecuencia de la multiplicación de los trastornos se podría decir que nuestra felicidad endeble se deba al aumento y a la virulencia de nuestras causas de sufrimiento interiores, ni porque el individuo postmoderno viva vacío y sumergido en una galopante desdicha moral como consecuencia del nihilismo consumista.

Lo que sí resulta constatable en el siglo XXI, a modo de un ideario factual, o como un diagnóstico generalizado, es a un individuo que deambula en solitario por las intimidades de su conciencia. Ahí es donde ahora tiene acotado el escenario de su vida cotidiana. Dueño y único señor de sí mismo, en ese espacio debe fundamentar la conquista de su propia felicidad, o lo que es lo mismo, mantener el asedio constante sobre sí mismo hasta alcanzar un estado de satisfacción, contento y de ánimo aceptable que, aunque sea fugazmente, ha de ser friccionado permanentemente con sensatez, voluntad, autocontrol y con chequeos periódicos y optimismos tonificantes, porque este individuo vive condenado por el nuevo estigma de su propio mundo psico-físico-emocional, es decir, que lo que le pasa, le pasa por dentro y por fuera.

Según el prisma sociológico, en definitiva, esta sería la cosmovisión que fundamenta los postulados de la nueva literatura de fórmulas, recetas y manuales de autoayuda dirigidos, precisamente, a instruir a ese individuo para que contemple con distancia sus numerosos conflictos interiores, sus múltiples contradicciones y sus actitudes poco favorecedoras a la hora de gobernar y reconducir óptimamente sus penalidades cotidianas.

Siguiendo un régimen estricto y equilibrado entre hedonismo y control, incluso, cualquier individuo postmoderno lograría disolverlas, especialmente, porque sus problemas personales pueden ser aceptados y tratados en términos objetivos,

científicos y perfectamente terapeutizables, pudiéndose interpretar las contrariedades de la existencia, a partir de ahí, como simples anomalías bien clasificadas y con un remedio posible al alcance. Únicamente debe pesar y vivir sus emociones como dispositivos investigables y auto-investigables, especialmente, porque se trata de corregir los defectos y las conductas negativas que le indisponen la interioridad con una completa falta de higiénica felicidad.

Sin embargo, ser un buen *coach* de uno mismo, en estos momentos, como expone Vicente Verdú (2003: 270), paradójicamente, exigiría de nosotros hacer justo lo contrario de lo que la sociedad nos predica. Es decir, habría que escindir el *yo*, porque una cosa soy *yo*, el ser que examina y aspira a gobernar la propia vida, y otra cosa bien distinta es nuestra hacienda vital. De este modo, la vida no podría ofuscarnos, porque nosotros seríamos jerárquicamente más, los auténticos propietarios de ese feudo que se despliega ante nosotros mismos como un amplificado parque temático bioquímico y simbólico.

6.7. En síntesis

En esta investigación, la orientación metodológica trazada está determinada, y se justifica, por la dificultad propia de nuestro objeto de estudio: no poder decir qué es la felicidad. En realidad, la única certeza de la que cabe partir es que se trata de una idea que no tiene una especificación única y, sin embargo, su búsqueda y anhelo son una constante particular en la historia de occidente, desde los griegos hasta nuestras sociedades actuales.

Ateniéndonos a esto, por tanto, se ha planteado un análisis histórico y social de la misma, enfatizando las diferentes semánticas del término, estudiando las diversas ideas que la han venido conformando en el ámbito occidental, vertebrando la investigación sobre tres cuestiones elementales: ¿cómo y dónde se origina la idea y de qué modo se desarrolla y transforma? ¿Por qué esta idea permanece vigente en occidente a lo largo del tiempo? ¿Qué relacionalidad existe entre los contextos y las diversas modulaciones semánticas del término?

Para dimensionar histórica y socialmente un término tan esquivo, a su vez, hemos aplicado al concepto de felicidad el rango de hecho social en los que términos en los que Durkheim lo entendía. Se plantea de ese modo porque no se trata sólo de un concepto con una historia, sino que también presenta una cualidad histórica importante y singular: la de adscribirse a los humanos el deseo de la misma. Este rasgo tan particular de su historicidad permite determinar que se trata de un hecho

social que, sin ser un distintivo biológico del ser humano, en occidente, sin embargo, su búsqueda y anhelo se imponen, social y culturalmente, como tal.

Como hecho social, por tanto, la felicidad puede ser interpretada como un proyecto social y culturalmente activo, que viene constituyendo semánticamente determinadas cosmovisiones sobre el mundo y sobre el individuo, a través de las cuales se configuran una parte esencial de los sentidos y significados con los que los seres humanos occidentales construyen y experimentan su existencia. Esto ha permitido, a su vez, desde un prisma comprensivo y multidimensional, trazar su estudio socio-histórico, integrando las diferentes perspectivas y representaciones de la felicidad a lo largo del tiempo y los diferentes modos en los que esa idea viene siendo tratada, expuesta, pensada, analizada y comprendida, por las distintas ramas del conocimiento o el arte.

La hipótesis de trabajo a través de la cual se ha da cabida a todo esto se fundamenta sobre la base de considerar la idea de felicidad como un rasgo social y cultural occidental que permanece en el tiempo, porque se trata de un hecho social construido como una evidencia que se ha venido aprehendiendo como un valor esencial del ser humano. Esta evidencia presenta, además, una polaridad positiva, una jerarquía superior y una materia específica, lo que significa que, contextualmente, a lo largo del tiempo, viene presentando un contenido peculiar y privativo, es decir, que se apropia de los contenidos irreductibles que se perciben directamente como reales en cada momento de la historia.

Este planteamiento inicial demuestra que la felicidad, considerada como un problema y una preocupación, a raíz de su valoración como parte de la esencia del ser humano, es un proyecto dinámico dentro del imaginario occidental. Este proyecto dinámico, a su vez, explica cómo ha sido insertado, valorativamente, como un producto de la inteligencia humana que, esencialmente, es la que inventa sin parar posibilidades reales que, a su vez, no son fantasías, sino ampliaciones que la realidad admite cuando el individuo las integra en sus proyectos de vida. En este sentido, se ha argumentado cómo, entre los múltiples proyectos que la inteligencia es capaz de crear, en el de la felicidad, desde sus orígenes hasta nuestros contextos actuales, encontramos un descomunal e inagotable esquema de búsqueda, una mezcla increíble de significados y sentidos, un enredo prodigioso de creencias y una maravillosa argucia de la inteligencia, a través de los cuales, en occidente, se constituyen buena parte de los sentidos y significados de la existencia.

Como proyecto humano, por tanto, la felicidad es una idea que no se agota. Esencialmente, además, está indisolublemente ligada a uno de los rasgos más singulares atribuidos, culturalmente, en occidente, a la inteligencia humana: la de creer

que el ser humano, a través de ella, puede liberarse de la clausura de las circunstancias. En este sentido, precisamente, el proyecto de la felicidad ha funcionado, culturalmente, como algo que nos ha permitido vivir en medio de las circunstancias, pero como si estas no fueran definitivas.

Del estudio socio-histórico del término y, por tanto, de las diversas ideas que la van constituyendo en el ámbito occidental, podemos concluir que la cosmovisión en el mundo presocrático, la felicidad adquiere, por primera vez, un profundo significado de búsqueda, en un marco social y cultural determinado por el sentido de tragedia y fatalidad. Sin embargo, con el advenimiento de la filosofía emerge un nuevo significado de felicidad radicalmente contrario al del fatalismo, sobre todo, al relacionarse con el empeño de la voluntad, el dominio personal y el autocontrol. Esto dará lugar a que, por primera vez en la historia occidental, y como un rasgo característico de la misma, se considere que, más allá de las circunstancias, el ser humano alberga, en buena medida, la responsabilidad de alcanzar su propia felicidad.

Posteriormente a los griegos, con San Agustín, el cristianismo introduce en occidente la idea de pecado original y con él la felicidad se convierte en una promesa para la otra vida. Santo Tomás, sin embargo, con una interpretación menos dramática de las consecuencias de este pecado original, se sirve de las virtudes naturales, consideradas por Aristóteles, tales como la justicia, la fortaleza, la amabilidad, la moderación, etc., convirtiéndolas en una vía real para el intelecto humano con las que, por uno mismo, poder examinar el terreno de la vida y, al mismo tiempo, abrirse camino por ella hacia un fin mejor. Con Santo Tomás, por tanto, aunque la felicidad perfecta se hallaba en el otro mundo, el papel del esfuerzo humano vuelve a tener, ahora en versión teológica cristiana, un lugar en la idea de mundo y en el logro de una felicidad sino perfecta, al menos, si moderadamente posible.

En el Renacimiento, el Humanismo incrementó considerablemente el interés por el hombre y su mundo feliz. Sin embargo, será la Reforma la que instaurará dos cuestiones centrales para el posterior desarrollo del laicismo moderno y la consolidación en occidente de la idea de felicidad terrenal. Por un lado, no se considera ninguna jerarquía en el ascenso hasta Dios, únicamente la taxativa división entre salvados y condenados, ni tampoco contemplan un lugar, ni profesiones privilegiadas, desde las que perseguir ese objetivo. Por otro lado, el sufrimiento dejaría de ser el fin en sí mismo de la vida del hombre. Aunque formaba parte de la experiencia humana, ya no tendría, a partir de aquí, ni un lugar tan destacado, ni una estimación especial. La vida, en sí misma, se consideraba ya bastante terrible.

En este cambio de visión, sin duda, encontramos ya el germen de la felicidad moderna secularizada, de hecho, a medida que fue disminuyendo progresivamente el

énfasis que se había puesto en el dolor, sobre todo en las dos últimas décadas del siglo XVIII, se produce una explosión de obras literarias y tratados sobre la posibilidad de ser feliz en este mundo. Al respecto, la nueva proclama sobre la felicidad, y la visión que emergía en torno a ella en ésta época, imbuidas ambas claramente por este emergente laicismo, partían de ese planteamiento: si la felicidad era un estado natural, ¿por qué no podría lograrse enteramente por medios naturales, sin orientación divina alguna?

La modernidad, entendida como el conjunto de procesos, de cambios y de crisis, que configuran en occidente un nuevo tipo de sociedad, alberga y erige una serie de nuevas concepciones que, de una o de otra manera, se cruzan y se mezclan en el tiempo, conformando una visión ambivalente de la felicidad, sobre todo a partir de tres movimientos sociales, sin duda, trascendentales a la hora de entenderla.

Así, con la Ilustración, se proclamará el derecho a la felicidad. El Utilitarismo, por su parte, promoverá la visión del cálculo del placer, depositando sobre los individuos una aritmética moral para alcanzar una ilusoria matemática de la misma. Si bien a la sociedad, según los utilitaristas, le correspondía poner los medios para su conquista, la felicidad en sí misma será responsabilidad de los individuos.

A su vez, aunque estos dos movimientos anteriores se fundamentan en la racionalidad moderna, con el Romanticismo irrumpirán las emociones y se contemplarán los estados de ánimo del hombre. La subjetividad, por tanto, pasa a ser un elemento clave en la configuración de la felicidad individual. Rousseau, sin embargo, será el primer moderno en exponer una de las contradicciones más profundas y trascendentales presente en los fundamentos de la propia modernidad, estrechamente relacionada, a su vez, con la idea moderna de felicidad secularizada y terrenal. Este autor plantea que el mismo potencial liberador de la modernidad crea las condiciones que socavan sus propias perspectivas esperanzadoras para alcanzar en ella la felicidad. Convertida en una exigencia moral moderna, parejamente, también emerge la culpa y el pesar que los individuos pueden experimentar por no ser felices.

Esta cuestión, especialmente tratada por Kant, pondrá fin al principio utilitarista con el que se determinaba que la propia felicidad la fundamentaba la moral, porque hacer feliz a un hombre será, a partir de entonces, bastante diferente a hacerlo bueno. El individualismo moderno, por tanto, quedará como el último reducto donde encontrar los sentidos de la felicidad de cada uno. El mismo Kant llegará a una conclusión sobre la felicidad, que todavía hoy conforma un sentido esencial en nuestra manera de entenderla: que no es necesariamente parte de un plan de la naturaleza, más bien forma parte de la propia fe personal. En consecuencia, así es como la felicidad, social y culturalmente, a lo largo de la modernidad, transmuta de cuestión general, propia de

la naturaleza del hombre, a ser una cuestión reducida al ámbito de los valores presentes en cada individuo.

No obstante, el cambio operado en las sociedades occidentales, sobre todo a partir de los años noventa del pasado siglo, implica considerar, por un lado, la psicologización del individuo postmoderno y, por otro, que todas las experiencias de vida de este nuevo individuo en permanente y vigilada terapeutización están ampliamente comercializadas, distinguiéndose, además, en esa nueva fase de la sociedad de consumo, especialmente, el lugar central en el que en ella ocupan los deseos de bienestar, asociados a una incesante búsqueda individualizada de una vida mejor.

Este nuevo consumidor, por tanto, deviene como un sólido demandante de equilibrio y autoestima, que busca infatigablemente remedios de felicidad en el mercado del alma y del cuerpo, en un contexto moral en el que el sufrimiento carece de sentido para él y donde el problema y la preocupación de la felicidad quedan reducidos a él mismo. Recetas, remedios, terapias y consejos no le faltan a ese individuo para alcanzar lo que se caracteriza como felicidad endeble postmoderna, aunque todas ellas inciden en la responsabilidad del individuo a la hora de lograrla y, provengan del campo que provengan, todas ellas dibujan cuatro parámetros esenciales a través de los cuales el individuo de hoy puede llegar a alcanzarla: un cambio de actitud, la domesticación de los deseos, el esfuerzo de la voluntad y el autocontrol.

Como ejemplos, se han presentado la perspectiva de Bertrand Russell, que encaja en la tradición clásica, la de Comte-Sponville, que se encuadra dentro de la filosofía postmoderna, y la fórmula de felicidad que plantea Punset, porque se trata de una perspectiva organicista que sintetiza la actual corriente neurocientífica. Por último, para completar el argumento, se ha añadido el prisma sociológico, porque aporta el punto de vista estructural, como elemento analítico de ese yo postmoderno terapeutizado.

7. CALIDAD DE VIDA, BIENESTAR Y CONSUMO: EL GRAN HORIZONTE DEL SIGLO XXI

Todo sistema es verdadero por lo que propone, falso por lo que excluye. En otros términos, toda verdad es parcelaria y debe ser cuidadosamente extraída de la ganga de nociones confusas o de la corteza de rutinas que la aún recubren.

Marguerite Yourcenar. *Peregrina y Extranjera*.

7.1. Introducción

La calidad de vida es un concepto elusivo, abstracto, complejo y multidimensional, acerca del cual, especialmente, como expresa Setién (1993: 408), la escasez de consenso sobre lo que significa está pesando en los investigadores en este campo, que deben desbrozar caminos y no acaban de llegar a un cuerpo común de proposiciones.

Con el advenimiento de la postmodernidad, no obstante, a pesar de estas dificultades respecto a su definición, la calidad de vida deja de ser únicamente un discurso institucional asociado al bienestar humano, convirtiéndose también en un auténtico marco de referencia para la vida cotidiana, cuya clarificación y análisis pueden ser de gran utilidad, porque estamos frente a un fenómeno de carácter nuevo en la historia occidental, ante los parámetros de una nueva práctica producto de las sociedades postfordistas.

En ese ámbito cotidiano, felicidad y calidad de vida contienen el mismo y delgado hilo engarzado a la utopía y a la esencia misma de esa fascinante capacidad humana para inventar la realidad, que es, sin duda, donde también reside parte de la fuerza y del potencial de ese nuevo concepto postmoderno. Sin embargo, ambos términos no son sinónimos. Por el contrario, su naturaleza semántica la conforman dos realidades sociales y culturales diferentes en el tiempo.

Si bien la emergencia del concepto de calidad de vida no significa que la felicidad haya desaparecido como elemento de la realidad postmoderna, como ya se expuso en el capítulo correspondiente, en la postmodernidad, lo que ha sucedido es que la felicidad ya no es ese término substancialmente característico o central, como lo fue en la modernidad y en la tradición social y cultural occidental premoderna. Conformado como discurso institucional asociado al bienestar y, auspiciado por el paradigma de la salud, como elemento articulado en la vida cotidiana por el consumismo postmoderno, la búsqueda y la conquista de la calidad de vida son hoy un sueño y un anhelo factible y perfectamente alcanzable para las políticas sociales de los Estados y para los individuos postmodernos occidentales.

Por ese motivo, más allá de la alquimia alegórica que puedan compartir ambos términos, hoy en día, esa búsqueda y el anhelo de conquista de la calidad de vida sólo pueden entenderse como un punto de interrelación de elementos, una especie de síntesis de la sociedad postmoderna, que pone en conexión, como mantiene De Pablos et al., (1999: 7), la identidad personal con la economía, la cultura con la estructura social y con la propia construcción de la realidad, donde la calidad de vida sería ese concepto que nos remitiría, por un lado, a su construcción institucional y, por otro, al mundo cotidiano, donde los individuos están integrados en la denominada nueva sociedad de consumo o sociedades consumistas (Bauman, 2007a).

De este modo, como parte de su descripción socio-histórica, en el concepto de calidad de vida se pueden establecer dos planos semánticos: por un lado, el de su búsqueda y anhelo en la vida cotidiana, que se erige y fundamenta sobre la base misma de la individualización postmoderna y, por otro, el plano discursivo e institucional, que trasciende al propio individuo, y que estaría relacionado con la construcción y emergencia social de un nuevo concepto asociado al bienestar humano.

Dentro de esa configuración general, nosotros pensamos que, en su dimensión cotidiana, la calidad de vida se construye a partir del consumismo postmoderno y que, en el campo del bienestar humano, se trata de un término reducido a los criterios de la perspectiva economicista vigente, siendo entendida y medida, esencialmente, como una adecuada condición de vida y satisfacción con la misma.

Al respecto, si bien esa perspectiva supone romper con el paradigma economicista dominante, la irrupción del concepto de calidad de vida como elemento cotidiano y como hecho construido a partir del consumismo postmoderno, entendemos, deviene esencial para dismantelar la propia perspectiva teórica que subyace en ese modelo economicista, especialmente, porque la vida cotidiana, con su foco sobre la reproducción y el mantenimiento, las rutinas comunes, las esferas de los cambios de

valores, la receptividad y la sociabilidad (Featherstone, 1995: 54), vincula, por un lado, el plano de las necesidades humanas con la producción y con la realización personal, con las posibilidades, con el contexto real y con lo que sucede en ese contexto real e inmediato de las personas donde, además, nada es ajeno a la propia voluntad y a la actuación de las mismas. Como mantiene Giddens (1997), la interconexión y articulación de todos esos parámetros es lo que nos lleva a que dialogar sobre la calidad de vida hoy en día sea hablar de las formas bajo las que las personas concretan su existencia en el *mundo de la vida*.

La amplificación del término, el salto de lo discursivo e institucional a lo cotidiano, principalmente, sería una consecuencia directa de lo que apunta Inglehart (1999), es decir, fruto de la difusión del bienestar material entre amplias capas de la población. A partir de ese hecho, es posible discernir y comprender cómo el concepto de calidad de vida, originario del urbanismo de los años cincuenta, en la década de los setenta pasa a ser un elemento asociado al discurso de la salud y al del bienestar humano. Desde ahí, a partir de 90, de manera progresiva, adquirirá su significatividad y centralidad en el plano de la vida cotidiana. Es decir, la abundancia material que se genera en los países occidentales desde mediados del siglo XX, junto con la emergencia del Estado de bienestar, resultan esenciales para justificar su discurso y su despliegue institucional. De la misma forma, el consumismo postmoderno será fundamental en su construcción como elemento de la vida cotidiana

En realidad, si nos detenemos en la definición de *calidad*, se puede observar que únicamente puede existir un claro interés por la *cualidad* de algo cuando existe una considerable *cantidad* de ese algo. No resulta insólito, por tanto que sea un término en consonancia con la postmodernidad, puesto que as amplias abundancias del contexto postfordista, junto al hecho que esas abundancias estén ya prácticamente al alcance de todos, por utilizar el parámetro de Ferrater Mora (1983), es uno de los rasgos fundamentales de los contextos occidentales de finales del siglo XX. De ese modo, también por definición, como especifica el DRAE, la escasez sería radicalmente contraria a la calidad, al menos, en dos sentidos de su definición:

- Como propiedad o conjunto de propiedades inherentes a una cosa, que permiten apreciarla como igual, mejor o peor, que las restantes de su especie.
- En sentido absoluto, buena calidad, como superioridad o excelencia.

En ambos casos, se trata de un matiz importante, sobre todo, porque la calidad de vida es un concepto vinculado también a un modelo de desarrollo concreto que, ateniéndonos a ese matiz diferenciador entre calidad y escasez, se evidenciaría equivocado, precisamente, porque mejorar las condiciones de vida –en contextos

donde la escasez todavía es un parámetro real— no implica necesariamente mejorar la calidad de vida de las personas, aunque, paradójicamente, como discurso asociado al bienestar humano, ese sea el parámetro semántico fundamental que está arraigado en la orientación y en los diseños del desarrollo que, principalmente, obedecen a ese mismo principio. Es decir, se considera que cuando mejoran las condiciones de vida de una persona, o de una población, mejora el bienestar, lo que significa que mejora también la calidad de vida de esas personas. Este razonamiento deductivo, convertido en axioma del desarrollo y de un modelo de bienestar economicista, como expondremos más adelante, es una afirmación muy discutible que, además, precisa de la consideración de otras cuestiones de extraordinaria relevancia.

En referencia a esa dimensión de *cantidad* o *abundancia*, los análisis de Inglehart (1991: XXXV), a su vez, pusieron de relieve algunas transformaciones en la vida cotidiana de quienes viven en las sociedades industriales avanzadas, especialmente, como consecuencia del incremento del bienestar material y de la seguridad física. De este modo, en un mundo interconectado y global, prácticamente, en todas las sociedades del mundo se estaría transformando lo que la gente espera de la vida, por ampliar el parámetro que Inglehart establece para las sociedades industriales avanzadas y por hilarlo también con los planteamientos de los modelos de desarrollo vigentes. No se debería olvidar, sin embargo, que sólo en las industriales avanzadas el incremento del bienestar ha sido y es una realidad factible en las proporciones de abundancia a las que aquí nos referimos, siendo además esa transformación material una experiencia tangible y extensible a la mayor parte de las personas de las sociedades occidentales.

De hecho, en el ámbito occidental, el parámetro de la abundancia directamente implica a la sociedad de consumo y se relaciona con el hecho que las sociedades consumistas, como las denomina Bauman (2007a), sean el artífice central y un motor fundamental en esas *transformaciones*, por un lado, porque dichas sociedades ofrecen bienes materiales y servicios a través de los cuales las personas pueden satisfacer y atender no sólo sus necesidades básicas, sino también ampliar considerablemente los campos de lo que es necesario, llegando a extremos que sólo pueden comprenderse en los parámetros de la propia abundancia¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Como matiza Aguiar (1996: 135), todas las teorías de las necesidades humanas, por diferentes que sean, parecen aceptar como mínimo el carácter instrumental de las mismas y el hecho de que al menos algunas necesidades son universales. Dicho en otros términos, existe un amplio acuerdo, por un lado, en que los enunciados de necesidad son siempre de la forma "A necesita X para Z" y, por otro, que necesidades tan elementales como alimentarse o guarecerse son universales. A partir de aquí comienza, sin embargo, el más completo de los desacuerdos, máxime en nuestros contextos consumistas si, además, como afirma Morin (1995: 249), ciertos bienes y objetos de lujo se convierten en objeto del bienestar, es decir, lo superfluo se transforma en necesidad.

En base a eso, se puede afirmar que, tras la Segunda Guerra Mundial, la progresiva abundancia desplegada en occidente sería el parámetro que genera la transformación de la vida cotidiana en nuestros contextos actuales, al tiempo que, esa misma abundancia conllevaría un hecho insólito en la historia de la humanidad, puesto que, por primera vez, los hombres y mujeres han de aprender a *gestionar* ese nuevo parámetro y a *convivir* con el consumismo. En ambos casos, la búsqueda de la calidad de vida en el ámbito de lo cotidiano tendría un papel fundamental.

No cabe duda que una conceptualización usual con la que se engloba ese vasto conjunto de abundancias es el término *bienestar*. Un término, además, al que se le han ido hilvanado tanto las urgencia de la gestión y de la planificación, como también el efecto mismo que la intervención social produce en las personas y en sus vidas. Conceptos como el nivel de vida, estilos de vida, modos de vida, estándares de vida o calidad de vida, vinculados a una perspectiva economicista dominante, conformarían la semántica básica y medible del término bienestar y de los modelos de desarrollo vigentes hasta ahora que, sin embargo, según los debates y críticas en torno a ese prisma, presentaría ya una serie de serias deficiencias.

A tenor de esto, lo que aquí vamos a exponer, por un lado, es dónde y cuándo emerge el concepto de calidad de vida, cómo y cuándo se produce su paso al campo del bienestar, bajo qué principios se erige y cómo se convierte en un elemento fundamental del discurso institucional de nuestro tiempo, cuáles son sus problemáticas de fondo más importantes o sus insuficiencias actuales, principalmente, según Rawls y Sen, y cómo es que, desde el campo de la salud, articulado por la centralidad del consumismo, la búsqueda de la calidad de vida se convierte en un motor cotidiano de la actividad humana occidental, sobre todo, a partir de la década de los noventa, entendiéndolo como un capital de acción individual y social encaminada a un fin de no pequeñas repercusiones: mejorar la vida de las personas y conformarse en la actualidad uno de los sentidos fundamentales de la vida diaria.

7.1.1. Los orígenes del término

Aunque se trata de un argumento frecuentemente esgrimido con el fin de justificar su trascendencia, no es verdad que el interés por la calidad de vida haya existido desde tiempos inmemorables, como sostienen algunos autores. Aristóteles habló de lo que era una *buena vida*, pero eso no significa que Aristóteles estuviese hablando exactamente de lo que los postmodernos entendemos por *calidad de vida*.

Se trata, por el contrario, de un concepto reciente cuya significación únicamente tiene sentido en el marco de los contextos de bienestar occidentales emergentes tras la Segunda Guerra Mundial. Es decir, el concepto de calidad de vida sólo tiene una *amplia tradición* en el mundo contemporáneo unido a un tipo particular de organización política: el Estado de bienestar —el responsable último de las condiciones de vida de sus miembros, modelo de amplia aceptación social porque, como afirma Morin (1995: 247), la sociedad burguesa encuentra su ideal en él, incluso el movimiento obrero ha terminado por reivindicarlo.

En el marco de ese nuevo contexto político surgido en la década de los cincuenta, la expresión *calidad de vida* aparece por primera vez en los debates públicos en torno al medio ambiente y al deterioro de las condiciones de vida urbana. A comienzos de los 60, con el creciente interés por conocer el bienestar humano y la preocupación por las consecuencias de la industrialización, surge la necesidad de estudiar y medir ese parámetro. No obstante, técnicamente, el nacimiento político e institucional del término calidad de vida se produce en 1978, en el campo de la salud.

En 1977, la Asamblea Mundial de la Salud decidió que la principal meta social de los gobiernos, y de la propia OMS, consistía en alcanzar para todos los ciudadanos del mundo, en el año 2000, un grado de salud que les permitiera llevar una vida social y económicamente productiva. Un año después, en 1978, fue celebrada en Alma Ata la Conferencia Internacional sobre Atención Primaria en Salud (APS). En la APS se consideró la estrategia para alcanzar las metas propuestas en la política “Salud para Todos en el Año 2000”. Los principales enunciados de la declaración incluyen, entre otras afirmaciones, que la promoción de la salud es indispensable para un desarrollo económico y social sostenido y contribuye a mejorar la calidad de vida de las personas.

A partir de los ochenta, su uso comenzará a extenderse, siendo un concepto ampliamente utilizado en diversos campos y en diferentes áreas de conocimiento: el desarrollo, la economía, la sociología, la antropología, la psicología social, la política, el arte, el marketing y la publicidad, la educación, el mundo de los servicios, la literatura, la ergonomía, etc., lo que estaría evidenciando que, en pocos años, llegó a ser un objeto de estudio, un discurso esencial y una nueva aspiración fundamental para las diversas instituciones que gestionan y garantizan el bienestar.

A partir de la década de los 80, por tanto, en el ámbito de las Ciencias Sociales en general, el desarrollo de los indicadores sociales y de los estudios estadísticos que permitieron medir datos y hechos vinculados al bienestar social de una población fue profuso. Esos indicadores, a su vez, también tienen su propia evolución: en un primer momento, sólo hacían referencia a las condiciones objetivas de tipo económico y

social para, en segundo momento, contemplar también elementos y rasgos de naturaleza subjetiva.

El desarrollo y perfeccionamiento de los indicadores sociales, junto con el incremento de estudios estadísticos en el campo de bienestar, condicionará, sin embargo, un proceso de diferenciación entre éstos y la calidad de vida. En ese proceso de diferenciación, la calidad de vida comenzará a entenderse como un concepto integrador que comprendería todas las áreas de la vida –carácter multidimensional–, y que haría referencia tanto a condiciones objetivas como a componentes subjetivos, tal y como pondrá de manifiesto el primer modelo escandinavo de bienestar, que se tratará más adelante.

La inclusión del término en la primera revista monográfica de EE UU, *Social Indicators Research*, en 1974, y en *Sociological Abstracts*, en 1979, contribuirá a su difusión teórica y metodológica, siendo la década de los 80 la del despegue definitivo de la investigación en torno al término. Para la OCDE (1982: 14), “la calidad de vida se corresponde con diversas áreas de preocupación social, categorizadas en ocho grandes grupos que representan la estructura del bienestar humano en sus aspectos fundamentales: salud, educación y adquisición de conocimientos, empleo y calidad de vida en el trabajo, tiempo y ocio, capacidad adquisitiva de bienes y servicios, medio físico, medio social y seguridad personal” –cada una de esas áreas se especifican en indicadores sociales concretos para su medida y comparación posteriores.

Transcurridos todos estos años, a pesar de la cantidad de estudios, balances, evaluaciones y mediciones en torno a la cuestión, aún existe una falta de consenso sobre su definición, sobre las dimensiones del constructo y sobre los criterios para su evaluación (Gómez–Vela y Sabeh, 2000). Someramente, sin embargo, aunque en su breve historia han existido dos aproximaciones básicas fundamentales –aquella que la concibe como una entidad unitaria y la que la considera una dimensión compuesta por una serie de dominios–, según Felce y Perry (1995), aunque existen diversos patrones conceptuales de la calidad de vida, generalmente, el concepto se dimensiona sobre alguna de éstas cuatro conceptualizaciones:

- En términos de las condiciones de vida.
- Como satisfacción personal con las condiciones de vida.
- Como la combinación de las condiciones de vida y la satisfacción.
- Como combinación de las condiciones de vida y la satisfacción en función de una escala de valorativa.

A su vez, la evaluación del concepto presenta una situación similar, siendo varios los enfoques de investigación desde los que se realiza. No obstante, podrían englobarse fundamentalmente en dos tipos (Gómez–Vela y Sabeh, 2000):

- Enfoques cuantitativos, cuyo propósito es operacionalizar la calidad de vida. Para ello, se estudian diferentes indicadores:

A. Sociales. Se refieren a condiciones externas relacionadas con el entorno como la salud, el bienestar social, la amistad, el estándar de vida, los estilos de vida, la educación, la seguridad pública, el ocio, el vecindario, la vivienda, etc.

B. Psicológicos. Miden las reacciones subjetivas del individuo a la presencia o ausencia de determinadas experiencias vitales.

C. Ecológicos. Miden el ajuste entre los recursos del sujeto y las demandas del ambiente.

- Enfoques cualitativos, que adoptan una postura de escucha a la persona mientras relata sus experiencias, desafíos y problemas, al tiempo que se plantea de fondo cómo los servicios sociales pueden apoyarlos eficazmente.

Sirva como ejemplo que esa es la conceptualización vigente en la definición que Setién (1993: 137) hace de la calidad de vida: “el grado en que una sociedad posibilita la satisfacción de las necesidades –materiales y no materiales– de los miembros que la componen, capacidad que se manifiesta a través de las condiciones objetivas en las que se desenvuelve la vida societal y en el sentimiento subjetivo que de la satisfacción de sus deseos, socialmente influidos, y de su existencia, poseen los miembros de una sociedad”.

De esa definición de Setién, a su vez, se pueden extraer las implicaciones semánticas vigentes, al ser un concepto vinculado fundamentalmente a una manera de entender y hacer los análisis del bienestar humano, sobre todo, a partir de grandes encuestas y procedimientos estadísticos de carácter cuantitativo que describen parámetros descriptivos, donde se enfatizan las actuaciones de los agentes macro-sociales como la administración pública, sistemas sanitarios, educativos, empresas, etc., pero donde sólo se llega a conocer y descubrir la acción de las personas indirectamente a través de cifras –como la cantidad de teléfonos, vehículos o ventas de aparatos electrodomésticos, etc.–, y a partir de planos cualitativos, donde la valoración directa de los sujetos queda limitada al ámbito de su mera satisfacción.

En realidad, esas mediciones cuantitativas que, en el tiempo, coinciden con el auge de los indicadores sociales, así como con la extensión y uso del método comparativo, ya sea en el tiempo y en el espacio (Galtung, 1972: 253), han resultado fundamentales en los estudios comparativos de bienestar y desarrollo de los pueblos, aunque los parámetros de comparabilidad que se han venido estableciendo a partir de ellos hoy en día resultan dudosos.

Esa forma de conocimiento ampliamente aplicada al estudio del bienestar y al desarrollo humano, está estrechamente relacionada con la concepción economicista que rige y fundamenta el Estado de bienestar emergente tras la Segunda Guerra Mundial. Su orientación y repercusiones más inmediatas se manifiestan, a su vez, en todas aquellas instituciones e individuos con capacidad para la toma de decisiones públicas y políticas que, a su vez, precisan de todas esas informaciones y valoraciones para dirigir sus programas de planificación e intervención social. Sin duda, hay que estar de acuerdo con Setién (1993: 114) cuando afirma que, “como concepto de investigación, la calidad de vida se considera un atributo colectivo, respecto a grupos, categorías de personas, comunidades o sociedades, y no un atributo exclusivamente individual”, lo cual, explica en parte que sea una idea que, en la actualidad, más allá de la satisfacción de los individuos, permanece difuminada como elemento de sentido en la vida cotidiana, cuya búsqueda y conquista los individuos la realizan a través del consumo.

En estos momentos, por tanto, ya yo sólo por las críticas respecto al modo más pertinente de establecer la relacionalidad entre los elementos objetivos y subjetivos de una ecuación de bienestar, institucionalmente, también urgiría incorporar ahí el concepto de calidad de vida como un elemento cotidiano construido por el consumo, entendiéndolo como un término que va más allá de la mera satisfacción de quien los posee (De Pablos et al., 1999: 10). En realidad, como manifiesta la teoría de las discrepancias múltiples de A. Michalos (1985), la evaluación personal de una situación está mediatizada por las diferencias percibidas al comparar la realidad personal actual con otras realidades, sociales, personales o culturales y, en este sentido, al reducir lo individual al perímetro conceptual de la mera satisfacción personal se dejaría fuera una perspectiva integral de la calidad de vida como un constructo objetivo-subjetivo, social e individualmente interrelacionado con la existencia cotidiana, donde la satisfacción sería un parámetro más, pero no el único.

7.1.2. Utilidad del término calidad de vida

Como se puede intuir por lo ya expuesto, institucionalmente, el concepto de calidad de vida no está exento de serios problemas, graves dificultades, inconvenientes considerables y discordancias importantes. Debe existir, sin embargo, alguna razón por la que ha resultado tan práctico como para que todavía hoy se siga utilizando sin reservas.

En líneas generales, se puede afirmar, la investigación sobre calidad de vida, inicialmente, fue importante porque el concepto surgió como un principio organizador que podría ser aplicado para la mejora de las sociedades industriales avanzadas y,

paralelamente, como un concepto a través del cual poder mejorar las condiciones de vida de los países en vías de desarrollo, ambos tipos de sociedades, en realidad, sometidas a transformaciones históricas, sociales, políticas, tecnológicas, económicas y culturales de gran trascendencia.

No obstante, en esos años, la verdadera utilidad del concepto se fue percibiendo, sobre todo, en el campo de los Recursos Humanos, inmersos en una *Quality Revolution* que propugnaba la planificación centrada en la persona y en algunos aspectos organizacionales, como la cultura, el clima social, etc., junto con la adopción de modelos de apoyos y de técnicas de mejora de la calidad en las organizaciones, especialmente, entendiéndose eso como sinónimo de excelencia.

Institucionalmente, por tanto, el concepto de calidad de vida, aunque abstracto y problemático, comenzó a ser utilizado para una serie de propósitos, incluyendo la evaluación de las necesidades de las personas y sus niveles de satisfacción, la evaluación de los resultados de los programas y de los recursos humanos, la dirección y guía en la provisión de los servicios, o la formulación de políticas nacionales e internacionales dirigidas a la población general y a otras más específicas institucionalmente, como son las personas con enfermedades crónicas, con discapacidad, los desempleados, los jóvenes, las mujeres, los niños, los jubilados, las víctimas de las guerras y del terrorismo, etc., relacionando esos parámetros con las condiciones de vida y con su mejora (Gómez-Vela y Sabeh, 2000).

Esa amplificación coincide con la progresiva caída del mito moderno del progreso, momento en el que la idea de felicidad, como gran proyecto social, como ya se ha expuesto, pierde toda su fuerza y potencial para aglutinar en torno a su promesa a la nueva y tecnificada semántica del bienestar y del desarrollo humano que se impuso en occidente después de la Segunda Guerra Mundial. Es decir, la felicidad dejaría de operar como un concepto creíble para la organización política y social, anulándose también su vieja potencialidad para exportar y extrapolar su promesa a través de los nuevos parámetros de desarrollo y bienestar humano que se iban imponiendo tras ese enorme desastre bélico, especialmente, tras los horrores del holocausto nazi.

En ese sentido, el nuevo concepto de calidad de vida se presentaba limpio de antiguas significaciones ideológicas y de esa perspectiva desarrollista, de explotación y expolio de los países no occidentales que se inició con la modernidad y cuyo ejemplo más contundente lo representará la colonización. Más higiénico, más técnico, prácticamente sin carga simbólica ni adscripción ideológica, políticamente dúctil, económicamente aséptico, bien intencionado, estéticamente novedoso e impactante, etc., la idea de calidad de vida podía ser presentada como una meta loable y factible, acorde a las exigencias de un futuro nuevamente esperanzador, encaminado hacia la

justicia social, la erradicación de la infame pobreza y de las enormes desigualdades entre los diversos y valiosos territorios que conforman el planeta tierra.

7.1.3. Líneas de investigación hasta la última década del siglo XX

Seguidamente, se presenta el estado general de la investigación sobre calidad de vida en los distintos ámbitos del bienestar hasta finales del siglo XX, mostrando de ese modo cómo se produce, progresivamente, la amplificación de su uso y su aplicación institucional a través de las políticas públicas.

Así, desde los años 60, pero sobre todo a partir de los años 80, las investigaciones sobre calidad de vida fueron aumentando progresivamente en diferentes ámbitos del quehacer profesional y científico. En el campo de las ciencias de la salud, los avances de la medicina posibilitaron prolongar notablemente la vida, lo que produjo, a su vez, un incremento importante de las enfermedades crónicas.

Ese hecho propició que comenzara a ponerse el énfasis en éste nuevo término y en este nuevo uso: la calidad de vida relacionada con la salud (Felce y Perry, 1995). El resultado fue que numerosos trabajos de investigación científica emplearon este nuevo concepto como un modo de referirse a la percepción que tiene el paciente sobre los efectos de una enfermedad determinada, o de la aplicación de cierto tratamiento en diversos ámbitos de su vida, especialmente sobre las consecuencias que provoca sobre su bienestar físico, emocional y social.

De ese modo, las tradicionales medidas mortalidad–morbilidad, que se venían utilizando, darían paso a una nueva forma de valorar los resultados de las intervenciones, comparando unas con otras desde otro prisma. En esa línea, la meta de la atención en salud se orientaría no sólo a la eliminación de la enfermedad, sobre todo, a la mejora de la calidad de vida del paciente¹⁰⁵. Actualmente esta dimensión sigue vigente en los trabajos realizados sobre intervenciones en personas con cáncer, sida, asma o esclerosis múltiple, entre otras.

A su vez, en el campo de la psiquiatría y de la psicología se realizaron también evaluaciones sobre calidad de vida, con el fin de medir los resultados de programas y terapias para enfermos crónicos, en especial personas con esquizofrenia y con depresión mayor. Ese hecho tuvo un importante eco en la reflexión sobre los efectos

¹⁰⁵ Esta perspectiva, claramente, remite a la OMS, según la cual, la calidad de vida se trata de un concepto muy amplio que está influido por la salud física del sujeto, su estado psicológico, su nivel de independencia, sus relaciones sociales, así como su relación con elementos esenciales de su entorno (Punset, 2005). En realidad, la perspectiva que mantiene la OCDE (1982), en cuanto a la dimensión salud, también se fundamenta sobre esta misma concepción.

de la desinstitucionalización, tanto sobre los sujetos, como sobre las familias, a partir de la conocida reforma psiquiátrica. En especial, se han venido estudiando las repercusiones del grado de apoyo social, el funcionamiento personal y el nivel de autonomía en la calidad de vida de dichos pacientes (Gómez-Vela y Sabeh, 2000).

En el campo de la educación, por otro lado, la investigación es aún escasa y existen muy pocos instrumentos para evaluar la percepción de niños y jóvenes sobre los efectos de la educación en su calidad de vida. No obstante, los cambios transcendentales acaecidos en la forma de entender la educación en todo el mundo, particularmente en lo que atañe a los alumnos con necesidades educativas especiales, principalmente, a partir de los años noventa, han ido en una línea paralela a la seguida por aquellos que promueven la calidad de vida en el campo de la salud.

En ese sentido, comenzaron a desarrollarse estudios sobre los factores asociados a la efectividad de la escuela, poniendo especial atención en aquellos que ejercen un efecto sobre el alumno. Empezaron también a tener cabida en el currículum nuevas áreas con un carácter menos académico que las tradicionales y más vinculadas con la formación integral de la persona y la mejora de su calidad de vida, donde además la tecnología de la rehabilitación pasaría a formar parte del continuo de apoyos y servicios que el sistema educativo, progresivamente, viene desplegando para hacer realidad la inclusión en el medio escolar de alumnos con discapacidad o con otras problemáticas sociales. Desde el servicio educativo, por tanto, aunque todavía sea incipiente el movimiento, lo que se adopta, en cualquier caso, siempre es un enfoque de mejora de la calidad en el que la satisfacción del usuario, en este caso, del alumno, pasa a convertirse en un criterio de máxima relevancia.

Sobre ese despliegue educativo tuvo una especial incidencia el hecho que, a partir de los 80, se adoptara un nuevo concepto psicológico y social respecto al retraso mental y otras deficiencias relacionadas. En la medida también en que la satisfacción con la vida se empezó a considerar muy ligada a las posibilidades de tomar decisiones y elegir entre opciones diversas, se abrieron oportunidades a las personas con discapacidad para expresar sus gustos, deseos, metas, aspiraciones y para tener, en definitiva, una mayor participación en las decisiones que, en realidad, les afectan. En este campo ha sido un concepto guía la mejora de la calidad de vida (Gómez-Vela y Sabeh, 2000).

Actualmente, además, es una meta compartida por muchos programas de acceso al empleo normalizado por parte de las personas con discapacidad, a la que se le han ido sumando género, jóvenes, ex-toxicómanos, ex-convictos, inmigrantes, etc., es decir, grupos con problemáticas asociadas que condicionan su integración social. En cualquier caso, esos programas ponen el acento en la planificación centrada en el

individuo, la autodeterminación, el modelo de apoyos o las técnicas de mejora de la calidad de vida que, en definitiva, es lo que ha propiciado su configuración y uso dentro del lenguaje y de los discursos comunes de quienes pretenden planificar programas y, al mismo tiempo, evaluar resultados en las diversas áreas educativas, dentro del campo de los servicios sociales.

En el campo de las políticas públicas, por su parte, se han venido establecido nuevos parámetros de ordenación, porque las necesidades, aspiraciones e ideales relacionados con una vida de calidad comenzaron a valorarse, sobre todo a partir de de la década de los 90, como algo que variaba en función de la etapa evolutiva de cada individuo. Es decir, se entendía que la percepción de satisfacción se vería influida por variables ligadas al factor edad. Eso originó el análisis y la proliferación de innumerables estudios de los diferentes momentos del ciclo evolutivo-vital, distinguiendo la infancia, la adolescencia y la vejez. En la infancia y la adolescencia, los estudios consideraron cómo repercuten, en función de la edad, las situaciones especiales de enfermedades crónicas en la satisfacción percibida con la vida. En tercera edad, los estudios vienen prestando especial atención a la influencia que tiene sobre la calidad de vida de las personas de ese grupo las actividades de ocio y tiempo libre, el estado de salud física o los servicios que reciben las personas mayores (Felce y Perry, 1995).

En economía, la calidad de vida se consideró un concepto asociado al bienestar y se aplicó a diferentes áreas, sobre todo, dentro de la política social. Para mejorarla, los economistas comenzaron trabajado, fundamentalmente, con la inexacta medida del ingreso *per cápita*, como máximo indicador del bienestar humano. A mediados de los 90, sin embargo, surgieron innumerables interrogantes sobre ese prisma economicista. De manera similar, también la noción económica de maximizar la utilidad de un individuo –axioma que subyace en gran parte de la teoría económica convencional, donde la utilidad era considerada como satisfacción–, condujo a que se plateasen dos preguntas fundamentales que, prácticamente, introdujeron un cambio importante en la manera de plantear y comprender la calidad de vida: por un lado, ¿se puede medir la utilidad? Por otro, ¿es correcto medir la utilidad cuando lo que nos interesa es evaluar –técnicamente diferente a medir, pero sólo técnicamente– la calidad de vida humana? (Nussbaum y Sen, 1998).

A su vez, hasta finales de los 90, cualitativamente, los parámetros de medición de la calidad de vida, prácticamente, se han venido interpretando como el grado de satisfacción que experimentan los individuos antes una serie de hechos concretos. Sin duda, esto deviene, en parte, porque durante los años 80, especialmente en el terreno de la *evaluación* del bienestar humano, el término calidad de vida se adoptó como un

concepto sensibilizador que podía ofrecer a los profesionales de distintas disciplinas un lenguaje común, al tiempo que podría guiar las prácticas en el campo de los recursos humanos, políticas públicas y servicios sociales, menos orientados entonces hacia las personas, hacia su autodeterminación y hacia el logro de una mayor satisfacción con su vida. A lo largo de los 90, sin embargo, las preocupaciones en torno a la conceptualización y evaluación del concepto tuvieron un mayor carácter metodológico, enfatizándose, además, la necesidad de conocer la propia perspectiva de los individuos, más allá de los datos que ofrecía la medición cuantitativa del bienestar humano.

Sin que se hayan superado la dificultades que entraña la medición del bienestar humano objetiva y subjetivamente, el siglo XXI se presenta como aquél en el que el término calidad de vida opera como un concepto usual de las intenciones y acciones de individuos que gozan cada vez de mayores posibilidades de elección y decisión y, por tanto, optan por una vida de mayor *calidad*.

Prácticamente, hablamos ya que es un concepto que circula alegre por las arterias de los individuos, por el cuerpo de todas las disciplinas académicas, a la vez que también se ha vuelto un discurso presente e ineludible en todas las áreas institucionales y organizacionales, en general, porque se ven obligadas a adoptar técnicas de mejora en sus procedimientos y políticas, en la medida que también se ha generado un amplio espectro de grupos de evaluadores que analizan sus resultados desde criterios de excelencia, producto de la misma reconversión del término calidad – es como un giro de tuerca a este concepto–, sin que sobre tales términos exista, en realidad, a pesar de su vigencia y extensión, ni un atisbo de consenso y, mucho menos, un grado mínimo de acuerdo sobre su definición, tal y como fue expuesto al comienzo de este capítulo.

No obstante, la trayectoria y la ampliación de su uso muestran cómo se conforma un entramado discursivo, donde el carácter interpretativo técnico domina a la hora de medir la calidad de vida como un gradiente de bienestar humano, entendiendo que se trata de unas determinadas condiciones de vida, deduciendo que ahí entran todos los parámetros que puedan estar relacionados con la vida de las personas, junto con el grado de satisfacción de quienes lo disfrutan.

Además de esa expansión discursivo–institucional, progresivamente, a la expresión calidad de vida se le ha ido sumando un sentido ordinario que coincide con la implantación y exigencias del estado terapéutico que vas más allá de unas adecuadas condiciones de vida y satisfacción con las mismas. Es decir, la calidad de vida ya no sería únicamente un concepto construido tecnocráticamente, sino también un valor

social que se ha convertido en la nueva meta cotidiana, sencillamente, porque es accesible y posible de materializarse en el marco de los contextos consumistas.

7.2. La calidad de vida como discurso institucional

Esencialmente, como mantienen Nussbaum y Sen (1998: 15-16), cuando se pregunta por la prosperidad de una nación, o región del mundo, y sobre la calidad de vida de sus habitantes, el problema que surge es el de saber cómo se determina eso y de qué información se precisa. En realidad, es necesario saber también qué criterios son verdaderamente importantes para el florecimiento humano. A su vez, para poder meditar bien sobre estas cuestiones, es imprescindible contar con una descripción rica y compleja de los que las personas son, lo que hacen y lo que pueden hacer. Es necesario saber también no sólo cuánto dinero es el que está disponible para un determinado número de personas –el análogo del PIB *per cápita* que todavía se usa ampliamente como medida de bienestar y de la calidad de vida–, sino conocer la distribución de esos recursos y de lo que esos recursos hacen en las vidas de las personas, es decir, cuáles son realmente las expectativas de vida¹⁰⁶.

Es necesario, por tanto, conocer el estado de salud y de los servicios médicos de los que dispone una comunidad o nación, de la educación, y no sólo de la disponibilidad de esos aspectos, sino también de su naturaleza y *calidad*. Es necesario saber, a su vez, acerca del trabajo, no sólo si existe o no, sino también si es satisfactorio y si que sea satisfactorio o no es además una cuestión importante para las personas de esa comunidad, si los individuos de esa comunidad están marcados por alguna medida de dignidad y control y qué tipo de control es el que se está llevando a cabo en esa área, de tal forma que el trabajo se pueda considerar humano o denigrante. Es necesario conocer también qué privilegios legales y políticos disfrutaban los ciudadanos, qué libertades tienen para conducir sus relaciones sociales y personales y cómo están estructuradas las relaciones familiares y las relaciones entre los géneros, las minorías étnicas y también la forma en que esas estructuras promueven o dificultan otros aspectos de la actividad humana, etc.

En realidad, este sería el trasfondo de la medida y evaluación del bienestar, según Nussbaum y Sen (1998: 15-16). Por tanto, hay que partir de la base que el bienestar es un concepto aún más amplio que las posibles descripciones sobre la forma en la

¹⁰⁶ Nussbaum y Sen (1998: 15) especifican que se puede encontrar un ejemplo muy interesante sobre esto en la novela *Tiempos difíciles* de Charles Dickens, donde se describe cómo los mineros de Coketown evitaban que sus familias pasasen hambre y necesidades, pero morían prematuramente.

que las cosas se hacen, o se pueden hacer, y de los indicadores en lo que es posible confiar porque, si se reflexiona con detenimiento, no basta con saber todo eso puesto que, con el concepto de bienestar, lo que se está valorando realmente es la profunda complejidad de la vida humana.

En consecuencia, como discurso institucional, no resulta inapropiado plantear o plantearse cómo se está midiendo y de qué concepciones se parte a la hora de cuantificar y valorar el bienestar y la calidad de vida, sobre todo, porque analizar y reflexionar sobre lo que se está haciendo, cómo se está haciendo, desde cuándo se está haciendo y por qué se hace de una forma determinada, también formaría parte del conocimiento sobre el bienestar humano. A estas cuestiones, se tratará de dar respuesta seguidamente.

7.2.1 El modelo escandinavo como construcción del bienestar

En la década de los cincuenta, ya estaba claro que, a pesar de su uso generalizado, el PIB *per cápita* resultaba una medida insuficiente del bienestar –*Welfare*–. De hecho, en 1954, un grupo de expertos de las Naciones Unidas sugirió que las medidas del bienestar –*Welfare*– no deberían basarse únicamente en cuantificaciones monetarias, sino que las medidas deberían fundamentarse en varios componentes diferentes que, juntos, conformarían el llamado nivel de vida, donde se empezaría a incluir la dimensión *Well-being* (ONU, 1966).

Influido en parte por ese grupo de expertos de la ONU, Johansson hizo del nivel de vida el concepto básico en la primera encuesta sueca realizada sobre el tema en 1968, entendiéndolo como un conjunto de componentes *Welfare* y *Well-being*. Lo que se aceptó, en realidad, es que la medición del bienestar necesitaba responder a una serie de preguntas.

- Una se refería a la base de las medidas del bienestar –*Welfare*– y en ella se planteaba si debían tomarse en cuenta las necesidades o los recursos de los individuos.
- Otra consistía en buscar qué tipos de indicadores sería conveniente usar y la forma en la que debían ser utilizados.
- Otra incidía sobre el modo en que se debían proporcionar las descripciones pertinentes y la forma en la que sería factible dar una imagen general del bienestar del individuo (Erikson, 1998: 101-102).

La manera en que se respondieron a esas preguntas conformará la estructura básica del Modelo Escandinavo de bienestar y hoy en día resultan fundamentales para

comprender cómo se construyó buena parte de la semántica institucional del bienestar en occidente y bajo qué parámetros se plantea todavía su análisis y evaluación.

7.2.2. Las encuestas sobre el nivel de vida

En 1965, el gobierno sueco estableció una comisión cuya tarea era describir las condiciones y los problemas de quienes recibían ingresos bajos. Dicha comisión planificó su tarea en tres pasos:

- Un estudio de la distribución del ingreso por factores.
- Un estudio de la distribución del ingreso disponible.
- Un estudio de la distribución del bienestar en términos no monetarios.

El último aspecto fue estudiado por un grupo de sociólogos que, en una serie de informes, comunicaron sus resultados a la comisión. Para las finalidades de su estudio, en 1968, esos sociólogos entrevistaron a cerca de 6.000 personas que vivían en Suecia, en un rango de edades que comprendía desde los 15 a los 76 años. En 1974 y 1981 entrevistaron de nuevo a los sobrevivientes menores de 76 años, al tiempo que se añadieron a la muestra jóvenes e inmigrantes, con el fin de hacerla representativa de la población adulta sueca. A los entrevistados se les preguntó sobre sus condiciones de vida en nueve diferentes áreas o componentes de la vida, como se muestra en la página siguiente, en el *cuadro IV*. Se usaron un gran número de indicadores para la mayoría de los componentes. Algunos de estos indicadores eran los de uso típico hasta entonces, pero también se añadieron nuevos parámetros.

En un informe sobre las tres encuestas publicado en 1984 la principal finalidad era responder a tres preguntas:

- ¿Ha ocurrido un cambio en el nivel de vida promedio entre 1968 y 1981?
- ¿Hay diferencias en el nivel de vida entre los diferentes grupos de población, específicamente entre los hombres y las mujeres, las clases sociales, los grupos de edad y las regiones?
- ¿Han ocurrido algunos cambios entre 1968 y 1981 en las diferencias de nivel de vida entre los grupos?

En realidad, el razonamiento teórico que se encontraba detrás de ese enfoque se fundamentaba en el dominio del individuo sobre los recursos en forma de dinero, posesiones, conocimiento, energía mental y física, relaciones sociales, seguridad y otros, por medio de los cuales el individuo puede controlar y dirigir conscientemente sus condiciones de vida. Esa fue, además, la definición de nivel de vida que se dio en la primer discusión del concepto en relación con la encuesta de 1968.

El elemento central, por tanto, era el dominio del individuo sobre los recursos, un planteamiento social que se obtuvo de Richard Titmuss. No obstante, en economía también se puede encontrar un discurso parecido sobre el dominio sobre los recursos. Hay que señalar, sin embargo, que el énfasis puesto en los diferentes componentes del bienestar del modelo escandinavo –representados en el *cuadro IV*– realmente se tomó de las obras del grupo de expertos de la ONU anteriormente mencionado (Erikson, 1998: 107).

Cuadro IV

Componentes y algunos indicadores típicos en las encuestas suecas sobre el nivel de vida¹⁰⁷.

Componentes	Indicadores
(1) Salud y acceso al cuidado de la salud.	Habilidad para caminar 100 metros, varios síntomas de enfermedad, contacto con enfermeras y doctores.
(2) Empleo y condiciones de trabajo	Experiencias de desempleo, exigencias físicas del trabajo, posibilidad de salir del lugar de trabajo durante las horas laborales.
(3) Recursos económicos	Ingreso y riqueza, propiedad, habilidad para cubrir gastos inesperados de hasta 1.000 dólares en una semana.
(4) Educación y capacitaciones	Años de educación, nivel de educación alcanzado.
(5) Familia e integración social	Estado civil, relaciones con amigos y parientes.
(6) Vivienda	Número de personas por habitación. Comodidad.
(7) Seguridad de la vida y propiedad	Exposición a la violencia y robos.
(8) Recreación y cultura	Actividades en el tiempo libre, viajes de vacaciones.
(9) Recursos políticos	Votar en las elecciones, ser miembro de sindicatos y partidos políticos, habilidad para presentar quejas.

Fuente: Robert Erikson (1998: 103)

7.2.3. El concepto

Para determinar el nivel de vida de un individuo o de un grupo, se pensó, se debían conocer sus recursos y condiciones de vida en varios aspectos. No obstante, más allá de eso no existió una vara común de medir a través de la que se pudieran

¹⁰⁷ En la primer encuesta, en 1968, no se hicieron preguntas sobre seguridad de la vida y de la propiedad, mientras que sí se incluyeron algunas sobre dieta y nutrición (Erikson, 1998: 103).

comparar o hacer equivalentes los diferentes componentes que planteó el modelo. Se deduce, por tanto, que desde el principio no existía ninguna forma objetiva o imparcial para decidir entre dos personas cuál está mejor, si uno de ellos tiene, por ejemplo, una salud deficiente, pero mejores condiciones económicas que otro o, por el contrario, su salud es excelente, pero sus condiciones económicas son peores que las de otro.

Para introducir en el modelo escandinavo la perspectiva del bienestar –*Well-being*– fundamentaron el concepto de nivel de vida en los recursos, en vez de en las necesidades, como determinaba el prisma objetivo, lo que presentó algunas ventajas en la época, entre otras, la de considerar al hombre como un ser activo que usa sus recursos para perseguir y satisfacer sus necesidades e intereses básicos. Por otra parte, además, desde ese nuevo prisma no tenían que decidir obligatoriamente cuáles eran esas necesidades porque, se entendía, los individuos usan sus recursos como mejor les conviene a sus intereses.

No obstante, el modelo escandinavo tampoco eludía las condiciones objetivas del bienestar, porque no les pareció suficiente limitar el concepto del nivel de vida sólo a los recursos. Por un lado, por tanto, se planteó que se debía tomar una decisión sobre cuáles eran las áreas centrales de la vida humana, aquellas en las que resulta esencial que el individuo sea capaz de determinar sus condiciones de vida. Por otro lado, concretamente, esas áreas se tuvieron en cuenta porque algunas condiciones – en especial una buena salud–, de entrada, estaba claro que eran un recurso importante y no agotaban su significado en el nivel individual. Su aspecto más relevante es que, en cierto modo, se entendió que las condiciones de vida son fines en sí mismos. Sin embargo, esa concepción generará una de las problemáticas que todavía están sin resolver en el ámbito de los estudios de bienestar.

Sin salirse del nivel individual, no obstante, esa consideración dejaría al nivel de vida como un concepto bastante limitado, si se basaba únicamente en los recursos, pero sin añadirle a esos recursos el prisma de las condiciones esenciales de las personas, dado, a su vez, que el mismo conjunto de recursos, claramente, no tenía, ni tiene, el mismo valor equivalente en todos los contextos.

A raíz de eso, el modelo escandinavo tomó de Coleman el concepto de *arena*¹⁰⁸. De este modo, se concibió que los recursos del individuo y las características de la arena en la que son usados debían utilizarse juntos, a fin de determinar el espacio que tienen los individuos para dirigir sus propias vidas. En esencia, por tanto, la posición que se tomó en la investigación sueca del bienestar, y a la larga en el modelo

¹⁰⁸ Este concepto fue introducido en las investigaciones escandinavas sobre el bienestar a partir de la encuesta noruega sobre el nivel de vida. Dicho concepto parecía muy importante en la teoría, pero nunca había sido utilizado en una investigación práctica (Erikson, 1998: 109).

escandinavo del bienestar, es que los recursos del individuo, las arenas en que se los va a utilizar y sus condiciones de vida más esenciales, son los que conforman el nivel de vida de un individuo.

Ese modelo escandinavo originario de bienestar, en la actualidad, permite deducir una afirmación especialmente importante: no hay ninguna teoría universal que nos pueda guiar al decidir cuáles son los recursos y las condiciones de vida más importantes para un individuo. Por lo tanto, es necesario basar la elección, sobre todo, en consideraciones generales. No obstante, se puede afirmar también que los componentes mencionados –véase el cuadro anterior–, en realidad, no constituyen una elección auto-evidente y, sin embargo, listas similares de todas las áreas que importan para el nivel de vida hoy en día son muy parecidas en todo el mundo¹⁰⁹.

Una consecuencia de la multidimensionalidad del concepto de nivel de vida y de la inconmensurabilidad de algunas de sus dimensiones, sin embargo, es que no se puede elaborar ningún indicador ordenado de éste, ya sea en el nivel individual o en el global. Por el contrario, deben describirse las diferencias y los cambios en el nivel de vida para cada componente. Por tanto, una imagen total de la variación y el cambio era ya complicada en esos momentos.

De hecho, todavía no se ha encontrado una solución satisfactoria al problema. La investigación empírica en esa área sólo es posible si se toman decisiones basadas en juicios de valor implícitos y explícitos, porque las descripciones, sean cuales sean, requieren que se elijan indicadores y que éstos se combinen en índices. No obstante, como tomar una decisión al respecto era ineludible, consensualmente, se determinó que no resultaba tan pertinente la pregunta sobre si se deben hacer juicios de valor, sino más bien cuándo se les debe hacer y cuándo se deben dejar abiertas las posibilidades.

Aunque aún no se ha dado una respuesta general y unívoca a esas cuestiones, de manera común, sin embargo, sí se han seguido algunos principios y, ante todo, se han consolidado indicadores que se refieren a componentes diferentes en un índice común. De hecho, aunque no ha sido posible conformar una medida ordenada de bienestar, sí ha sido posible distinguir entre los diferentes tipos de bienestar total y encontrar hasta qué punto es frecuente cierto tipo de bienestar. De este modo, hoy en

¹⁰⁹ La lista que confeccionó el modelo escandinavo estaba muy influenciada por la cultura escandinava y por las propias condiciones de desarrollo de esa zona geográfica. Hoy en día, en un país en vías de desarrollo, por ejemplo, una lista similar incluiría también el acceso a los alimentos y a la nutrición. A su vez, es obvio que la lista tiene un carácter político e institucional, en cuanto que sólo incluirán elementos en los que, en principio, es posible influir –por ejemplo, siempre se excluyen el talento y el clima, a pesar de ser muy importantes para el potencial de acción del individuo–. Los componentes, por tanto, se van a referir siempre a las condiciones y problemas concretos que encontramos durante nuestras vidas y que son de tal importancia que en todas las sociedades se hacen esfuerzos organizados para combatirlos (Erikson, 1998: 110).

día, al menos, se sabe que algunos de los componentes del bienestar están correlacionados entre sí. Al respecto, ese incipiente modelo escandinavo de bienestar constató que los problemas de salud, los escasos contactos sociales o la falta de actividades recreativas presentaban una alta correlación. Los problemas económicos y de vivienda también correlacionaban, en especial, entre la clase trabajadora, entre los viejos y los jóvenes. A su vez, el bajo nivel de actividad política, que correlacionaba fuertemente con el nivel de educación, era más común entre las mujeres (Erikson, 1998: 112).

7.2.4. Dicotomías entre el enfoque descriptivo y evaluativo

El modelo escandinavo de bienestar ya dejó claro que, en realidad, la cuestión dicotómica sobre quién debe juzgar el nivel de vida –si el individuo o el observador– está relacionada con la misma disyuntiva que se hace sobre las necesidades o los recursos. Si la noción de bienestar –*Well-being*– se basa en las necesidades, parece muy natural medir su nivel preguntando a las personas si están satisfechas, mientras que eso parece menos obvio si la noción se basa en los recursos.

Desde el ángulo de las necesidades, una noción basada en la propia evaluación que las personas hacen de su grado de satisfacción implica, en cierta medida, que el problema venga determinado por el nivel de sus aspiraciones, es decir, por lo que consideran que merecen. En principio, al menos, eso significaba que medir cómo de satisfechas estaban las personas era casi equivalente a medir cómo se habían adaptado a sus condiciones de vida. No obstante, ese aspecto creará un escollo importante a lo largo de los años, entre otras razones, porque se ha podido constatar que las personas que han experimentado condiciones de vida muy desventajosas durante mucho tiempo resultan ser las que están más satisfechas, a pesar que, con esa concepción, serían las que tienen un nivel de vida mayor, frente al de una persona que está acostumbrada a normas muy altas pero, recientemente, han experimentado un retroceso en su nivel de vida, aunque sea poco importante (Erikson, 1998: 113).

Esa observación factual, no obstante, llevaría al modelo escandinavo de bienestar a tratar de evaluar el nivel de vida individual de una manera tal que estuviese influido tan poco como fuera posible por la evaluación que el individuo hace de su propia situación. A pesar de eso, no se resolvió el problema y de hecho, la pregunta sobre si se deben observar las condiciones de la persona o su satisfacción con esas condiciones, en realidad, sigue siendo la de si se deben usar indicadores *objetivos* o

subjetivos, una cuestión ampliamente discutida a lo largo de décadas, sobre todo, en el campo de la sociología.

Sin embargo, precisamente como una consecuencia directa de no haberse resuelto ese problema, hoy en día los términos objetivo–subjetivo resultan absolutamente desorientadores, por lo que, desde la década de los noventa, es frecuente encontrar el uso de los términos *indicadores descriptivos y evaluativos*. Con los indicadores descriptivos al individuo se le pide que describa sus recursos y condiciones: cuánto dinero gana al mes, cuánta temperatura hace en un su casa, etc. Cuando se usan los indicadores evaluativos, se le pide al individuo que evalúe su condición: si está satisfecho con su salario, con la temperatura de su hogar, etc. No obstante, como se observa de inmediato, no hay que exagerar la diferencia entre los dos tipos de indicadores, en cuanto que los indicadores descriptivos tienen también mucho de evaluativos y viceversa. En verdad, ese sería el motivo por el que los indicadores usados por los partidarios de ambos enfoques usualmente resultan bastante similares (Erikson, 1998: 113).

Si bien esas problemáticas estaban ahí desde el principio, el nivel de vida, finalmente, terminó midiéndose más por los indicadores descriptivos que por los evaluativos. La razón es porque se ha venido definiendo cada vez más por los recursos y las condiciones –por lo que se le mide mejor con indicadores descriptivos¹¹⁰.

En las políticas sociales del Estado de bienestar, la lógica que ha predominado es que los datos para la planificación deben referirse a las condiciones reales y las metas a planificar deben formularse en términos de esas condiciones. Las opiniones de las personas y sus preferencias deben influir en la planificación social mediante sus actividades como ciudadanos en el proceso electoral, no mediante preguntas de encuestas o sondeos de opinión. Es decir, en la mayor parte de los países occidentales, las metas de la planificación se han venido estableciendo en términos de las condiciones reales y no en términos de lo satisfechas que están las personas con esas condiciones, fundamentalmente, porque la planificación y los órganos ejecutivos del Estado, se supone, actúan directamente en la sociedad con el fin de influir en la satisfacción y la prosperidad de las personas.

¹¹⁰ Esto ha sido así en la medida en que la investigación del bienestar se ha venido realizando en “armonía” con la planificación social –si bien es cierto que en Escandinavia era parte de su legado histórico–, en los demás países occidentales, a raíz del Estado de bienestar, esa sintonía se ha prodigado extraordinariamente.

7.3. El bienestar y la calidad de vida en el ámbito académico

Principalmente, aquí nos vamos a centrar en dos aspectos. Por un lado, técnicamente, se aclarará en qué consiste la diferencia entre *Welfare* y *Well-being* y, por otro, se presentan dos de las voces más reputadas y críticas, académicamente, respecto a los planteamientos economicistas y a los elementos objetivos que se vienen aplicando al estudio del bienestar. Por último, como consecuencia de esos planteamientos críticos, se esbozarán las problemáticas de fondo en la evaluación del bienestar y la cuestión de la satisfacción de los individuos, como parámetro de medición del bienestar subjetivo –*Well-being*–

7.3.1. Welfare y Well-being, dos términos que hay que discernir

Las diferencias lingüísticas o la incorporación a otro idioma de términos específicos creados por los expertos en una lengua concreta, a menudo, limitan la comprensión de un tema, dificultan las labores de investigación o, en algunos casos, generan debates estériles. En este caso, sin embargo, incorporar al análisis del bienestar los matices semánticos que, en inglés, presentaban los términos *Welfare* y *Well-being* fue primordial. De hecho, en castellano y en las lenguas escandinavas, por ejemplo, se utiliza una sola voz para referirse al bienestar en sentido restringido y en sentido amplio. En inglés, sin embargo, existen dos que, en el uso común, son sinónimas, pero que, en las discusiones técnicas, adquirieron significaciones diferentes (Nordenfelt, 1993: 35), sobre todo, a raíz del uso en las investigaciones del concepto de calidad de vida.

La primera se refiere al sistema de asistencia social que dio origen al Estado benefactor en el mundo occidental –*Welfare*–. Abarca las teorías del bienestar que postulan como elemento primordial la satisfacción de las necesidades o el placer –utilitaristas–, y las condiciones objetivas, aquellas a través de las cuales se afirma que los bienes, mercancías o recursos que controla una persona son lo más importante –teorías objetivas del bienestar–. El segundo término –*Well-being*– es usado de manera diferente. Lo esgrimen, sobre todo, aquellos autores que se alejan de la concepción utilitarista del bienestar y se relaciona más con la condición de la persona, traducándose habitualmente por *estar bien* y también por *sentirse bien* (Nussbaum y Sen, 1998: 22).

A raíz de esa diferencia, cuando se habla del *Well-being*, se está aludiendo a autores que hacen referencia a aspectos como la capacidad, las oportunidades, las

ventajas, los valores, etc., rechazando las teorías utilitaristas predominantes sobre el bienestar, en sentido limitado o restringido que, por el contrario, dan primacía a principios de la economía aplicados al estudio del bienestar humano. Desde un punto de vista crítico, estos autores plantean, además, que existen muchos aspectos del bienestar que nos es posible cuantificar, precisamente, como sería el caso del propio término *utilidad*, convirtiéndose esa imposibilidad en una de las razones más importantes por las que a veces se sustituye el término calidad de vida por el de Well-being.

En realidad, algunos autores prefieren calidad de vida porque consideran que no es posible medir fácilmente todos los elementos que conforman el bienestar en sentido objetivo, en especial, por oposición, justamente, a las mediciones del bienestar que han utilizado conceptos exclusivamente económicos, como el PIB *per cápita* y otros similares. A su vez, para el nivel de vida, por ejemplo, se utiliza en inglés *level of living*, que hasta hace poco se obtenía fundamentalmente mediante indicadores económicos, en tanto que el término *standard of living* se corresponde más con el estándar de vida que, en castellano, ya ha sido aceptado por la Real Academia de la Lengua, y en cuyo significado es perceptible que la medición del estándar de vida es mucho más compleja que el simple ajuste al modelo que nos presentan los indicadores económicos (Nussbaum y Sen, 1998: 22-23).

Como se puede observar, la propia terminología analítica y las herramientas descriptivas y evaluativas con las que se trabaja en el campo del bienestar resultan esquivas, máxime cuando, además, se consideran sus matices en otras lenguas y se trabaja con ellos en la propia. De hecho, como no sólo están los términos y sus significados, sino los debates que posteriormente suscitan esos contenidos, seguidamente, nos detenemos en el pensamiento crítico de Rawls y Sen, por un lado, respecto al economicismo de corte utilitarista que fundamenta los planteamientos teóricos y los criterios objetivos que se aplican al estudio del bienestar humano y, por otro, se presentan algunas de las reflexiones que, fundamentadas en Sen, se les hace a dos de los términos, después del concepto de nivel de vida, más utilizados en el análisis del bienestar: el estándar de vida y el estilos de vida

7.3.2. Las concepciones de Rawls y Sen

La teoría de la Justicia de John Rawls, en 1971, marca una nueva época en la discusión sobre el bienestar, especialmente sobre qué elementos establecerlo y cómo medirlo a través de ellos. Su teoría fue importante porque, antes de Rawls, la filosofía

política estaba dominada por el Utilitarismo, es decir, por la teoría que entendía que la buena política es aquella que procura aumentar al máximo el bienestar, a través de una serie de prescripciones entre las que destacaría una esencial que propugnaba que la distribución justa es una función solamente del bienestar de los individuos.

A Rawls, sin embargo, le parecían irreconciliables dos características del Utilitarismo. Por un lado, objetó su carácter totalizador y, con ello, su desinterés absoluto por el patrón de distribución del bienestar, lo que significaba que no era necesario justificar la desigualdad en su distribución. Por otro, refutó también el supuesto utilitarista de que el bienestar es el aspecto de la condición de una persona a la que debe darse atención normativa, remplazando de este modo el sentido de totalidad por el concepto de igualdad, y el bienestar, también en sentido general, por el concepto de bienes primarios que, según Rawls (2002), resultaba más concreto.

Recomendó también una evaluación normativa con nuevas argumentaciones: los bienes, en vez de la cuantificación de bienestar, y una nueva función, en vez de la totalidad, la igualdad o, en rigor, *la función maximin*, que permite alejarnos de la igualdad cuando los que están peor se benefician como consecuencia de ese alejamiento. El resultado fue que todos estos argumentos de Rawls llevarían el bienestar al campo de los valores.

Sin embargo, aunque su crítica fue poderosa, respecto a la métrica fundamentada por principios utilitaristas que se aplicaba al bienestar, su argumentación para reemplazar el bienestar, en sentido general y utilitarista, por la atención a los bienes primarios en correspondencia, no resultó del todo coherente porque no consideró, como una alternativa para la igualdad de bienestar, la propuesta de igualdad de oportunidades para el bienestar (Cohen, 1998: 28).

En ese sentido, sobre la base de esa crítica a Rawls, Sen propondrá dos cambios importantes sobre el punto de vista del bienestar: por un lado, del estado real a la oportunidad de lograr el bienestar –la condición de una persona–, que él lo llamó capacidades –algo que se encuentra entre los bienes primarios y la utilidad–. Sen (1998: 56) afirma que la capacidad refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que una persona puede lograr. Los llamados *funcionamientos*, por definición, representan partes del estado de una persona, las cosas que logra hacer o ser al vivir (Sen, 1998: 55). Al decir lo que una persona está haciendo o logrando, al tiempo que los conforma también el cómo le va a una persona, en realidad, se establece un matiz importante porque la dotación de bienes se estaría considerando en este ámbito y lo haría en cuanto que hace que más estados deseables estén disponibles para las personas. Ateniéndose a eso, según Sen (1998: 56), la calidad de vida debería evaluarse no por la satisfacción que muestra una persona con su vida,

sino en términos de la capacidad de una persona para lograr funcionamientos valiosos. La idea que subyace es que los bienes hacen categóricamente varias cosas por las personas: los dotan con capacidades propiamente dichas, que pueden usar o no.

A su vez, por medio del ejercicio que las personas hacen con esas capacidades, los bienes contribuyen al desempeño de actividades valiosas y al logro de estados deseables, al mismo tiempo que causan estados deseables adicionales directamente, sin ningún ejercicio de capacidad por parte de su beneficiario –un ejemplo sería los bienes que destruyen los insectos que producen el paludismo–. En este sentido, por tanto, la capacidad se encontraría entre los bienes primarios de Rawls y el principio de utilidad, en cuanto que, en ningún caso, puede excluirse el rango de cosas que los bienes confieren a las personas, aunque se pueda argumentar que, en realidad, no es la única característica aplicable en ese rango (Cohen, 1998: 36-37).

La teoría de Sen supuso un importante contrapeso al utilitarismo y a la teoría de la justicia social de Rawls, aunque siga vigente la interpretación del *bienestar*, proveniente del campo de la economía y de la filosofía política, entendiéndolo como disfrute o, más ampliamente, como un estado deseable o agradable de conciencia –lo que Sen llama *bienestar hedonista*–, y como *satisfacción de preferencias*, donde dichas preferencias ordenan jerárquicamente los estados del mundo y en el que la preferencia de una persona se satisface, si obtiene un estado pertinente del mundo, sea que lo sepa o no¹¹¹.

En realidad, tanto la teoría de Rawls, como la de Sen, implicarían que la noción de bienestar –Welfare– cambiaría sustancialmente más allá de los parámetros de las necesidades básicas, sobre todo desde el parámetro Well-being, especialmente, en los contextos de abundancia actuales, donde la satisfacción de necesidades, aunque esté claramente relacionada con el logro de bienestar, no es posible reducirla meramente a él, fundamentalmente, porque en esos contextos, no es infrecuente que las personas realmente necesiten algo que no desean de ninguna manera, como tampoco es insólito desear algo que no constituye una necesidad.

Partiendo de eso, resulta interesante completar esa observación a través de la reflexión crítica que se le hace al economicismo aplicado al estudio del bienestar humano, especialmente, a partir de los parámetros estándar de vida y estilo de vida, presentando, seguidamente, el problema que supone para el estudio del bienestar la ya vieja disputa entre relativismo y objetividad.

¹¹¹ Esas interpretaciones del bienestar se corresponden con lo que Sen llamará *felicidad* y *deseo de realizarse*, y excluyen su interpretación como elección. Al respecto, Sen explica que resulta razonable ignorar esa interpretación como elección pues vuelve confusa la relación entre preferencia y elección (Cohen, 1998: 29).

7.3.2.1. El estándar de vida

Teniendo presente, sobre todo, el pensamiento de Sen, en cuanto a la aplicación de este parámetro al estudio del bienestar humano, se podría decir que una de las dificultades más importantes del concepto de estándar de vida, en parte, proviene de su significado. Eso sería así porque también es un término, como el nivel de vida, fundamentado esencialmente en lo económico y, además, en un sentido limitado porque, una vez se establece su definición, en realidad, ya se le puede llamar estándar de vida a lo que queremos¹¹². Como consecuencia de eso, especialmente Sen, se plantea si tiene sentido tratar el estándar de vida sólo como un término que aluda a lo económico, aparte de otras consideraciones¹¹³.

Dos cuestiones resultan importantes al respecto. Por un lado, dentro de ese sentido economicista, según Sen (Nussbaum y Sen, 1998), si bien establecer un criterio de medición adecuado ha venido siendo uno de los problemas más controvertibles, por otro lado, la medición, por sí misma, no puede responder a la pregunta de qué es lo que cuenta para la medición y de quién es lo que se va a medir. La razón se debe a ese principio del *Positivismo Lógico*, aplicado a la economía, que sostiene que siempre se deben definir las cantidades de cualquier cosa en términos observables.

Si bien, en la actualidad, este punto de vista estrictamente utilitarista, ya no se sigue en sentido estricto, cierto sesgo positivista continúa aplicándose a través del estándar de vida, como sería el caso de algunos estudios en el campo de la medicina que, en realidad, emplean el término calidad de vida –y no el de estándar de vida–, donde algo similar a esa calidad de vida sería un ingrediente esencial en el análisis de costo-beneficio de una intervención médica que prolonga la vida de pacientes gravemente enfermos. Como se puede apreciar, en realidad, no es posible sustituir el término estándar de vida por el de calidad de vida. Claramente, apuntan a campos semánticos diferentes (Bliss, 1998: 535). No obstante, desde ese prisma economicista, se hace.

Por otro lado, más allá de los problemas planteados de medición y limitación del concepto, la medida más pertinente del estándar de vida deben ser las preferencias de

¹¹² En algunas ocasiones se puede encontrar que, cuando se pretende darle un significado diferente a lo económico, el término calidad de vida ha venido desempeñado el mismo papel del estándar de vida (Bliss, 1998: 534).

¹¹³ Considérese un individuo rico, en un país rico, que padece una enfermedad incurable, la cual interfiere seriamente con el disfrute de la vida. Aunque padece de mala salud, ¿este individuo tiene un estándar de vida bajo por eso o un estándar de vida alto como consecuencia de ser rico y vivir en un país rico con acceso a la salud? Paradójicamente, ambas respuestas son posibles, desde el punto de vista *limitado* de lo económico (Bliss, 1998: 535).

los propios actores, según defiende el economicismo vigente aplicado al estudio del bienestar humano. No obstante, aunque se ignorasen las dificultades para unificar esas preferencias, técnicamente, según el planteamiento de Sen (Nussbaum y Sen (1998), no se resolvería el problema sobre la forma en el que la preferencia –en el fondo, una noción ordinal–, cuantificará el concepto de estándar de vida –en cierto modo, un concepto cardinal.

Para solventar esa sutil contrariedad, hasta ahora se viene realizando un ordenamiento de las preferencias en los valores del poder de la preferencia, entendiéndolos como algo fijo y determinado. No obstante, en los temas relacionados con elección social, se ha discutido mucho acerca de la fuerza de la preferencia en las comparaciones interpersonales de la utilidad¹¹⁴. En esas comparaciones, aún partiendo de situaciones diferentes, con frecuencia se ha usado el modelo de elección del consumidor con una limitación de presupuesto, es decir, se ha aplicado el concepto del *número índice del costo de vida*, que mide cuánto ingreso monetario en una posición hará que el sujeto esté tan bien como en otra posición¹¹⁵.

En este parámetro, además, a las personas se las define por una lista de características: su ingreso, los precisos a los que se enfrenta, sus gustos, etc. La lista completa de las características de una persona se le llama su *estación*, un término construido sobre la base que los gustos son uniformes en todas las estaciones. En sentido deductivo, por tanto, el nivel de utilidad –o bien la igualdad en el estándar de vida– que se disfruta en dos estaciones debe ser el mismo.

Según el planteamiento de Sen, sin embargo, sería necesario poder decir algo más sobre las diferencias en los estándares de vida¹¹⁶. La objeción obvia a la medición del estándar de vida mediante el nivel de utilidad sería que ésta no puede medirse cardinalmente. Si bien en la teoría clásica utilitarista la medida del estándar de vida, en cierto sentido, es como un mapa en el que se pueden leer las distancias entre las personas, entre los grupos, entre los países o los continentes, la realidad es que, por sí mismo, no dice de qué distancias se trata. De hecho, en lo que se refiere a las comparaciones del estándar de vida, por ejemplo, quizá resultase necesario tener en

¹¹⁴ ¿Envidia un habitante de Jamaica a un habitante de los Estados Unidos? Obviamente, depende de qué habitante se trate en uno y otro caso, especialmente, porque hay muchos estadounidenses que están peor que la clase media jamaicana y, no obstante, es absurdo suponer que este hecho nos impida afirmar que los Estados Unidos tienen estándares de vida superiores a los de Jamaica (Bliss, 1998: 540)

¹¹⁵ Considerando dos personas en posiciones diferentes, desde el utilitarismo, cabe preguntarse ¿qué cambio los haría iguales? Sin embargo, también cabe preguntarse, ¿Qué separación existe entre sus respectivos espacios del estándar de vida? Esta separación, sin embargo, nos lleva a grandes diferencias (Bliss, 1998: 541).

¹¹⁶ Puede estar claro que el estándar de vida en Zaire es menor que en Ghana, el cual a su vez es menor que en Suiza. Sin embargo, también debe tener algún significado la idea que el estándar de vida en Suiza es mucho más alto que en Zaire o Ghana. Se puede sostener que pasar de la abyecta pobreza de Zaire a las privaciones menos impresionantes de Ghana es un paso mucho más importante que alcanzar un estándar de vida mucho mayor en Suiza (Bliss, 1998: 542).

cuenta diferentes conjuntos de consumo entre dos personas de dos países diferentes, pero no bastaría únicamente con eso para contrastar las diferencias¹¹⁷.

Incluso, la misma disponibilidad no sería el único problema. En general, la población de los países ricos, en todos los sentidos, parte de un contexto con unas ventajas mayores de la que parten las personas en los países pobres. Sus estándares de vida son diferentes, aunque existan niveles de salario comparables o precios de alimentos comparables, etc. Sin duda, la idea de que las preferencias son fijas y están determinadas es, probablemente, uno de los principios menos atractivos a los que han llegado los economistas (Bliss, 1998: 544).

7.3.2.2. El estilo de vida

Estamos ante un concepto impreciso, porque implicaría tanto un conjunto de consumo como las preferencias. No obstante, hablamos que es un concepto importante para poder comprender mejor el bienestar humano, aunque dentro de los parámetros del conjunto de consumo y de las preferencias siga estando estrechamente relacionado con la productividad de la economía.

A su suscripción economicista se le podría objetar que las personas no son simplemente *individuos*. Viven en una sociedad y sus opiniones, valores, creencias, igual que sus habilidades, se forman y sostienen dentro de grupos sociales, familias y comunidades. Seguir un estilo de vida, formar parte de un grupo social, habitar en una comunidad y pertenecer a un contexto determinado, no son equivalentes, aunque estén estrechamente relacionados. En realidad, el mismo término sugiere que la existencia de las personas no es estática, aspecto que le infiere un carácter de actualidad importante, máxime cuando a lo largo de la vida de una persona sus estilos de vida se modificarán de una manera extraordinaria, a veces abruptamente¹¹⁸.

Sobre los resortes del Estado de bienestar, en realidad, la diversificación de la oferta de bienes y servicios como consecuencia del consumo postmoderno sería uno de los aspectos que más han incidido en la propia diversificación de las personas, precisamente, por sus estilos de vida diferentes. Eso se ha convertido, además, en un elemento clave para comprender la sociedad y a los individuos postmodernos,

¹¹⁷ Ciertamente, los estándares de vida de un estadounidense y de un aldeano de la India son diferentes, pero no sólo por el conjunto de consumos de ambos, también lo serían, por ejemplo, por los precios de los productos, o por los alimentos que pueden obtenerse en un contexto y en otro (Bliss, 1998: 543).

¹¹⁸ Se puede hablar incluso de *la desintegración del estilo de vida* cuando, debido a los cambios en el contexto, se llega a un punto en el que el conjunto de consumo existente ya no puede obtenerse. La historia del mundo contemporáneo, y no sólo la historia en su conjunto, proporcionan ejemplos a cada momento de la erosión o desintegración de un estilo de vida, incluso con las pertinentes reflexiones éticas sobre si ciertos estilos de vida es conveniente que desaparezcan (Bliss, 1998: 553-554)

especialmente, como mantiene Morace (1993: 124), porque se produce una coincidencia cada vez mayor entre el mundo del consumo y el mundo de la vida, donde los estilos de vida juegan un papel esencial en la construcción y mantenimiento de las identidades personales.

La centralidad del consumo, además de la diversificación de los estilos de vida, precisamente, también incide de manera decisiva en el ámbito de las preferencias–necesidades que, como se ha expuesto ya, fundamentan todavía los planteamientos existentes sobre el bienestar humano. Sobre todo, el parámetro de las preferencias–necesidades resulta complicado aplicarlo en estos momentos porque, como explica Luis Enrique Alonso (2005: 8): hay que considerar el consumo como un uso social, esto es, como una forma concreta, desigual y conflictiva de apropiación material y utilización del sentido de los objetos y los signos que se producen en el campo social. El consumo, por tanto, no es sólo un elemento reproductor de la estructura social, sino también una estrategia de acción fundamental en el siglo XXI¹¹⁹.

De hecho, la mera descripción y valuación de paquetes de elementos primarios para el bienestar pueden, y de hecho lo hacen, variar mucho en el tiempo, a la vez que dependen sobre manera de las condiciones sociales y culturales –algo que ya consideraron autores como Aristóteles o Adam Smith¹²⁰–. Sin embargo, a través del criterio de uniformidad sustancial, el problema de la variación no se ha resuelto todavía, aunque sea ese el criterio que se viene siguiendo en el análisis del bienestar, sobre todo, a partir de la comparabilidad de las sociedades con los famosos índices de desarrollo económico –tanto objetiva, como subjetivamente y que, concretamente, incluirían los conceptos de nivel de vida, estándar de vida y estilos de vida–.

En realidad, el mismo concepto de estilo de vida, ampliamente, iría más allá de ese parámetro material de variabilidad, pues no sólo alberga una realidad objetiva y material, también comporta una producción simbólica que, a su vez, depende de los sentidos y valores que los grupos sociales y los propios individuos les dan a los objetos y a las actividades, al tiempo que también contiene la producción personal de

¹¹⁹ Como afirma Luis Enrique Alonso (2005: 10), el cambio de escala geográfico, el refuerzo tecnológico y la profundización de los mecanismos mercantiles, eso que de manera eufemística llamamos globalización, en los procesos de producción y acumulación, ha multiplicado los espacios de regulación, los modos de vida y el horizonte de aspiraciones de gran parte de los grupos integrados y excluidos de la producción mundial. Si bien esa multiplicación se ha hecho sobre la ruptura del fordismo, sin que todavía ninguna alternativa social ordenada o regulada globalmente ocupe su lugar, lo cierto es que el consumo debemos entenderlo en un sentido también global, aunque sólo sea porque Coca-Cola, no sólo de una manera simbólica, está presente ya en todos los rincones del planeta.

¹²⁰ De hecho, ese fue el punto de partida del análisis de Adam Smith que ya observó cómo los productos primarios que se consideran necesarios variaban de manera considerable entre las sociedades, al tiempo que el mismo nivel de funcionamientos básicos requería diferentes paquetes de productos primarios entre las diferentes sociedades (Bliss, 1998: 565).

deseos, anhelos y expectativas de vida, en cualquier parte del mundo donde la escasez no sea el principio de realidad de las personas.

Como práctica social concreta, el consumo, ya en el siglo XVIII, como expone Campbell (1989), sintetizaba un conjunto múltiple de fuerzas: la distribución de rentas originadas en el proceso de trabajo, la construcción de necesidades reconocidas por parte de los consumidores, la búsqueda de beneficios mercantil, los discursos y el aparato publicitario, la conciencia de los grupos sociales reales, la instituciones formales e informales, la emulación y la imitación social (Alonso, 2005: 9), o la propia construcción de las identidades, las aspiraciones y los deseos de las personas (Giddens, 1999).

Los estilos de vida, por tanto, no sólo nos llevarían a la reproducción de la fuerza de trabajo y a la especificación de normas de consumo, como se considera desde la perspectiva economicista del bienestar. En concreto, en las sociedades occidentales, se trata de un espacio de sentido bastante complejo donde se proyecta la sociedad actual de la abundancia, aquellos valores simbólicos añadidos y estimulados constantemente por un potente aparato de creación de deseos, imágenes y aspiraciones, donde el propio individuo también es un artífice principal. Se trata, por tanto, de un concepto que indicaría que el bienestar y el consumo no son elementos aislados y externos que coinciden escasamente en algunos aspectos. Por el contrario, en la realidad histórica, social y cultural del siglo XXI, ambas cuestiones, justamente en el parámetro de los estilos de vida, devienen inseparables.

7.3.2.3. La objetividad y el relativismo

Técnicamente, según defiende Sen (Nussbaum y Sen, 1989), como parte de la reflexión que se debe hacer sobre el bienestar humano y sobre el grado de desarrollo de los pueblos, también hay que dialogar sobre las arduas disputas entre el relativismo y la objetividad, entre otras razones, porque se debe recapacitar seriamente sobre la *dificultad real*, no sobre la *imposibilidad*, para establecer grados comparativos de bienestar y de desarrollo entre sociedades o comunidades que son profundamente heterogéneas.

Aunque existen innumerables problemas y escollos importantes dentro de las comparativas del bienestar, por regla general, las personas que deciden la política y los científicos sociales proceden como si estuviera perfectamente claro cuales son las concepciones o, en definitiva, los valores e indicadores que implican y miden el bienestar y el desarrollo humano, o como si no existiera ningún problema evaluativo,

únicamente ciertos hechos que, se afirma, pueden valorarse y medirse, sencillamente, planteando una disección ordenada entre lo que es *subjetivo* y lo que es *objetivo*, y de hacerlo, además, dándole desde la representación matemática simplificada de asuntos humanos muy complejos¹²¹.

No obstante, porque existe un indudable entrelazamiento entre los hechos y los valores, la taxativa e irreconciliable dicotomía entre relativismo y objetividad presenta cierta incoherencia y cierta esterilidad, sobre todo, en el estudio del bienestar y el desarrollo, aunque sus evaluaciones y mediciones, en ningún caso, pueden implicar conceptos absolutos, al tiempo que habría que poner en duda también aquellas comprensiones sobre el ser humano, supuestamente *neutrales*, que se hacen en nombre de la ciencia.

De este modo, en su nombre, cuando se usan indicadores objetivos, se registran los sucesos prescritos por los indicadores objetivos, o bien se les pide a las personas que informen de sus condiciones de vida o de su conducta de conformidad con algunos parámetros dados¹²². Eso, sin embargo, alberga unos problemas nada triviales, cuya solución no es fácil ni evidente a la hora de evaluar el bienestar humano. Todo indica, por tanto, que la elección del criterio del bienestar basado enteramente en las opiniones subjetivas de las personas conduce a un conocimiento parcial, al tiempo que ignorar por completo lo que las propias personas opinan sobre su propia realidad permite, por un lado, el dogmatismo de los expertos, al tiempo que faltaría la versión de las personas que viven y experimentan su propio bienestar.

En realidad, más allá de una crítica a la objetividad, lo que sí que requieren una nueva evaluación del bienestar y del desarrollo humano son aquellos planteamientos que le asignaron un mayor papel a los compromisos de auto-comprensión de las propias personas y de las sociedades¹²³. Se sabe que los valores se proyectan en el mundo, no se descubren en él. Y al respecto, uno de los problemas clave de la tradición científica occidental viene siendo el de establecer una propuesta cognitiva coherente y unificada que comprenda por igual valores y hechos, decisiones y percepciones, ética y ciencia. ¿Queda resuelto el problema, sencillamente,

¹²¹ Dentro de la objetividad, la actual distinción que se establece entre ciencia-ética tiene sus antecedentes en el empirismo lógico que mantenía la dicotomía entre hecho-valor (Putnam, 1998: 194)

¹²² El dilema es muy claro, por ejemplo, al medir las normas de las viviendas, ¿se deben basar los expertos en medidas objetivas del espacio disponible y el número de utensilios domésticos que tiene la familia, o se les debe preguntar si están satisfechos con sus condiciones de vida? Cuando se evalúa la calidad del aire, ¿se debe depender sencillamente de medidas objetivas externas del grado de contaminación, o también se debe procurar medir la satisfacción subjetiva de las personas con el aire que respiran? Las personas pueden ser conscientes de que viven en ambientes peligrosos, pero a pesar de ello pueden juzgar que los riesgos son aceptables (Allardt, 1998: 131).

¹²³ Hay que señalar también que es notoria la variación en la habilidad de expresar la satisfacción-insatisfacción. Las personas con menos nivel formativo, por lo general, son menos capaces de expresar sus recelos y evaluar sus condiciones de vida, que otras personas con unos niveles de formación más altos.

estableciendo la clasificación *verdades relativas y verdades absolutas*?¹²⁴ En ningún caso.

La definición tradicional de la objetividad se fundamenta sobre el hecho de que una determinada percepción, reconocimiento o comprensión, en gran medida, están definidos por su objeto, de modo que una variedad de sujetos humanos, ubicados en diferentes lugares, con diferentes personalidades e intereses, incluso antagónicos, estarán de acuerdo en el mismo contenido, mientras se ocupen del mismo objeto.

Paradójicamente, sin embargo, a partir del siglo XIX, ya se sabía que esa idea no era correcta, ni puede ser correcta, porque los seres humanos, en ningún caso, son objetivos en sus valoraciones, al menos no en esos términos, ni se acercan a los objetos sólo con sus facultades, sino también con sus intereses, emociones, creencias e ideas. Lo que ven, reconocen y entienden, por tanto, depende siempre de lo que están buscando, de sus intereses cognitivos, de sus sentimientos, de las formas que tienen de describir lo que encuentran, es decir, de sus esquemas conceptuales, de los contextos sociales a los que pertenecen y del momento histórico en el que viven.

Aunque se trata de una pretensión que no se corresponde, precisamente, con las cualidades humanas, lo que sí se puede decir de la objetividad es que la ha construido la percepción científica del mundo, motivada por un propósito firme y estructurada mediante esquemas muy especulativos y elaborados, como argumenta Walter (1998: 220). Si bien esta sería la significación social de la objetividad, la construcción científica del bienestar –por valor, un concepto relativo– ha convertido ese término significativamente en una *objetividad* medible.

Esa perspectiva sobre el bienestar, que hay que suscribirla a dominios occidentales, significativamente, sin embargo, ha proyectado cierto consenso, sino en las problemáticas y ambigüedades intrínsecas a una determinada perspectiva sobre el bienestar, sí en lo que concierne a la manera en la que se miden sus dos dimensiones objetivas-subjetivas, tanto en un plano cuantitativo, como cualitativo.

Ese consenso es el que ha posibilitado que, si bien los rangos de diferencia entre los resultados del bienestar sean amplios, aunque todavía no existe un modelo universal para la construcción social del bienestar, en lo relativo a las dimensiones de objetivo-subjetivo, tanto en los estudios cualitativos, como en los cuantitativos, hoy en día ofrecen un mapa de construcciones y especificaciones significativas que se repiten y aplican una y otra vez, de manera indistinta, en escenarios sociales diferentes y que,

¹²⁴ Por verdades relativas se entiende que son las aceptadas por alguna comunidad, o individuos, y dependen de ciertos contextos culturales limitados –lo subjetivo–. Las verdades absolutas, se considera, son independientes del contexto y se dice que son así en virtud de su correspondencia a casos externos –lo objetivo– (Nussbaum y Sen, 1998).

por tanto, pueden ser perfectamente calificadas de objetivas en relación con una estructura conceptual y metodológica *objetivada*.

Al respecto, Putnam (1998: 238) plantea ese razonamiento científico a través de un ejemplo revelador: se puede decir que la interculturalidad es una forma, no cabe duda, de intersubjetividad, pero también es un criterio familiar a la objetividad, en cuanto que una opinión, una percepción o un juicio de valor pueden ser, más o menos, ampliamente compartidos y cuanto más ampliamente se compartan, se dice, que son más objetivos.

En el siglo XXI, esas cuestiones de fondo señaladas e irresolutas, en realidad, todavía conforman el cuerpo teórico del bienestar, proyectándose de igual forma sobre conceptos como el de estándar de vida, estilo de vida o el concepto mismo de calidad de vida, motivo por el cual, entre otras cosas, hoy existiría un escaso consenso sobre su significado, resultando, incluso, un término confuso como instrumento de evaluación de una amplia diversidad de realidades.

Desde un prisma objetivado y, por tanto, científico, en el ámbito del bienestar y del desarrollo humano, no obstante, se han establecido una serie de escalas de necesidades básicas *objetivas*, entendidas como universales –por ejemplo, la cantidad de alimento que mantendrá a una persona no sólo viva, sino también saludable, etc., – pero que, tan pronto como vamos más allá de eso, surgen los desacuerdos y emergen las cuestiones irresolutas que aquí se vienen planteando, sobre todo, porque lo que se considera una *necesidad* en una sociedad puede ser considerado un *lujo* en otra, o en cuanto que muchas medidas que parecen absolutamente esenciales en un contexto, para mejorar la calidad de vida en él, pueden oponerse a valores fundamentales en otro.

Si bien semejantes dificultades muestran el grado de relatividad del bienestar y del propio concepto de calidad de vida, en realidad, evidencian también la cuestión no resuelta aún entre la dicotomía hecho-valor, el difícil problema de la elección o las complicadas cuestiones relativas a la determinación de la justicia social, junto a los escollos derivados de la objetividad-objetivada construida por la propia ciencia que, a finales del siglo XX, empiezan a poner en duda no sólo la validez de un modelo economicista del bienestar, sino también que sea posible, en sí misma, la propia evaluación del bienestar humano.

7.3.3. Problemáticas de fondo en la evaluación del bienestar

En la actualidad, desde un punto de vista evaluativo, en el área del bienestar se distinguen dos preguntas diferentes: ¿cuáles son los objetos de valor? –una pregunta adscrita al dominio Welfare–, ¿cómo de valiosos son esos objetos? –pregunta adscrita al dominio Well-being–. La base evaluativa, además, se fundamenta sobre el hecho de que la identificación de los objetos de valor especifica lo que se denomina como un espacio evaluativo y es, por tanto, sustancialmente, el ejercicio primario que posibilita tratar la segunda pregunta, además de que la misma ponderación del conjunto objeto-valor produce una jerarquía de dominio. El inconveniente más destacable hasta ahora es que esa jerarquía de dominio, paradójicamente, en muchas ocasiones carece de propiedades de regularidad, puesto que, al ser individual y de naturaleza valorativa y, en consecuencia, subjetiva, puede dificultar en sí misma el proceso evaluativo del bienestar.

Desde el utilitarismo, sin embargo, el espacio evaluativo consiste en las utilidades individuales, definidas en los términos usuales de placer, felicidad o satisfacción de deseos. El problema fundamental que presenta eso, como ya se ha expuesto, viene determinado por el hecho que no se sabe muy bien qué es la utilidad. Por su parte, en el enfoque sobre la capacidad de Sen se intenta, principalmente, la identificación de los objetos-valor y se considera el espacio evaluativo en términos de funcionamientos y capacidades. Sin embargo, en este modelo, el inconveniente lo presenta el hecho que deviene sobre la identificación de los objetos de valor que, en sí, no proporcionaría por sí sola una respuesta particular a las dos preguntas anteriormente citadas y, además, estaría el problema de la relatividad de los valores, que, exactamente, tampoco se resuelve con los parámetros del planteamiento teórico de Sen.

No obstante, aunque esa última cuestión requeriría de un ejercicio de evaluación adicional para solventarse, continuaría siendo difícil precisar el bienestar, aunque se construyesen formas sustantivas diferentes para evaluar los funcionamientos. Se puede especificar, sin embargo, que los defensores de este último modelo, frente al utilitarismo, más abstracto en sus planteamientos evaluativos, mantienen que, a pesar de esos inconvenientes, la selección del espacio evaluativo en términos de capacidades y funcionamientos implica un grado considerable de poder reductor, tanto por lo que incluye, como por lo que excluye¹²⁵.

¹²⁵ La evaluación utilitarista predominante del bienestar deja fuera una gran variedad de actos y estados humanos, en realidad, todos los que no tienen el grado de utilidad que el modelo prescribe, a la vez que, los que sí contempla resulta difícil considerarlos sólo por la medida en que pueden rendir utilidad. Para

Básicamente, sin embargo, aunque con matices profundamente diferentes, y no exentos de problemas, esos dos planteamientos sobre el bienestar, el utilitarismo y los planteamientos de Sen – incluyéndose en el primero, aunque con ciertas reservas, la teoría de la justicia de Rawls– se han convertido en los dos grandes enfoques evaluativos de la actualidad, cuyas posturas enfrentadas en los debates y problemáticas incluyen cuestiones, en verdad, profundamente complejas, como la dicotomía que existe entre libertad y capacidad, es decir, ¿sólo cuenta la libertad de una persona para poder elegir, como mantiene el utilitarismo, o esa capacidad de elegir depende de varios factores, no sólo del individual, que incluirían las características personales y las condiciones sociales?, como mantiene Sen. En particular, además, la calidad de vida de una persona no sólo estaría determinada por una cuestión de lo que logra y desea, sino también por cuáles eran o son las opciones entre las que esa persona tuvo y tiene la oportunidad de elegir (Sen, 1998: 59).

También se incluyen entre las cuestiones a debate si es importante diferenciar entre los propósitos y los logros. Someramente, en el ámbito utilitarista, el logro se juzga en términos de metas generales de una persona. Desde el prisma de las capacidades de Sen, se considera que eso deja fuera la posibilidad de que una persona pueda tener objetivos distintos de la obtención de su propio bienestar, o bien la posibilidad de que las personas, que parten de ventajas claras respecto a su posibilidad de lograr algo, a pesar de lo cual, terminen logrando menos que otras con posiciones menos ventajosas.

Entre otros asuntos de la discusión, se incluye la cuestión sobre si habría que distinguir mejor entre Well-being y estándar de vida porque, al evaluar los elementos constitutivos del ser de una persona, y hacerlo desde la perspectiva de su propio bienestar personal, desde la teoría de las capacidades se entiende que eso lleva más allá del concepto de logro de bienestar –Welfare–. La razón se debería a que los funcionamientos relevantes para el bienestar –Well-being– de una persona varían, desde los más elementales, como son evitar la morbilidad y la mortalidad, estar adecuadamente nutrido, tener movilidad, etc., hasta los más complejos, como sentirse realizado, lograr el respeto social, participar en la vida de la comunidad, etc. Todos esos aspectos, en realidad, constituirían el ser de una persona y la evaluación de su bienestar –Well-being–, por tanto, debe incluir la valoración de esos elementos constitutivos¹²⁶.

explicar eso se suele poner como ejemplo que el enfoque utilitarista no asigna una importancia directa a los medios de vida y no se les considera la medida de todos los valores, más allá de la valoración global de ser feliz y obtener lo que se desea (Sen, 1998: 58).

¹²⁶ Por ejemplo, la felicidad generada exclusivamente por el logro de un objetivo relacionado con *la preocupación por otros* –como la preocupación por la liberación de un preso en países distantes– puede

Otra cuestión que también entraría en el debate es si el concepto de niveles mínimos es más preciso que el de necesidades básicas. En realidad, las obras sobre las necesidades básicas son muy numerosas y, prácticamente, la tendencia general en ellas es la de definir las necesidades básicas como la necesidad de productos primarios –alimentos, vivienda, cuidado de salud, vestido, trabajo, etc. –. Sin embargo, estos aspectos, tomados como absolutos, desatienden el hecho de que esos productos no son más que medios para obtener fines reales, insumos valiosos para los funcionamientos y las capacidades (Sen, 1998: 67).

Lo necesario, en realidad, es un parámetro impreciso, que conduce a claros equívocos, si no se matiza o especifica convenientemente. Principalmente, sin embargo, el concepto de necesidades básicas se mide y valora a partir de los ingresos y sin valorar nada más. De este modo, puesto que resulta algo más preciso que la noción de *lo necesario*, cada vez se van aceptando más los matices que permite incluir, sobre todo en los contextos de pobreza, el concepto de *unos niveles mínimos*, por debajo de los cuales se considera que existirían privaciones escandalosas.

De hecho, en algunas circunstancias, la pobreza no es sólo un asunto de ingreso insuficiente o inadecuado. Sobre todo en los países en vías de desarrollo, se observa cómo partiendo del mismo ingreso, hablando en términos de estar en la línea de pobreza –que frecuentemente se deriva explícitamente al hacer referencia a normas de nutrición–, al relacionarlo con las capacidades y funcionamientos, se puede observar claramente hasta qué punto esas capacidades y funcionamientos varían entre las comunidades o entre individuos dentro de las mismas comunidades.

En realidad, según defiende Sen (1998: 70), si no se especifican las diferencias que marcan los funcionamientos y las capacidades, podrían terminar dentro de la misma categoría la persona que ayuna como la persona hambrienta, a pesar, incluso, de tener ingresos diferentes. Más allá del ingreso, precisamente, si interesa eliminar el hambre del último es, sobre todo, porque el primero tiene la capacidad de estar bien nutrido, pero elige no estarlo, en tanto que el otro carece de esa capacidad y cae forzosamente en un estado de inanición.

Como parte de ese debate, apuntamos, por último, la cuestión si habría que distinguir entre *lo que falta*, *lo que se tiene* y *lo que hay*. En realidad, en las sociedades industriales avanzadas, donde la abundancia marca una notable diferencia en la estimación de esos tres parámetros, es donde más claramente se aprecia la importancia y la necesidad de diferenciarlos. Desde el utilitarismo, sin embargo, la abundancia que proporciona un contexto se ha entendido como una sociedad donde

ser un elemento que refuerce el bienestar –Well-being– de una personas sin mejorar, en ningún sentido material, el estándar de vida de la misma (Sen, 1998: 63).

hay mayores posibilidades de satisfacción. Sin embargo, el consumismo que, estructuralmente, *promueve* la insatisfacción permanente (Bauman, 2007a), precisamente, como medio para seguir produciendo nuevos deseos, lo hace en la medida en la que, para el individuo, lo que falta es un parámetro que nunca se agotaría, haciendo insuficiente siempre al parámetro de *lo que hay*, provocando, además, una constante insatisfacción por *lo que se tiene* que, a su vez, nos llevaría a vivir otra vez en el infierno perpetuo de *lo que nos falta*.

7.3.4. La satisfacción de los individuos, el paradigma de una vida buena

Desde el prisma utilitarista, lo bueno de una vida depende, esencialmente, de lo que la persona que la vive haya elegido y conformado y del grado de satisfacción que eso le produzca, algo que, sin duda, alberga también un objetivo político, desde el que se viene concibiendo que puede existir una vida que es la mejor para cada persona, pero no hay una vida que sea la mejor para todos, es decir, que el Estado es el garante de la libertad, de la propiedad y de los bienes primarios, pero el Estado no es el que contribuye a una vida mejor.

Sin embargo,, no cabe duda, el Estado de bienestar, con sus políticas redistributivas y sus principios igualitarios, en un grado importante, ha logrado mejorar considerablemente las condiciones de vida de las personas en las sociedades occidentales. De hecho, resulta bastante revelador que, en el seno de los países occidentales, especialmente en Europa, la desigualdad –tanto descriptiva, como evaluativamente–, en vez de la pobreza, haya sido el concepto destacado en las investigaciones sobre el bienestar.

Si bien se puede explicar la sustitución de un concepto por otro, en la medida en que la pobreza se refiere, sobre todo, a los aspectos económicos, mientras que la desigualdad pone en énfasis en los aspectos no monetarios del bienestar, lo cierto es que la base ideológica es ineludible: la pobreza era y es el problema principal para el liberalismo social y, por el contrario, la desigualdad era y es el problema principal para la social–democracia.

Con más incidencia en Europa, si bien el Estado de bienestar ha significado, y todavía significa, proporcionar el cuidado de la salud o la educación para todos, mejorar las infraestructuras y demás equipamientos públicos, etc., si bien la *calidad* ha sido, y es, el paradigma de implementación de las políticas sociales, si bien el Estado de bienestar se ha convertido en el garante de normas fundamentales para la igualdad, aunque todos los esfuerzos por formular una teoría política del bienestar se

han fundamentado en responder a tres preguntas centrales –¿cuáles son las condiciones actuales?, ¿qué metas tenemos?, ¿qué medios se deben usar?–, lo cierto es que la transformación social que va de la producción al consumismo –de la modernidad a la postmodernidad– implica que, independientemente de las condiciones estructurales, desde el plano de la satisfacción individual, la misma idea de bienestar, individualmente, no presenta una correlación significativa entre lo objetivo y lo subjetivo.

De hecho, hoy en día se admite ya sin reservas que la asociación entre las condiciones de vida reales –*estructural-objetivo-Welfare*– y la satisfacción con esas condiciones de vida –*evaluativo-subjetivo-Well-being*– es más bien débil, sobre todo, una vez que están cubiertas las necesidades básicas de alimentos y vivienda (Erikson, 1998: 114). Lo cual, paradójica o perversamente, aunque se han mejorado las condiciones de vida de las personas, contrariamente a lo que debía hacer el Estado, a pesar de seguir otorgándole a las personas ese papel principal en la evaluación de su propio bienestar, en un porcentaje cada vez más elevado, no se muestran completamente satisfechas con la vida que llevan¹²⁷.

Ante la no correlación entre las condiciones sociales y la satisfacción, estructural e individualmente, en estos momentos se precisa conocer algo distinto sobre la construcción del bienestar de los individuos postmoderno, que proporcione algún tipo de discernimiento capaz de trascender la discusión a nivel descriptivo sobre si la salud de las personas ha mejorado o empeorado, a qué actividades de ocio dedican el tiempo los ciudadanos, si ha aumentado o disminuido el desempleo, o de qué forma, por ejemplo, piensan los ciudadanos que se pueden mejorar los sistemas educativos o los equipamientos municipales¹²⁸. De hecho, uno de ellos ya lo ha planteado Baldock (2003), al preguntarse hasta qué punto se está produciendo en estos momentos una colosal incompatibilidad entre la realidad del individuo como ciudadano-consumidor-usuario del bienestar.

¹²⁷ Cuando se publicaron, entre 1970 y 1971, los resultados de la encuesta de 1968 del estudio escandinavo, encuesta que ha fundamentado uno de modelos esenciales para el estudio del bienestar durante dos décadas, la reacción normal de los medios de comunicación fue de sorpresa ante los problemas que se presentaban. La expectativa general era que la mayoría de los problemas del bienestar ya se habían superado, precisamente, con el progresivo despliegue y logros del Estado de bienestar (Erikson, 1998: 118). De igual modo, hoy en día, teniendo en cuenta el incremento de los síndromes y carencias psicológicas, debería resultar una inquietante paradoja descubrir que, a pesar de la extraordinaria mejora de las condiciones de vida, cada vez hay más personas que muestran unos síntomas abrumadores de depresión como consecuencia de llevar una vida en algún punto *insatisfecha*.

¹²⁸ La crisis económica, estructuralmente, en estos momentos ya apunta a que esas preguntas relacionadas con el bienestar y con el bienestar de los propios individuos deben ser formuladas de otra manera. Así, por ejemplo, el número de parados es menos importante en estos momentos que la cuestión de qué hacer acerca del desempleo, etc. Vemos, por tanto, cómo el estudio de la realidad precisa de otros planteamientos y requiere otro tipo de informaciones, especialmente, para hacer frente a los retos que plantea el siglo XXI.

7.4. Tener ser y amar, las nuevas dimensiones para el siglo XXI

En la visión economicista aplicada al estudio del bienestar humano, aunque se trate de algo no exento de problemas, por regla general, como hemos expuesto, se parte de la base que hay *necesidades humanas básicas*, tanto materiales, como no materiales, y que es necesario considerar ambos tipos en un sistema de indicadores diseñado para medir el nivel de bienestar (Welfare y Well-being) de una sociedad. A finales de la década de los noventa, sin embargo, *tener*, *amar* y *ser* se convierten en tres palabras de efecto para llamar la atención sobre las condiciones centrales en el desarrollo social y en la existencia humana, con la intención de dar un paso que vaya más allá del plano de las necesidades, de lo objetivo–subjetivo y, en definitiva, del economicismo aplicado al estudio y evaluación del bienestar humano.

Tener se refiere a las condiciones materiales que son imprescindibles para la supervivencia y para evitar la miseria. Cubre las necesidades de nutrición, de aire, de agua, de protección contra el clima, el ambiente, las enfermedades, etc. A su vez, los datos obtenidos sobre los componentes de esa lista pueden usarse para crear medidas de diferentes clases, en contraste, por ejemplo, con la técnica común de comparar a los países dividiendo las medias entre el número de habitantes¹²⁹.

Esas medidas y promedios globales, como es el caso del PIB *per cápita*, la matrícula escolar *per cápita*, el número promedio de miembros de un hogar por habitación, etc., han venido siendo muy útiles en contextos de escasez, o han sido ventajosos en los contextos de abundancia, sobre todo, en las primeras décadas, tras la emergencia del Estado de bienestar. Sin embargo, a partir de la década de los noventa, especialmente por las transformaciones que el consumismo introduce en la vida de las personas, esos promedios se muestran insuficientes para describir el nivel nacional de bienestar humano. En primer lugar, en sí mismos, no dicen nada acerca de la distribución, de las prácticas reales de las personas y las disparidades internas de las sociedades (Allardt, 1998: 128). En segundo lugar, son exiguos por los nuevos matices que el parámetro *amar* ha arrojado en estos últimos años, entendiéndose que *amar* se refiere a la necesidad de relacionarse con otras personas y de formar identidades sociales.

¹²⁹ En el modelo escandinavo de bienestar, y en prácticamente todos los países occidentales, las condiciones materiales se han medido por medio de indicadores que se refieren a: *los recursos económicos* (ingreso y riqueza); *las condiciones de vivienda* (medida en términos del espacio disponible y de las comodidades); *el empleo* (por lo común, descrito en términos de la ocurrencia o ausencia de desempleo); *las condiciones de trabajo* (el ruido, la temperatura en el lugar de trabajo, la rutina del trabajo físico, el grado de presión psicológica); *la salud* (varios síntomas, o la ausencia, de dolor o enfermedad, la disponibilidad de ayuda médica); *la educación* (años de educación formal). En los países del Tercer Mundo, sin embargo, los indicadores son muy diferentes y miden, por ejemplo, la mera disponibilidad de alimentos, agua o vivienda (Allardt, 1998: 128).

Es cierto que ese nivel suele evaluarse con medidas que indican el arraigo y los contactos con la comunidad local, el apego a la familia y a los parientes, patrones activos de amistad, relaciones y contactos con compañeros, participación en asociaciones y organizaciones, relaciones con los compañeros de trabajo, etc. Desde un punto de vista comparativo, sin embargo, en los países occidentales, fue un descubrimiento sorprendente constatar que la cantidad y fuerza de las relaciones sociales de compañerismo y solidaridad tenían una correlación de cero con el nivel material de vida, siendo, a su vez, una constatación relativa, puesto que varía ostensiblemente de los contextos de escasez a los contextos de abundancia.

De hecho, la correlación entre el nivel material de vida y los componentes que miden el compañerismo y la solidaridad, si se aplican a países occidentales, donde los niveles de riqueza son relativamente altos, se ve, es una correlación baja. Sin embargo, tan pronto como las condiciones materiales se vuelven malas, las relaciones de solidaridad y amor se ven fortificadas y, por lo tanto, la correlación se registra en niveles altos (Allardt, 1998). Se destaca también que la correlación entre la infelicidad y las relaciones sociales, con la satisfacción y el aislamiento, es de cero, mientras que se suelen encontrar correlaciones positivas, aunque bastante débiles, entre satisfacción y aislamiento.

A pesar del uso de los nuevos parámetros *tener*, *ser* y *amar*, y de crear medidas de diferentes clases a partir de los datos obtenidos sobre los componentes de la lista, agrupados a nivel objetivo y subjetivo, como muestra el *cuadro V* expuesto más abajo, resulta destacable, entre otros aspectos, cómo esas parámetros reproducirían esa escasa correlación existente entre los dos planos de medición (indicadores objetivos–indicadores subjetivos).

Cuadro V. Utilización de los diferentes indicadores en la investigación sobre las condiciones de vida.

	Indicadores Objetivos	Indicadores Subjetivos
Tener (necesidades materiales e imper-sonales)	1. Medidas objetivas del nivel de vida y de las condiciones ambientales.	4. Sentimientos subjetivos de insatisfacción/satisfacción con las condiciones de vida.
Amar (necesidades sociales)	2. Medidas objetivas de la relación con otras personas.	5. Sentimientos de infelicidad/felicidad en las relaciones sociales.
Ser (necesidad de desarrollo personal)	3. Medidas objetivas de la relación de las personas con a) la sociedad y b) la naturaleza.	6. Sentimientos subjetivos de aislamiento/desarrollo personal.

Fuente: Allardt (1998: 133).

Se terminará por afirmar que, por regla general, dentro de un nivel descriptivo, se trata de fenómenos sociales diferentes que sería necesario precisar. Sin embargo, esa baja correlación, al menos en principio, nos acerca a una de las observaciones que defiende Inglehart (1999: 101), cuando señala un cambio de valores de materialistas a postmaterialistas. Ese cambio se expone gráficamente en el siguiente cuadro.

Cuadro VI. Sociedad tradicional, moderna y postmoderna: metas sociales y valores del individuo.

	Tradicional	Moderna	Postmoderna
Proyecto Social Central	Supervivencia en una economía estacionaria	Maximizar el crecimiento económico	Maximizar el bienestar subjetivo
Valores Individuales	Normas comunitarias religiosas y tradicionales	Motivación para el logro	Valores postmaterialistas y postmodernos.
Sistema De Autoridad	Autoridad tradicional	Autoridad Legal – Racional	Pérdida de importancia de la autoridad (tanto religiosa-moral, como legal)

Fuente: (Inglehart, 1999)

Inglehart planteará, en consecuencia, que los dos procesos más importantes e influyentes de los últimos dos siglos han sido la modernización y la postmodernización y que, de una manera seria y rigurosa, ya no sólo en el ámbito occidental, habría que tener presente que las sociedades del mundo deben variar según el grado en que esas fuerzas las han transformado.

De este modo, aunque el bienestar subjetivo es una condición para Inglehart (1999), no un valor, y no guarda relación con el postmaterialismo en el nivel individual, resulta importante entender, sin embargo, que los niveles altos de bienestar subjetivo son un elemento clave del síndrome cultural llamado *postmodernismo*, es decir, cuando una sociedad alcanza niveles altos de seguridad económica, el bienestar subjetivo se acerca a los valores postmaterialistas.

Por tanto, según Inglehart (1999), el vínculo entre el postmaterialismo y el bienestar subjetivo sería *un síndrome cultural* que reflejaría el hecho de que las

sociedades con niveles altos de desarrollo económico no sólo alcanzaron niveles relativamente altos de satisfacción objetiva de sus necesidades –por estar bien alimentados, tener buena salud, una esperanza de vida relativamente alta, etc.–, sino que también experimentaron niveles altos de seguridad y bienestar subjetivo, algo que conduce a un cambio intergeneracional hacia valores postmaterialistas, tal y como se refleja en el *cuadro VI* de la página anterior.

Si bien esos niveles de bienestar subjetivo avalan el descubrimiento mencionado, ya que, por lo general, en cualquier sociedad, los ricos muestran niveles más altos de bienestar subjetivo que los pobres, tal y como el mismo sentido común pudiera sugerir, desde finales del siglo XX, se observa, sin embargo, la emergencia de una tendencia que va en sentido contrario a esa lógica. De este modo, los valores postmaterialistas indican que las personas son más ricas y tienen mejor educación, ocupaciones más prestigiosas, mayores comodidades, etc., pero no por eso puntúan más alto en bienestar subjetivo que las personas de los países pobres.

Aunque ese mismo hecho se sostiene también en la tesis de Inglehart (1999: 116), según la cual, en las sociedades industriales avanzadas, a partir de cierto nivel de crecimiento económico, más nivel económico ya no genera niveles más altos de bienestar subjetivo, todo indica, sin embargo, que las relaciones personales y las propias aspiraciones y deseos de las personas sí que tienen una centralidad fundamental en *la idea* que se tiene construcción de una vida buena. Es decir, que no se trataría sólo del grado en el que los componentes del parámetro *ser* son altos o bajos, correlacionan o no, sino que, en el propio imaginario ideal de las personas se trata de algo realmente importante que tiene ver, sean los lazos más fuertes o menos, con el sentido o sentidos de la propia existencia.

Como se puede observar, esos tres parámetros no carecen de dificultades. No obstante, a la hora de valorar la vida personas según sus componentes, esos componentes deberían contemplar el hecho que lo real o lo vivenciado, en verdad, es tan importante para una personas como lo que esa persona entiende, idealmente, sería una buena vida, o sería común o extensible a la vida humana misma. Este hecho sería lo que va un paso más allá de las diferencias individuales que establecen los parámetros de abundancia y escasez y de objetivo y subjetivo, en sentido taxativo. Probablemente, ese pequeño paso, aún problemático, todavía en el aire, frente a la ingente e imperiosa tarea por analizar, comprender y medir el bienestar humano, o los diferentes grados de *bienestares* humanos que sería posible establecer, sería una de las razones por las que *tener*, *ser* y *amar*, acaparan en estos momentos la atención sobre las condiciones centrales del bienestar humano.

Al tratarse de tres dimensiones que, en definitiva, pueden abarcar indistintamente la vida humana en su amplia diversidad y hacerlo, además, con un lenguaje limpio de *antiguas* disputas e interminables debates, por un lado, esos parámetros han roto las barreras geográficas y las diferencias sociales y culturales que, hasta ahora, representaban uno de los escollos más importantes en el estudio del bienestar humano, desde el punto de vista comparativo. Por otro, sin duda, es verdad que no correlacionan significativamente desde la perspectiva de las necesidades y siendo medidas insistentemente desde el parámetro de la satisfacción, según establecen los criterios economicistas. No obstante, cada vez de una forma más perentoria, la realidad cotidiana de las personas, sea en un país pobre, sea en una zona rica, empieza a quedar claro que no se puede reducir únicamente a esas dos dimensiones taxativas de necesidad–satisfacción, objetivo–subjetivo.

En realidad, más allá de las bajas o altas correlaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, en el caso de *tener*, *ser* y *amar*, aunque se empieza a entender que, por encima de los parámetros de escasez y de abundancia, en la vida de las personas, ninguna es un sustituto confiable de la otra, dada la consideración de interdependencia entre esos tres dominios semánticos, desde el punto de vista de la significatividad estadística, sin embargo: ¿cuál sería la ponderación relativa en una evaluación general de una buena vida, aún ateniéndonos a esos parámetros?

Hasta no hace mucho, la respuesta se fundamentaba sobre el reconocimiento de que parte de lo que hace una buena vida consiste en que la persona de la que se trate esté contenta y de acuerdo con la forma en que la lleva, es decir, subjetivamente, que las personas sientan que su vida va bien, que cumple sus principales objetivos y expectativas y que, en mayor o menor medida, se experimenta como satisfactoria y buena. No obstante, hoy en día urge preguntarse, si realmente, el estudio del bienestar humano y de la calidad de vida de las personas se trata sólo de la determinación de unas funciones primarias objetivas y de un tipo de valoración subjetiva, dentro de unas condiciones de vida concretas de escasez o riqueza.

De hecho, como observa Griffin (1998: 187), se conoce que, en muchos casos, cuando las personas se acostumbran a las privaciones durante largo tiempo, finalmente, dejan de preocuparse o de esperar una vida mejor y no, por eso, necesariamente, la vida deja de ser buena. Pero eso no sólo sería una prueba concluyente que indicaría que la propia afirmación referida a lo bien que marche nuestra vida no resulta una certidumbre tan clara como cabe suponer. Aunque en el modelo economicista de análisis vigente de bienestar ese continúe siendo el prisma esencial que la determina, el hecho es que persistir en mantener ese prisma en estos momentos significará que, las correcciones *ad hoc* o cualquier otro modelo

interpretativo del bienestar humano que se proponga, como sería el caso de los tres parámetros mencionados (*tener, ser y amar*) se mostrarán enormemente frágiles para comprender y analizar la enorme complejidad del bienestar humano. Tanto desde el punto de vista institucional, como para el ámbito experto, precisamente, cambiar la perspectiva teórica economicista que todavía fundamenta esos análisis del bienestar es uno de los grandes retos para el siglo XXI.

7.5. La calidad de vida en el plano cotidiano

7.5.1. De la felicidad a la calidad de vida

Según afirma Giddens (1999: 118), mientras que en las últimas décadas del siglo el mundo ha ido tomando una apariencia más y más amenazante, la vida se ha convertido en una interminable búsqueda de la salud y el bienestar a través del ejercicio físico, las dietas, las drogas, los regímenes espirituales de distinta índole, la autoayuda psíquica y la psiquiatría. Para aquellos que no han perdido el interés por el mundo exterior, en la medida en que siga siendo una fuente de gratificación y frustración, el estado de la propia salud se ha convertido en una preocupación completamente absorbente.

Para poder comprender este fenómeno de naturaleza esencialmente postmoderna, habría que dimensionar en el tiempo, y poner en relación tres conceptos o tres conquistas que, en el ámbito occidental, tienen que ver con lo que hoy ya se entiende como una buena vida: la dignidad, la felicidad y la salud. El último, dice Marina (2005: 18), está vinculado a un objetivo biológico, el segundo con un objetivo psicológico y el primero con un objetivo ético.

Es importante tener en cuenta, sin embargo, cómo esos tres ejes dimensionales, aunque vinculados entre sí, necesariamente, no implicaría una relación causal, que es lo que subyace actualmente como fondo en muchos estudios, especialmente evidente en aquellos que miden el bienestar subjetivo y que, erróneamente, en algunas ocasiones, le atribuyen a ese parámetro una equivalencia semántica con el término felicidad. El hecho, sin embargo, es que, de forma casi generalizada, en mayor o menor medida, se parte de una relación causal para relacionarlos sin que, en realidad, exista un fundamento teórico claro para poder hacerlo.

Esa relación casual, por el contrario, se sustenta únicamente sobre la valoración que subyace sobre algunos problemas de nuestra cultura. Consideremos, por tanto,

donde está el equívoco valorativo y cómo, a partir de ahí, se constituyó la relación entre estas tres dimensiones y, sobre todo, qué tipo de consecuencias se han derivado de eso.

Se podría afirmar, por tanto, que la ficción valorativa a la que se alude la encarna la idea de salud y el hecho de relacionarla con las otras dos dimensiones –dignidad y felicidad–. De hecho, la definición que en estos momentos ofrece la OMS le atribuye a la salud unas influencias decisivas, pero notablemente erróneas, en la idea de felicidad de las personas.

La OMS indica cómo la *salud* es un estado completo de bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de infecciones y enfermedades. Pero la verdad es que los estudios, experimentos y encuestas, realizados desde distintas áreas del conocimiento, lo único que realmente corroboran es que sólo las enfermedades particularmente graves tienen un impacto negativo en el estado de felicidad. Por lo general, como recoge Punset (2005: 109), las condiciones objetivas de salud no influyen demasiado sobre la felicidad, exceptuando la salud mental y los sentimientos.

De hecho, muchas personas dan por sentada su buena salud, pero no se sienten más felices por ello, salvo el conocido caso de los hipocondríacos. La clave de esto se encuentra en nuestro sistema emocional porque en él no se encuentran contruados los resortes para proteger la salud sino la vida¹³⁰. El cuidado de la salud es una tarea que empieza a ser relevante, especialmente, con el espectacular incremento de la esperanza de vida en los países más industrializados. Algo que, sin embargo, como señala Punset (2005: 111), parece ser que aún no ha dejado ninguna huella en nuestro sistema emocional. En consecuencia, añade, que nadie busque, por ahora, pruebas de las relaciones entre salud y felicidad.

Lo cierto, no obstante, es que se relaciona, entre otras cosas, porque lo dicho no significa, sin embargo, que las enfermedades, en sí, no sean un óptimo indicador para considerar las desigualdades sociales. La salud, es importante no olvidar, depende del lugar ocupado en la estructura social, por lo que esta dimensión socioeconómica, claramente, es relevante desde un punto de vista biológico, en cuanto que un grupo humano más desamparado dentro de una población transmitirá, probablemente durante varias generaciones, las marcas de los estragos fisiológicos sufridos como consecuencia de esas desigualdades sociales. Sin embargo, cotidianamente, los

¹³⁰ Incluso el instinto de repugnancia ante la ingestión de sustancias podridas está más encaminado a preservar la vida que la salud. Esto es bastante lógico si consideramos que somos una especie con una esperanza de vida de tan sólo treinta años hasta no hace mucho (en algunas regiones del mundo esto aún sigue siendo así). Ni la salud, por tanto, ni la búsqueda de la felicidad, parece razonable que fueran (y sean) objetivos suficientemente necesarios para destinarles los escasos recursos que el cuerpo absorbía y que ahora, de igual manera, consume en los entornos donde la pobreza es extremadamente severa. Era, y es más que suficiente, con salvaguardar la vida y procurar perpetuar la especie (Punset, 2005: 111).

referentes más contundentes de la felicidad no vienen siendo la salud, salvo cuando se está gravemente enfermo.

Esa triangulación entre salud, felicidad y dignidad, aunque infundada, sin embargo, se reforzará a partir de la década de los noventa, cuando se consolida el paradigma de la salud en la vida cotidiana e, institucionalmente, gracias al trabajo de los expertos, el discurso de la calidad de vida arraiga progresivamente en la medicina, especialmente, en las sociedades occidentales industrializadas, porque desde el campo de la salud se tiene que hacer frente al problema de las enfermedades crónicas y se constata, además, la emergencia de un caso particular de *enfermedad* nueva que sí que incide, y repercute, directamente en nuestros estados de ánimo: el estrés.

El estrés postmoderno, a su vez, está relacionado con los propios modos de vida y con el frenético ritmo de vida que se nos impone desde nuestros entornos urbanos. Por tanto, más que una consecuencia de la propia fisiología humana, hablamos que ese tipo de estrés deriva directamente del contexto en el que hoy en día habita el ser humano en su mayor parte y del modo en el que hace su vida cotidiana. Más que ser feliz, tiene sentido, como ya se expuso en páginas anteriores, como parte de las nuevas exigencias de salud con esos modos de vida, que se imponga la noción de calidad de vida porque, de entrada, resulta más aséptico que el de felicidad, lleno de toxinas del pasado, ajustándose mejor a las nuevas condiciones y modos de vida que afectan y perjudican nocivamente la salud de las personas en nuestros contextos actuales.

El estrés, en verdad, no es más que una respuesta fisiológica, especialmente valiosa para la supervivencia. Está presente en una gran variedad de organismos vivos y también está presente en el ser humano. Afecta, sin duda, a nuestro cuerpo y a nuestra mente porque la respuesta es automática e inmediata, cada vez que un agente externo alerta lo que se denomina la *alostasis* presente en los organismos, es decir, el equilibrio. Entonces el cerebro manda directamente una orden a la hipófisis que empieza a segregar hormonas.

El funcionamiento en el resto de animales es el siguiente: si un león entra en el campo de visión de una cebra, la cebra de inmediato experimentará unos niveles de estrés importantes, aunque necesarios para que salga corriendo y pueda escapar del león. En el ser humano, sin embargo, la cuestión se presenta más compleja, porque necesariamente no nos basta con ver un peligro inminente para elevar los niveles de estrés, es suficiente con imaginar el peligro para que nuestros niveles de estrés se disparen, como si el peligro fuese real e inminente (Punset, 2005: 126-127).

Como recurso para salvar la vida, por tanto, el estrés es perfecto, pero si se dispara de forma sistemática, a raíz de un estado psicológico de permanente

anticipación, es un desastre que incrementa incluso nuestras posibilidades de enfermar. Y este sería nuestro caso en los contextos postmodernos actuales. No ya que el frenético bullicio de la vida urbana y los ritmos de vida nos proporcionen estrés inevitablemente. Todo lo contrario, uno de los rasgos más destacados de nuestro estrés contemporáneo es que reaccionamos a los factores estresantes habituales de nuestros entornos de una forma completamente desproporcionada. De hecho, buena parte de las enfermedades mentales más comunes en la actualidad derivan de esas formas de reacción exagerada ante los factores estresantes.

Se podría decir que, objetivamente, es prácticamente irrefutable que existe una correlación muy fuerte entre los índices de salud y la esperanza de vida, según la posición en la estructura social, como ya se ha mencionado. Una observación, por otro lado, que está presente, en realidad, en la mayoría de los estudios donde se mide la calidad de vida. De hecho, hay un número ingente de enfermedades que son más comunes entre las personas más pobres, incluso teniendo acceso a los servicios médicos, teniendo en cuenta hábitos perjudiciales para la salud, como el tabaco, los consumos de alcohol o ciertas hábitos alimenticias presentes de igual modo en los diferentes estratos sociales. Sin embargo, también es ese caso continuaría produciéndose una diferencia en las curvas que reflejan la enfermedad, según el estrato social. Es decir, en los sectores más pobres, hábitos como fumar o beber presentan una mayor incidencia de enfermedad que en los estratos más altos con esos mismos hábitos.

Respecto al estrés, sin embargo, hay que tener muy en cuenta un matiz extremadamente significativo y de aquí la imposibilidad de relacionarlo con la idea de felicidad. Más que los factores socioeconómicos objetivos, como sucede con el resto de enfermedades, son los factores socioeconómicos subjetivos los que más incidencia tienen en ese parámetro de salud, es decir, no es tanto objetivamente la situación en la que estamos, como la valoración que hacemos del cómo nos van las cosas, para que este tipo de estrés tenga un mayor o menor impacto en nuestro estado psicológico y, en este caso, por tanto, para que tal aspecto incida en mayor o menor medida en nuestro estado de salud.

En realidad, en cuanto al estrés, en las sociedades occidentales actuales, según Punset (2005: 133), en primer lugar, situarse en una escala comparativa con otras personas resulta un indicador de salud más fiable que el estatus económico real de la persona. No se trata de *ser* pobre, sino de *sentirse* pobre. En segundo lugar, descubrimos que no se trata tanto de un problema de pobreza, sino de pobreza en medio de la riqueza. La injusticia o el reparto desigual de la riqueza es el mayor indicador de que los pobres tendrán mala salud. A nadie le sorprenderá que en

EE.UU., el país con los ingresos más dispares del mundo, existan las mayores diferencias de salud entre los ricos y los pobres, especialmente, considerando los estados psicológicos derivados del sentirse pobre, más que del ser pobre en sentido estricto.

Como señala Punset (2005: 135), este nuevo tipo de estrés contemporáneo, en consecuencia, muestra, además, un hecho de fondo bastante más sencillo que los indicadores de salud, habitualmente, pasan por alto: que los seres humanos somos capaces de quedarnos sentados y permitir que una sensación de ansiedad y de impotencia, inducida por un exceso de imaginación que sobredimensiona un peligro imaginario, invada cada neurona de nuestro cerebro, incluso hasta el extremo de paralizarnos.

En realidad, es una forma inaudita de conseguir que el cuerpo no funcione bien, algo que no existe en el mundo no humano. Las implicaciones de este hecho, sin embargo, serían primordiales para cambiar el modelo de salud dominante hoy en día, fundamentalmente reduccionista, aunque no se tienen en cuenta¹³¹. Lo que además manifiestan todas estas consideraciones es que, en las sociedades del bienestar, si lo que se pretende es cambiar los efectos negativos de la pobreza, hay que ir mucho más allá del sistema de sanidad pública y, por supuesto, no basta con garantizar el acceso a la sanidad a todo el mundo, aunque también eso sea un elemento primordial.

Desde la década de los 90, como parte de ese paradigma de la salud, la terapeutización de las sociedades consumistas, en realidad, dispara los mecanismos para controlar y corregir una amplísima gama de aflicciones físicas y mentales de todo tipo. Lo curioso del caso no es sólo el incremento de los remedios para reducir el sufrimiento humano, sino la propia capacidad individual para provocarlos, si no sigues una dieta concreta, si tu vida es sedentaria o si no la atiborras de complementos vitamínicos que previenen de cosas inimaginables y se que venden en fórmulas de extractos magistrales: de tarántula, de baba de caracol, de judías verdes, etc. A esas alturas de la terapeutización y de la imposición de la salud para todos, en todo, *ser felices* ya es otra cosa. Esos cuidados, obsesiones y rigores higiénicas, nutritivas y saludables lo que, sin duda, harán por ti será mejorar tu calidad de vida.

Teniendo presente lo expuesto, aunque los seres humanos vienen soñando incansablemente con su conquista desde el momento en el que Sócrates declaró que la felicidad debía ser el objetivo de una buena vida, en realidad, lo que actualmente se

¹³¹ Entre los ejemplos de las aplicaciones de este modelo reduccionista, nos encontramos cómo para solucionar las diarreas de la población infantil, por ejemplo, se inventan nuevos antibióticos, en lugar de depurar mejor el agua. Es decir, el modelo reduccionista lo que hace es que predominan las soluciones biomédicas sobre las soluciones sociales, que incidirían de una manera más integral en el mejoramiento de la salud.

encuentra es un término nuevo en el plano cotidiano, el de la calidad vida, acorde a una nueva sociedad postmoderna de consumidores insaciables, higiénicos, asépticos, que buscan un efecto terapéutico y sedante inmediato en el extenso mundo de la mercadotecnia, pero ahora ya tras una cara sonriente –la famosa *Smiley Face*, de Harvey Ball (McMahon, 2006: 459-460), el publicista que captó perfectamente la voluntad de sentirse bien, estar sano, saludable y óptimo, como símbolo mismo de aspiración cultural occidental, cuyo papel hoy resulta imprescindible en el mantenimiento de las perspectivas de alcanzar la dicha perpetua (Bruckner, 2008).

7.5.2. El consumismo como articulador cotidiano de la calidad de vida

No es que el consumo sea un tema contemporáneo, en sentido estricto. De hecho, Campbell (1989) ya hablará de su centralidad en la conformación particular de la sociedad occidental a partir del siglo XVIII. No obstante, sí que se observan notables diferencias entre ese consumo del siglo XVIII y el de finales del siglo XX.

Así, Bauman (2007a), por su parte, tratará la centralidad del consumo en la *Modernidad Líquida*, explicándola a través del paso del consumo al consumismo. Ritzer (1995), a su vez, ofrece el concepto genérico de medios de consumo, referido a los modernos centros comerciales como las catedrales del consumo de la nueva era. Slater (1997) propone un continuum descriptivo en el consumo que iría desde los elementos puramente formales, implicados en el consumo, hasta los problemas sustantivos o cuestiones vinculadas a los valores, donde ubica las diferentes teorías, desde las económicas, hasta las postmodernas. Lipovetsky (2007), por su parte, presenta una visión del consumo contemporáneo como la última versión del capitalismo del consumo. Lyon (1996: 14), a su vez, plantea una versión taxativa del consumo, al afirmar que somos lo que consumimos. Bocoock (1995: 12), mantiene que el consumo integra un conjunto de prácticas sociales, culturales y económicas, vinculadas con la construcción de la identidad, donde los estilos de vida resultan fundamentales, etc.

Desde finales del siglo XX, la centralidad del consumismo es irrefutable. No obstante, como plantea Slater (1997), sobre el plano cotidiano, donde se construyen los sentidos de la existencia, habría que plantearse una de las preguntas fundamentales de nuestro tiempo: ¿Quién controla la vida cotidiana? Por una parte, la sociedad de consumo es un sistema de regulación social todavía regido por patrones de desigualdad económica y cultural y lo cierto es que en ella el consumidor, como tal, no ha alcanzado un rango equivalente al que tiene como ciudadano. Por otra, el

control, que ya era una de las máximas que emergieron con el individualismo moderno, ha adquirido una renovada centralidad con el ultra-individualismo postmoderno, especialmente, porque sobre ese individuo hoy recae la responsabilidad absoluta de hacer frente, desde su biografía (Bauman, 2001a), no sólo a problemas sistémicos, sobre todo, debe solventar el problema de sí mismo.

Por su parte, la homogeneización del consumo convive con la heterogeneidad que proporcionan los diversos estilos de vida, donde los individuos utilizan sus recursos para construir diferencialmente –o personalmente– la parcela de su vida cotidiana, apropiándose de bienes, representaciones sociales y pautas de comportamiento (Alonso, 2005). En los contextos consumistas actuales, sin embargo, buena parte del control de la vida cotidiana recae en el mercado (Bauman, 2007a). No obstante, el individuo, integrado en ese contexto, precisamente porque ahí es donde su vida cotidiana está inmersa y se construye, tiene que convertir el control en un activo, en un valor con el que fustigar y contrarrestar, al mismo tiempo, las exigencias constantes de un mundo interno y externo que le exige tomar decisiones permanentemente, garantizarse su salud y demás optimizaciones personales, ampliar expectativas, incrementar deseos, al tiempo que su propia realidad-límite le impone ajustar permanentemente esas exigencias, expectativas y deseos, en un escenario de abundancias y posibilidades sin fin.

Si la búsqueda y conquista de la calidad de vida encajaba perfectamente con el nuevo paradigma postmoderno de la salud, el concepto que también mejor integra en un todo coherente para el individuo las variadas y complejas realidades que el consumo implica en la vida cotidiana, sin duda, también es el de calidad de vida. Cotidianamente, sin embargo, precisamente por su sentido a partir del consumismo, se trata de una idea poliédrica y, esencialmente, objetiva y subjetiva, social y personal, que incluiría metas y logros, riqueza y equilibrio, abundancia, posibilidad y límite, estados individuales y procesos sociales, *ser*, *tener* y *amar*, en un sentido bastante más amplio, diverso, complejo y fecundo, de la perspectiva que ofrece el economicismo vigente aplicado al estudio del bienestar humano.

En ese sentido, cotidianamente, la búsqueda de la calidad de vida resume o condensa muy bien la situación y las aspiraciones de quienes se hallan integrados en la sociedad de consumo y de la propia sociedad de consumo postmoderna y que incluiría el papel fundamental que los individuos tienen en el control de su vida, la posibilidad de tomar decisiones y de asumir sus consecuencias, y de hacerlo en interacción con el medio en el que, diariamente, se desarrolla y donde también se limita su existencia.

Ese sería uno de los aspectos por los que, como elemento semántico que forma parte de la experiencia cotidiana, se trata de una idea que sólo tiene significación llevándola al terreno de la construcción del sentido de la propia existencia. Para el yo postmoderno, que tiene conciencia que la identidad tiene el carácter de cosa construida (Giddens, 1999), de una o de otra forma, en los contextos consumistas, además, ese concepto conlleva una novedad importante frente a otras épocas anteriores, porque la búsqueda de la calidad de vida alberga la posibilidad de construir esa vida factiblemente como uno quiere o desea y de hacerlo, además, material y simbólicamente, de un modo total y a la carta.

En esa novedad, sin duda, la clave está en que la idea de la posibilidad consumista convierte a la idea de la calidad de vida en una aspiración postmoderna inagotable, especialmente, porque el macro-cosmos de abundancias postfordista surge de infinitas contingencias los micro-cosmos personalizados de ese sujeto postmoderno. Como realidad conformada por el consumo, su búsqueda estaría al alcance de la mayoría de las personas. Sin embargo, como determina también la semántica del descontento, expuesta en el capítulo siguiente, paradójicamente, no todo el mundo, en estos contextos de abundancia occidentales, puede alcanzar, materializar y ver cumplidos los anhelos o las expectativas que el entorno permanentemente crea en las psiquis postmodernas. Expresar esa realidad posibilidad-imposibilidad cotidiana, en términos de calidad de vida, precisamente, es distinguir entre los que pueden y los que no pueden controlar sus vidas (De Pablos et al., 1999).

El papel de los bienes de consumo, a su vez, es evidente en todo esto. La calidad de vida se construye con unos recursos, o sobre unos recursos, que son destinados a la realización de determinadas actividades, siempre elegidas en una situación dada. A su vez, si el dinero continúa siendo un recurso importante dentro de ese constructo, el tiempo –en muchas ocasiones un bien mucho más escaso que el dinero mismo– se transmuta también en un exhorto extremadamente valioso y, especialmente, valorado –tiempo para vivir, tiempo para disfrutar de las personas y de las cosas, tiempo para viajar, etc. –. La calidad de vida, por tanto, se convierte en un valor postmoderno que impregna el conjunto de la actuación de las personas, introduciendo la dimensión estratégica recursos-anhelos-emociones-tiempo en la vida cotidiana.

Aquí es donde el control opera como un pulmón oxigenante de la propia vida. Sin embargo, es un pulmón precario e insuficiente para tan vasta empresa, en cuanto que no todo sigue siendo controlable –existe el extenso repertorio de lo imprevisto, por ejemplo–, lo que no significa que esa nueva capacidad de dominio no implique nuevas exigencias ante un mundo de posibilidades y propuestas por parte de la sociedad: los

recursos se vuelven insuficientes para alcanzar todas las satisfacciones, la salud se pierde, la mente enferma, las posibilidades se tuercen, las emociones cambian, el tiempo se agota, la sociedad de consumo, en realidad, se manifiesta entonces como un espacio frontera donde no hay interior o exterior, en el que la aspiración y el anhelo por alcanzar la calidad de vida deseada es un motor importante y un sentido valioso para seguir en la brecha diaria (De Pablos et al., 1999).

Así es como, en última instancia, el problema de la calidad de vida –del bienestar (Welfare y Well-being)– y del consumo mismo, en la vida cotidiana de las personas, no sólo son parámetros económicos, sino también, esencialmente, una cuestión de sentido: qué soy, qué quiero, qué querré mañana, qué pienso, qué me merezco, qué metas tengo, qué cosas no me gustan, qué puedo conseguir, qué conseguiré, qué hago, qué me pasa, cómo conseguir eso que quiero, cómo eludir lo que me molesta, etc. En realidad, todas esas preguntas remiten por defecto a la construcción de un proyecto vital que convierte a cada persona en el protagonista y el centro de su propia existencia (Giddens, 1997), al tiempo que lo ata a un entramado de proporciones que lo sobrepasan de manera brutal. Para no caer en el sinsentido, en la especial sin retorno del consumismo, cotidianamente, hay que continuar y aspirar siempre a algo *mejor*, porque algo *mejor* siempre es posible. En el contexto del consumo, por tanto, la búsqueda de la calidad de vida significa también superar escenarios de actuación que ponen al protagonista, a uno mismo, ante nuevos retos que cumplir. Una tarea ingente y profundamente agotadora, para la que no hay más tregua que el empeño de volver a empezar o de tener que empezar de manera constante, incansable, perpetuamente.

7.5.3. La supremacía de lo cotidiano

Según lo expuesto a lo largo de todo el capítulo, en ningún caso se puede afirmar, como mantiene Setién (1993: 402), que la calidad de vida sea un concepto neutro, ni que la preocupación por la misma represente una idea libre de valores, ni su estudio como idea presente en la vida cotidiana resulte una tarea sencilla, aunque el interés por este campo venga siendo cada vez mayor, porque la vida cotidiana, con su foco sobre la reproducción y el mantenimiento, las rutinas comunes, los cambios de valores, la receptividad y la sociabilidad, ha ido ganando ímpetu con la problematización de la legitimidad del mundo de la producción (Featherstone, 1995: 54).

Sencillamente, la vida cotidiana tiene una centralidad clave para entender la semántica de la calidad de vida en los actuales contextos consumistas postmodernos. El cambio cultural, del que habla el mismo Inglehart (1991: XXXV), no sólo implicaría

que está transformándose lo que la gente espera de la vida, sino que, en esa transformación, los propios individuos son una parte realmente activa como consecuencia del consumismo. En este sentido, si la modernidad forjó unos individuos dueños de su propio destino y capaces de ser felices, el hombre postmoderno de hoy, reducido por entero a sí mismo en sus contextos de abundancia, en realidad, es el único que elige y decide por su cuenta lo que quiere hacer en su esfera y dominio privado y en su vida cotidiana.

De acuerdo con Mackay (1997: 7), para dimensionar esa esfera privada del ser humano postmoderno, sería interesante partir de tres sentidos fundamentales en el concepto de vida cotidiana:

- El sentido antropológico, que se refiere a los ciclos secuenciales, marcados por los ritmos que definen las distintas fases de alternancia entre lo excepcional y lo rutinario, lo sagrado y lo profano.
- El sentido político, donde la vida cotidiana estaría definida negativamente como lo opuesto al sistema social, regido por las grandes instituciones y organizaciones sociales. Sería el ámbito de lo inmediato y de lo pequeño, de la espontaneidad, de los lazos emocionales y la colaboración comunitaria.
- El ámbito de la identidad y la expresividad, de la apropiación de los bienes y las presentaciones sociales para su reconstrucción en las prácticas verdaderamente significativas para la gente.

En esos planos de supremacía de lo cotidiano, en consecuencia, se concretaría lo expuesto en nuestro argumento, es decir, desplegada en ellos, la calidad de vida se ha convertido en un auténtico marco de referencia, rico y complejo al mismo tiempo, por un lado, conformándose sobre el mundo del consumo, sobre las experiencias que, a partir de ahí, diariamente, tienen los individuos postmodernos, al tiempo que trascendería al propio individuo, en cuanto que éste, en ningún caso, es una isla de significación y construcción asilada entre lo que es, lo que quiere, lo que puede y lo que el mundo que le rodea le posibilita o le niega.

7.7.4. Lo cotidiano y el gradiente de lo mejor

La articulación de ese término por el consumo, no obstante, no sólo legitimaría su actualidad, sino que en su experiencia y búsquedas cotidianas del concepto se reproducen sus pautas principales (Berger, 1991a: 259), y también se proyectan en él las especificaciones de un tiempo social e histórico concreto.

De este modo, tanto el mantenimiento del ritmo de consumo, como el interés por la calidad de vida, requieren una actividad de creación e improvisación constantes por parte del sistema, como también por parte de los individuos-ciudadanos-consumidores-usuarios-clientes del bienestar, tanto técnicas, como sociales, económicas, políticas, culturales, biológicas y ecológicas, etc., es decir, aquello que inicialmente parece orientado a la reproducción de un sistema económico, en realidad, también se convierte en pieza esencial para la continua transformación de la totalidad de lo social, de lo cultural y, en definitiva, de lo cotidiano.

Desde un punto prisma micro-sociológico, si bien el consumo es el motor de la sociedad y, por tanto, también de la actividad humana cotidiana, en él, la búsqueda de la calida de vida se ha convertido en la aspiración significativa y discursiva fundamental de los individuos postmodernos en los que, en su imaginario personal, se construye como un sueño posible y cercano. De este modo, su búsqueda porta un matiz tangible que tiene efectos directos sobre la realidad misma de las personas.

Discursivamente, además, es una idea social de suma importancia y que, institucionalmente, como ya se ha visto, resulta un objetivo programático de primer orden, asociado al bienestar y al despliegue del Estado de bienestar, un logro en el que ser y permanecer fiel a uno mismo se entiende como una exigencia que sitúa el desarrollo y la experiencia personal por encima de todo lo demás, convirtiéndose en el principio ético fundamental de la vida de los individuos postmodernos. En él, la calidad de vida juega un papel fundamental de construcción de sentido y de orientación de las prácticas de consumo y de vida.

Sencillamente, teniendo presente esta imposición contextual, la definición de calidad de vida que, al principio del capítulo presentábamos, y que ofrece Setién (1993: 137-138), exactamente, no abarca la realidad misma de ese concepto como construcción social postmoderna y como experiencia del hombre postmoderno¹³². Más allá de la mera satisfacción, su búsqueda exige de las personas un proceso de aprendizaje de las reglas de juego, en sentido estricto, como un aspecto fundamental para la conformación del control que se precisa para convertirse en parte activa de la propia conquista personal de la calidad. Ese saber, además, conllevaría multitud de implicaciones, desde cierto grado de madurez emocional y psicológica, hasta un proceso de conciencia respecto a la definición de la propia situación y de la situación de las personas que te rodean. Implica, por tanto, un cambio sustancial en la situación

¹³² La calidad de vida es definida por Setién como el grado en que una sociedad posibilita la satisfacción de las necesidades (materiales y no materiales) de los miembros que la componen, capacidad que se manifiesta a través de las condiciones objetivas en que se desenvuelve la vida societal y en el sentimiento subjetivo que de la satisfacción de sus deseos, socialmente influidos, y de su existencia, poseen los miembros de una sociedad.

del individuo en el mundo, tanto en la manera en que el individuo se ve a sí mismo, como de estar realmente en él (De Pablos et al., 1999: 72).

Dado que esa persona tiene que ser activa en su propia conquista de la calidad de vida, tiene que ser una persona dotada de recursos, que posea un gran margen de actuación, que siempre ande buscando un camino, el suyo propio, aquél que se supone capaz de proporcionarle siempre lo que entiende como *lo mejor*, dentro de lo posible y dentro de una amplia gama de opciones con las que poder comparar, a lo largo del cual se produce un continuo intercambio de recursos entre el sistema y esa persona que busca su calidad de vida, un intercambio que tiene como resultado tanto el de la compensación de los beneficios que recibe ese buscador de la calidad, como también el de los fracasos que experimenta como tal.

Dentro de ese vasto y complejo mecanismo, según se describe en De Pablos et al., (1999: 73), ese agente de la calidad de vida debe constantemente realizar nuevas apuestas, recuperando de este modo, una y otra vez, el sentido de su existencia¹³³. Adecuarse a las exigencias de la calidad de vida hace a las personas polivalentes, flexibles, dialogantes, tolerantes, con capacidad de iniciativa y de cambio, resistentes, con una notable habilidad para plantearse estrategias inclusivas, donde la solución a los problemas grandes y pequeños de la vida requiere arriesgarse a encontrar nuevas fórmulas que no pueden encontrarse ya en las que dieron generaciones anteriores, en medio de una realidad que le presenta a cada individuo infinidad de posibilidades y de combinaciones no siempre coherentes entre sí y al alcance de la mano.

No cabe duda que la gran paradoja de la calidad de vida, según se puede deducir de lo expuesto, es que esos mecanismos o dinamismos llenan la vida de la gente corriente de tensiones de las que muchas veces preferirían verse libres, paradoja que, en nuestros contextos actuales, es más real que la de carecer de los medios y recursos materiales para desarrollar un proyecto personal, entre otras razones, porque el grado de abundancia actual permite que el parámetro de desarrollo personal, precisamente, sea factible a través de la búsqueda de la calidad de vida. También en el parámetro de calidad de vida es posible apuntar todo un universo de conjunciones *sinérgicas* a través de los mecanismos de semejanza-diferenciación de los que habla Giddens (1997), y que Baudrillard (1974: 93) ya había precisado de otra manera al afirmar que, en el marco del nuevo consumo, la función de éste no era tanto expresar las diferencias, como establecerlas.

¹³³ Hage y Powers (1992) plantean estas transformaciones al mostrar que la sociedad postindustrial favorece el desarrollo de nuevos tipos humanos, caracterizados por poseer *yoés* creativos y personalidades dúctiles.

Si bien las personas, en su orden cotidiano, como los mismos expertos atrapados en sus torres analíticas, no terminan de definir claramente qué es la calidad de vida, o no lo hacen más allá de la satisfacción, el adjetivo de buscar *lo mejor*, sin que *lo mejor* vaya más allá de un supuesto que implica una apuesta, lo cierto es que, como gradiente, en estos momentos, señalaría que cada persona establece un ámbito de comparaciones vitales que rige y ordena el plano de lo cotidiano. Así, *esto es mejor que eso otro*, es toda una referencia significativa en la construcción de la realidad del siglo XXI y resulta fundamental en la búsqueda personal de la calidad de vida, en el contexto de las sociedades consumistas, donde ese *mejor* es lo que indica que eso le ofrece a una persona y contiene *la calidad de vida* que está buscando –el término excelencia, es el que se aplicaría a las clases altas–

No obstante, en última instancia, habría que hacer un apunte, o sencillamente referenciar algunas cuestiones que, pensamos, pueden estar conformando un nuevo cambio en ese paradigma semántico y experiencial del siglo XXI, y que afectarían tanto a la construcción del discurso del bienestar como a la búsqueda de la calidad de vida en el plano cotidiano. Pérez Tapias (2007: 339) lo denomina *paradigma utópico*, donde las reflexiones sobre esos contextos sociales postfordistas indican que se comienza a transitar desde el bienestar, que hemos visto, a la justicia, abarcando eso último aspectos como la dicotomía ente derechos humanos y la ciudadanía democrática, la globalización y el derribo de las fronteras, al tiempo que se produce la emergencia de nuevas barreras culturales, de la responsabilidad como criterio de orden político, social, económico y ecológico, del desmantelamiento del Estado moderno como regencia política, territorial y de adscripción identitaria, del nihilismo económico y cultural y de la transmutación de los valores en el gran mercado del mundo, del desmantelamiento progresivo y lento del propio Estado de bienestar, a raíz de la actual crisis financiera, cuyas consecuencias repercutirán directamente en los individuos postmodernos, minado profundamente los resortes de las sociedades de la abundancia.

El tema, por tanto, ni individual, ni estructuralmente, concluye aquí. Está abierto y, especialmente, es complicado, si se tiene muy presente la rapidez y la profundidad con la que los cambios sociales y culturales devienen en estos momentos.

7.6. En síntesis

Con el advenimiento de la postmodernidad, la calidad de vida ha pasado de ser un discurso institucional asociado al bienestar a convertirse también en un auténtico

marco de referencia para la vida cotidiana, cuya clarificación resulta de gran utilidad para la comprensión sociológica del mundo occidental actual.

Desde un punto de vista socio–histórico, se trata de un término radicalmente nuevo en la historia occidental y su búsqueda sólo puede ser entendida como un punto de interrelación y de articulación entre elementos, una especie de síntesis postmoderna que pone en conexión la identidad personal con la economía, la cultura con la estructura social y con la propia construcción de la realidad y de lo cotidiano, concentrando y manifestando, además, las nuevas exigencias contemporáneas de los individuos integrados en las actuales sociedades consumistas.

Al afirmar su actualidad, en consecuencia, lo que aquí se ha defendido es que se trata de un concepto que, desde la última década del siglo XX, viene siendo un punto de referencia central de los hombres y mujeres de ésta época y de su cotidianeidad, dentro de un contexto determinado: el de las sociedades postfordistas. Es decir, sólo cuando el bienestar material se ha difundido entre amplias capas de la población ha sido posible la emergencia del concepto de calidad de vida en el ámbito cotidiano.

La realidad de la abundancia postmoderna, por tanto, se convierte así en pieza esencial para comprender tanto su significatividad e inclusión discursiva en el campo del bienestar, como también para comprender la conformación de su semántica en la vida cotidiana, por cuanto el término calidad de vida implica hablar de las formas bajo las que las personas concretas formalizan sus mundos de la vida en nuestros contextos sociales actuales.

Como parte de su construcción institucional y, por tanto, como discurso social, originariamente, se trata de un concepto que nacerá adscrito a un tipo particular de organización política: el Estado de bienestar. En ese nuevo contexto político y social, surgido a partir de los años cincuenta en occidente, la idea de calidad de vida comienza a popularizarse institucionalmente, sobre todo, en la década de los sesenta, como un parámetro técnico de análisis para el bienestar y del desarrollo humano, llegando a convertirse, progresivamente hasta nuestros días, en un concepto ampliamente utilizado en muy diversos campos: salud, educación, arquitectura, economía, política, arte, marketing y publicidad, el mundo de los servicios en general, etc., entendiéndose, técnicamente, desde el ámbito experto, como un concepto integral que comprendería todas las áreas de la vida, aplicándose, a su vez, tanto al estudio de las condiciones objetivas como a las valoraciones subjetivas de los individuos.

En ese sentido, la encuesta realizada en 1968, en Escandinavia, supuso un paso trascendental y esencial para comprender cómo se construiría buena parte de la

semántica institucional del bienestar en occidente y bajo qué parámetros se plantearían su análisis y evaluación del bienestar humano a partir de entonces.

No obstante, ese modelo analítico ya dejaría claro la dicotomía de carácter irresoluble existente entre la cuestión de saber quién juzga el nivel de vida, si el individuo o el observador, lo que, a su vez, ha significado poner el énfasis en las necesidades o hacerlo sobre los recursos. Eso, por otro lado, ha conducido a la cuestión de qué enfoque del bienestar establecer –descriptivo o evaluativo– y al problema de lo objetivo y de lo subjetivo, sin que todo eso, en realidad, haya resuelto las contrariedades anteriormente mencionadas.

A partir de ese modelo Escandinavo, no obstante, el nivel de vida se consolidó más como un indicador descriptivo que evaluativo, aunque las fronteras entre ambos aspectos siguen sin estar claras. A partir de los noventa, sin embargo, el plano evaluativo adquiriría una mayor relevancia, por lo que el grado de satisfacción de las personas volvería a considerarse como esencial en el análisis del bienestar, sobre todo a través de los conceptos de estándar de vida y estilo de vida.

Transcurridos casi cuarenta años de su emergencia, sin embargo, y a pesar de la cantidad de estudios, balances, evaluaciones, mediciones y propuestas realizados por expertos que han estudiado amplia e incansablemente el bienestar humano, aún existe una falta de consenso sobre su definición, sobre las dimensiones del constructo y sobre los criterios más adecuados para su evaluación. En su breve historia, no obstante, han existido dos aproximaciones básicas para su estudio –aquella que considera la calidad de vida como una entidad unitaria y la que la considera una magnitud compuesta por una serie de dominios–. Esencialmente, por tanto, todos los modelos analíticos en uso dimensionan ese concepto sobre alguna de éstas cuatro conceptualizaciones, a partir de los cuales se constituyen los parámetros de su evaluación:

- a) La calidad de las condiciones de vida de una persona.
- b) La satisfacción experimentada por la persona en dichas condiciones de vida.
- c) Como combinación de componentes objetivos y subjetivos, es decir, la calidad de vida definida como la calidad de las condiciones de vida, junto a la satisfacción que en esas condiciones se experimenta.
- d) Como combinación de las condiciones de vida y la satisfacción personal, ponderadas por la escala de valores, aspiraciones y expectativas personales.

Desde un punto de vista metodológico, a su vez, los diferentes enfoques evaluativos sobre la calidad de vida se pueden agrupar en dos tipos fundamentales:

a) Enfoques cuantitativos, centrados en las condiciones sociales externas, en los aspectos psicológicos y en los parámetros ecológicos, que miden el ajuste entre los recursos del sujeto y las demandas del ambiente.

b) Los enfoques cualitativos, que se aproximan al estudio de la calidad de vida a través de la perspectiva de la propia persona y de la interpretación y valoraciones que la misma hace de su propia existencia y de su entorno.

Todo el conocimiento derivado de ahí presenta una clara fundamentación en la concepción economicista moderna sobre el bienestar humano, todavía vigente en occidente. Esa orientación teórica y sus repercusiones más inmediatas, por un lado, se apuntalan sobre todas las instituciones y expertos que tienen cualquier tipo de vinculación con la toma de decisiones públicas y con el diseño de políticas públicas que vienen precisando, además, de informaciones técnicas para dirigir sus programas de intervención y acción social. La utilidad del concepto, por tanto, como herramienta de análisis del bienestar, adscrito a una concepción determinada del mismo, ha venido estableciendo la validez y pertinencia de su uso, tanto como criterio analítico, como criterio evaluativo, aunque aún no exista un claro consenso sobre lo que significa el término calidad de vida.

Técnicamente, esa utilidad lo ha ido dotando de la operatividad necesaria para consagrarlo como término paradigmático del desarrollo y del bienestar humano, apogeo que coincide en el tiempo, prácticamente, con un incremento progresivo de las investigaciones sobre la calidad en diferentes ámbitos del quehacer profesional y científico, principalmente, bajo el nuevo paradigma de mejorar las condiciones de vida de las personas y ver qué satisfechas estaban esas personas con esas condiciones.

En realidad, como trasfondo de la medida y evaluación del bienestar, prácticamente por defecto, todos los aspectos que se propongan o utilicen resultarán insuficientes, por más que amplíen las posibles y diversas descripciones sobre la forma en que las cosas se hacen o se pueden hacer, o por más que se debata sobre los indicadores en los que es posible confiar, porque lo que se está valorando realmente es la profunda complejidad de la vida humana.

No obstante, como consecuencia de esos debates, sobre todo a partir de las críticas a los principios del utilitarismo, aplicados al bienestar, el estudio del bienestar humano, básicamente, se erige bajo dos preguntas esenciales: ¿cuáles son los objetos de valor? –pregunta adscrita al dominio Welfare–, ¿y cómo de valiosos son esos objetos? –pregunta adscrita al dominio Well-being.

Paralelamente al plano institucional, a los expertos y a todas las dificultades de carácter técnicos que se van estableciendo, el siglo XXI, sin embargo, se presenta como el tiempo en el que el término calidad de vida se ha convertido en un concepto

usual de las intenciones y acciones de individuos que gozan cada vez de mayores posibilidades de elección y decisión y que optan, cotidianamente, por una vida de mayor calidad, fundamentalmente, como consecuencia de la transformación histórica y social que se produce en las sociedades occidentales, definida como el paso de la modernidad a la postmodernidad— y cuya significación más importante consiste en que el consumo, y no la producción, se convierte en el eje articulador de las sociedades occidentales actuales.

De este modo, podemos hablar, que si bien el bienestar aún significaría proporcionar las garantías fundamentales de vida de las personas, lo cierto es que ese cambio de paradigma de la producción al consumismo ha supuesto que la idea de calidad de vida, en el plano cotidiano, se entienda como una posibilidad real, factible y cercana, material y experiencialmente que se concreta, individualmente, en la supremacía de lo cotidiano y en el gradiente de lo mejor, más allá, por tanto, de los grados de mejora-deterioro de las condiciones de vida de las personas, de las necesidades y del plano de la satisfacción, que son los planos que comporta el análisis institucional del bienestar humano, en sentido economicista. Es decir, en el ámbito cotidiano, el concepto de calidad de vida opera activamente como una realidad factible y un valor significativo y motivacional para los individuos, como un proceso activo, en constante interrelación entre las abundancias, las limitaciones, las posibilidades, los deseos, los esfuerzos y lo imaginado, donde cada persona es el artífice de su búsqueda o de una conquista orientada siempre por el gradiente comparativo de lo mejor.

8. MALESTAR Y DESCONTENTO

Adiós tristeza. Buenos días, tristeza. Grabada estás en las líneas del techo. Grabada en los ojos que yo amo. No eres del todo miseria pues los labios más pobres te denuncian con una sonrisa. Buenos días, tristeza. Amor de los cuerpos amables. Poder del amor, cuya amabilidad surge cual monstruo sin cuerpo, cara desencantada. Tristeza bello rostro.

Françoise Sagan, *Buenos días, tristeza*

8.1. Introducción

Según Bauman (2001a: 12), todas las sociedades son fábricas de significados. En realidad, añade, son aún más que eso: nada menos que los semilleros de la vida con sentido. En ese conjunto de significados y vidas con sentido, el mundo en el que nos movemos es de roca firme, y no suscita dudas, mientras las acciones habituales y rutinarias funcionan. Por el contrario, percibimos la realidad como falta de claridad cuando ya no podemos apoyarnos sobre la seguridad que dejan de proyectar las cosas del mundo que nos rodean. El ámbito del significado, en consecuencia, también abarca la indeterminación, la forma incierta del mundo y, en última instancia, la falta de confianza en sí misma de la voluntad humana –esto forma parte de lo que se denomina como *falta de sentido*–.

Al menos, ese sería uno de los aspectos que nos permite entrever el testimonios más antiguos de nuestra cultura, de nuestra tradición, que no es otro, según Savater (2003: 23), que el que se encontró en una tumba egipcia de hace aproximadamente 2.500 años *a.C.*, y se titula *La canción del desesperado*. El documento, en cuestión, es una especie de testamento enterrado en una tumba, probablemente, junto a la persona que lo había compuesto o, al menos, lo había pensado. Una vez que se descifró, el texto decía:

“Este mundo es un lugar terrible. Los militares son violentos, los jueces son prevaricadores, los comerciantes engañan con el peso, las mujeres traicionan a sus

maridos, los hombres han perdido el sentido del deber, las cosas no pueden seguir así. Este mundo se acaba".

Sin duda, resulta notoriamente pasmoso lo poco de viejo que parece tener tan desalentadora afirmación. De hecho, tanto en la antigüedad, como en nuestro presente, prácticamente, casi por prescripción perceptiva, las cosas están ordenadas si se comportan como se espera que lo hagan –las cosas están en orden si no tenemos que preocuparnos por el orden de las cosas, afirma Bauman (2001a: 43)–. La principal atracción del orden, por tanto, es la seguridad. No obstante, cabe preguntarse, en verdad: ¿qué tiempos han estado completamente ordenados? ¿Dónde estás las épocas de la calma? Como plantea Remedios Ávila (1998: 12), la quietud, la serenidad o la tranquilidad del orden, ¿acaso no son, y no han sido, simplemente momentos de paz provisional, de acuerdo momentáneo y de inestable equilibrio?

Teniendo presente esos parámetros perceptivos y casi antropológicos de orden–desorden, desde un punto de vista socio–histórico, resulta interesante plantearse el modo en se conforma la naturaleza precisa del orden–desorden de cada época histórica en occidente. ¿Se podría afirmar que se trata del mismo tipo de desasosiego, de la misma inseguridad, en todos los tiempos, en las diferentes culturas y en las diferentes formas de sociedad que se han dado en la historia occidental? A primera vista, la respuesta parece ser que no.

En realidad, como afirma Bauman (2001a: 439), sin necesidad de recurrir a un pesimismo exacerbado, cuando se empieza pensar en el orden, es un signo seguro de que algo, en alguna parte, está desordenado. La propia historia de occidente, particularmente desde la máxima socrática –el hombre, como entidad singular, a la vez que como representante de todos los seres humanos, fue desde ese momento histórico ese ser que no solo tiene problemas, sino que es *el problema*–, en cuanto que concibe la propia realidad de cada ser humano como algo, en sí mismo, convulso, ha convertido a la insatisfacción, además, en un eje central de esa historia occidental. Ese estado de insatisfacción casi permanente, con mayor o menor fuerza, al menos, se viene expresando notoriamente en la historia occidental a través del lenguaje y ha perdurado en los textos a través del tiempo, sobre todo, porque esos equilibrios precarios, o ese disgusto imborrable, en realidad, se entiende, conforma las percepciones mismas del sentido de la vida.

La naturaleza insatisfecha del ser humano, en sí misma, por tanto, es portadora del desasosiego que, en líneas generales, se trata de un estado difuso de intranquilidad, de inquietud, de disenso y de incoincidencia interior. Partimos del hecho, por tanto, que el desasosiego es una experiencia que forma parte de esa

fábrica de significados y de sentidos en la historia del hombre occidental. De hecho, ahí nos posicionamos para plantear el estudio de nuestros dos objetos de estudio: el malestar y el descontento.

No obstante, puesto que a simple vista no se puede afirmar que las formas de desacuerdo interior hayan sido las mismas en todas las épocas, ni que todas las épocas produzcan exactamente el mismo tipo de desasosiego o de órdenes–desordenes, incluso considerando que tal dicotomía sea un rasgo particular de la cultura y del hombre occidental, en realidad, sus semánticas no son universales en el tiempo, sino que varían dependiendo del contexto social e histórico en el que nos situemos, precisamente, como evidencian la mentalidad del hombre hebreo –y su mesianismo–, que conformará la esperanza en occidente, o las tres actitudes distintas del hombre griego que, en realidad impregnan largamente nuestra tradición cultural –y que exponemos en este capítulo.

En realidad, los términos del lenguaje tienen siempre una historia y están conformados por su propia y particular historicidad. Esto último determina, por tanto, que el significado de cada palabra venga indisolublemente fijado por el sentido o los sentidos con los que se construye social, cultural, e históricamente, dicho término. Al respecto, según Marina (2008), es posible concretar algunas de las fechas en las que, en occidente, fueron apareciendo algunos de los vocablos que hoy matizan diversos estados de desánimo o de tristeza: *abatimiento*, aparece en 1460, *congoja*, en 1465, *desconsuelo*, en 1520, *depresión*, en 1580, *consternación*, a mediados del siglo XVII, *melancolía*, a mediados del siglo XVII, *nostalgia*, en 1884, *añoranza*, en 1895, etc. Hasta el momento de uso, o de ese tener conciencia de esas emociones, esas significaciones no existían.

A tenor de esta pequeña muestra, al menos en principio, y una vez formuladas nuestras dos hipótesis de trabajo, se pueden plantear dos cuestiones esenciales: por un lado, que los conceptos de malestar y descontento tienen su propia y particular historicidad. Esta historicidad, en el caso del malestar, es la que conforma y construye su sentido. Según lo hemos considerado en esta investigación, se trata de una idea que representa la aplastante sensación de que el hombre moderno, a pesar de modernidad, o de los logros y potencialidades de la misma, se encuentra atrapado en ella. El descontento, por el contrario, se trata de una inconformidad interior producto del contexto de abundancia que ha conformado en occidente el bienestar y el consumismo.

¿Qué relacionalidad, no obstante, es posible establecer entre el contexto y las diversas modulaciones semánticas de los términos? En primer lugar, presentamos cuatro actitudes ante la vida radicalmente diferentes: el mesianismo del hebreo, el

desprecio, la resistencia y la resignación, en el mundo griego. Seguidamente, hablamos del hombre nuevo y el problema de la época moderna, que permiten, entre otras cosas, dimensionar qué relación existe entre ese contexto y la construcción del término malestar y de las experiencias de sentido que implica. A su vez, *Fausto* y *El hombre sin atributos*, arquetípicamente, fundamentan el argumento de la diferencia entre el *hombre moderno* y la experiencia del hombre moderno, y el *hombre postmoderno* y la experiencia de dicho hombre postmoderno.

Por otro lado, se tratará el concepto de crisis, porque sirve para exponer la amplitud de esos dos tipos de experiencia humana: la de malestar y la de descontento. Finalmente, se plantea y presenta la peculiaridad de cada una de esas dos palabras, especialmente, considerando que la semántica del malestar es construida por el abismo creciente entre las promesas con las que emerge la modernidad y los desarrollos reales de esa modernidad, entre los logros y la propia experiencia del hombre moderno respecto a esos logros de la modernidad. En cuanto al descontento, sus parámetros semánticos se conforman en la profusión de posibilidades, en los resultados y expectativas que el individuo postmoderno espera y en las que fundamenta sus elecciones, dentro del ámbito del consumismo y del bienestar postmoderno, entre los rigores del contexto, por tanto, y las problemáticas de la elección.

8.2. El hombre hebreo y el hombre griego

8.2.1. El mesianismo como fundamento de la esperanza occidental

Aunque la historia del pueblo hebreo tiene raíces milenarias y aquí, fundamentalmente, se enfoca únicamente el periodo de su historia que se une a la fase postrera de nuestro mundo antiguo, es importante señalar, sin embargo, que la base de esta conexión temporal sólo se puede establecer destacando el trasfondo de su existencia antiquísima: la de los semitas del desierto. Por tanto, lo que hacemos, en primer lugar, es esbozar un breve análisis de este tipo de vida que se remonta a la historia hebrea antes del cautiverio de Babilonia hasta la diáspora –donde se radica el futuro de esa comunidad–, para así entender el sustrato mismo de su historia posterior, sobre todo, porque el tema central en torno al cual gira la historia de ese pueblo es, como mantiene Ferrater Mora (1983: 60), “la exasperación permanente de su vivir crítico”.

De este modo, según expone el autor, si pensamos cómo y qué era la realidad para los semitas, sin duda, nos encontraremos con una respuesta muy distinta a la que se dio el mundo griego, sobre todo, porque lo real era para éste último la *Naturaleza*. En cambio, la *Naturaleza* era para el hebreo sólo un escenario desolado sobre el que se entablaba el gran diálogo entre las dos únicas realidades verdaderas: Dios y la tribu. En medio de ese escenario yermo, el semita del desierto vivía llevado de la mano de Dios, de un Dios único, a ratos paternal, a veces implacable, siempre providente y absorbente. Esa era su realidad suprema y siempre tenía el mismo nombre: Dios, una voluntad, no una cosa.

Siguiendo a Ferrater Mora (1983: 60-61), he aquí, además, la razón por la que, al sobrevenirle uno de sus conflictos más radicales, el semita del desierto recurre a Dios y lo hace con la misma apasionada seguridad con la que, siglos más tarde, el filósofo platónico recurrirá a las ideas. No obstante, para el hebreo, a diferencia de los filósofos platónicos, Dios no es una voluntad indiferente¹³⁴. Es activo, parcial, interesado y, por eso, cualquier situación extrema podía resolverse mediante la oración. Así es como toda solución carecerá de eficacia si no se apoya en la acción verdaderamente última: encomendarse a Dios, porque se partía de la firme creencia de que la existencia humana no se basta a sí misma. Ante tal asunto, en consecuencia, ¿cómo no vivir desesperado?

Lo que más nos interesa a nosotros de esa creencia, sin embargo, es el modo en el que, para eludir esa permanente desesperación, el hebreo se servirá de dos métodos fundamentalmente. Uno es común en muchos pueblos: la idea de creación. El otro, por el contrario, se trata de un método que será específico del hebreo. Consiste en entenderse con esa realidad suprema, cuyo arbitrio será la ley absoluta, y de hacerlo por medio de una licencia singular: el pacto. Más que la idea de creación, que posteriormente pasará al cristianismo, para sobrellevar su vida constante de sometimiento, el pacto fue la gran solución del hebreo porque resultaba más estabilizador y seguro contar con una ley que contemplase las variaciones divinas.

Al no ser, además, una ley natural, sino personal, su fundamento no se halla en una proposición, o en una fórmula, sino en un convenio. Ese convenio es el pacto entre el hombre y Dios, entre la tribu de Abraham y el Dios de Abraham. Gracias a él, el hombre hará lo que Dios quiera, más Dios, a su vez, cumplirá lo que ha prometido al hombre, como explica Ferrater Mora (1983: 62). De este modo, sobre la desesperación originaria del hebreo, el mismo hebreo, en consecuencia, montará un

¹³⁴ Recordemos que, para los platónicos, las ideas podían ser contempladas, la acción de contemplarlas era asunto de los hombres capaces de creer en ellas y las ideas mismas eran indiferentes a la contemplación porque, aún siendo fuente de todo movimiento, ellas mismas eran inmóviles (Julián Marías, 2000: 44-45)

edificio complejo lleno de prescripciones, de ritos y de normas, tras las que vivirá desde entonces bajo su amparo.

Después del pacto, si la existencia del hebreo seguía siendo extrema y dura, al menos, esa tribu ya sabía hacia adónde le conducía: a la Tierra Prometida. Aunque se puede incluso afirmar que las ideas sobre *la tierra prometida* fueron desde un primer momento bastante imprecisas, el hebreo contaba con la ley, contaba con la seguridad de fundamentar su existencia sobre un convenio. Algo que, desde un prisma histórico, por otra parte, sitúa ante una cuestión trascendental. La tribu hebrea sería, en esencia, algo radicalmente distinto de la Ciudad griega (Ferrater Mora, 1983: 63).

En realidad, gran parte de la historia hebrea antigua puede entenderse desde ese pacto. Sin embargo, cuando la historia hebrea se movió paralelamente a la de Roma, hubo un momento en la que ese pueblo también formaría parte indisoluble de la crisis general del mundo mediterráneo. Algo que, justamente, permite agregar una segunda actitud fundamental y particular del mundo hebreo: la que proviene del mesianismo, que abarca y determina los dos últimos siglos antes de Cristo.

Las condiciones que se dieron para que fuera posible tal emergencia, por un lado, tienen que ver con esa historia hebrea narrada anteriormente de manera somera, y con el hecho de que ésta fuera siempre tribal. Con eso se distingue que fuera una comunidad que se sentía absolutamente solidaria consigo misma, se veía como un caudal que tenía una fuente, la tradición, y una dirección, la providencia –por esa razón los demás pueblos, el egipcio y el babilonio, no eran para el hebreo comunidades, sino Estados, Imperios, instrumentos del pecado que, a lo sumo, como el pueblo babilonio, podían ser utilizados, en cuanto que le permitieron al hebreo explicar su historia como la historia del pueblo elegido y penetrar en sus misterios a través de sus múltiples peregrinajes y éxodos¹³⁵.

En esos dos últimos siglos antes de Cristo, dentro de esa cosmovisión particularmente tribal, más allá del pacto, o del recuerdo vivo del pacto, predominó la Ley, en torno a la cual se organizó la vida entera del pueblo. Tal asunto sucedió por un motivo principal, que es el que aquí más interesa: por la percepción de una desproporción creciente entre el cada día más exacto cumplimiento de la Ley y el cada día más notorio incumplimiento de la Promesa. Precisamente, esa percepción llevará al hebreo a concebir otra idea peculiar de su existencia, que determinará su cultura

¹³⁵ Al respecto, los hebreos narran la salida de Egipto, la fijación de la Ley del Pacto, la organización bajo los Jueces, el poder de los Reyes, el esplendor de David y Salomón, las guerras dentro de la propia Judea, la esclavitud bajo el látigo de Tiglat Pileser III, el cautiverio de Babilonia, la liberación, el regreso cuando ascendió sobre el cielo de Oriente la estrella rutilante de Aqueménides: ¿Qué no vivió ese pueblo? Según Ferrater Mora (1983: 64), todas esas historias, que suenan como una gran sinfonía, no tuvieron más que una nota: era la conciencia de poseer una verdad que debía ser transmitida. La conciencia que existía para dar testimonio de esa verdad futura, en medio de las grandes potencias y, si era preciso, contra ellas.

profundamente, porque si esa idea no se cumple –pensó el hebreo– no puede ser porque sea falsa, sino porque la Ley no se ejecuta con la conciencia pura. Sólo de este modo se comprende que el tema de los profetas girara siempre en torno a qué pasaría si la Ley se cumpliera a fondo, o bien, el lado opuesto, si quedara totalmente incumplida. Los profetas, con esa radical preocupación dicotómica, por un lado, siempre tenían en su boca el pasado pero, paradójicamente, hablaban para referirse al futuro, especialmente, a través del anuncio de la venida del elegido por Dios para salvar a Israel. Como consecuencia de la desproporción existente entre el cumplimiento de la Ley y el de la Promesa, el pueblo hebreo necesitaba restablecer el equilibrio perdido a través de un salvador, un Mesías¹³⁶.

El cristianismo, precisamente, se fundamentará tras el advenimiento de un Mesías, sobre el mensaje de Jesús de Nazaret que, sin embargo, no será aceptado como ese *elegido* destinado a salvar al pueblo hebreo de su sufrimiento. El mesianismo, no obstante, pasará a la historia occidental a través del cristianismo y lo hará en forma de promesa de la venida del Reino de los Cielos, o el anuncio de una vida sin más sufrimiento. Al mismo tiempo, sin embargo, ese mesianismo gestado en el pueblo hebreo seguirá conformando el sentido de la existencia de esa tribu concreta, que todavía hoy sigue esperando que se restablezca el equilibrio perdido entre el cumplimiento de la Ley y la Promesa de Dios.

8.2.2. Desprecio, resistencia y resignación

El mundo griego, por su parte, remite a tres actitudes vitales presentes en buena parte de la tradición cultural occidental. Estas son: desprecio, resistencia y resignación, cada una correspondiente a tres escuelas filosóficas, los cínicos, los estoicos y los platónicos, cuya característica más notable, en la antigüedad, era que los tres convirtieron una manera de pensar en un ideal de vida. Como ideales de vida, se puede decir que las tres actitudes representan en la historia occidental tres recursos que algunos hombres descubrieron para seguir viviendo sin desesperarse por completo. En las tres actitudes, a su vez, se encuentra algo común: se trata de decisiones por reacción.

¹³⁶ Ese mesianismo irrumpió con fuerza justamente cuando la nueva constelación histórica –el Estado de Alejandro– surge como un meteoro. Las relaciones con Oriente se hicieron entonces más estrechas y, durante esa época, la historia del pueblo hebreo fue como una carrera desbocada: rebelión de los Macabeos, principado de Judas, liberación asmonea, lucha empeñada, capitulación y, finalmente, intervención de otra gran potencia mundial que, durante siglos, iba a ser para el Occidente la potencia mundial: Roma (Ferrater Mora, 1983: 67-68).

Es cierto que tales reacciones no son más que una de las caras del problema, pues se trata sólo de la forma como se manifiestan psicológicamente los parámetros de resolución dirigidos al individuo, ante una situación histórica concreta de desorden. Sin embargo, como ya se ha expuesto, semejante condición es la que trae aquí a estas tres respuestas porque, en sí mismas, contienen la actitud de hacer algo para volver a sentir seguridad, creando fábricas de sentido en unos contextos donde la percepción predominante era la de inestabilidad.

8.2.2.1. El Cinismo

En primer lugar, observamos que el cinismo emergió gracias al descubrimiento hecho por Sócrates –el mayor problema del hombre es el hombre mismo–, aunque habría que señalar también que, en realidad, sólo se desarrolló porque encontró un contexto social apropiado. En ese contexto, el cínico no sólo fue un hombre que poseía una doctrina filosófica. Al referirse a la doctrina de Antístenes, Diógenes Laercio habló de una forma de vida (Ferrater Mora, 1983: 27). No obstante, tampoco Antístenes poseía una forma de vida cualquiera: era una realizada con tensión y esfuerzo, que lo llevaría a elaborar doctrinalmente una actitud vital que, a su vez, vertió en producciones filosóficas –la más conocida y constante expresión del cínico, especialmente a partir del siglo II a.C., fue la diatriba–. La diatriba sirvió para que el cínico pudiera *distinguirse* del resto y, a la vez, ofrecerse de *modelo* al resto. Este es el motivo por el que los cínicos, a pesar de su feroz individualismo, formaron una escuela (Julián Marías, 2000).

Gracias a eso, hoy se puede hacer una descripción que se refiere tanto al tipo cínico, como a la escuela cínica, a la vez que también permite establecer dos momentos en su compostura semántica: uno fue el de la época de Diógenes, el otro fue cuatro siglos más tarde y se corresponde con el periodo en el que el poder de Roma pareció poseer la fuerza suficiente como para estabilizar definitivamente a la sociedad (Ferrater Mora, 1983: 29). La diferencia entre estos dos momentos marcó, no obstante, la diferencia entre dos cinismos. ¿Qué fue entonces el cinismo? Reducidas sus diferencias a un común denominador, fue una manera de afrontar la crisis de su tiempo.

Paradójicamente, sin embargo, se puede afirmar de igual modo que el cinismo también consistió en acentuar esa crisis hasta el extremo, en cuanto que fue la filosofía de la inseguridad total, de la completa ausencia de amarres –algo que encaja perfectamente con el hecho de que el mundo dentro del que surgiría el cinismo era un

mundo lleno de amenazas muy concretas. Tal es así, que los temas de la antigua diatriba cínica –el destierro, la esclavitud, la pérdida de libertad– no eran meros tópicos retóricos, como matiza Ferrater Mora (1983: 29), por el contrario, designaban realidades tangibles e inminentes en ese tiempo. Todo el esfuerzo del cínico y del cinismo se calibra, por tanto, como el esfuerzo por mantenerse en pie. Para conseguirlo, el cínico adoptó una línea de conducta que no quiso conservar las posiciones sociales, sino todo lo contrario, significó abandonarlas y concentrarse en un difícil imperativo: ser hombre. Para lograrlo, el cínico renunció a lo que todos los demás hombres consideraban el centro de sus vidas: la acción¹³⁷.

Esa inmovilidad cínica debe ser entendida, por tanto, como una respuesta a toda la tensión interior que le parecía al cínico una vana ilusión que debía ser desenmascarada. Esa actitud conduce, además, a la respuesta más conocida que dio el cínico. Como, indiscutiblemente, no hacer nada es imposible, toda su capacidad de actuación se concentró en una acción simple, insolente y descarnada: el desprecio. A través del desprecio no quedaría nada de la sociedad para el cínico, a lo sumo, su máscara, las convenciones, entendidas como convenciones muertas porque, para el cínico, la sociedad de su época hallaba la solución de sus problemas a través de la aceptación de las convenciones, es decir, las personas habitualmente aceptaban una forma de vida que había alcanzado un gran florecimiento en el pasado, pero que estaba ya casi agotada.

El cínico, sin embargo, no consiguió ninguna forma de paz interior con su actitud. Su vida, por el contrario, siguió siendo una existencia desgarrada, pero no como resultado de una reflexión más o menos teórica sobre la soledad del hombre, sino como consecuencia del propio desgarramiento interior que le procuraba su desprecio. Su debilidad, en consecuencia, consistió en pensar que podía encontrar en sí mismo el vigor suficiente para hacer frente a una situación donde no quedaban más que las ruinas de una sociedad ya exhausta (Ferrater Mora, 1983: 40-41).

Siguiendo con el autor citado, aunque toda la vida cínica tenía una sola finalidad: resistir con desprecio, aniquilar el polvoriento caparazón de una sociedad muerta, paradójicamente, encontramos que el cinismo lleva impreso el germen de su propia extinción, en cuanto que algunos hombres podían ser cínicos, pero no podían serlo todos, ni siquiera una crecida cantidad de ellos. Había que buscar, por tanto, otra solución.

¹³⁷ Según Ferrater Mora (1993: 39), es erróneo equiparar esa decisión del cínico con la que abundó, posteriormente, en algunos primitivos medios cristianos. La suspensión cínica del movimiento no era el permanecer en el estado en que se estaba cuando *se fue llamado*, pues en este último caso el hombre interrumpía su acción en virtud de la esperanza, mientras que el cínico aspiraba a la inmovilidad por desesperación.

8.2.2.2. El Estoicismo

La estoica es una propuesta que, a diferencia del desprecio, mantendría la opción de la resistencia como respuesta ante la misma decadencia de la época. El estoicismo, a su vez, también formaba una escuela, aunque se trataba de un movimiento heterogéneo.

No obstante, desde un prisma ético y filosófico, existía una notoria diferencia entre los estoicos y los cínicos, sobre todo porque los primeros no hicieron mofa de todo conocimiento, como tampoco rechazaron esencialmente el imperio de la vida. En ambos puntos, el estoico fue un mediador y, en ese camino, el conocimiento fue para ellos un instrumento: una medicina. Conocer era sinónimo de curar. Los estoicos, además, a diferencia de los otros filósofos griegos, buscaron y hallaron una concepción del Universo que se adaptara a su conducta. De este modo, si bien los estoicos hacían sobre todo ética, se puede hacer ética de muchas formas posibles¹³⁸. Al respecto, la ética estoica, como todas las éticas antiguas, también buscaba la felicidad, la *eudaimonía*. No obstante, lo más destacado es que el estoico la entendía en un sentido bastante distinto de los habituales. Siendo mediadores, los estoicos procuraron no excluir nada moralmente significativo y, como ocurría en la física de la época, en la ética se dedicaron a combinar elementos, a mezclar materiales, destacando, además, que en el fondo había un principio inflexible, invariable, por medio del cual se puede definir la expresión ética fundamental para los estoicos: salvarse mediante un continuo retroceso hacia sí mismo.

La felicidad, dice Ferrater Mora (1983: 35-36), se puede valorar, fundamentalmente, desde dos ángulos: en primer lugar, como esa euforia que sentimos cuando tendemos los brazos a todos los hombres y a todas las cosas. En ésta forma de felicidad inclusiva y extensiva, la vida no solamente queda colmada, sino que desborda nuestro ser y parece inundar el resto del universo. En segundo lugar, se la puede valorar en cuanto la retracción que resulta de disminuir el volumen y alcance de nuestras experiencias. Lo primero es habitual en épocas plenarias, donde hay abundancia y hasta exceso de vida. Lo segundo es frecuente que suceda en épocas de precariedad, o bien de incertidumbre. Y esto último fue lo que caracterizó a los estoicos. A través de la retracción, insistirían en el sí mismos como el único lugar

¹³⁸ Hacer ética puede significar buscar las normas mediante las cuales ciertas realidades son bienes y desbrozar el camino para alcanzarlas, pero también puede querer decir descubrir lo que es el bien en sí y disponerse a vivir de acuerdo con él (Ferrater Mora, 1983: 34-35).

donde podía encontrarse la paz verdadera. El yo se convirtió en un refugio y tal refugio era el fundamento de la continua y maravillosa regeneración de la persona¹³⁹.

Para el estoico, en definitiva, la vida era un gran enigma que producía inquietud y del que sólo se podían encontrar respuestas replegándose hacia uno mismo y hacia las cosas que están en nosotros. El estoicismo, por tanto, alberga un fuerte sentimiento de individualidad. No obstante, esa individualidad no queda del todo desvinculada del poder. No necesita estarlo aunque, paradójicamente, ese individualismo acabaría por implicar un grado de indiferencia hacia el mundo porque esa individualidad se refiere a la búsqueda del conocimiento de cómo debe vivir el hombre sabio para seguir siéndolo. Todo lo que no fuera eso suponía una amenaza de esa individualidad, aunque su postura vital fuera ecléctica y la de un mediador.

Las contradicciones del estoico, plantea Ferrater Mora (1983: 39), sin embargo, no eran, en el fondo, más que las manifestaciones de una sola contradicción fundamental: el estoico creyó que los demás hombres podían llegar a ser, si querían, estoicos. Si no ocurría de ese modo era porque un obstáculo les impedía avanzar e incorporarse al estoicismo. Como ese obstáculo no podía ser la voluntad, tenía que ser la estupidez por no comprender que sólo la renuncia a lo externo podía proporcionar la paz interna, que sólo la ruptura de los lazos con el mundo podía deparar el tranquilo descanso en el seno de la Naturaleza. Para apoyar esa doctrina individualista los estoicos utilizaron toda suerte de argucias, siendo la indiferencia el ardid principal, que se materializa, además, con la defensa a ultranza del principio de desentenderse de todo lo que perturbe al hombre. Lo que está en nosotros es suficiente o, como escribió Séneca con fórmula impecable: “todo lo que te basta está a tu alcance” (Ferrater Mora, 1983: 40)¹⁴⁰.

Considerado todo esto, cabe preguntarse en qué medida el estoico consiguió solucionar la situación con la que se había enfrentado. Como mantiene Ortega (1981: 126-127), en cierto sentido, la solución estoica fue más efectiva que la cínica porque el cínico se cerró al mundo. Fue el nihilista heleno. Jamás creó, ni hizo nada. Su papel era deshacer y vivir de negar la civilización, estando convencido que no le faltará. El estoicismo, sin embargo, más allá de la retórica acerca de la neutralidad de la vida y de la insignificancia del propio yo frente al universo, percibió que había algo firme en su propuesta: la de ser ciudadano del mundo. En realidad, mantiene Ferrater Mora (1983: 43), esta ciudadanía universal fue, en parte, la consecuencia de una vieja

¹³⁹ En el extraordinario libro de Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*, entre otras muchas descripciones, en la voz del personaje es posible encontrar esbozos muy claros de esta particular visión de la vida.

¹⁴⁰ Salvando las distancias, es destacable, y curioso, que muchas de las terapias contemporáneas, tanto psicológicas, como filosóficas, de igual manera fundamentadas sobre la interiorización de un individuo replegado sobre sí mismo, siguen manteniendo como válido éste principio de Séneca.

universalidad helena, pero también sería el reconocimiento de un hecho: la disolución definitiva del antiguo sistema de la ciudad-estado.

Tras esta disolución, sin duda, la universalidad tuvo un carácter más concreto. Ser ciudadano del mundo significó ser capaz de trasladarse, sin pena, de un lugar a otro, de una sociedad a la otra. Por este motivo la idea del estoico no parece que fuera la de apartarse definitivamente del otro, retirándose solo a la Naturaleza. Por el contrario, formaba parte del estoicismo la idea de encontrarse con otros estoicos. Más aún, el estoico, en verdad, esperaba que toda la humanidad pudiese llegar a ser estoica. El estoico prefirió hallar en el fondo de sí el depósito indiferenciado de la Naturaleza y el sentimiento de comunidad con los que participan de su creencia, no la particular miseria de cada uno. En esencia, esta fue su ética. La naturaleza era el gran principio al que todo vuelve. La Naturaleza no era sólo una tesis física, sino que en ella se encontraba el consuelo para la existencia porque lo comprende y lo abarca todo. El mundo, por tanto, para el estoico no era una propiedad, sino una posada y hay que pasar por ella como un simple viajero. Y sobre esta creencia el estoico edificó su solución.

No obstante, de igual forma que no todos podían ser cínicos, no todos fueron estoicos. En ese tiempo, ni la razón universal, ni la Naturaleza, ni una actitud mediadora o despreciativa eran lo suficientemente atractivas como para encandilar a las almas de la época. Estaban los cínicos, los estoicos y había cada vez más platónicos.

8.2.2.3. Los Platónicos

Hablamos, por tanto, de otra *solución* histórica en aquél tiempo. Los platónicos formaban también una escuela, aunque sin ataduras muy visibles. Sin embargo, sí que eran una escuela distinguida que pretendía destilar, excelsamente, el jugo más egregio de la filosofía griega. En consecuencia, el platonismo se fundamentaba, principalmente, en el conocimiento, pero también, y cada vez más, aparecía el afán de salvación. Mantiene Ferrater Mora (1983: 46) que, para estos filósofos de final del mundo antiguo, dichos términos fueron inseparables: el sabio puro no bastaba, tampoco el predicador, y menos aún el mago de las religiones orientales invasoras. Los platónicos formularon otra conjunción: saber, para alcanzar la salvación, que consistía, a su vez, en conocimiento.

Los platónicos llevaron ese proceder a sus últimas consecuencias, lo refinaron, e hicieron de él el eje de la existencia antigua. Se consideran a sí mismos como el último

refugio intelectual y vital de la existencia griega en su forma más pura. El platonismo, por tanto, designó algo más que a los últimos seguidores de Platón y de su doctrina. Sobre todo, se habla de una actitud humana fundamentada sobre los tres principios, o las tres condiciones: afrontar la situación de la época mediante la huida –figurada– de este mundo, después desbrozar el camino de la retirada mediante el conocimiento y, finalmente, terminar en la contemplación.

Ese camino era tan exigente que, no es difícil imaginar, no muchos hombres pudieron cumplir con las tres máximas. Por eso los platónicos fueron muy pocos. Aspiraban a vivir según la razón, pero no sólo remitiendo ésta al intelecto, también con el alma entera, entendiendo que el término *razón* no tendría en los platónicos el mismo significado que la modernidad le otorgaría posteriormente al término, ni tampoco era el propio de la época en la que vivieron los platónicos. En ese tiempo, la razón era un concepto con un significado muy amplio, sobre todo, porque con él se designaba aquél sentido común sin el cual el hombre se ve forzado a vivir, como especificaría Heráclito, no en el mundo colectivo de la realidad, sino en el universo individual e intransferible de los sueños (Julián Marías, 2000: 97). La razón, en consecuencia, era el patrón por el que se medía el mundo humano en el estado de la acción, de la vigilia. No obstante, no lo entendieron así los platónicos. Para ellos, por el contrario, la razón trascendía la naturaleza misma, de tal modo que, llegar a ser racional, implicaba una conversión que situaba al hombre en el último límite de lo humano¹⁴¹.

Para ser platónico, entonces, se requería esforzarse siempre, no cejar ni un momento. Había que estar continuamente negando lo visible, lo tangible, y ello sin estar sostenido por el desprecio, ni por la Naturaleza, que proporciona un gran refugio. La negación, por tanto, era uno de los términos claves del platonismo. Con él se combinarán los otros ya mencionados: conocimiento, contemplación y huida. Este último, sin embargo, es el que más nos interesa, porque designa el primer movimiento del platónico, su reacción espontánea ante la situación histórica, ante el mundo, ante la vida. El platónico, en consecuencia, hacía frente a la vida mediante la huida. En este sentido, además, los motivos de su huida no eran diferentes a los que encontraron los cínicos o los estoicos, para formular sus respectivas respuestas, el desprecio y la resistencia: sentirse oprimidos dentro de un mundo en crisis, donde la sociedad, en vez de constituir un terreno de concordancia, era la palestra donde luchaban toda suerte de contradicciones (Ferrater Mora, 1983: 48).

¹⁴¹ Este es el motivo por el que, según los platónicos, la posesión de la razón exigía un gran esfuerzo y del por qué pocos podían realizarlo. Se entiende, por tanto, que ser una minoría no era para los platónicos una cuestión de azar, sino que pertenecía a la esencia misma del platonismo (Ferrater Mora, 1983: 48).

Ahora bien, si el platonismo resultaba una práctica difícil, tenía sus recompensas. La principal era el descubrimiento de que había algo en lo cual se podía creer, porque era más que todas las realidades aparentes. De este modo, por grande que fuese la soledad del platónico, fue siempre menos radical que la del cínico o que la de estoico. Una vez eliminados los falsos efectos, las imágenes aparentes, el platónico encontró compañía en el fondo de su alma. En ella hallaba la realidad de las ideas, el mundo inteligible, la única realidad leal.

Plotino, el máximo representante de los platónicos, levantó un edificio intelectual sumamente complejo en el que destaca, especialmente la idea del *aislamiento* que, en este caso, sí será la condición necesaria para que el alma se purifique y alcance lo que esencialmente la constituye: la conformidad consigo misma. Esta conformidad, a su vez, será mucho más importante que la mera semejanza con la Naturaleza, la cual, decía Plotino, no agrega nada a la dicha, es más, era capaz de perturbarla (Ferrater Mora, 1983: 53).

La centralidad de ese planteamiento, además, confirma que el platonismo o el neoplatonismo, en realidad, consistió en una serie de variaciones sobre el tema de la huida del alma fuera del mundo sensible. Según esto, en definitiva, ser platónico significaba, en primer lugar, azorarse ante la magnitud de los problemas terrenales. En segundo lugar, buscar la salvación en el mundo de las ideas y, en tercer lugar, consagrarse a la contemplación de lo inteligible, como entero menosprecio y radical negación de lo sensible. Esa huida del alma fuera de lo sensible se fundamentaba sobre todo en la firme creencia de que el mundo mismo cambiaría tan pronto como sea contemplado en su verdad inteligible.

8.2.3. El hombre nuevo y el problema de la época moderna

8.2.3.1. La irrupción del cristianismo en la historia occidental

Siguiendo a Ferrater Mora (1983: 91), sería un tópico afirmar que sólo el cristianismo representaba para la época una verdadera y total solución. Se destaca, sin duda, el fracaso de los sistemas filosóficos o de las maneras de vivir filosóficas, no obstante, se puede subrayar, acto seguido, la invasión del Imperio por las religiones orientales, incluso agregar que, si las circunstancias hubiesen sido distintas, el mitraísmo, por ejemplo, y no el cristianismo, habría triunfado. Lo más destacable, sin embargo, es que se presenta al hombre de esa época como errabundo, desesperado,

desocupado de toda creencia firme. Producido el vacío, lo cierto es que las circunstancias históricas propiciaron que nada fuera más natural que el cristianismo para llenarlo.

Desde esa óptica histórica y social, en realidad, no es necesario preguntarse por la verdad del cristianismo, como no se plantea inquirir sobre la verdad del mesianismo hebreo, ni del pensamiento del cínico, del estoico o del platónico. Es más que suficiente aceptarlos como hechos efectivos en la existencia humana. No obstante, precisamente en este punto es donde se debe considerar algo diferente, sobre todo, porque no hay nada tan efectivo para el cristiano como la figura de Jesús, su vida y su muerte (Ferrater Mora, 1983: 92)¹⁴². Indudablemente en el cristianismo, la figura de Jesús es el punto de partida. No obstante, lo que a aquí más nos interesa resaltar de su figura es que lo que cambió con su venida no fue tanto la idea de Dios como la de la relación entre Dios y el hombre y, como consecuencia de ello, entre el hombre y el mundo¹⁴³. En esto, sin duda, es destacable el papel central desempeñado por la muerte de Jesús, porque sin la resurrección las cosas hubieran sido muy diferentes.

La resurrección nos señala directamente un cambio insólito hasta entonces. A través de ella, Jesús señala que no vino a proseguir, modificándolo, un mundo viejo, sino a inaugurar un mundo nuevo. Para la mayoría de los hebreos, la libertad de Jerusalén significaba, fundamentalmente, la libertad frente al poder externo, y no precisamente aquella otra libertad que puede surgir, incluso, bajo el poder, en medio de la mayor aflicción y de la esclavitud más dura.

En este sentido, la libertad que prometía la muerte –y la resurrección– supuso un cambio trascendental ya que ningún fracaso histórico podía hacerle mella. Así apareció el hombre nuevo, según Ferrater Mora (1983: 97-98)¹⁴⁴. Al respecto, además, cabe señalar que, aun siendo el hombre nuevo distante del hombre de la filosofía, este tipo de hombre no se forjó tampoco al margen del tipo de hombre, o de los hombres,

¹⁴² Según Ferrater Mora, se trata de un aspecto central porque no se necesita creer en la existencia de Platón para ser platónico, por ejemplo. Para ser cristiano, sin embargo, no hay más remedio que creer en Cristo. Hasta se sospecha que uno de los motivos del triunfo histórico del cristianismo obedece a que, en vez de ser una religión natural, o una religión intelectual, o una religión mítica, es –con las debidas reservas– una religión humana.

¹⁴³ El cristianismo, como religión nueva que engendra un hombre nuevo, surgió sólo en el preciso instante en que se admitió que Jesús no era un mero predicador, un maestro, un anunciador de la buena nueva del perdón de Dios, sino el Señor. Por eso no se entiende el cristianismo si se supone que, para el cristiano, Jesús tenía sólo una naturaleza humana. Pero lo inverso también es cierto: no se entiende el cristianismo, si no se imagina creyendo que Jesús tenía sólo una naturaleza divina. La novedad del cristianismo fue así la idea del Dios hecho hombre (Ferrater Mora, 1983: 93).

¹⁴⁴ En realidad, la idea de hombre nuevo no era nueva en esa misma época. En aquél momento seguían pululando los que buscaban la salvación en la transformación radical de la existencia. La misma muerte de Sócrates, como afirmaría posteriormente Séneca, puede ser interpretada como un acto de salvación para evidenciar la inmortalidad del alma, pero en ningún caso, la salvación del filósofo y la del cristiano tenían una proximidad, en cuanto que la muerte del cristiano fue capaz de alojar al hombre en un mundo a la vez sacramental y fraterno.

predicados por la filosofía y por el hecho de que su propagación sólo pudo ser viable gracias a un ámbito previamente unificado por Roma. Sin embargo, como matiza Ferrater Mora, sí es destacable que la ansiedad que estremeció a vastas multitudes del mundo antiguo terminó por apaciguarse sólo con el tipo de vida que ejemplificó el cristiano.

Aunque se pueden establecer varios motivos para esto, aquí, sin embargo, únicamente señalaremos que, desde nuestro punto de vista actual, lo que hizo del cristianismo un caso muy eficaz fue su gran capacidad para conseguir un triple equilibrio. Sin duda, en tiempos de crisis profunda se introducen en la vida humana instabilidades diversas. Al final del mundo antiguo podían reducirse a tres. En primer lugar, el desequilibrio creciente entre este mundo y el otro –cualquiera que fuera la idea que este otro tuviera–. En segundo término, el desequilibrio entre el hombre y la sociedad, manifestado no sólo en vagas desazones, sino en hechos muy concretos de carácter político, social y económico. Finalmente, el desequilibrio entre la acción y el pensamiento (Ferrater Mora, 1983: 101-102). A todo eso, además, ahora se sumaba la conciencia de un *pecado* que nadie en particular había cometido, pero que debía ser de muy grave naturaleza, porque deterioraba y corrumpía no sólo la relación de los hombres entre sí, sino también la relación entre cada hombre y los dioses.

De ese modo, la creencia en la resurrección, junto a la aceptación por conversión de todas las personas a la nueva fe, serán trascendentales a la hora de componer el cuadro del triunfo histórico del cristianismo y de la irrupción de la imagen del hombre nuevo porque, en buena medida, ambas cuestiones le sirvieron al cristianismo como las credenciales necesarias para proponerse remediar esos desequilibrios y librar al hombre, paradójicamente, del agobiante fardo de la culpa.

Al respecto, y desde un punto de vista antropológico, se puede afirmar que una sociedad está realmente *organizada* y que los hombres son –o se sienten– dentro de ella algo más que como sacerdotes, esclavos, funcionarios, etc., sólo cuando han sido resueltos dichos desequilibrios. Para ello no basta, sin embargo, con ejercer una suficiente presión física, ni forjar una organización irreprochable, sobre todo hay que convencer a los hombres de que los conflictos han dejado de existir. En suma, crearles una nueva conciencia (Ferrater Mora, 1983: 102).

Según ese mismo autor, además, conviene tener presente que una creencia no es una mera actitud psicológica, o una vacía disponibilidad del ánimo que puede ser llenada con cualquier contenido, como tampoco es una imposición de un poder externo. La creencia que hizo posible la aparición en ese momento de un hombre nuevo se basa en un equilibrio inestable entre el *yo* y lo *otro* que, traducido a las contingencias de la época, presenta la propuesta que el cristianismo ofreció al

problema de la relación entre *éste mundo* y el *otro mundo*, a las relaciones entre el hombre y la sociedad, y la relación entre la acción y el pensamiento.

En este sentido, las cuestiones que deja el cristianismo sobre la mesa se pueden resumir en tres fórmulas genéricas y simplificadas al máximo, que ilustran sobradamente sus *soluciones*, en cuanto que la muerte sólo es un paso de este mundo al otro, en cuanto que al César hay que darle lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, y en cuanto que a la continuidad entre pensamiento y acción la dirección fusional de ambos aspectos se centra en el hay que vivir la verdad (Ferrater Mora, 1983: 103).

Aunque los cristianos fueron considerados durante mucho tiempo por los paganos como los *obstinados*, los *indoctos*, los *insensatos*, los *agrestes*, y aunque el dinamismo con el que vivían y se propagaban aparecía incluso como algo inadecuado en la época, en el fondo de esa *obstinación* y de esa *tosquedad*, según Ferrater Mora (1983: 108), estaba que el pensamiento, en aquél cristianismo originario, tendía a no desligarse de la vida y hasta las mismas sutilezas eran el resultado de un esfuerzo para adaptar el pensar a las contradicciones de la creencia y de la existencia. En él, por tanto, estaba el hecho fundamental de la estrecha relación de la teoría con la práctica.

En realidad, se puede considerar que de esta forma irrumpe el cristianismo en la escena occidental y desde esa óptica se pueden comprender también los elementos que hicieron posible su difusión. Extremadamente fecunda, en este sentido, fue la escritura del Nuevo Testamento y su traducción al griego, una lengua sólida y culta, a través de la que el mensaje de ese insólito hebreo pasará a occidente.

Merece la pena destacarse, no obstante, la labor pedagógica de los primeros cristianos y la enorme plasticidad que presenta el mensaje para adaptar mitos y creencias populares de la época, siendo éste el vehículo con el que recorrió fácilmente todos los rincones del Imperio Romano. Sobresale, sobre todo, la progresiva decadencia de ese Imperio Romano, una sociedad que se impuso a los hombres como un destino ineluctable y que, finalmente, tras la disolución de su poder, dejó sobre la faz de sus dominios una brutal incertidumbre.

De este modo, como elemento de conjura contra el poder enemigo, representado por el tribalismo bárbaro, al tiempo que como elemento integrador del mosaico cultural que convergían en las ruinas de ese Imperio Romano, también frente al poder de oriente, el cristianismo, o mejor, la cristiandad, finalmente, sería un elemento aglutinador de identidades en occidente hasta que la emergencia de la modernidad, primero con la fragmentación que introdujo la Reforma y después con el laicismo, comenzaría por desintegrar progresivamente esta otra nueva seguridad.

8.2.3.2. El problema de la inestabilidad moderna

Se podría considerar que, en la historia, cualquier intento de poner las cosas en orden se reduce a manipular las probabilidades de los acontecimientos. En realidad, eso es lo que hace cualquier cultura y, en realidad, en ese campo se inscriben todos los hechos–reacciones hasta ahora descritos.

La modernidad, al respecto, no es diferente a esas épocas anteriores. La manipulación de probabilidades y, por tanto, la invocación del orden a partir del caos es el milagro que la cultura hace cada día (Bauman, 2001a: 44). A la modernidad, en consecuencia, también se le debe asignar ese rasgo, al tiempo que también alberga la seguridad sobre el cómo seguir (Bauman, 2001a: 54) y, en ese sentido, el progreso actuará como un motor que impulsará el mundo hacia delante de un modo firme.

En realidad, en la modernidad convergen elementos de cambio trascendental que también implicaron una seria amenaza que engullía el anterior orden tradicional¹⁴⁵. No obstante, respecto a ese orden anterior que se desgranaba, lo cierto es que los principios que erigen la modernidad, especialmente la razón, el control y la ciencia, serán concebidos como absolutamente antagónicos a la inestabilidad, más aún, en sí mismos serán los portadores de una nueva seguridad y sobre ellos se construyeron los pilares del orden de la modernidad. De partida, por tanto, hablamos que la propia modernidad ya no es que tenga, indisolublemente, el problema de la inestabilidad, es que, por los principios que la conforman, es un tiempo no puede tolerar demasiado bien la inseguridad.

De este modo, por tanto, aunque podemos afirmar que la incertidumbre ha sido un hecho indisoluble al mundo social y cultural, prácticamente, en todas las épocas anteriores a la modernidad –tal y como muestra *La canción del desesperado* o se consta en las actitudes anteriormente mencionadas– y, por tanto, la vaguedad de los límites y la misma porosidad de las fronteras de la vida del hombre y de su existencia cotidiana venían siendo perforadas constantemente por el temor y agresividad, hay que señalar, sin embargo, que la propia modernidad, a diferencia de otras épocas, germinará con un marcado carácter ambivalente y substancialmente dramático como consecuencia directa de la idea de progreso –la promesa moderna de conjurar y derrotar todas las amenazas para la seguridad humana–. En sí misma, esa idea y los propios resortes que constituyen el progreso, destinados a ahuyentar de la historia esa

¹⁴⁵ Weber mantendrá que la modernidad comienza su singladura en el momento en el que la legitimidad inculcionada de un orden social, preordenado divinamente, comienza su declive. En el mismo sentido, Luhmann mantendrá que la religión, con la modernidad, ya no es una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario (Berriáin, 2005: 30)

inestabilidad de la existencia, serán los mismos elementos que, en su reverso, paradójicamente, concertarán la duda, la incertidumbre y el propio temor.

La versión Ilustrada, con su gran énfasis en el progreso, en verdad, no negará las contingencias del mundo. Sin embargo, sí cree que en el seno de la maquinaria de la modernidad esas contingencias serían menos contundentes de lo que fueran antaño, menos dramáticas y determinantes, descubriéndose en ellas muchos resquicios de transformación y potencialidades que, sobre todo, confluirían en las mentalidades occidentales de ese tiempo y, de facto, también en los ejes que harían girar trascendentalmente la civilización occidental hacia un futuro seguro y mejor. En consecuencia, es a través de esos elementos y mecanismos que engendró la modernidad sobre los que la humanidad llegaría a considerar un menor fatalismo y, sobre todo, una menor inestabilidad de la que tuvieron nuestros antecesores¹⁴⁶.

Por otro lado, también con el advenimiento de la modernidad, a diferencia de otras épocas, se produce un cambio radical en un problema de creencia básica que siempre remitía a una instancia superior o a una ley en cuya justicia suponía que podría existir consenso. Al respecto, ninguna de las actitudes vistas anteriormente modificó la relación entre el hombre y la sociedad. El cristianismo, en realidad, tampoco lo cambió porque no supuso en el mundo una revolución de clases, en sentido moderno, sino de hombres. Si bien el cristianismo estableció un dinámico equilibrio entre las opuestas tensiones entre el individuo y la sociedad, reuniéndolos a ambos a través de un *elemento* que se constituyó, a la vez, en intermediario y en fundamento –Dios–, el progresivo despliegue de la modernidad sí que modificó sustancialmente ese parámetro o, siendo más precisos, el laicismo moderno, sin solución divina, restauró e instauró uno de los dilemas que ya mantenían los griegos: el de si debe reformarse al hombre, para que cambie la sociedad o, por el contrario, hay que modificar la sociedad, con el fin de que se renueve el hombre.

De este modo, por tanto, si consideramos la modernidad como un periodo de trascendental transformación del mundo occidental, dentro del cual se destacan diferentes etapas donde esa problemática ha estado neurálgicamente presente –unas veces con atisbos de resolución de la cuestión, depositando el énfasis en el lado de transformar la sociedad, otras depositándolo en el lado de reformar a los individuos–, debemos reconocer que, a pesar de todos sus intentos, la modernidad tampoco resolverá ese problema de fondo.

¹⁴⁶ Aunque con la modernidad se universalizan los parámetros de la vida del hombre, además de que se extienden sus fronteras a partir de entonces hasta alcanzar el ámbito planetario, aunque contemos, en definitiva, con un mundo más vasto del que tenía el grecorromano, a partir de la modernidad, en muchos sentidos, las sociedades occidentales comenzaron a ser menos aplastantes que las anteriores, sobre todo en lo que respecta a sus dimensiones materiales (Ortega, 1981).

Más aún, ese problema, en sí mismo, como advertirían los modernos en el siglo XIX, es irresoluble por principio. Como afirma Bauman (2001a: 47-48), si la posibilidad de predecir y, por tanto, de tener un dominio sobre las consecuencias de las acciones propias es el principal atractivo del orden, la aparente inexistencia de todo vínculo entre lo que uno hace y lo que le sucede, entre *hacer* y *padecer*, es lo que determina que el caos sea odioso, repugnante y atemorizador. En este sentido, precisamente, por su propio carácter ambivalente, con la modernidad el orden nacerá como un concepto agonista y esencialmente impugnado. Es decir, todas las estrategias racionales impulsarán un tipo de incertidumbre que profundizará la inseguridad, en vez de mitigarla, acelerando también la desintegración del mismo orden regulado normativamente.

En realidad, en la modernidad, el concepto de desajuste debería ser tan fecundo como el de orden. No sólo porque, en sentido histórico, la narración moderna muestra sobradamente periodos de la mayor calma externa que, internamente, sin embargo, andan desgarrados por fuertes tensiones, incluso la más virulenta de las revoluciones, se puede afirmar, se produce en el seno de una de las más férreas estabilidades de la modernidad: el absolutismo monárquico.

Considerando en sentido sociológico esas mismas tensiones internas y externas acaecidas en las diferentes épocas modernas, por el contrario, sobre todo las que van desde los siglos XVI al XX, la propia modernidad se caracteriza, externamente, por una continua ruptura de los distintos órdenes sociales, por una infatigable sustitución de unos principios por otros pero sin alcanzar jamás un sistema de principios capaz de producir la *estabilización* permanente de la sociedad humana¹⁴⁷.

Con el concepto de desajuste, por tanto, podemos establecer un prisma distinto con el que perfilar algunas de las problemáticas de la época moderna que, sin embargo, llevan a equívocos desde el concepto de orden¹⁴⁸. Entre otras cosas, porque el concepto de orden no es sinónimo de época unitaria, a diferencia de lo que creían los modernos, como tampoco decir periodo crítico significa decir siempre inestable.

¹⁴⁷ Comte, por ejemplo, percibió con claridad estas inestabilidades producidas en la historia moderna precedente a él. No sólo hubo una época moderna ya antes de la suya, sino que algunos de sus rasgos capitales, según él, emergían de esos desajustes. El mismo vocablo moderno, dirá esta autor, no puede significar simplemente algo nuevo, ni aludir a una vía que se había puesto de moda, sino que designaba también un nuevo periodo histórico, aún no conclusivo, pero en el cual comenzaba ya a entreverse una compleja estructura intelectual, política, económica y social, llena de tensiones muy fuertes (Ferrater Mora, 1983: 113).

¹⁴⁸ En la modernidad, mantiene Giddens (1999: 32), tiempo y espacio han sido re combinados para formar un genuino marco histórico-mundial para la acción y la experiencia. Aunque hemos estado tentados en utilizar el término *desanclaje* del propio Giddens, como el concepto con el que mostrar el *reverso* del orden moderno, nos ha parecido, finalmente, más apropiado *desajuste*, entre otras cosas, para evitar en lo posible equívocos e interferencias innecesarias en las de por sí complejas semánticas del malestar y descontento.

De hecho, aunque la creencia fundamental de la Ilustración, sobre todo, se fundamentaba sobre el orden, la historia moderna no difiere de muchas otras épocas de la historia occidental. Dentro de ella, en consecuencia, como se ha expuesto en el capítulo 5, también hubo crisis que pudieron disolver la sociedad pero que, de hecho, la ayudaron a reconstituirse, pero sin que esto sea consecuencia del orden moderno (Ferrater Mora, 1983: 114). Por el contrario, a través del concepto de desajuste puede observarse de modo más ostensible cómo la fuerza de cohesión de la modernidad, en cierto aspecto, y paradójicamente, se fundamenta precisamente por el modo en que ha logrado vencer tales crisis¹⁴⁹.

Sin embargo, el carácter ambivalente de la modernidad imprime una vasta singularidad tanto en sus aspectos de orden, como en sus propios desajustes. De este modo, tratada la cuestión de la modernidad y su carácter ambivalente, consideramos ahora otro hecho importante. Los cambios que conforman la modernidad, el ritmo y la naturaleza de los mismos, acentúan también la percepción de inestabilidad en la propia modernidad. A eso habría que añadirle, además, que es la propia ambivalencia, antes mencionada, la que los conforma como una red de enorme potencialidad pero, al mismo tiempo, esencialmente inestable, insegura, en cuyo seno se produjeron frecuentes crisis, explosiones, rupturas y catástrofes de proporciones humanas inimaginables, como muestran los propios acontecimientos históricos.

De este modo, cuanto más se enfatizan los logros de la modernidad, como si los desajustes fueran el reverso de la misma moneda, paralelamente, también se incrementan la percepción de inestabilidad, de inseguridad, de desarraigo, etc., todo un conjunto de emociones y de experiencias asociados a sus cambios y crisis prácticamente sin tregua.

8.3. Malestar

8.3.1. *Fausto*, un prólogo al hombre moderno

Si bien *Hamlet* sería la primera tragedia de la duda, *Fausto* representará la primera tragedia del orgullo, de esa forma particularmente elevada y peligrosa de soberbia que es el orgullo de la inteligencia (Yourcenar, 1992: 151). Escrita en los confines de los siglos XVIII y XIX, la obra lleva implícita la huella de esa época y de una modernidad

¹⁴⁹ Siguiendo con Comte, por ejemplo, para él la Edad Media fue una época estable, ordenada, *orgánica*, sin embargo, lo primero que vemos al acercarnos a ella es el renovado intento de solucionar desequilibrios cada vez mayores (Ferrater Mora, 1983: 114).

en la que el hombre llegó más lejos que nunca en la voz de Mefistófeles y en la afirmación cínica de la nada, es decir, en la necesidad desordenada de Fausto por apoderarse del mundo y en el furor de poner en duda su realidad.

El autor ruso Pushkin la denominaría como “la *Ilíada* de la vida moderna” (Berman, 1991: 29) y, sin duda, el mismo Fausto es un personaje que, en el marco de la modernidad, supera a todos los demás por la riqueza de su perspectiva histórica, por su imaginación moral y por su inteligencia a la hora de plantear toda una percepción psicológica del hombre moderno. En realidad, el argumento de la obra representa uno de los desarrollos más vastos de la sociedad occidental, al tiempo que se pueden entrever en él sus luces y la forja de un nuevo tipo de hombre, en el marco de una modernidad, en sí misma, ambivalente y compleja en su conjunto¹⁵⁰.

En realidad, la modernidad toma cuerpo en la narración una vez se evidencia en el personaje de Fausto su profundo deseo de desarrollo. Ese deseo queda resumido en lo que el personaje desea para sí mismo: un proceso dinámico que incluyese todas las formas de experiencia humana, tanto la alegría como la desgracia, y que asimilase el crecimiento infinito de su personalidad a través de la acción, un infinito hasta donde la autodestrucción será parte integrante de su desarrollo (Berman, 1991: 31).

Es indudable, por tanto, que una de las ideas más fructíferas que plantea la obra de Goethe será la afinidad entre el ideal cultural de autodesarrollo y el movimiento social real hacia el desarrollo económico, precisamente, porque esa idea es la que conforma parte de la esencia misma de la modernidad, sobre todo en esos siglos, donde se mantenía como motor central de su actividad la valoración que determinaba que, para transformarse a sí mismo, el único modo que tenía a su alcance el hombre moderno era transformar radicalmente la totalidad del mundo físico, social y moral, en el que vivía. Paradójicamente, lo que al mismo tiempo convertirá la obra de Fausto en la primera tragedia del desarrollo, es que los grandes progresos que inicia el personaje –intelectual, moral, económico y social–, progresos que son análogos a los desarrollos de su época, terminan por exigir grandes costes humanos, tal y como sucedería en la propia realidad histórica.

No obstante, lo más destacable para esta investigación son las consecuencias que se extraen de esa formidable correlación que Goethe establece entre la transformación del mundo que realiza Fausto y las metamorfosis internas del propio personaje:

¹⁵⁰ La obra estuvo en elaboración durante una de las eras más turbulentas y revolucionarias de la historia occidental. Gran parte de su fuerza procede de esta historia: el héroe de Goethe y los personajes que lo rodean sufren, con gran intensidad personal, muchos de los dramas y traumas de la historia por los que atravesaron Goethe y sus contemporáneos. Fausto comienza en una época cuyo pensamiento y sensibilidad son modernos de una manera que los lectores del siglo XX pueden reconocer inmediatamente, pero cuyas condiciones sociales y materiales son todavía medievales. La obra concluye, sin embargo, en medio de las conmociones materiales y espirituales de la revolución industrial (Berman, 1991: 30).

primero como soñador, luego como el amante y, finalmente, como el desarrollista (Berman, 1991: 28-63). A través de ellas se puede observar cómo se materializa la modernidad y es posible comprender también cómo se forjan precisamente sus luces y sombras con desenlaces tan contradictorios o de consecuencias tan ambivalentes para el hombre moderno y para la historia real.

De las consecuencias de esa correlación, en primer lugar, habría que destacar que el proyecto de Fausto, sin duda, como la propia modernidad, es algo más que capitalismo, aunque la analogía más clara con la realidad sitúa en el tremendo impulso y en la expansión industrial que Inglaterra venía experimentando desde la década de 1760. La obra, sin embargo, presenta un contraste muy interesante entre el personaje de Mefisto –con su buen ojo para las oportunidades, su celebración del egoísmo y su absoluta falta de escrúpulos– y el de Fausto. El primero, sin duda, se ajusta bastante a un determinado tipo de empresario capitalista. Fausto, sin embargo, está menos interesado en el dinero. Está centrado, por el contrario, en la idea de abrir a millones de personas un espacio ingente de posibilidades, no exento de peligros, pero en el que sean libres para seguir su curso. Esto último que, notoriamente, y en esencia, determina la actividad fáustica, al mismo tiempo, dimensiona la modernidad no sólo como una era industrial que recompensa exclusivamente el propio beneficio, sino que también alberga un claro espíritu de proyectar sus progresos hacia el futuro y para la humanidad entera en nombre de la libertad y de la felicidad pública¹⁵¹.

También entre las consecuencias de esa correlación, en segundo lugar, es destacable la nueva voluntad de Fausto, una voluntad imbuida de un espíritu activo y nuevo que, en lugar de mantener al personaje como un espectador pasivo, muy al contrario, lo llena de anhelos a través de los cuales desea profundamente una conexión con el mundo que sea no sólo productiva, sino también vital.

En concordancia con la realidad, claramente, tras ese deseo fáustico, se encuentra la expresión dramática de una de las tensiones más importantes que agitaban a todas las sociedades europeas en los años anteriores a las revoluciones francesa e industrial: la división del trabajo. La Europa moderna temprana –desde el Renacimiento y la Reforma, hasta la época de Goethe– produjo una clase numerosa de productores de ideas y cultura relativamente independientes. Estos especialistas

¹⁵¹ Según Berman (1991: 659), entre las lecturas favoritas de Goethe se incluía el periódico parisino *Le Globe*, uno de los órganos del movimiento saint-simoniano, donde se acuñó la palabra socialismo justo antes de la muerte de Goethe, en 1832. Una de las características de esa publicación, como de todos los escritos de Saint-Simon, era el flujo constante de propuestas de proyectos de desarrollo de largo alcance y a una escala enorme. Estos proyectos estaban muy por encima de los recursos imaginativos y financieros de los capitalistas de comienzos del siglo XIX, especialmente en Inglaterra donde el capitalismo era por entonces más dinámico y se orientaba fundamentalmente hacia el empresario individual, hacia la rápida conquista de mercados y hacia la persecución de beneficios inmediatos. Tampoco esos capitalistas estaban muy interesados en los beneficios sociales que, según Saint-Simon, aportarían el desarrollo a gran escala y una gran abundancia y bienestar para todos.

científicos, artísticos, jurídicos, filólogos, filósofos, etc., habían creado a lo largo de tres siglos una cultura moderna brillante y dinámica. Sin embargo, la propia división del trabajo, que había hecho posible la vida y el empuje de esa cultura moderna, todavía mantenía sus nuevos descubrimientos y perspectivas, su riqueza potencial y su fecundidad, separados del mundo que los rodeaba.

En la obra queda reflejado perfectamente cómo Fausto participa de una cultura que ha explorado la riqueza y la profundidad de los deseos y sueños humanos mucho más allá de las fronteras clásicas y medievales y, no obstante, al mismo tiempo, forma parte de una sociedad estancada y cerrada que está todavía enquistada en unas formas sociales medievales y feudales. De este modo, como portador de una cultura dinámica en el seno de una sociedad estancada, Fausto está desgarrado entre la vida interior y la vida exterior. Casi sin equívocos, a pesar que los proyectos saint-simonianos fueron descartados como *utópicos* en su tiempo, no es extraño que justamente ese utopismo fuese el que conquistara la imaginación del viejo Goethe¹⁵².

Al menos, por lo que Goethe muestra con las actividades de su personaje central, y que el autor sintetiza con maestría en las ideas y esperanzas del modelo fáustico de desarrollo, se puede afirmar que esa fe moderna en el progreso humano se fundamentaba en un modelo que daba una prioridad esencial a gigantescos proyectos de energía y transporte a escala internacional, aspirando menos a alcanzar unos beneficios inmediatos que al desarrollo a largo plazo de las fuerzas productivas con el objetivo de obtener mejores resultados para todos.

Eso nos lleva a una tercera cuestión a destacar: la figura del organizador, como denominaría el propio Saint-Simon al personaje de Fausto (Berman, 1991). En el proyecto fáustico sobresale la idea de integración de las actividades, en vez de dejar que empresarios y trabajadores se agoten en actividades asiladas, fragmentarias y competitivas.

El organizador, por tanto, es un personaje con una nueva dimensionalidad capaz de reunir los recursos materiales, técnicos y espirituales, para transformarlos en nuevas estructuras de la vida social y el modelo fáustico de desarrollo sintetiza también ese nuevo modo de autoridad, que deriva de la capacidad del líder para satisfacer la persistente necesidad de desarrollo aventurado, abierto, siempre renovado, de las gentes modernas¹⁵³. Nos encontramos, en consecuencia, ante la

¹⁵² En 1827, las propuestas de construcción del canal de Panamá debieron llenar de entusiasmo y emoción a muchos intelectuales de la época, sobre todo, por la perspectiva del glorioso futuro que se abría para América y para el mundo.

¹⁵³ Hay que recordar que muchos de los jóvenes saint-simonianos de *Le Globe*, llegaron a distinguirse, principalmente, durante el reinado de Napoleón III, como brillantes innovadores de la industria, las finanzas y la organización (Berman, 1991: 67). No debemos olvidar tampoco que también, en el siglo XX, encontramos a desarrollistas fáusticos reales tan relevantes como Moses, David Lilienthal, Rickover, etc.,

figura incipiente del experto contemporáneo y ante el paradigma de la eficacia moderna, en cuanto que los proyectos fáusticos requerían no sólo de una gran cantidad de capital, también de conocimientos y de aplicaciones técnicas, de planificación y control, que posibilitaran en su conjunto la puesta en escena del desarrollo sobre una realidad que abarcaba una gran cantidad de territorio y a un gran número de personas.

La otra cara de ese desarrollo, denominado por muchos como un desarrollo rápido y heroico, no obstante, ofrece un modelo de acción social en torno al cual convergerán sociedades atrasadas y adelantadas, tanto de ideología capitalista, como de ideología socialista. Las consecuencias históricas y sociales que ese proceso de desarrollo rápido y heroico ha tenido sobre el mundo, sin duda, están muy lejos de lo que las mentes del siglo XIX concibieron como una gran aventura humana. En realidad, dicha aventura se ha venido transformando en una necesidad vital para todas las naciones y todos los sistemas sociales del mundo, sean cuales sean los costes humanos y ecológicos que implique.

Especialmente, por tanto, llama la atención lo que Goethe evidencia tras ese desarrollo rápido y heroico: que se trata de una convergencia terrible y trágica, en cuanto que se levanta sobre la sangre de cientos de víctimas y aparece en todas partes bajo las mismas formas y consecuencias. Todavía hoy es perfectamente observable cómo, bajo las presiones de ese dinamismo característico de mundo moderno, el proceso de desarrollo sigue pasado por un perpetuo desarrollo. Es decir, por esta incesante actividad, que arranca con la modernidad, donde todas las personas, cosas, instituciones y entornos, que en un momento histórico son innovadores y vanguardistas, en el momento siguiente quedan atrasados y obsoletos.

En la obra, la cláusula fundamental del contrato de Fausto con el diablo, por tanto, proyecta una de las claves para comprender el dinamismo infatigable del espíritu moderno: si alguna vez se detiene tal desarrollo, ese desarrollo será destruido. Organizacional y psicológicamente, además, esa máxima se aplica hasta las últimas consecuencias en millones de vidas cada día y en prácticamente todas las sociedades avanzadas actuales, incluso en otras latitudes menos favorecidas.

En cuarto lugar, como consecuencia también de la correlación que venimos desmenuzando, hay que señalar la síntesis entre la revolución intelectual y cultural que se produce en la mente del personaje de Fausto. Se trata del renacer en su interior de una nueva esperanza, sumergida en una nueva forma de desesperación:

capaces de utilizar ese mismo equilibrio para hacer que el capitalismo moderno sea mucho más imaginativo y elástico que nunca.

“Dos almas, ay de mí, viven en mi pecho”, es el famoso lamento de este personaje (Berman, 1991: 38).

Fausto logra conformar en sí una sinopsis entre el pensamiento y la acción, usando su mente para transformar el mundo. Para conseguir esa síntesis, Fausto tiene que asumir todo un nuevo orden de paradojas, cruciales tanto para la conformación de la estructura de la psique del hombre moderno, como de la economía moderna. Sin duda, Goethe presenta el personaje de Mefisto como el maestro de esas paradojas, una compilación moderna del conflicto cristiano entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento, entre el Dios del Verbo y el Dios del Hecho¹⁵⁴. A través de Mefisto, Fausto descubre que, si bien anhela explotar las fuerzas de la creatividad, en cambio, también se encuentra cara a cara con las fuerzas de la destrucción. De este modo, Fausto encarnará una de las paradojas que el hombre moderno debe asumir para avanzar. Esa conexión entre creación y destrucción pronto envolverá y conformará a la sociedad moderna como un todo esperanzador, pero también, al mismo tiempo, como un todo terrible.

Ante la destrucción, sin duda, un concepto de dimensiones emocionales muy fuertes, Fausto experimenta unos profundos temores y unos funestos escrúpulos. Para que se le imponga la síntesis, y la psique del hombre moderno acepte la destructividad, sin culpabilidad, como parte integrante de la creatividad y como un actuar libremente, se deben conjugar una serie de principios esenciales, como los que se plantea Fausto: que el cuerpo y la mente humanas, y todas sus capacidades, están ahí para ser usadas, ya sea como instrumentos de aplicación inmediata, o como recursos de un desarrollo de largo alcance.

El ser humano, en consecuencia, se convierte así en la fuerza creadora–destructora de un nuevo mundo. Aunque Fausto se pregunta –y este también es uno de los problemas morales modernos– hacia dónde conduce, en última instancia, esa idea, la respuesta arquetípica y terriblemente ambigua que le ofrece Mefisto conforma la esencia de la naturaleza del hombre moderno: “Eres, finalmente, lo que eres” (Berman, 1991: 42).

Con esa síntesis cerrada y sin solución, junto con el empuje de ese dualismo simultáneo, el hombre moderno encontrará la manera de hacer frente activamente a este mundo, de actuar sobre él y de proyectarse sobre él. No obstante, en la obra, esa es la razón por la cual la relación amorosa de Fausto con Margarita presentará también el impacto trágico de los deseos y sensibilidades de esa enorme duplicidad que, simbólicamente, es representada a través de la sensibilidad moderna de Fausto y

¹⁵⁴ Junto con las nuevas energías espirituales y emocionales del Romanticismo, esta dicotomía cristiana desempeñaría un importante papel simbólico en toda la cultura alemana del siglo XIX (Berman, 1991: 38).

el mundo tradicional de Margarita. Un drama, por otro lado, claramente entendible, entre otros aspectos, porque no hay espacio para el diálogo y la comprensión entre un hombre abierto, pero presa de una síntesis perversa, y un mundo cerrado e inmovilista, como el que conforma al personaje de Margarita, un drama real que ejemplifica perfectamente el conflicto inherente entre la tradición y la modernidad.

En último lugar, se señala la tragedia del héroe arquetípicamente moderno. Para comprender la dimensión dramática del hombre desarrollista y organizador se debe partir de su visión del mundo no sólo por lo que éste ve –por los inmensos horizontes que abre a la humanidad–, también por lo que ese hombre no ve, es decir, las realidades humanas que rehúsa mirar y las posibilidades con las que no soporta enfrentarse. Algo que se materializa, rotundamente en la realidad, a través de la reducción de la razón en razón instrumental.

Al menos en principio, no cabe duda que uno de los logros de la modernidad es el haber conseguido, en buena medida, aunque no en un sentido total, inculcar en los hombres el sentimiento de pertenencia a una auténtica comunidad, el de trabajar con y para las personas, usar la mente en una acción en nombre del bienestar y de la voluntad general. El mundo moderno, por tanto, ha generado un imaginario poderoso que ha ofrecido un hogar a la voluntad y al dinamismo de todos.

En este sentido, la modernidad alberga, noblemente, lo que Fausto imaginaba y luchaba por crear: desplegar, honestamente, un mundo en el que el crecimiento personal y el progreso humano se puedan obtener sin costes humanos significativos. Irónicamente, sin embargo, su tragedia surgirá precisamente de su deseo de eliminar la tragedia de la vida, al convertir la razón en razón instrumental y al aplicarla sin piedad, ni contemplaciones, para así poder materializar su sueño.

Los personajes de Filemón y Baucis, por tanto, son la primera encarnación en la literatura moderna de una categoría de personas que abundarán, precisamente, en la historia real moderna. Se trata de las personas que se interponen en el camino de la historia, del progreso, del desarrollo, personas calificadas de obsoletas y despachadas como tales, según Berman (1991: 59).

Lo paradójico, sin embargo, no es exactamente la existencia de estas personas, como el hecho de la obsesión de Fausto con esa pareja de ancianos inocentes e indefensos. En realidad, hábilmente, a través de esa obsesión que perturba la tranquilidad y la seguridad de su personaje, Goethe muestra que el alma del hombre moderno, entre otras cosas, en medio de la abundancia, se inquieta al sentir lo que no tiene. Fausto, además, comete con esos personajes su primera maldad consciente y manda eliminarlos, puesto que ya lo único que le interesa es el resultado final que se concreta con la materialización de su ambicioso proyecto de desarrollo.

Este tipo de daño característicamente moderno, indirecto, impersonal, mediatizado por organizaciones burocráticas y complejas, sin embargo, plantea, a su vez, otra paradoja terrible: la de tener que fingir que se puede crear un mundo nuevo sin ensuciarse las manos y sin querer asumir, o aceptar, la responsabilidad de los actos que inciden y producen sufrimiento humano.

Y así es como opera la tragedia del desarrollo y el uso de la razón instrumental, llevándola más allá de los límites de lo moral. *Necesidad, Escasez, Culpa y Zozobra*, todas ellas son las fuerzas que el programa de desarrollo y acción de Fausto ha hecho desaparecer del mundo exterior. Sin embargo, también paradójicamente, como consecuencia de ese programa de acción, esos mismos términos acaban introduciéndose como espectros dentro de su mente. Su problema, entonces, según Berman (1991: 63), es que no puede mirar de frente a esas fuerzas y vivir con ellas.

Esa respuesta de Fausto, sin duda, resulta relevante en cuanto que, de un modo sincero, se siente preocupado y atormentado por sus acciones. Sin embargo, será capaz de mantenerse inflexible y expulsar de sí a los tres primeros espectros. El cuarto, no obstante, el más vago y más profundo, zozobra, continuará acosándolo. La ceguera, finalmente, será el precio que Fausto pagará al expulsar a Mefisto de su vida y, con él, al último espectro que lo atormenta sin descanso.

Se trata, no obstante, de una de las metáforas que estarán más vivas y latirán con un profundo arraigo en el fondo de la psique moderna y de las emociones del hombre moderno, según Berman (1991: 125-127), al estar su presencia real conformada como trasfondo dramático de la frenética actividad del hombre moderno, de sus muchas potencialidades y logros. Prometeo, que es el arquetipo cultural del progreso, simboliza el incesante esfuerzo por dominar la vida. Es el héroe del principio de realización. No obstante, se trata de un embaucador y sufriente rebelde frente a los dioses, el creador de una cultura a costa de un dolor perpetuo¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Desde un prisma también mitológico, Orfeo, Narciso y Dionisio, por el contrario, simbolizan una realidad diferente, más acorde a la postmodernidad. De ellos es la imagen de alegría y plenitud, la voz que no ordena, sino canta, la proeza que es paz y pone fin a la tarea de conquista, de la liberación y detención del tiempo del hombre que celebra la vida. En el paraíso postmoderno de celebraciones constantes, abundancias inimaginables, consumos y bienestar, sin embargo, el drama del hombre actual ya no lo representa Prometeo, lo representa el hecho de que, a pasear de todo eso, la humanidad tiene que trabajar incesante, como un penoso castigo sin fin, tal y como le sucedió a Sísifo. No alcanzar ningún tipo de paz interior con todo lo conseguido será el coste psíquico y emocional de ese penoso dinamismo.

8.3.2. Génesis del malestar

Uno de los aspectos que podemos resaltar siempre de los términos, en cuanto a su emergencia y su imbricación semántica con lo histórico, lo social y lo cultural, es que sólo se crean ante la urgencia de tener que llamar de alguna forma a algo de lo que, de pronto, se tiene conciencia y el lenguaje común, hasta ese momento, no lo denomina de ninguna manera, precisamente, porque se trata de algo que carece de una determinada ubicación lingüística y cultural. Lo que está *out of sight*, está también *out of mind*, afirma Beriáin (2005).

La conciencia, por tanto, es uno de los componentes fundamentales en la conformación de la realidad humana. Sin ella, no podríamos organizarla, ni deformarla, es más, ese ser conscientes es el que determina la realidad de las cosas y es en esa dimensionalidad consciente, en consecuencia, en y con la que construimos lo real.

Desde ese plano, respecto al concepto de malestar, tres aspectos resaltan:

- El concepto de malestar no existe antes de la modernidad. Precisamente es en el contexto de la modernidad donde ese término lingüístico emerge y adquiere la categoría de real, es decir, su semántica se construyen en y con la modernidad.
- A su vez, como la modernidad abarca un periodo de tiempo muy amplio, concretando su historicidad, el concepto de malestar se forja muy avanzado el siglo XVIII y emerge como realidad significativa a finales del siglo XIX, justamente, cuando se conciben determinados problemas o se tuvo conciencia de una serie de problemas específicos, derivados del contexto de la propia modernidad.
- Por último, la consideración o la interpretación que se hará de esos problemas, sobre todo, la propia experiencia del hombre moderno, dará como resultado que, semánticamente, el malestar sea el término con el que se representa y en el que se condensan ese conjunto de cuestiones genéricas y concretas que se plantea y vivencia la conciencia del hombre de finales del siglo XIX, respecto a su propio mundo y respecto a su experiencia cotidiana.

Siendo exactos, por tanto, el malestar no nace originariamente con la modernidad, entendida como el proceso de transformación que se inicia en Europa a finales del siglo XIV, sino que su semántica se construirá a finales del siglo XIX, que es precisamente cuando se comienza a advertir, a analizar, a explicar y a concebir, o a tener conciencia, en definitiva, de una serie de problemas y de cuestiones derivadas del despliegue, de los desarrollos, transformaciones, fundamentos y logros de la

modernidad, y cuyas consecuencias convergen y, extensivamente, se vivencian en el ámbito de la crisis de los todos. Fundamentalmente, como ya ha sido expresado antes, se trata de un término con el que se representa la aplastante sensación de que el hombre moderno, a pesar de los logros y potencialidades que conforman la modernidad, se encuentra atrapado en ella.

Además de ubicar el término a través de esa delimitación cronológica y socio-histórica, lo que también se está indiciando es el por qué en ninguna otra época anterior a la moderna cabría encajar una palabra semejante y aunque las sociedades pasadas se viesan aquejadas también por sus propios males, deficiencias, problemáticas, crisis, desventuras, contradicciones o desazones y tragedias, o por respuestas diversas, como evidencian los ejemplos ya expuestos del hombre hebreo y del mundo griego—.

A su vez, no es que el término malestar no sea ajustable a nuestros contextos actuales postmodernos, porque las consecuencias de la vida moderna aún conforman nuestra realidad. Sin embargo, precisamente por eso, hay que entender en su justo sentido un término cuya especificidad histórica, social y cultural le deviene por unas problemáticas concretas que derivan del mundo moderno.

El malestar en la cultura, de Freud, sin duda, será la obra que situará lingüísticamente el término para la posteridad. No obstante, antes de su diagnóstico extensivo a la conformación misma de la cultura occidental, el malestar ya había sido considerado en las evaluaciones y análisis de los problemas o problemáticas que, desde finales del siglo XIX y hasta mediados del XX, se entenderán como males intrínsecos de la modernidad. Dichas problemáticas y diagnósticos de la modernidad, que presentamos seguidamente, fundamentan la semántica y la propia historicidad del término.

8.3.3. Problemáticas modernas que construyen el malestar

Como ya ha sido expuesto, la historia del pensamiento occidental está llena de referencias a toda una serie de experiencias de extrañamiento, de exilio, de destierro, de soledad, donde parece que las necesidades más hondas del ser humano estuvieran condenadas al fracaso, a la frustración, a la imposibilidad o a la desesperación. En buena medida, por tanto, y sin que la modernidad represente exactamente el advenimiento de un contexto donde tales cuestiones resultarán ajenas, lo que sí llama la atención, sin embargo, es que esas mismas experiencias —tan específicas y características del hombre occidental— se verán intensificadas con la

modernidad y lo harán, como en ninguna otra época pasada, como consecuencia de la dimensionalidad que éstas adquieren al estar interrelacionados con el contexto social y cultural de la modernidad.

Esas semánticas, hilvanadas a la experiencia de extrañamiento, en realidad, no resultan completamente nuevas para el diagnóstico general y, prácticamente, unánime de finales del siglo XIX y buena parte del siglo XX, como tampoco es insólito que continúen portando ese mismo trasfondo discursivo occidental que siempre señala que algo muy profundo de nuestra cultura está mal, incidiendo sobre *nuestra cultura*. Sin embargo, más allá de de semejante diagnóstico, omnipresente en la historia occidental, lo que sí resulta cualitativamente destacable, para el caso del malestar, serán los síntomas que se apuntan, definiéndolo como un nuevo tipo de *mal*, y el hecho de asociarlos a la cultura y a la sociedad específicamente moderna.

Concretamente, a partir del siglo XIX, una serie de cuestiones importantes se establecen como claves interpretativas y semánticas para la conformación del malestar característicamente moderno. Por un lado, se incide en el hecho de la modernización constante, entendida ésta como un rasgo indisoluble de la propia modernidad. Ese rasgo se perfila, además, como el engranaje donde el desajuste, tanto individual, como social y cultural, se vuelven especialmente dramático, ya no sólo por las propias ambivalencias derivadas de la modernidad, como por el hecho que, en sí mismo, la modernización constante implica un ritmo de aceleración histórica que, entre otras cosas, hará ineficaces en el tiempo de una generación los valores de la anterior (Ortega, 1981).

Por otro lado, se señala también la pérdida de convicciones suficientemente potentes como para instaurar un proyecto coherente de sociedad y la fragmentación del saber en parcelas con fines desconectados entre sí. A su vez, se apunta también la soledad del hombre masa o la fragilidad del sentimiento individual, paradójicamente, en una época que, como ninguna otra, vio reforzada la individualidad, se indican las insalvables diferencias económicas y sociales que llevan al terreno de las desigualdades, o se señala el debilitamiento grupal, a pesar de que la modernidad fue capaz de generar organizaciones con una fuerte estructura y donde un fuerte corporativismo conformaba las identidades sociales en la época, etc.

Entre todos estos aspectos, junto a las problemáticas generales de la modernidad, destacamos ahora las siguientes, sobre todo, por su especial significación en la conformación del concepto de malestar, a partir del siglo XIX. Principalmente hablamos de dos: el abismo creciente entre las promesas con las que emerge la modernidad y la forma en la que se materializan sobre la realidad esos desarrollos de

dicha modernidad, entre los logros de la modernidad y la propia experiencia del hombre moderno respecto a esas promesas y logros.

La razón por la que pensamos en esos parámetros como claves semánticas del concepto de malestar es porque a través de ellos se produce la transformación moderna del yo como un proceso ambivalente –y dramático– de liberación y sometimiento al mismo tiempo.

En consecuencia, a la hora de comprender las semánticas del concepto de malestar, creemos que resulta fundamental no sólo partir de los conceptos de ampliación de las posibilidades y limitaciones del mundo moderno, sino considerar la historia de las diferentes concepciones sobre la autorrealización, las posibilidades individuales para alcanzarla y las capacidades públicas y grupales para hacerla viable.

En realidad, eso posiciona nuestro análisis del malestar en una serie de problemáticas asimétricas surgidas en el curso de la persecución de los objetivos modernos, al tiempo que es lo que nos conduce al análisis y diagnóstico de la vida de los individuos modernos que son, en definitiva, los verdaderos hacedores e intérpretes de dicha modernidad.

Dentro del escenario de la modernidad, concretamente, el actor moderno es un tapiz de la realidad moderna en la que, sobre todo, despliega una peculiar e intensificada subjetividad respecto a sí mismo y al mundo que lo rodea, especialmente egocéntrica, a partir del siglo XIX. A través de ella percibe y experimenta, más acentuadamente que en los modernos del siglo XVIII, un sentimiento de duda y pesadumbre, de pesimismo y de naufragio, aplicados tanto a sus sentidos existenciales, como a la valoración que hace de la organización y la deformación de su mundo.

Como plantea Victoria Camps (1993: 33-34), la modernidad cambiará el paradigma epistemológico de los griegos por el individualismo metodológico, un individuo pluridimensional, sujeto de derecho que, sin embargo, tiene que aceptar, por esa cuestión, una dimensionalidad contradictoria, que es la de vivir en sociedad y sujeto a un poder que, al tiempo que lo somete, dice proteger sus derechos básicos.

Desde este punto de vista, por tanto, afirmamos que la experiencia subjetiva de ese hombre moderno de finales del siglo XIX, precisamente, ante la condición moderna y ante las consecuencias de la modernidad, es de donde emerge y se fundamenta la semántica del malestar.

Comparativamente, además, es un punto central, porque el hombre del siglo XVIII no percibe, ni experimenta, la modernidad desde ese prisma. En el discurso proyectivo de la época, incluso para el visionario Rousseau, que ya apuntó someramente el

problema, lo dominante era destacar las potencialidades de una nueva época que se materializaría a través del despliegue de las condiciones modernas.

Sin embargo, en el transcurso de un sólo siglo, el hombre de finales del siglo XIX cambia ese discurso, advirtiendo, descubriendo, vivenciando y, por tanto, experimentando, una fuerte contradicción entre esas condiciones de la modernidad y las consecuencias que esas condiciones de potencialidad han implicado en la vida de los hombres modernos.

En este parámetro, por tanto, el hombre moderno sitúa el concepto de ambivalencia, a través del cual interpretará los dos sentidos y los dos significados más contradictorios de la modernidad: el de potencialidad y el de amenaza, el de logro y el de tragedia. Y esto, exactamente, es lo que, semánticamente, conforma el término malestar.

Centrando nuestro análisis en esa ambivalencia, en la contradicción entre las condiciones modernas y las consecuencias de la modernidad, en consecuencia, describimos ahora tres cuestiones medulares presentes en todos los diagnósticos que, en esa época, se harán del malestar moderno. Entendemos, por tanto, que estas cuestiones, intelectualmente, fundamentan el prisma preceptivo y crítico del hombre de finales del siglo XIX. Por un lado, está la ambivalencia que adquiere la idea de progreso moderno. Por otro, la sospecha de la razón, la sombra cartesiana y el principio de incertidumbre de Heisenberg. Por último, el concepto de solipsismo y la paradoja atomista.

8.3.3.1. La ambivalencia del progreso moderno

Kolakowski (1990:35) plantea que el mundo de los valores siempre es una realidad mítica, porque vivenciamos los componentes de la experiencia, las situaciones y las cosas, en tanto las vivimos dotadas de cualidades valentes, que participan de una realidad, que trasciende la totalidad de la experiencia posible de manera absoluta.

En este sentido, la modernidad es una realidad que trasciende la totalidad de la experiencia y lo hace además en términos de un absoluto. Entre las cualidades valentes que participan de esa realidad, si bien la modernidad no implica hablar de una civilización unificada en su extensión física y temporal, ni tampoco se puede decir que no existan precedentes culturales, especialmente, en lo que se refiere a la capacidad de instrucción y destructividad de una sociedad, a finales del siglo XIX, no obstante, a diferencia del siglo XVIII, sí que se conjuga como esencia moderna un conjunto más vasto, y más intenso, tanto de instrucción como de destructividad, de esperanzas y

expectativas que, por un lado, comportan condiciones muy fuertes de liberación y, por otro, de adecuación, de sometimiento y de amenaza.

Una de esas esperanzas y expectativas, sin duda, y uno de los mayores mitos que ha producido la modernidad, junto al de asimilar modernización y occidentalización (Berriáin, 2005), surgió en Europa a partir del siglo XVIII y se apoya en la convicción de que “la ciencia permite a la humanidad hacerse cargo de su destino” (Berriáin, 2005: 3). Un siglo después, prácticamente, se matizará trascendentalmente este mito, al entender que, esencialmente en la modernidad, promesa y amenaza, emancipación y barbarie, van juntas, aunque se distiendan sucesivamente en el tiempo¹⁵⁶.

Según Kolakowski (1990:104), ni el progreso tecnológico, ni la fecundidad de la cultura son valores *autotélicos*, de manera que ellos pueden no representar ya ningún valor en sociedades en que están extinguidas las necesidades que los hacen valiosos. La Ilustración valoró el progreso tecnológico y científico como uno de los parámetros a través de los cuales, hondamente, se podría materializar una creciente felicidad para todos. De este modo, en el espíritu moderno, la condición moderna nació bajo el signo de la promesa terrenal de la felicidad, a la vez que, dicha condición, se concibió como motor social hacia un futuro mejor que, entre otros aspectos, significaba verse libre de la inconveniencia y de la incomodidad en general. Entre las acepciones modernas de inconveniente, el *Oxford English Dictionary*, según Bauman (2007b: 68-69), enumera las siguientes: que no encaja, inoportuno, inapropiado, fuera de lugar, desfavorable de cara a la comodidad, incomodo, embarazoso, poco práctico.

Apenas un siglo más tarde, la condición moderna y, dentro de ella, la idea de progreso, que engloba todas las acciones encaminadas hacia el logro de un mundo mejor y de una vida mejor para todas las personas, se resquebraja, aunque los desarrollos objetivos y materiales de la modernidad, tanto sociales, tecnológicos, políticos, económicos o culturales, empezaban ya a ser evidentes y, progresivamente, extensibles a un cada vez mayor número de personas.

El hombre de finales del siglo XIX, sin embargo, valora y considera esos logros incipientes desde el ángulo de la subjetividad. Es decir, fundamenta y valora los progresos de la modernidad desde su experiencia cotidiana, y no sobre su expectativa mental, como hizo el hombre del siglo XVIII. Desde esa experiencia cotidiana, esos

¹⁵⁶ Hoy en día, en realidad, tenemos una imagen más clara de los tres enfoques fundamentales que analizaron esta dualidad: por un lado, aquél que considera que la idea de civilización aparece como el principio de las sociedades modernas y la barbarie como su contraposición (Spencer, Comte, Marx, Durkheim y Elias). En segundo lugar, aquél que piensa que la barbarie no es nunca el lado excluido de la modernidad, sino más bien una de sus consecuencias más directas (Adorno, Horkheimer y Bauman). En tercer lugar, aquél que considera que el proyecto de la modernidad se apoyaría en el supuesto de que su potencial para controlar la barbarie es concienzudo y racionalizador dentro del proceso de civilización (Weber y Habermas).

logros se perciben como consecuencias directas que han afectado y transmutado su vida, en muchos sentidos, para bien, pero también, en muchos sentidos, para mal. En esencia, por tanto, estamos en lo que nos indica la historia fáustica. Tanto objetiva, como subjetivamente, la valoración del hombre de finales del siglo XIX establece que el progreso moderno es terriblemente ambivalente.

Fruto de esa valoración ambivalente de la idea de progreso, considerada como el producto de la contradicción que se produce entre la condición moderna y las consecuencias de la modernidad, el siglo XIX alumbrará toda una serie de reflexiones y planteamientos sobre la repercusión de naturaleza trascendental que ese hecho tiene sobre el individuo y la sociedad moderna, que ya, en el siglo XX, llevarán a Freud a argumentar, extensivamente, el trasfondo de la problemática como el abismo que deja sobre la conciencia de ese hombre moderno y sobre su realidad la distancia entre lo prometido y lo sucedido –un referente importante al mundo judeo-cristiano–.

La moderna idea de progreso, según Freud (1996), no ha conseguido eliminar ninguna de las tres amenazas fundamentales del sufrimiento con las que vive el hombre de todos los tiempos, todo lo contrario, paradójicamente, aunque pretendía eliminarlas, las ha potenciado como en ninguna otra época, desde el propio cuerpo, que está condenado al deterioro y a la desesperación, y que no puede siquiera subsistir sin la presencia del miedo y de la ansiedad como señales de advertencia, desde el mundo exterior, que puede lanzar enfurecido contra nosotros toda clase de apabullantes e implacables fuerzas de destrucción y, finalmente, desde nuestras relaciones con otros hombres.

La ambivalencia entre la condición moderna y sus consecuencias, por tanto, conforma en la conciencia del hombre de finales del siglo XIX, generando una experiencia escindida entre los márgenes de una disyuntiva que combina la posibilidad y el drama, en cuanto que la idea de progreso implica contar con la extraordinaria capacidad de las herramientas y de los recursos para la acción y para la transformación de la realidad pero, al mismo tiempo, también con ese mismo progreso aumenta gradualmente el temor y la inseguridad por lo inadecuado de muchos de sus elementos y concepciones, no sólo para erradicar el mal de la sociedad, sino para potenciarlo.

A su vez, otra de las nefastas consecuencias del progreso, que ahonda la angustia y los temores de ese hombre moderno de finales del siglo XIX, lo comporta también la conciencia de lo que, más tarde, Hannah Arendt (2002) denominará como el carácter flotante de la responsabilidad –algo que también encontramos en *Fausto* y en la metáfora de la tragedia del desarrollo.

El carácter flotante de la responsabilidad, en la modernidad, es un término que alude a que resulta casi imposible su localización y atribución. Este hecho, sin embargo, contrasta enormemente con la capacidad potencial de los medios de control y de organización aplicados al desarrollo social y con la proclamada eficacia y la eficiencia de los mismos. Se puede saber todo, y hacer cualquier cosa, menos determinar el responsable o los responsables, de algo.

A efectos prácticos, por tanto, desde la experiencia del hombre de finales del siglo XIX, con la modernidad la responsabilidad ha sido convertida en responsabilidad de *nadie*. La relacionalidad, sin embargo, entre esa responsabilidad y la libertad, otro parámetro moderno, en cuanto que son fundamentales para que se produzca la libertad de elección, estará presente en uno de los episodios más sombríos y funestos de la historia occidental, contrastando en ese episodio ese diluirse de la responsabilidad y de la libertad de elección entre la obligación de obedecer órdenes a un poder absoluto, casi irreversible, y no muy inferior en grado a la fuerza de las órdenes divinas¹⁵⁷.

8.3.3.2. La sospecha de la razón, la sombra cartesiana y el principio de incertidumbre de Heisenberg

Como ya fue señalado en el capítulo de esta tesis dedicado a la modernidad, en realidad, ésta sólo resulta concebible como una modernización continua, obsesiva y compulsiva, que únicamente ha concedido un poder temporal y, sin duda, efímero a los obstáculos, o bien los ha entendido como limitaciones provisionales, tolerables durante un tiempo, pero entendiendo que siempre serían inefablemente sorteadas, desmenuzadas y, finalmente, apartadas del camino por la razón y con el debido esfuerzo de la ciencia –reflejo permanente y depósito de la inteligencia y de esa razón, al servicio del hombre.

Los obstáculos, incluidos aquellos más sospechosamente se asemejan a límites auténticos, como se puede leer en Bauman (2007b: 101-102), son *problemas* y los problemas, como bien ha determinado la modernidad, son retos que plantean tareas o deberes que, por definición, tienen solución.

Ese prisma seguro y resolutivo de la condición moderna, que tiene en su centro las ideas de individualidad y de racionalidad fusionadas en una sola identidad, la del nuevo hombre moderno, no obstante, choca frontalmente con el principio de

¹⁵⁷ De esta confluencia perversa entre la ambivalencia del progreso, la responsabilidad flotante, la libertad de elección, la posibilidad y la voluntad, la banalización del mal, junto con la obligación férrea y organizacional, existe un ejemplo atroz: es el que ofrecerá la Alemania Nazi (Bauman, 1997).

incertidumbre aunque, paradójicamente, se trata del término que, más férreamente, la razón moderna ha pretendido eliminar de la construcción del mundo.

Sin embargo, el despliegue de la modernidad lo que le demuestra al hombre de finales del siglo XIX es que, precisamente, la razón no ha conseguido librarse por completo del estigma de la incertidumbre, en cuanto que, esa razón moderna, aunque ha fundamentado la ciencia y ambas se han consagrado a sí mismas como garantes de verdad y seguridad, en realidad, hasta ahora, sólo han podido, tal y como ya determinara el principio de Heisenberg, asignar probabilidades a distintas trayectorias, basadas en el rango de incertidumbre en las condiciones iniciales de partida.

Por tanto, en cuanto que la razón y la ciencia moderna se fundamentaron en el paradigma de la verdad y de la seguridad, en las certidumbres y verdades que ambas podían proporcionar a la vida del hombre y a la sociedad, como paradoja, lo que el siglo XIX revela, respecto a las consecuencias de la modernidad, precisamente, es que las seguridades de la ciencia y de la razón, y con ellas todos los logros de la era moderna, únicamente cuentan con una frágil certeza que se fundamenta ciegamente en el margen incierto de la probabilidad.

La idea de progreso humano que portaba la Ilustración, por tanto, construida sobre el paradigma de la seguridad de la razón y de la ciencia, un siglo más tarde, es un paradigma que se desdice a sí mismo bajo el principio de incertidumbre.

A raíz de las consecuencias de la modernidad, por tanto, la experiencia radicalmente contraria a los ideales que fundamentaron sus principios originarios, tales como la seguridad, la fiabilidad y la liberación de todos los hombres, hace que la conciencia del hombre del siglo XIX se plantee la sombra cartesiana como el reverso de una fuerza motriz e impulsora de un hombre y de un mundo contradictoriamente liberados y condenados al mismo tiempo por la razón instrumental moderna y por los resultados ambivalentes que deviene con la pura y eficaz aplicación de su creación más potente: la ciencia¹⁵⁸. En realidad, una *verdad* con aspecto sólido, pero construida sobre el barro de la incertidumbre.

¹⁵⁸ La razón humana, escribiría Kant en un párrafo lapidario, tiene el destino singular de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar, pero a las que tampoco puede responder. El ser humano moderno –y se refiere al hombre de la Ilustración– ha sido incapaz de unificar razón y voluntad: sabemos idear mundos mejores, pero no podemos hacerlos realidad. Esta es la explicación psicológica del pecado o de la impotencia (Camps, 1993: 66).

8.3.3.3. El concepto de solipsismo y la paradoja atomista

La condición moderna, a su vez, también se fundamenta sobre el surgimiento de lo que se perfila como un nuevo sujeto histórico y sobre el uso del concepto de experiencia. El uso del concepto de experiencia serviría para dar cuenta de determinadas dimensiones de la vida colectiva –experiencia y uso de origen que tienen su origen en Benjamin: el sentido no puede ser generado por el trabajo, sino a lo sumo sufrir transformaciones dependientes del proceso de trabajo– (Arendt, 2002: IV). Sin embargo, entre las consecuencias de la modernidad se valora que el individualismo moderno, en el contexto de un mundo amplificador de posibilidades y en un contexto que ha amplificado sus potencialidades, ha reducido al individuo a sí mismo, extremando aún más un subjetivismo ya extremo.

El individualismo moderno que, en cierto modo, enriqueció la vida privada y el sentido de la vida grupal, tras la emergencia del solipsismo, llenaría de una desoladora introspección y una cerrada interioridad las dimensionalidades de ese nuevo sujeto histórico. Esa reducción cualitativa, por un lado, resultará absolutamente opuesta a la idea de los universales forjados en la Ilustración, volviendo paradójico y ambivalente el concepto mismo de los universales, al tiempo que, por otro lado, romperá también el principio de intersubjetividad, es decir, la pluralidad humana –el hecho que no un hombre sino muchos hombres viven sobre la tierra–.

De este modo, si en la condición moderna nos encontramos con un nuevo sujeto histórico lleno de posibilidades, amplificador del mundo y también de su mundo interior, en la valoración de las consecuencias de la modernidad, los hombres de finales del siglo XIX anuncian la existencia de un hombre encerrado en sí mismo, prisionero de su extraordinaria subjetividad, auténtico *outsider* del mundo que ha sido creado por él y para él.

A su vez, y esto no es menos importante, la emergencia de las masas coincidirá con esa reducción cualitativa del sujeto histórico. Entre ambas cuestiones germinará la profundización de la experiencia de soledad moderna, entre ambos aspectos el hombre de finales del siglo XIX podrá observar cómo se produce el desarraigo del hombre respecto a su mundo y la anulación de su sentido de pertenencia al mundo¹⁵⁹.

De este modo, si bien, en principio, también la emergencia de las masas es un fenómeno que se contempla con esperanza –supondrá la visibilidad de lo que antes era invisible, de lo que no estaba, de lo que no existía, del hombre cotidiano (Berman, 1991: 129-147)– sin embargo, se terminará por definir a las masas como un ente sin

¹⁵⁹ Hannah Arendt (2002) mantendrá, precisamente, que la experiencia en la que se funda el totalitarismo es la soledad.

identidad, como una mera agregación de personas incapaces de integrarse en ninguna organización basada en el interés común y, por lo tanto, incapaces de alcanzar una dimensionalidad, paradójicamente, grupal y societaria.

En este modernismo contra-pastoril (Lefebvre, 1984), ni la brutalidad, ni el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales terminarán por ser las características principales de ese hombre masa, un puro agregado acéfalo donde se disuelve la identidad. Toda la tendencia contra-pastoril profundizará, por tanto, en la soledad del nuevo sujeto histórico, una soledad que es, en sí misma, ausencia de identidad, de una identidad que sólo brota en relación con los demás y, precisamente, en un sentido absolutamente contrario a esa nueva percepción de la masa.

Paralelamente, el proceso de burocratización moderno es otra cuestión que también tendrá fuertes repercusiones y una especial incidencia sobre el individuo moderno. Para el hombre del siglo XIX, será el elemento que generará la dicotomía entre libertad y disciplina.

Para dimensionar la emergencia de esa dicotomía, es importante tener presente que, originaria y metafóricamente hablando, en el concepto de libertad moderna imperaba cierto carácter atomista, en cuanto que, modularmente, al menos, se concebía la libertad como el concurso fortuito de posibilidades para el hombre. Incongruentemente, el proceso de burocratización, fundamentado por el uso de la razón instrumental, forjará la idea de un hombre inmerso, no precisamente, en un concurso fortuito de posibilidades, sino de un hombre adscrito a la norma, al procedimiento y a la disciplina. Esta conjunción entre burocracia y razón instrumental es la que, más tarde, determinará a Weber a exponer que esa razón instrumental en los procesos burocráticos no conduce a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una *jaula de hierro* de racionalidad burocrática de la cual ningún individuo puede escapar (Picó, 1994: 16).

El argumento crítico que se esgrime a partir de esta época es que la burocracia moderna –conjugada a través de la razón instrumental–, según Bauman (2001a), se convertirá en el elemento principal de la adiaforización y la emancipación de responsabilidades, esforzándose por situar el espacio de trabajo fuera del alcance de las emociones y de los vínculos espirituales que se extendían por el exterior de esos espacios, de las lealtades a cualquier otro objetivo distinto del oficialmente autorizado, y de las normas de conducta recomendadas por autoridades que no fueran las emanadas de los códigos estatutarios de los despachos de la administración. Pretendía, además, que la lealtad a ese férreo corporativismo organizacional fuera más que suficiente para cimentar el código ético que regulase la totalidad del procedimiento burocrático, y por eso no toleraba competencia alguna, ni permitía la

renegociación. La burocracia exigía una conformidad absoluta con la norma, no un juicio moral.

De esa forma, una parte esencial de la vida del ser humano quedaba completamente al margen, y sin espacios, en el sistema organizacional de las sociedades modernas. El único contenido que quedó fuera del contexto burocrático fueron los apetitos y los deseos que, erróneamente, la maquinaria burocrática tomó por pasión y consideró que eran *irracionales*, es decir, debido a que no se podía calcular nada a partir de ellos. Como contraste, curiosamente, en la postmodernidad esas *pasiones* son las que construyen la nueva realidad de sentidos y experiencias humanas y jalonan la constante y consumista celebración de la vida.

8.3.4. Diagnósticos del malestar moderno

Todo lo que hemos visto hasta ahora, entendiéndolo como el conjunto de rasgos que conforman el entramado dicotómico entre las condiciones de la modernidad y las consecuencias de la modernidad, es lo que construye el trasfondo semántico sobre el que emergen los diagnósticos más relevantes sobre malestar.

En esta tesis nos vamos a ocupar, fundamentalmente, de tres diagnósticos y de tres autores, porque sus planteamientos sirven como una especie de prospección geológica de una precisión milimétrica, porque en ellos se diseccionan a la perfección esos aspectos de la modernidad que componen la base de la experiencia de malestar, en un periodo de tiempo que va desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Temáticamente, además, los hemos clasificado de la siguiente manera: Simmel y la vida cotidiana, Ortega y la singular dualidad del hombre moderno y, finalmente, Freud y el malestar en la cultura.

8.3.4.1. Simmel y la vida cotidiana del hombre moderno

Simmel (1858–1918) planteará que son tres las experiencias sociales que fundamentan la vida y la psique del hombre moderno: las experiencias del neurasténico, las del habitante de la gran ciudad y las del consumidor. A través de ellas, hará una escrupulosa radiografía de la realidad donde se conforma la base de la experiencia del malestar que, como ya se ha especificado anteriormente, hunde sus raíces en las múltiples ambivalencias y dicotomías de modernidad.

A. La neurastenia y la experiencia del neurasténico

Casi a modo de paradigma de la modernidad, Simmel describe un centro neurálgico de la misma en medio del clamoroso esplendor de la era científico-tecnológica. En ese centro, un siglo después de la emergencia factual de la modernidad, la seguridad interior del individuo, originariamente fundamentada sobre el racionalismo cartesiano –condiciones de la modernidad–, es reemplazada ahora por un débil sentido de tensión y una vaga nostalgia, por una insatisfacción oculta, por una urgencia desasistida, que se origina en la misma hiperactividad y la excitación de la vida moderna –consecuencias de la modernidad–.

Esta insatisfacción oculta, para Simmel, se manifiesta y proyecta en la vida urbana, que es donde más se percibe la carencia de algo definido y donde más intensamente el ánimo del hombre moderno le impele a la búsqueda de la satisfacción momentánea y fugaz, en estímulos, sensaciones y actividades exteriores siempre nuevas.

Por un lado, Simmel argumentará que las precondiciones psicológicas de la personalidad nerviosa moderna son creadas por la propia metrópolis, a través de sus flujos cotidianos, como pueden ser los que nos llevan desde a cruzar la calle, o los que nos sumergen ineludiblemente en la diversidad y la velocidad de la vida económica, profesional o social, a la vez que el soporte psicológico del tipo de la personalidad urbana, según observa Simmel, es el incremento nervioso que emerge, precisamente, del cambio rápido y continuado de los estímulos exteriores e interiores (Picó, 1994: 62-63). En su forma externa, por tanto, la vida urbana moderna se caracteriza por un constante bombardeo de los sentidos, con nuevas y cambiantes impresiones, que son las que producen la personalidad neurasténica¹⁶⁰.

Finalmente, semejante condición conduce al individuo moderno a no poder aguantar la pujante corriente de impresiones y enfrentamientos a los que la vida cotidiana lo somete. En su forma interna, como resultado de esta personalidad neurasténica, el hombre moderno intenta crear una distancia entre él mismo y su entorno social y físico –algo que coincidiría con el solipsismo y la paradoja atomista anteriormente expuestos–.

Aunque Simmel concibe esa distancia como una característica emocional, peculiar del periodo moderno –su deformación patológica la denominará como agorafobia–, en realidad, de lo que se habla es que se ha producido un proceso de individualización muy fuerte, cuyo centro se conforma en torno al temor de establecer un contacto demasiado próximo con los objetos y cuya consecuencia más directa es la

¹⁶⁰ Según el DRAE, Neurastenia es el conjunto de estados nerviosos, mal definidos, caracterizados por síntomas muy diversos, entre los que son constantes la tristeza, el cansancio, el temor y la emotividad.

hiperestesia, es decir, físicamente, una sensibilidad excesiva y dolorosa, por la que *cualquier turbación*, directa o indirecta, es causa de sufrimiento (Picó, 1994: 63).

Simmel entiende, en definitiva, que esta es la forma extrema de la sensación del ser oprimido por las exterioridades de la vida moderna, hacia la que se ha vuelto, paradójicamente, cada vez más indiferentes, precisamente, como reacción ante esa hiperestesia.

La vida moderna, por tanto, psicológicamente, exige e impone una distancia ente el individuo y su entorno social. Requiere una barrera interior, el cerrarse física y emocionalmente ante el mundo y ante un número ingente de personas, de tal modo, que la psique de ese hombre moderno, sensible y nerviosa por contexto, caería por completo en la desesperación, paradójicamente, si la objetivación de las relaciones sociales, precisamente, no conllevara una limitación y reservas interiores.

Esta distancia psicológica, sin embargo, que puede tomar la forma extrema de la agorafobia, la hipersensibilidad o la indigencia total, no escinde, ni remedia, el malestar o esa desazón interior, o esa nueva incomodidad indefinible que, en sí misma, la vida urbana le causa al hombre moderno y el resultado es que esa indiferencia generalizada se localiza en una actitud profundamente hastiada hacia la vida.

En este sentido, para Simmel, claramente, la actitud de hastío es un fenómeno psicológico asociado con la metrópolis. Ese hastío, o esa actitud propia del hombre moderno, es el producto de la estimulación rápidamente cambiante y de la intensa contrastación de la estimulación nerviosa. Tanto en una vida sin límite de placer, como a través de la rapidez y de las contradicciones de los cambios, los nervios son golpeados tan brutalmente que se gastan sus últimas reservas. De aquí surge la incapacidad para reaccionar a nuevas sensaciones con la energía apropiada (Picó, 1994: 63), y de aquí que el estado habitual del hombre moderno sea la que le infiere su propio e ineludible carácter neurasténico.

B. La experiencia social de la metrópolis

Simmel definirá la ciudad en términos de sus fronteras sociológicas, más que territoriales. De este modo concibe la ciudad como una entidad sociológica formada espacialmente. La metrópolis no es sólo el punto central de la diferenciación social y de las complejas redes sociales, para Simmel, también es el lugar de las colectividades indefinidas –masas cuyos impulsos y entusiasmos descansan en parte en el hecho de que encuentran en un espacio muy amplio–.

Por un lado, esta apertura, que se evidencia con la ciudad atravesada por amplia red de transportes y vías en los cuales están juntos diversos estratos sociales y diferentes zonas urbanas, contrasta crudamente, sin embargo, con la distancia social que significa una minoría concentrada en un ghetto, y contrasta, además, con la propia indiferencia en la que se sumerge el hombre moderno respecto a los demás¹⁶¹.

Ciertamente, en términos generales, la metrópolis moderna provee la posibilidad de la indiferencia total, es decir, no sólo hacia los ajenos espacialmente, sino hacia los propios vecinos y, por tanto, no sólo en el sentido de aquellos otros con los que ni siquiera uno se encuentra en la interacción cotidiana, sino también con aquél que vive en la proximidad.

En este nuevo contexto de espacios abiertos y cerrados al mismo tiempo, de mayor interacción y mayor amenaza, según lo considera Simmel, el hombre moderno busca alguna forma de autopreservación, que en los habitantes de la ciudad se asocia con la indiferencia¹⁶². En esta nueva indiferencia, según Picó (1994), el mundo de los sentidos tendrá una gran relevancia, especialmente el mundo del olfato, que es con el que de una manera más contundente el hombre moderno se enfrenta en sus interacciones cotidianas al olor de los otros grupos sociales –los negros, los judíos, los trabajadores manuales, etc.–.

Simmel mantendrá que, en este contexto hiper–estimulador, los más hondos problemas de la vida moderna derivan de la afirmación del individuo por preservar su autonomía y la individualidad de su existencia, cara a las ocultadoras fuerzas sociales, la herencia histórica, la cultura social y la técnica de la vida moderna. Ahí tenemos la tensión, por un lado, entre una de las consecuencias de la condición moderna, como es la estructura urbana, y cómo sus contenidos se ubican en los contenidos individuales y supraindividuales de la vida.

No obstante, es importante señalar que, a pesar de la atmósfera de imposición metropolitana, la gente vive en las ciudades, si bien con cierta incomodidad, no por eso con un terrible desagrado. Hay que ver, por tanto, también cómo la personalidad acomoda y articula las fuerzas exteriores, en cuanto que se resiste a ser nivelada o simplemente devastada, sin más, por un mecanismo socio–tecnológico, como la metrópolis.

En ese punto, no obstante, Simmel, planteará la vida moderna como una cuestión con una vertiente dual. Por un lado, la que llevaría a firmar que el estilo de vida

¹⁶¹ No debemos olvidar que antes que los autobuses, metros y tranvías, fueran completamente introducidos durante el siglo XIX, la gente no había sido puesta en la situación de permanecer, cotidianamente, uno junto a otro, durante minutos e incluso horas, sin interrupción y sin intercambiar una palabra (Picó, 1994).

¹⁶² Beriáin (2005) nos habla que hoy con el término *civic inattention* se alude al *no ser visto*, es decir, hablamos de una nueva forma de indiferencia civilizada.

moderno conduce, precisamente, como resultado de su carácter de masa, su rápida variación, su homogeneización, que se extiende más allá de cualquier límite de innumerables identidades, hasta el inédito carácter por nivelar la forma personal de la vida. Por otro lado, también como fruto de ese mismo carácter de nivelación, Simmel observará la consecuencia contraria: el intento de acentuar la individualidad y la subjetividad. Como compensación de este proceso de nivelación dual, sin embargo, según Simmel, es como se llega en este periodo a un exagerado subjetivismo (Picó, 1994).

Ese subjetivismo extremo, respuesta a la extrema objetificación de la cultura moderna, alcanza su apogeo en la metrópolis, que es el lugar de exposición genuino de esta cultura, una cultura que crece más allá de lo que es personal. La ciudad, en sí misma, además, es portadora de esta misma dualidad que azota al individuo, en cuanto que, por un lado, alberga todo un mundo maravilloso, fruto del desarrollo y de las comodidades de la tecnología conquistadora de espacios, pero donde se ofrece un mundo sobrecogedor de mentes impersonalizadas y donde la personalidad individual no puede mantenerse sin enfrentarse a ello.

De este modo, lo que Simmel plantea una vez más es que los orígenes más profundos de la cultura metropolitana, de lo objetivo sobre lo subjetivo, residen en el hecho de que la metrópolis es el asiento de la economía monetaria. No obstante, la extensión de la economía monetaria del dinero no sólo domina espacialmente la metrópolis, al mismo tiempo, la dominación del intelecto también coincide con ese dominio de la economía monetaria.

Por un lado, como explica Picó (1994: 67), la pura objetividad en el tratamiento de las cosas y de la gente conduce a la indiferencia hacia lo que es distintivo porque, en esencia, las transacciones monetarias tienen que ver con los valores de cambio. Por otro, el aumento de la pura intelectualización en la gente de la metrópolis actúa como una forma de autopreservación, porque la reacción a los choques y al ritmo de enfrentamiento urbano son desplazados a ese ámbito de intelectualización, que es menos sensitivo y bastante más lejano de la hondura de la personalidad.

En el trato con los otros seres humanos en el contexto urbano, esa disociación, sin embargo, sin la cual ese modo de vida no podría soportarse, es de hecho una de las formas elementales de socialización moderna, según entiende Simmel. Así, al igual que el desarrollo de la economía monetaria tiene su cara positiva –sobre todo porque asegura para el individuo una clase y medida de libertad personal para la que no existen analogías bajo otras circunstancias–, esa pura libertad tiene una potencialidad contraria: como consecuencia de la reserva y las indiferencias mutuas, las condiciones psicológicas de la vida de amplios sectores no son sentidas con fuerza por el individuo

con respecto al impacto en su independencia, sino que esa densa multitud, en la proximidad corporal y el espacio limitado, hace la distancia mental más fácilmente visible. Este hecho, para Simmel, además, es claramente el anverso de esa libertad, porque el ser humano moderno se siente solo y perdido en la masa de la metrópolis (Picó, 1994: 67).

En este sentido, por tanto, la nueva libertad de los seres humanos modernos no se refleja como un sentido de bienestar, sino que la lucha del individuo por su autoafirmación, cuando se enfrenta a la indiferencia general, puede tomar la forma de estimulación de un sentido de la distinción con respecto a los propios vecinos urbanos, incluso en la forma extensiva que lleva a uno a adoptar la más tendenciosas excentricidades, el exceso específicamente metropolitano de reserva, el capricho o el fastidio, cuyas significaciones no residen en el contenido de tal comportamiento, sino más bien en una forma de ser diferente, de hacerse sobresaliente y, por lo tanto, de llamar la atención. A su vez, la exactitud calculada de esa vida práctica –que resulta de la coincidencia de la economía del dinero y de la intelectualización– refuerza que los intereses y las relaciones del urbanita se vuelvan complejas porque, en medio de esas aglomeraciones, entre tantas personas y tantos intereses diferentes, los propios intereses y actividades se entretajan en múltiples organismos de múltiples miembros (Picó, 1994: 68)¹⁶³.

Por otro lado, esa prolífica diversidad de intereses, que requiere de una exacta coordinación, ella misma es el resultado de otro factor: la división del trabajo y la diferenciación social y funcional. De este modo, si la respuesta a la cultura objetiva alienante es, por parte de sus *víctimas*, una creciente indiferencia hacia la gente y sus valores, un hastío creciente hacia el mundo y un retraimiento de la esfera interior, esas indiferencia y hastío, a su vez, pueden ser fácilmente incorporadas a una más amplia estatización de la realidad que, en realidad, pretende enfatizar la distancia entre el individuo y el mundo.

Siguiendo a Picó (1994), ese sustrato de objetividad funcional es el que se adopta frente al hombre metropolitano, sea cual sea su función social o su rol, tanto con los conocidos, como con los desconocidos. Si bien la metrópolis pudiera ser también el foco de una nueva clase de sociabilidad, de una amigabilidad general o de una civilidad funcional, tanto la representación de las relaciones sociales, como su concepción de la misma, en términos de convergencia e intersección de capas sociales diversas, produce una imagen de la metrópolis como un todo armonioso que

¹⁶³ No es extraño que uno de los ejemplos más famosos que Simmel establece para demostrar la fragilidad, al tiempo que la imbricación de la vida moderna, sea el del reloj. Más exactamente, la constatación del hecho de que si todos los relojes de Berlín se estropearan de repente, todo lo más una hora, la vida económica y comercial entera se vería seriamente afectada.

bien puede existir en la experiencia de sus diferentes estratos, pero que difícilmente refleja en su plenitud la naturaleza de la misma. Esta es la razón por la que, para Simmel, la forma indiferenciada en la que las relaciones sociales se entremezclan y convergen en la metrópolis sugiere una imagen que se aplica a la noción misma de sociedad: el laberinto¹⁶⁴.

C. El mundo del dinero y las mercancías

La tercera experiencia social que analiza Simmel sobre la modernidad es la del consumidor. Este autor describe siempre los orígenes de los rasgos modernos en relación a la economía del dinero, por lo que, de modo análogo, extenderá también esa experiencia moderna hasta la de la economía monetaria en su conjunto.

En este sentido, Simmel mantiene que, más que en el capitalismo, la prehistoria de la modernidad estriba en el desarrollo de la economía del dinero, siendo ésta última la responsable de la transformación de las relaciones sociales y de los orígenes de los rasgos más importantes de la vida en la metrópolis. El dinero, para Simmel, es el símbolo más impresionante del carácter totalmente dinámico del mundo moderno. Posee esa dualidad ambivalente de la modernidad, en cuanto que, por un lado, como elemento tangible, es la cosa más efímera en el mundo práctico–exterior, por otro, sin embargo, en su contenido es de lo más estable, porque hace de balanza ente el resto de los fenómenos del mundo (Picó, 1994).

De una manera indirecta, no obstante, la experiencia del consumidor es la fuente principal de las ideas de Simmel sobre la modernidad. En él, la noción misma de sociedad descansa sobre el proceso anterior al consumo: el intercambio. Tal hecho eleva el objeto específico y su significación para el individuo sobre su singularidad, no en la esfera de la abstracción, sino al nivel de la interacción que es la sustancia del valor económico.

El intercambio, y no el consumo, en sí mismo, por tanto, es una forma crucial de socialización. En realidad, la economía misma, para Simmel, se basa en el intercambio, no en la producción. Valor e intercambio se condicionan mutuamente y la economía, en sí misma, es un caso especial de la forma general de intercambio porque éste es la fuente de los valores económicos. A Simmel, sin embargo, lo que más le interesa es reducir el proceso económico a lo que realmente ocurre en la mente de cada sujeto económico, ver las consecuencias psicológicas de las transacciones

¹⁶⁴ Esta imagen de laberinto emergerá posteriormente con una fuerza asfixiante, especialmente, en dos de las obras más famosas de Kafka: *El Castillo* y *El Proceso*.

monetarias, que es lo que, en definitiva, se puede leer en su célebre obra, *La filosofía del dinero*.

Siguiendo de nuevo a Picó (1994), el estudio de la economía monetaria de Simmel revela, por un lado, la naturaleza de sus contradicciones y la crítica de sus aspectos reedificadores. La espectral objetividad realizada en las transacciones monetarias, como el reflejo del intercambio entre la gente, es considerada por Simmel en virtud de que no hay objetos sino gente que soporta esos procesos. Las relaciones entre objetos, por tanto, son realmente relaciones entre personas. Dentro de ese mundo deificado de las transacciones monetarias –parte de una cultura objetiva deificada más amplia–, sin embargo, las oportunidades que tiene el individuo para la creatividad y el desarrollo se vuelven especialmente restringidas, sobre todo, porque la vida moderna está marcada por una profunda separación entre la cultura objetiva y subjetiva.

Esa separación se debe, según Simmel, a la que creciente expansión de la cultura objetiva –y el contenido fragmentario de la vida de los individuos– y al cada vez más amplio vacío entre los dos, como resultado de la división del trabajo, tanto en la producción, como en el consumo¹⁶⁵. Este hecho deriva en que los efectos de la división del trabajo sobre el consumo y el efecto que eso tiene sobre la gente, sean el objeto de interés de Simmel.

Si bien el eco de Marx, en cuanto a los efectos de la producción, son obvios en Simmel, aunque con acentos significativamente diferentes, respecto al consumo, sin embargo, nos encontramos una modulación particular de lo más reveladora porque Simmel lo entiende como un puente entre la objetivización de la cultura y la división del trabajo, pero también como algo que se transforma en este proceso, tanto cuantitativa como cualitativamente.

De este modo, Simmel enfatizará la objetivización del consumo como parte de la objetivización del estilo de vida en el período moderno, al considerar que, dentro de la vida privada, la abundancia de mercancías nos conduce a un sentimiento de ser oprimidos por las exterioridades de la vida moderna, que nos enfrenta a los objetos. Además, el origen impersonal y el carácter de mercancías de fácil sustitución entre los innumerables objetos que proliferan a nuestro alrededor nos conducen a una situación de mundo cerrado. El proceso de extrañamiento, además, se completa con la ingente movilidad impersonal e independencia de las mercancías.

¹⁶⁵ Recordemos que, para Durkheim (1987), la patología central de las sociedades modernas era la división anómica del trabajo. Por un lado, consideraba que la división estructural del trabajo era una fuente de cohesión que compensaba el debilitamiento de la moral colectiva, sin embargo, esa división del trabajo no podía enderezar plenamente la relajación de la moralidad común y, como consecuencia, la anomia constituía una patología asociada con el nacimiento de la solidaridad orgánica. Los individuos, por tanto, también podían sentirse aislados y abandonados en la realización de sus actividades altamente especializadas.

La hipnosis, para Simmel, será la socialización de ese contexto de extrañamiento, donde los más heterogéneos productos industrializados son amontonados, produciendo una fragmentación en las débiles impresiones del hombre moderno que, en la memoria, le dejan un deseo neurasténico de diversión y evasión. La abundancia produce desbordamiento de los sentidos y, además, deja exhaustos los nervios, extremadamente excitados, por un lado, al mismo tiempo que necesitados incansablemente de estimulación (Picó, 1994: 74).

Según Simmel, en consecuencia, el individuo moderno pretende realizar sus valores fundamentales en una cultura objetiva que lo enfrenta constantemente como alguien extraño a sí mismo. De este modo, Simmel no sólo hablará de la separación creciente entre cultura objetiva y subjetiva en términos de crisis de la cultura o en sentido de tragedia de la cultura, sino en términos de patología de la cultura, donde la indiferencia produce un constante sentimiento de hastío, de malestar, de desazón o de incomodidad indefinible, en cuanto que los valores personales son buscados, a través de un subjetivismo extremo, en una dimensión objetivada en la que de ninguna manera existen.

8.3.4.2. Ortega y la singular dualidad del hombre moderno

La experiencia de la modernidad, como evidenciará Ortega (1883-1955), se asienta también en la dicotomía mencionada entre las condiciones de la modernidad y las consecuencias de la modernidad. Por un lado, a nivel cotidiano, los hombres modernos son perfectamente conscientes de estar en una época con más posibilidades que las demás. Por otro, sin embargo, también son conscientes que esas mismas posibilidades conformaban una parte esencial de sus nuevas agonías.

¿Qué expresiones, sin embargo, elige Ortega para calificar este antagonismo de la modernidad? “Más que los demás tiempos e inferior a sí misma. Fortísima y a la vez insegura de su destino. Orgullosa de sus fuerzas y a la vez temiéndolas” (Ortega, 1981: 68). A finales del siglo XIX, según el autor, esa es la impresión del mundo moderno que tienen los hombres de esa época.

Ortega considera que muchas cosas parecían ya imposibles en el siglo XIX, a pesar de ser un siglo que seguirá firme en su fe en el progreso. De ese modo, sin llegar a acabarse el siglo, reflexiona, de tanto parecer todo como posible, se presiente que también es posible lo peor: el retroceso, la barbarie y la decadencia. Y no es que el final del siglo XIX fuera decadente de un modo exacto, sino que, dispuesto a admitir ya todas las posibilidades, tampoco se puede excluir la de decadencia (Ortega, 1981).

Su diagnóstico es claro: como repertorio de posibilidades, la vida moderna es magnífica, exuberante, superior a todas las históricamente conocidas. Más por lo mismo, que su formato es mayor, ha desbordado todos los cauces, principios, normas e ideales legados por la tradición, en este caso, la tradición *ilustrada*.

La modernidad, en consecuencia, es más que todas las vidas anteriores y por eso es también más problemática. Explica Ortega (1981: 76) que el hombre moderno de finales del siglo XIX podía orientarse en su pretérito y en él sí que se anunció lo que se debía evitar. Sin embargo, ese pretérito, visionado desde el siglo XIX, no percibía del pasado una orientación positiva, sino ciertos consejos negativos que, en realidad, no decían mucho sobre qué hacer.

Al respecto, y según el autor, tres principios hicieron posibles la modernidad vigente en el siglo XIX: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo –Ortega mantiene, en realidad, que los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica–. Ninguno de esos principios, sin embargo, fue inventado por el siglo XIX, sino que padecen de las dos centurias anteriores. El honor del siglo XIX, por tanto, no estriba en su invención, sino en su implantación. Nadie desconoce esto, según Ortega (1981: 84), pero no basta con el reconocimiento abstracto, sino que es preciso hacerse cargo de sus inexorables consecuencias. Entre ellas, destacándose sobre todas las demás, no es precisamente la de constituir una revolución, sino la de colocar al hombre medido –a la gran masa social– en unas condiciones de vida radicalmente opuestas a las que siempre habían tenido sus antecesores históricos.

Esa consecuencia volvió del revés la existencia pública, según el autor, especialmente si consideramos que, hasta este momento, prácticamente en todas las épocas, para la mayoría de las personas, incluso para las más favorecidas socialmente, vivir había significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia y presión o, si se quiere, dígame opresión, matiza Ortega tanto en sus formas jurídicas y sociales, como en las cósmicas.

A lo largo del siglo XIX, sin embargo, precisamente con el despliegue de los tres elementos anteriormente mencionados, el mundo de la vida se vuelve prácticamente ilimitado en cuanto a sus potencialidades –en épocas pasadas, por muy rico y poderoso que un hombre fuera en relación con los demás, debido a que la totalidad de su mundo era pobre, la esfera de las comodidades y facilidades que su riqueza podía proporcionarle era muy reducida. En este sentido, sin embargo, la vida del hombre medio comenzará a ser infinitamente más cómoda y segura que la del más poderoso en otro tiempo –magníficos ferrocarriles y caminos, telégrafos, seguridad corporal, penicilina y aspirinas, etc.– (Ortega, 1981: 84-85).

El ámbito de sus nuevas potencialidades, la ampliación de sus comodidades y seguridades, en definitiva, es lo que lleva a Ortega a confeccionar dos de los rasgos fundamentales en la cartografía psicológica de ese nuevo hombre medio que constituye las masas: por un lado, la libre expresión de sus deseos, por tanto, de su persona, por otro, la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo, según Ortega (1981: 86), componen la conocida psicología del niño mimado.

De este modo, mientras que en el pretérito vivir significaba para todos los hombres encontrar en derredor dificultades, peligros, escasez, limitaciones de destino y dependencia, a partir del siglo XIX, el mundo aparece como el ámbito de las posibilidades prácticamente ilimitadas, seguro, donde no se depende de nadie. Y en torno a esta impresión, primaria y permanente, dirá Ortega (1981: 88), se va a formar cada alma contemporánea, como en la opuesta de formaron las antiguas. En consecuencia, se puede afirmar que, como nuevo hecho social destacable, por primera vez, aparece la decisión de un hombre forjado psicológicamente en la creencia ilimitada de sus posibilidades y en las posibilidades ilimitadas de su mundo.

Gobernar el mundo bajo esta resolución, sin embargo, no es sencillo, en cuanto que la determinación, en sí misma, no garantiza que el mundo vaya a ser una copia fidedigna de la voluntad que inspira la acción. Primero, por tanto, impera una impresión extrema de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas. Cada individuo, en esa estela optimista, encuentra en sí una sensación de dominio, de triunfo que, en segundo lugar, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, a dar por bueno y completo su saber moral e intelectual.

Este singular y nuevo acontecimiento en el yo, señala Ortega (1981: 118), por un lado, es el elemento que hace que ese individuo, insuflado de sus potencialidades, pero también de sí mismo, para toda instancia exterior, se cierre a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y, muy especialmente, a no contar con los demás. Su sensación de dominio íntima le incita constantemente a ejercer su predominio. Actuará, por tanto, como si sólo él existiese en el mundo, inventará en todo, no obstante, imponiendo su simple opinión, como elemento más que suficiente, y no tendrá miramientos, contemplaciones, trámites, ni reservas en eso. Es decir, concebirá el mundo, a sí mismo y a sus propias acciones, según un régimen de acción directa.

Por otro lado, sin embargo, de la esencia de la tipología del niño mimado o bajo la denominación del *señorito satisfecho*, se puede extraer la razón de la incapacidad del hombre masa para solventar los problemas de su tiempo: el absoluto acomodo a sus privilegios, es decir, el absoluto acomodo a las ventajas, placeres, diversiones y

entretenimientos que le ofrece su tiempo. La evasión, por tanto, será el juego con el que el hombre moderno comenzó a rebajar los nudos de sus tensiones.

Según Ortega (1981: 122), la civilización del siglo XIX es de índole tal que permite al hombre moderno instalarse en un mundo sobrado, del que sólo percibe la superabundancia de medios, a través de los cuales pretende rebajar sus angustias. Se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medicinas benéficas, de Estados previsores o de derechos cómodos. Ignora, en cambio, lo difícil que es inventar estas medicinas, esos instrumentos y el hecho de asegurar para el futuro su producción. En su entrega a la evasión, *el señorito satisfecho*, *el niño mimando*, no siente el peso de las obligaciones, ni quiere tener presente los límites de las responsabilidades, precisamente, por eso se evade.

En su temple caprichoso, por tanto, no hay quien lo haga salir de sí mismo, que lo incite a escuchar instancias externas superiores a él y, mucho menos, quien lo obligue a tomar contacto con el fondo inexorable de su propio destino. El egoísmo del hombre moderno es laberíntico –un término que, como ya ha sido mencionado, aparece en la literatura–, en cuanto que la vida moderna es por lo pronto un caos de posibilidades donde uno está perdido.

El hombre moderno lo sospecha, pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad y procura ocultarla con un telón de divertimentos y comodidades donde todo, aparentemente, está muy claro. Le trae sin cuidado que sus ideas no sean verdaderas, porque sólo las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad. Lo que hace *el señorito satisfecho* no es cambiar su realidad, sino modularse a sí mismo a través de sus fantasías (Ortega, 1981: 120-121).

La alteración y el ensimismamiento, como las denomina Ortega (1981) –una observación, si nos detenemos un instante, muy similar a la que hizo Simmel–, son las dos cualidades del subjetivismo moderno. La primera es espontánea y también la más común, según Ortega. Consiste en atender de modo primario al mundo, dejarse llevar por sus reclamaciones, estar como fuera de sí –alteración–. Sólo después sobreviene la segunda posibilidad, el dejar de lado esta disposición y fijarse en uno mismo, en las características de la propia vida interior –ensimismamiento–.

En ellas vive atrapado el hombre moderno, en un mundo que lo abriga y reconforta, lo embriaga y por el que se deja seducir, a través del elixir de las potencialidades y posibilidades. Sin embargo, ese hombre moderno duerme en el lecho de sus angustias. Ese dejarse seducir, en realidad, no alivia ninguno de los pesares que asolan la existencia de ese ser pretendidamente satisfecho e instalado en el mundo moderno de las comodidades y de las abundancias incipientes. Todo lo

contrario, el hombre moderno es el paradigma y el estigma de una incomodidad indefinible porque, en el fondo de sí, vive inseguro, angustiado, aislado y solo.

Tras estos argumentos, Ortega se plantea que la superación de la modernidad es el destino de occidente. Su propuesta, abandonar el idealismo ilustrado reinante porque, al hacerlo, con él se abandona no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la edad moderna y con ella que en la propia subjetividad de los individuos modernos se encuentre la pieza clave de su no solución o de su incapacidad.

Desencadenada, liberada, la subjetividad descubre su abismo¹⁶⁶. La voracidad ontológica del tipo de subjetividad que emerge a finales del siglo XIX alberga el proyecto de ser de una modernidad, en cuanto a sus condiciones, plena, por otra, en cuanto a su experiencia, terrible. En consecuencia, Ortega vincula la libre subjetividad moderna a la dicotomía de los valores opuestos de una época: el sentimiento, la coherencia, la lógica, la razón, el caos, lo irreal, lo contingente, el peligro, la zozobra y, en todos esos valores, la incapacidad del subjetivismo moderno para hacerles frente, incapacidad que se materializa al construirlos como absolutos.

No es ajeno a Ortega, por tanto, que hayan sido tanto el nihilismo como el psicologismo, los dos conceptos que el final del siglo XIX alumbrara con más fuerza. Como tampoco quedaría ajeno a Ortega que todo el conjunto de experiencias negativas, de diagnosis categorizadas a través de las dicotomías entre las condiciones y las consecuencias la modernidad y a través de las cuales el hombre moderno, desde su subjetividad, experimenta su nueva existencia, sean las que conforman la semántica del malestar, de la desazón y de esa extraña incomodidad indefinible que azota al hombre moderno.

8.3.4.3. Freud y el malestar en la cultura

A partir del siglo XIX, con Marx, Nietzsche y Freud (1856-1939) –los tres protagonistas de la sospecha, los que arrancan las máscaras (Ricoeur, 1975: 5)–, nacerá un problema nuevo: el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira. Un problema, en realidad, que no se puede considerar como los otros, en cuanto que, hablar de conciencia, significa hablar del origen mismo de toda significación.

¹⁶⁶ En el idealismo, la realidad es una construcción de la subjetividad que se la representa. Es inseparable, por tanto, de la conciencia que conoce. Ortega, cuando explica la genealogía del idealismo, alega una situación teórica y existencial que prepara el camino a este plegarse hacia la subjetividad. La encuentra en la idea de Dios de los judíos, que después pasará al cristianismo. Descartes, por su parte, unos siglos más tarde del judeo-cristianismo, pero sin por eso salirse del idealismo, descubrirá para la modernidad el mundo de la conciencia, o el mundo de la subjetividad (Ortega, 1981).

Ateniéndonos al planteamiento de Ricoeur (1975), al menos, desde el punto de vista de su aportación a la comprensión de lo humano, Marx, Nietzsche y Freud tienen en común que pueden ser considerados pensadores del desenmascaramiento, en cuanto que los tres pretendieron poner de manifiesto los condicionamientos ocultos que determinan múltiples comportamientos y formaciones al nivel de la conciencia – infraestructura económica, en Marx; voluntad de poder, en Nietzsche; impulsos y mecanismos inconscientes, en el psicoanálisis de Freud¹⁶⁷.

Más allá de su vigencia y de la opinión controvertida que hoy se tiene de él, desde un punto de vista psicológico, el psicoanálisis constituyó una de las aportaciones más relevantes del siglo XX al estudio del hombre y de lo humano. En su sentido originario, no obstante, era un método para curar determinados trastornos psíquicos. La búsqueda de un método para curar la neurosis, junto al estudio de la sintomatología y etiología de la misma, llevó a Freud a la formulación de una teoría completa acerca de la dinámica de la vida psíquica. El mismo Freud, sin embargo, una vez conformado el cuerpo de su teoría, pensó que sería interesante aplicar los conceptos básicos del psicoanálisis al esclarecimiento de fenómenos colectivos como la religión, la cultura y la sociedad. A ellos, en definitiva, acabó dedicándoles una atención especial, en ensayos como *Tótem y Tabú* (1912), *El porvenir de una ilusión* (1927), o *El malestar en la cultura* (1930), entre otros.

Seguidamente, se desglosa su concepción teórica y diagnosis sobre la cultura moderna a través de tres aspectos: lo individual y lo social, el malestar en la cultura y la continuación de esa tradición. Lo hacemos de este modo porque así quedan recogidos los pasos analíticos, el procedimiento analítico que aplica Freud y la influencia que su teoría tendrá sobre el pensamiento posterior.

A. Lo individual y lo social

Como perspectiva general, en el pensamiento de Freud es necesario distinguir dos planos o niveles de análisis –*investigación científica y especulación filosófica*–, aun cuando el mismo Freud reconoce que las fronteras reales entre ambos no son fáciles de trazar (Freud, 1996). En su obra, no obstante, sí que se encuentra trazada una línea divisoria, al menos, desde el punto de vista que sus investigaciones sobre la neurosis y el sistema teórico, aplicados al individuo, Freud las consideraba como

¹⁶⁷ En realidad, Freud no estudió profundamente ni el pensamiento de Marx, ni el de Nietzsche, aunque en su obra hay referencias a ambos –a Nietzsche se refiere como un filósofo cuyos presagios y opiniones coinciden con frecuencia, de un modo sorprendente, con los laboriosos resultados del psicoanálisis (Freud, 1970: 83). En cuanto al marxismo, su actitud es básicamente escéptica. Freud lo acusa de desconocer la naturaleza humana, lo que convierte al marxismo en una teoría excesivamente ingenua y optimista (Freud, 1996: 86).

investigación científica, porque se apoyó constantemente en la práctica clínica y sus resultados. De otra parte, está su *especulación filosófica* acerca de la sociedad y la cultura, entendiendo que su validez es notoriamente cuestionable en múltiples aspectos. La misma actitud de Freud ante ella es realmente ambivalente. A menudo el propio autor la juzga con dureza, insistiendo en que sus “especulaciones” sobre la religión, la cultura y la sociedad, no pasan de ser eso, especulaciones (Freud, 1996).

No obstante, esa actitud negativa ante una parte de su propia obra, en parte, se debe a su manifiesta intención de no dañar el psicoanálisis. Sin embargo, en cuanto que no se puede distinguir el psicoanálisis de la propia teoría freudiana de la cultura, ésta última es ininteligible sin la primera. En realidad, en la teoría de la cultura de Freud nos encontramos que, en ella, se transponen constantemente los esquemas y conceptos correspondientes al psiquismo individual, aplicándolos a las comunidades y a los fenómenos culturales.

Así, las estructuras sociales son interpretadas en analogía con las neurosis individuales –la religión se describe y analiza sobre el modelo de las neurosis obsesivas, por ejemplo, y la filosofía resulta equiparable a un delirio paranoico–. Es oportuno señalar, no obstante, que Freud, en la tradición intelectual occidental, no es el primero en utilizar como método la analogía entre lo individual y lo social. Cabe afirmar, por tanto, que la razón por la que Freud está en este trabajo de investigación, no es tanto por lo atinado o no de su aplicación psicoanalítica al estudio de la cultura, como por su concepción patológica del individuo y de la cultura moderna.

El concepto de instinto, en este sentido, nos abre una de las primeras claves de esa patología sintomática del hombre moderno. Todo instinto, para Freud, se caracteriza por poseer un objetivo, su propia satisfacción y la consiguiente descarga de energía acumulada, en relación con la que puede cumplirse tal intención. El incumplimiento, además, de su objetivo, es decir, la falta de satisfacción instintiva, situación, desafortunadamente, muy generalizada y bastante común que, según Freud (1996), produce frustración.

Freud, a su vez, relaciona la frustración con la angustia, con los mecanismos de defensa, con transformaciones y desviaciones de los instintos y, en definitiva, con la génesis de múltiples trastornos psíquicos¹⁶⁸. La frustración, por tanto, es un concepto que nos acerca a lo social y lo cultural, así como el ámbito de los impulsos, especialmente, porque la agresividad, al ser considerada un instinto primario, tiene

¹⁶⁸ En un principio Freud (1996) pensó que la frustración producía angustia. Posteriormente, sin embargo, llegó a una explicación opuesta: es la angustia la que impide la satisfacción instintiva y, por tanto, la que produce la frustración.

importantes repercusiones en las consideraciones freudianas acerca de la cultura y la sociedad.

Para dar cuenta de los fenómenos psíquicos en su totalidad, como es conocido, Freud propuso un modelo estructural-topográfico del aparato psíquico, distinguiendo en él tres elementos: el *ello*, el *yo* y el *superyo*. El *ello* constituye la parte más antigua del psiquismo e incluye todo lo heredado, especialmente los instintos. El *yo* surge a partir del *ello* bajo la influencia de la realidad exterior. El *superyo* constituye una instancia moral, de ideales y prohibiciones, procedentes de la interiorización de la imagen de los progenitores. Según el esquema, además, la tarea fundamental del *yo* es la autoconservación, para lo que aspira a sustituir el principio de placer, que reina sin restricciones en el *ello*, por el principio de realidad.

Sin entrar en valorar la validez del modelo, de lo que no cabe duda es que se trata de una representación que pone de manifiesto la precaria y conflictiva situación en la que se encuentra el *yo*: perpetuamente acosado por las demandas imperiosas del *ello*, las imposiciones ineludibles de la realidad y las enormes exigencias morales del *superyo*.

Tanto el papel de lo social, como el papel de la cultura, en ese diseño esquemático de Freud, resultan extraordinariamente importantes, sobre todo, porque Freud les asigna, respectivamente, el papel de lo moral y el de la fuente de las prohibiciones. *El malestar en la cultura*, por tanto, sitúa en ese papel moral y prohibitivo de la cultura, a través de los cuáles se observa cómo en la modernidad también perviven algunos de los significados históricos-antropológicos que provienen de la antigua tradición occidental.

B. El malestar en la cultura

Aludiendo con éste epígrafe al título de la famosa obra de Freud, en ella es donde este autor analiza la naturaleza de la cultura moderna y sus consecuencias para el individuo. Como en *Tótem y Tabú*, donde se especificaba que la vida en común presupone una notable renuncia a las tendencias sexuales y hostiles, en *El malestar en la cultura*, Freud insiste en el mismo punto, dándole más importancia, sin embargo, a la renuncia a la agresividad, que a las renunciaciones sexuales.

Para imponer dicha renuncia, el mecanismo seguido por la cultura consiste en dirigir hacia uno mismo la agresividad por medio de la conciencia moral, del *superyo* exigente y cruel –la tensión originada por el severo *superyo* y el *yo*, subordinado al mismo, se califica de culpabilidad, que se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo–. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del

individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior –como una guarnición militar en la ciudad conquistada– (Freud, 1996: 64-65).

Según Freud (1996: 75), el precio pagado por el progreso de la cultura moderna reside en la pérdida de felicidad por un aumento del sentimiento de culpabilidad. Una situación fatal que, sin embargo, también es sustancialmente inevitable. Lo único que se puede hacer es paliar hasta cierto punto dicha circunstancia, rebajando las exigencias de la cultura –del *superyo* severo–, introduciendo ciertos reajustes. No obstante, no es sólo que Freud se muestre pesimista en este punto, en cuanto que su consideración es que la cultura hará siempre infeliz al hombre, en realidad, el pesimismo freudiano se impone prácticamente en toda su obra, una vez aceptada la imposibilidad de eliminar ninguna de las tres instancias del aparato psíquico del individuo: el *ello*, el *yo* y el *superyo*.

A su vez, las consecuencias sociopolíticas que cabe extraer de su obra tampoco son muy optimistas, según qué instancia se considere digna de ser reforzada o debilitada. Si el juicio negativo recae sobre el *ello*, cabe ponerse del lado del totalitarismo y de la represión –algo que vio emerger Freud–. Si, por el contrario, el juicio negativo recae sobre el *superyo*, la actitud que prevalecerá será el tipo libertario y anarquista.

C. La continuación de la tradición freudiana

En el ámbito occidental, el pensamiento freudiano será consustancial, sobre todo, al estructuralismo y, posteriormente, al proyecto crítico de la Escuela de Frankfurt. Por un lado, el estructuralismo traerá consigo una crisis incontrovertible del humanismo, en cuanto que el sujeto queda disuelto a favor de unas estructuras que son las que realmente explican los fenómenos culturales y sociales. Por su parte, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt mostrará un gran interés por la patología de la cultura, siendo los efectos del *logos* moderno frecuentemente analizados desde las categorías freudianas.

¿Cuál es, sin embargo, la patología característica de las sociedades modernas y desarrolladas? En la estela del planteamiento de Freud, los diagnósticos respecto a la cultura moderna son fulminantes. Para Marcuse (1995), la racionalidad instrumental, que dinamiza el todo de lo social, posee un vínculo interno con las condiciones capitalistas que subyugan al sujeto y con los mecanismos psicológicos de represión que lo acompañan.

En este sentido, la cultura técnica que, por un lado, conduce a un cambio cualitativo interno, por otro, es un elemento de coacción de la libertad. Marcuse considera que el sistema técnico ha sido capaz de suprimir las fuerzas negativas mediante mecanismos completamente eficaces –se trata de mecanismos semejantes a los que describió el psicoanálisis: formas de manipulación que racionalizan la represión como necesaria, para hacer frente a la escasez; sorprendentes modos de compensación por medio de los cuales la sociedad técnica crea nuevas necesidades falsas y procura su satisfacción, creando así una euforia de la infelicidad, o creando ideales dóciles al sistema y suprimiendo las potencialidades críticas de la sublimación.

Por su parte, Habermas (1988a) habla de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema y la considera otra de las patologías asociadas a las sociedades desarrolladas. Eso quiere decir, en primer lugar, que la racionalidad estratégica e instrumental, característica del sistema moderno, se ha automatizado respecto a la racionalidad comunicativa del mundo de la vida –que es de la que debe extraer la justificación de sus fines y de sus orientaciones–, adquiriendo una inercia propia que se justifica por la presión de sus propios mecanismos estratégicos.

En segundo lugar, significa que ha colonizado el mundo de la vida, sustituyendo la acción orientada al entendimiento por la acción orientada al éxito –la progresiva racionalización de los sistemas de producción y de la administración no es en sí misma patológica, sino que viene requerida por las condiciones de supervivencia de la comunidad. En realidad, la patología se produce cuando tal diferenciación y racionalización se desvinculan del mundo de la vida –al que deben servir–, creando así un desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida que acaba en el mecanismo de colonización mencionado.

Desde su perspectiva, en consecuencia, Habermas mantendrá que, en el ámbito de la cultura, la colonización tiene lugar a través de la dirección de ésta por expertos o por técnicos. La patología que se deriva de ahí es una pérdida de sentido, acompañada por un empobrecimiento cultural. En el ámbito de la sociedad, a su vez, la acción orientada al entendimiento se sustituye por la acción orientada al éxito. Como consecuencia, se produce una anomia en sentido durkheimniano: falta de integración, de legitimación normativa de la interacción. En el ámbito de la personalidad, por su parte, se produce una crisis de orientación, que se manifiesta en infelicidad, malestar y enajenación que, finalmente, provoca psicopatologías de las que, según Habermas (1988a), nadie puede ya estar a salvo.

8.4. Descontento

8.4.1. *El hombre sin atributos*, un prólogo al hombre postmoderno

La novela de Robert Musil (1880–1942) fue escrita en dos volúmenes y se considera inacabada. No obstante, a pesar de su extensión inconclusa, se trata de una de las novelas más importantes del siglo XX, a la que también se la ha denominado como *El hombre sin cualidades*, una designación que, en sí misma, llama al interés. Resumidamente, el personaje de la obra nos habla de un hombre cuya existencia sin objetivos lo convierte en un completo antihéroe. Ulrich, el protagonista, un burgués de 32 de años, matemático de formación, no está contento con esa existencia sin objetivos, por lo que decide dedicar un año de su vida para saber qué hacer con ella.

Partiendo de ahí, la obra ofrece una peculiar reflexión sobre algunas de las paradojas de la modernidad que son el punto de inicio de la transformación del hombre moderno en hombre postmoderno. Fundamentalmente, la raíz de esa transformación nos sitúa en la crisis de la racionalidad instrumental, al mismo tiempo que, tal crisis, nos acerca a la búsqueda de una teoría del sentimiento que sea capaz de darle salida a las emociones atrapadas en un sistema asfixiado por la ciencia y la complejidad de la vida moderna. El atractivo significativo del perfil del personaje es realmente fecundo. No obstante, llama la atención, especialmente, el interés del autor por construir a ese hombre cotidiano moderno, al antihéroe de su novela, como un ser sin características particulares, algo que, valoramos, es lo que lo convertirá en postmoderno.

En ese sentido, en la obra subyacen tres cuestiones centrales que son las que fundamentan ese nuevo arquetipo de la vida cotidiana postmoderna. Por un lado, la idea de hombre verdadero sin situación. Por otro, el vacío de la conformidad y, en tercer lugar, el hombre sin atributos. Entendemos que a través de estos parámetros es posible configurar dos problemáticas del hombre contemporáneo que, añadidas a las ya señaladas del desarrollista–moderno–, cartografían la realidad psico–emocional contradictoria y compleja del ser humano forjado en la modernidad que se transmuta en postmoderno.

8.4.4.1. El hombre verdadero sin situación

La idea de *hombre verdadero sin situación* deriva directamente de los filósofos taoístas de la antigüedad¹⁶⁹. Aunque haya sido también utilizada para designar a Buda y al Arhat –*el Santo liberado*– en las primeras traducciones chinas de los textos búdicos, el interés que debió suscitarle a Musil esa historia probablemente provenga del significado de la palabra *situación* que, en el vocabulario administrativo de la antigua China, se aplicaba al lugar que ocupaba un funcionario en la jerarquía social. Como esa jerarquía, además, incluía a toda la elite social, que era la única que contaba en esa sociedad de la antigua China, un hombre sin situación era un ente marginal, carente de estatuto y, por tanto, provisto de una entidad indeterminada.

En occidente, tanto en la sociedad moderna, como en la postmoderna, en realidad, sólo existen dos tipos bien diferenciados de hombre verdadero sin situación. Uno, es el marginal por excelencia, es decir, el que, en la modernidad, queda fuera del sistema productivo y, en la postmodernidad, no puede acceder al consumo, o bien no puede consumir todo lo que verdaderamente desea. El otro es el *marginal* por elección, que tiene una situación, tanto en una época como en otra, o parte de una situación, pero se desembaraza –aunque sea desde un punto de vista de construcción ideal– de todas las convenciones, de las posturas sociales, de los contenidos intelectuales o morales, de las máscaras identitarias, de los sentimientos y las emociones calcados y repetidos por la homogeneidad y la ortodoxia, de la sexualidad canalizada por los diques de lo socialmente permitido, volviendo a un grado cero de disponibilidad y construyendo su vida oponiéndose a todo automatismo y a todo lugar común de la inteligencia, de la vida afectiva y del comportamiento, o por lo menos deseando alcanzar esa *no* situación que anhela.

Desde un punto de vista referencial, sin duda, los analistas sociales se han centrado en el primer tipo marginal. Musil, sin embargo, trata en su obra, esencialmente, al segundo tipo, al marginal voluntario, como contrapunto en crisis del ser verdadero, con una situación social, pero sin una situación emocional y, por tanto, experiencial y real. En realidad, aunque no sea factible encontrar un ser humano en ese estado –en un sentido puro o ideal, como mantendría Weber–, nuestro interés por

¹⁶⁹ Esta leyenda cuenta que, a mediados del siglo noveno, en el noroeste de China, en el monasterio que dirigía Lin Tsi, el maestro de la secta budista Tch'ang subió a la cátedra y dictó la más célebre de sus lecciones: "sobre vuestro conglomerado de carne roja hay *un hombre verdadero sin situación*, que sin cesar entra y sale por las puertas de la cara. ¡A ver qué opina de esto alguno que no haya hablado todavía!". Uno de los monjes salió del grupo y preguntó cómo era *el hombre verdadero sin situación*. El maestro bajó de su banco de meditación y atrapando al monje, e inmovilizándolo, le ordenó: "¡Dilo tú mismo, dilo!". El monje vaciló. El maestro lo soltó y dijo: "*El hombre verdadero sin situación* es un montoncito cualquiera de excremento". Y se volvió a su celda (Saer, 2005).

ese perfil arquetípico puro deviene porque representa una respuesta emocional y psicológica distinta a las consideradas hasta ahora. Esa respuesta, pensamos, sitúa al lector en el terreno fronterizo entre lo moderno y lo postmoderno, una tierra de nadie donde se conjugan, al mismo tiempo, la presión social que la modernidad inflinge al hombre moderno, a lo que se le añade la presión derivada del estar sumergido en ese estado psicológico y emocional mencionado, cuyas consecuencias son las que hablan de una nueva estructura mental y emocional que es la que conforma al hombre postmoderno.

En realidad, algunas pistas del cómo se forja, o se construye, ese hombre postmoderno se pueden hallar en la misma biografía de Musil, muy ligada a las circunstancias particulares de un Imperio Austrohúngaro decadente, por un lado, agobiado por las pomposas pretensiones de la Corte y por las constantes reivindicaciones del archipiélago de pequeñas comunidades identitarias que lo componían y, por otro, conformado también por las grandes naciones y culturas que lo ajustaban como un gran Estado–nación de la época.

Ser un hombre sin atributos, en ese contexto, significa reivindicar sólo la propia disponibilidad, sin previas adhesiones obligatorias a supuestas causas, sagradas o no, a determinadas normas de conducta dictadas para regir y dirigir el destino de generaciones supuestamente idénticas unas de otras. Este perfil, al menos en principio, rompe ya con el hombre moderno adscrito a una identidad nacional portadora de una situación de sentido verdadera y total. El hombre sin atributos, en consecuencia, puede estar en sintonía con cierto descontento y con una forma nueva de egocentrismo postmoderno, o de ultraindividualismo, que implica volverle la espalda a la realidad convencional, en cierto grado, al tiempo que también representa la idea de una profunda desconfianza hacia lo consabido, hacia lo perfectamente reflexionado y hacia lo impuesto por la inercia aplastante del engranaje social.

8.4.4.2. El vacío de la conformidad

Si miramos la periferia psicológica de Ulrich, el protagonista de la novela de Musil, en realidad, tal hombre no tiene nada de aventurero o de un sensualista que quisiera gozar indefinidamente de nuevas experiencias, a la manera de los románticos de finales del siglo XIX. Por el contrario, es un espíritu racional, sistemático, amable y jovial, aunque su vida transcurre en el marco de una banal existencia burguesa donde el único acto verdaderamente trasgresor del personaje es su relación amorosa con su medio hermana y que, a medida que va transcurriendo la novela, se transforma en el

elemento simbólico que mueve el deseo del personaje por llevar una vida sistemáticamente dirigida a trascender las convenciones exorbitantes que el mundo impone a los individuos.

Entre los predicados de la modernidad y los logros de la modernidad está la libertad como principio y motor de la construcción de un nuevo mundo. Sin duda, a nivel político, la libertad supuso un logro que, sin embargo, a nivel vital y experiencial se vivirá como un deseo personal por traspasar unos límites que se entendían cerrados y que son los que establecen las convenciones. En la postmodernidad, sin embargo, la presión de las convenciones no es tan determinante como en la modernidad, al menos teóricamente. Anclados en el politeísmo de valores (Maffesoli, 2004), son los deseos individuales de libertad y, sobre todo, la autorrealización personal, los que constituyen el núcleo central del entramado del hombre contemporáneo postmoderno. Y en ésta línea fronteriza es en la que se ubica el alma y la psique del protagonista de Musil.

En realidad, su personaje no se siente especialmente frustrado, ni oprimido, ni está fuera de las muchas posibilidades que le ofrece su estatus social. Por el contrario, vive amparado por sus conocimientos y por la comodidad de su posición. El principal desarraigo que siente es el vacío en su conformidad con el mundo, pero no porque esté en desacuerdo o se sienta oprimido, sino porque se sabe perdido fuera de ella. De hecho, en un mundo con aparente sentido, el personaje, paradójicamente, determina dedicar un año de su vida para valorar qué hacer con ella.

Sin duda, en la mentalidad de Fausto tal hecho sería inconcebible tener que valorar qué hacer con la propia vida. Sin embargo, ese es el problema de Ulrich, un problema que remite al concepto de crisis de sentido, en su caso, sobre todo, respecto a los referentes que fundamentaban la existencia del hombre moderno, porque empezaba a ser extensivamente común la desconfianza del hombre medio hacia todas aquellas ideología que exaltan en rigor una vida entregada a las convenciones y al orden, sean éstas del tipo que sean, y aunque, paradójicamente, el hombre medio viva cómodamente en medio de ellas. En consecuencia, como evidencia Ulrich, el problema de la identidad postmoderna tiene más relación con las nuevas seguridades e inseguridades vitales de ese enclave subjetivo del yo que, propiamente, con los méritos discutibles del concepto de identidad en sentido moderno.

La conformación de este nuevo perfil de hombre *subjetivo*, sin duda, presenta una fuerte correlación con la sociedad de consumo incipiente, como en la que vive el protagonista. Posicionado en una vida cómoda, el mayor problema es él mismo y no el mundo que le rodea, donde las ambigüedades sentimentales del personaje, por un lado, han agudizado su sensibilidad y su nostalgia por el deseo de experimentar la

vida como pasión y como totalidad. Por otro, al menos imaginariamente, ambiciona representar la realidad contemporánea en su digresión infinita, pero pretende vivirla como un hecho integrado, sin fisuras y sin inseguridades, donde el timón de su existencia no sean las convenciones, sino el mundo convulso de sus anhelos. Como aparece en la obra, eso se ejemplifica muy bien con la paradoja que ofrecen los números imaginarios. El signo i , que indica la raíz de (-1) , corresponde a un número inexistente, porque ningún número elevado al cuadrado da como resultado (-1) , sin embargo, gracias a ese número *inexistente* se resuelven cálculos útiles para fines prácticos. La existencia del personaje, por tanto, queda descrita como si se atravesara un río pasando por un puente que no tiene ubicación.

Lejos de las convenciones, por tanto, la existencia ha perdido sus anclajes en la psique del hombre postmoderno. El conocimiento tampoco ofrece ya unos amarres sólidos, algo que, sin duda, puede relacionarse con el desenmascaramiento de la matemática por el Nihilismo, al afirmar éste que la matemática construye el edificio del pensamiento, y de la realidad misma, sobre el aire. La vida contemporánea, como sentido, por tanto, ya no tiene fundamentos, carece de humus en el cual radicarse (Julián Marías, 2000). Es un cero que circunscribe un vacío, por utilizar una metáfora matemática.

El nihilismo, por tanto, es también una condición arraigada a la subjetividad del hombre postmoderno y esa subjetividad nihilista del hombre postmoderno es como la parábola de la acción paralela, o la búsqueda de una idea central que pueda destacarse como fundamento de la propia existencia que es, en realidad, un conjunto vacío que se construye sobre la nada.

En esa ecuación, sin embargo, dicha idea nunca es encontrada, peor aún, no puede ser encontrada. Los intentos del personaje por disminuir su imposibilidad, o esa imposibilidad, son constantes, pero no por eso el personaje consigue salirse de su nihilismo vital, ni de la irónica parábola nihilista que conforma su mundo, un mundo verbalmente ocupado en problemas inexistentes, enredado en acciones que se dicen, pero sin que se sepa a qué cosa éstas pertenecen.

8.4.4.3. El hombre sin atributos

En cuanto al nihilismo del hombre sin atributos, hay que plantear, no obstante, un matiz importante porque, en verdad, ese nihilismo, esencialmente, aunque es negador, como sucedía con el primer nihilista de la historia occidental –el cínico–, no contiene ya el principio ni la voluntad de desprecio por el mundo. Por el contrario, Ulrich, en

cierta forma, es un prisionero del mundo y se ha convertido en víctima de él. Por tanto, el antihéroe musiliano, ese hombre sin cualidades, contrariamente al cínico, es un conjunto de cualidades sin el hombre, sin un centro que lo unifique. Se trata de un hombre privado de sustancialidad, encerrado en sí mismo. Su *yo*, un *yo* individualizado, atrapado en sí mismo, carece de la capacidad de ordenar las cosas porque está resquebrajado, fragmentado, en su solitaria unidad. En definitiva, Ulrich es un *yo* que ha perdido ya parte del sentido que tuvo como soberano que ejecuta actos de gobierno y de autogobierno, como mostraba Fausto.

Ese hombre sin atributos, a su vez, es también la consecuencia de una realidad que ya no existe como un todo ordenado, sino que, incontenible por el secular concepto de límite y de prohibición de lo limitado, se expande en todas direcciones. De este modo, la realidad ya no puede ser abrazada por entero, ni tampoco vivida épicamente en su constante fluir. Por tal motivo, la novela musiliana, en su conjuntivo, niega el épico indicativo, aquello que es y sucede, no para dirigirse hacia un sentido específico, sino hacia el sentido de la posibilidad, hacia las alternativas de la realidad y con el deseo de narrar aquello que podría ser y acontecer.

En la mente del hombre sin atributos, el lugar donde todo y nada sucede, por tanto, el mecanismo de la vida se halla dominado por una lógica meramente probabilística, una capacidad que sólo hace brillar el sentido de la vida, o los sentidos de la vida, cuando analiza desapasionadamente los procesos y funcionamientos impersonales del acontecer junto a sus combinaciones químicas. Sin duda, así es muy difícil poder narrar la realidad, una realidad fragmentada en mil realidades y penetrada por todas partes sólo desde la precaria posición de una simple perspectiva que emana desde una distancia cero y donde no encuentra nunca el núcleo desde el que entender el inicio y la trayectoria de su expansión.

No obstante, en el fractal de ese hombre sin atributos no existen sólo el vacío o el fragmento, porque el hombre postmoderno no desiste en su búsqueda del sentido, de la totalidad y de la una unidad inasible de la vida que, como evidencia Ulrich, huye del concepto mismo de sentido. Sin embargo, lo busca, aunque es un hombre que ya no se hace ilusiones de encontrarlo. Es un descreído, por tanto, en cuanto que la fragmentación de la realidad le enseña a cada paso que nada sofoca las pesadumbres de la existencia. En su mente sola, las grandes creencias de la historia, en sí mismas, sólo son ejércitos que se adueñan del mundo encerrándolo en un sistema. Se puede afirmar, en consecuencia, que el hombre sin atributos, en parte conformado por cierto nihilismo, paradójicamente, sin embargo, también es un negador del nihilismo en cuanto que éste también tiene cuerpo de sistema.

Contra la rigidez dogmática, o contra cualquier forma de rigidez dogmática, el hombre sin atributos quiere encontrar el murmullo de la vida que no se deja narrar por frases bien ordenadas con punto y final. Su desvinculada multiplicidad de átomos individuales, altamente individualizados, sólo atinan a reclamar una autonomía salvaje que pueda bajar a través de los descosidos de los signos, bajo el bosquejo de las palabras, sobre la trastornada psiquis de las cosas del mundo, sobre los casos extremos de lo humano y del dolor, sobre la discursiva y aprisionada representación de uno mismo y sobre todo aquello que las convenciones han reprimido y dominado, ya que ellas miden, pesan, acumulan y dividen, con la misma precisión de un afanado banquero renacentista.

Comparativamente, mientras que el *Ulises*, de Joyce, será el último poema épico circular de la modernidad, paterno y materno al mismo tiempo, que salva y hereda con fidelidad conservadora la continuidad de un orden, la obra de Musil describe el desmoronamiento de ese orden moderno a través de su personaje sin atributos. La odisea de ese ser sin cualidades, se podría concluir, es la primera aventura rectilínea del hombre postmoderno, cotidianamente hecho de una despiadada infinidad que no deja nada atrás y, sin embargo, es una profusión donde nunca hay regreso a casa. En su realidad inventada, un ultraindividualista imaginativo reclama para sí una exasperada autonomía que, dentro de sí, ya tiene, pero en la que no encuentra descanso, porque la más profunda experiencia de asociación de este hombre con sus semejantes y con el mundo que habita, paradójicamente, es siempre la separación.

Por eso mismo, el hombre sin cualidades ya no es portador del malestar del mundo moderno, sino que alberga en sí mismo el descontento por su propia existencia imposible, en un mundo donde el rumbo material de la vida empieza a ser extremadamente favorable y lleno de posibilidades. Es la metáfora de un hombre que vive atrapado en un cosmos del que no puede salir y en el que no puede creer, en el que sueña que busca, pero sabe que no puede encontrar esa unidad ansiada en la que resguardar su fragmentada existencia y por la que no cesa de expresar una profunda nostalgia por encontrarla.

Su atributo más auténtico es no tener ninguno, no desprecia su cotidianeidad, pero no le gusta porque que en ella apenas si hay sitio para desplegar, desde su enclave imaginario, el conjunto de cualidades que lo harían un ser extraordinario. Por el contrario, su única cualidad real es su propia individualidad fragmentada, vaciada de totalidad, con la que imagina que escapa de la realidad, pero de la que nunca puede salir porque, sin cualidades y encerrado en su propia individualidad, no puede ser extraordinario al modo de los héroes modernos. Él mismo es un antihéroe y su

solución es reconocer ese incómodo papel como destino general de una época, paradójicamente, y aparentemente, llena de posibilidades para el individuo.

8.4.2. La idea de descontento

Respecto a éste objeto de estudio, cuyo arquetipo lo encarna ese hombre sin atributos que describe Mousil, nuestra hipótesis de investigación se fundamenta sobre el siguiente supuesto: la semántica del descontento se construye en el contexto de la postmodernidad. Se trata de la vivencia personal de constante inconformidad interior, producto del contexto de abundancia que han establecido el bienestar y el consumismo.

En primer lugar, por tanto, el descontento es una experiencia característica de las sociedades occidentales, ligada a la cultura material y a los parámetros de abundancia de dichas sociedades, especialmente, a partir de la última década del siglo XX. Tanto bienestar, como consumismo, en consecuencia, ofrecen el instrumental contextual necesario para describir y analizar esa experiencia cotidiana postmoderna.

En segundo lugar, al considerar la abundancia y el consumismo como una parte esencial de los parámetros de cambio, a través de los cuales se establece la distinción entre el tiempo de la modernidad–tiempo de la postmodernidad, es posible plantear la propia justificación socio-histórica de las dimensiones semánticas sobre las que emergen las nuevas propuestas de interpretación de la psique y de la realidad del hombre de finales del siglo XX, cuyos significados y sentidos, vinculados a prácticas sociales relacionadas con el consumismo, inciden plenamente en los modos en los que se construyen y reproducen las nuevas realidades cognitivas y experienciales del hombre postmoderno, entre las que se cuenta la experiencia del descontento.

Eso implica asumir, en definitiva, que dicho sujeto no sólo se ve afectado por las prácticas de asignación de recursos y significados de la representación cognitiva de la realidad moderna, también que la postmodernidad ha reactivado la conciencia de las dificultades y ambivalencias de ese mundo moderno cuyas consecuencias, a partir de la última década del siglo XX, suponen la erosión de sus fronteras, al introducirse desde un punto de vista histórico, social y cultural, procesos de desconvenionalización fundamentales, que son los que llevan a plantear la emergencia de un nuevo tipo de sociedad construida sobre dimensiones nuevas en algunos aspectos, modificadas en otros, pero diferentes en cualquier caso a las de la modernidad.

El yo y la identidad social, o la erosión de los pilares básicos de las identidades colectivas –en este sentido, la identificación con la clase obrera, con la burguesía o con la nación, habían proporcionado tres piezas claves con las que se logró construir la modernidad–, el consumo y las nuevas prácticas sociales asociadas a él, que desbordan todos los supuestos del consumo emergente en la modernidad, la circulación de capital que desborda las fronteras controladas por los estados nacionales, o términos como desorganización, inestabilidad o fragmentación, hoy describen una segunda crisis de formación de la sociedad contemporánea (Wagner, 1997).

En realidad, eso es lo que se tratará en primer lugar y, por tal motivo, para analizar la compostura contextual del descontento, se plantea una más que pertinente distinción entre consumo y consumismo. Seguidamente, se analizan dos de las sintomatologías más importantes del descontento, relacionadas entre sí: el mundo de las posibilidades y la solución biográfica que, a su vez, llevan al Estado terapéutico. Finalmente, se concreta dicha semántica del descontento y, esencialmente, se describe y analiza en qué consiste esa experiencia cotidiana postmoderna, describiéndola como el trauma de la elección.

8.4.3. Una nueva sociología de la contingencia

La ingente variedad de innovaciones técnicas y el incremento de los consumos que, progresivamente, devienen tras el establecimiento de la época moderna, no han dejado de ser desacreditados por el conjunto de disciplinas académicas y por intelectuales de lo más diverso (Pérez Tapias, 2007: 149).

Las corrientes religiosas la han acusado de destruir la fe y las obligaciones religiosas. La versión laica –recordemos lo expuesto por Rousseau en el capítulo de la felicidad– consideró que el lujo y las comodidades de la vida material corrompían las costumbres y las virtudes cívicas. Los racionalistas, por su parte, tildaron duramente la inutilidad de lo superfluo y el derroche emergente de las sociedades modernas.

A lo largo del siglo XX, a su vez, los pensadores y vanguardias más elitistas también manifestaron un profundo desprecio por el consumo, merecedor, según sus críticas, de ser considerado como parte de una cultura *vulgar* que habría hecho triunfar, finalmente, las pasiones más mediocres, sobre todo, tras el advenimiento de la sociedad de masas. En cuanto a la saga marxista, hasta la conformación política de la social–democracia, no han cejado de proferir contra el capitalismo de opulencia calificativos como el nuevo opio del pueblo y como una maquinaria social capaz de

producir falsas necesidades e inciertas expectativas, además de generar una pasividad puramente alienante.

Los poetas y literatos más afamados, por su parte, tampoco permanecieron al margen de esa corriente, al visionar al individuo como un cosmopolita asentado sobre un mundo de abundancias materiales en el que, sin embargo, se encuentra desprovisto, desnudo, habitado por una soledad impotente cargada de desarraigos, sufrimientos y abismos existenciales devastadores y casi en permanente asfixia existencial.

A esas críticas, además, habría que sumarles aquellas otras que, derivadas de las anteriores, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, denunciaron vivamente las imposturas de la felicidad comercial y la incapacidad de la sociedad de la abundancia para contentar verdaderamente a las personas que viven en ellas¹⁷⁰. Más concretamente, ese punto de vista lo que señala es que el paraíso del tener, o el mundo de los objetos mercantilizados, deja más que una estela de frustraciones, carencias y decepciones, en una inmensa y más que insatisfecha mayoría.

El cine, como arte nuevo y emblemático del siglo XX, no ha hecho más que mostrar hasta la saciedad que la desolación de las personas aumenta un poco cada día en una infinidad de circunstancias, en el marco de una ecuación que casi es ya un axioma incuestionable: la cultura material no garantiza la felicidad de las personas, ni es sinónimo de la misma.

No obstante, tras ese conjunto de críticas desoladoras y desalentadoras, lo que se observa es la dicotomía ya apuntada entre las posibilidades y las amenazas de la modernidad, señalada en esta investigación como eje de la conformación del malestar. Como contraste, sin embargo, partiendo del auge y del seguimiento que el consumo va adquiriendo progresivamente desde finales del siglo XVIII (Campbell, 1989), y teniendo presente la centralidad el consumismo en nuestras sociedades actuales, ese trasfondo discursivo de *demonización* de los contextos materiales desvirtúa su significatividad real y su genuina potencialidad en la construcción de la realidad occidental, tanto social, como individualmente.

No obstante, teniendo presente esas dos visiones extremas, pensamos, como mantiene Maffesoli (2001), que hay dos maneras de reflexionar sobre la postmodernidad: desde la modernidad, donde la realidad del consumo mantiene la existencia humana bajo el dominio de un tono oscuro y de ambivalencia, o hacerlo

¹⁷⁰ El poder que el mito de la contracultura ha ejercido sobre la conciencia política del último medio siglo es un legado del trauma que produjo la Alemania nazi a la civilización occidental. Después del Holocausto, todo lo que tuviera que ver con la conformidad alcanzó la categoría de pecado capital y la imagen de la sociedad de masas se convirtió en la imagen de una distopía moderna (Berriáin, 2005: 363).

desde la postmodernidad, donde hay que plantearse nuevos prismas desde los que considerar la existencia cotidiana¹⁷¹. Y aquí nos posicionamos.

En ese sentido, por tanto, a finales del siglo XX, lo que cabe pensar es que la inflexión que se produce en la modernidad refleja la configuración de unos nuevos valores de contingencia social y cultural que provienen del mundo del consumo, de la cultura material y, sin duda, de todas esas abundancias que, en definitiva, conforman el tiempo presente, a través de los que los hombres postmodernos, más decidida y voluntariamente lo que cabe imaginar, diseñan, construyen, conforman y experimentan cotidianamente su vidas. No obstante, eso no significa que esa transformación histórica, social y cultural, que conlleva la emergencia de un nuevo tipo de orden también, por defecto, no implique algún tipo desorden cuyo nudo gordiano, precisamente, se radica en ese mundo de extraordinarias abundancias y cuya consecuencia más directa sería la experiencia de descontento, sin que haya que entender ambos aspectos como un simple entramado dramático y perverso en el que los hombres se vacían de sentido¹⁷².

8.4.3.1. Diferenciación semántica entre consumo y consumismo

Consumir, en sentido estricto, es una parte integral y permanente de todas las formas de vida que conocemos. En principio, por tanto, en sentido estricto, se trata de un parámetro que deja poco margen para la diferencia. Sin embargo, resulta especialmente destacable cómo, a través de él, también se establecen una serie dinámicas diferenciales respecto a los modos de estar en el mundo y de ser en el mundo por parte de los humanos. Al respecto, según Bauman (2007a: 43-44), en la historia humana, las actividades de consumo y los dinamismos relacionados con él – producción, almacenamiento, distribución y eliminación de los objetos de consumo–, han proporcionado un flujo constante de infinidad de formas de vida.

Después de la Segunda Guerra Mundial, no obstante, se produce un cambio sustancial en esta dimensionalidad del consumo como forjador histórico de diferentes formas de vida. Ya no sólo será eso, sino que el consumo, en sí mismo, se torna particularmente central en la vida de mayoría de las personas, siendo el eje y el

¹⁷¹ El propio Maffesoli (2001: 10) mantiene que el gran cambio de paradigma que está produciéndose está en función del presentismo, es decir, es el deslizamiento de una concepción del mundo *egocentrada* a otra, que llama *locuocentrada*. En el primer caso, la modernidad que se acaba, la primacía es concedida a un individuo racional que vive en una sociedad contractual, en el segundo, la postmodernidad naciente, lo que irrumpe en escena son *neotribus* que otorgan espacios específicos y se acomodan a ellos.

¹⁷² En Habermas et al., (1998: 21), la crisis de sentido del hombre postmoderno se relaciona con la crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas modernas.

propósito mismo de su existencia, un momento en el que nuestra capacidad de querer, como matiza Campbell (2004: 27), desear, anhelar y, en especial, nuestra capacidad de experimentar esas emociones repetidamente, se convierte en el fundamento de toda la economía de las relaciones humanas.

De un modo progresivo, según el autor (1989), en realidad, ese cambio comenzaría a producirse en occidente a finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial comienza a producirse un trascendental giro semántico dentro de ese consumo moderno que culmina a finales del siglo XX, consolidándose en él como hecho total. Luis Enrique Alonso (2005: 30) utiliza esa expresión de Marcel Mauss –*Ensayo sobre el don*– para dimensionar el consumo como un fenómeno donde lo material y lo simbólico se articulan en un proceso de determinaciones y efectos múltiples, es decir, como una realidad objetiva y material, que implica la producción cultural y simbólica, y que depende del sentido y valores que los grupos sociales atribuyen a los objetos y a las actividades de consumo. La consolidación del consumo como hecho total se denomina como el paso del consumo al consumismo.

Desde un *prima* de construcción de un tipo ideal y, por tanto, a modo de herramienta metodológica –como definió Weber a la construcción de tipos ideales–, se puede decir que el consumismo es una forma de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, ganas o anhelos, humanos en la principal fuerza e impulso de operaciones de la sociedad, una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano, así como también desempeña un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación, y en las relaciones y consecución de políticas de vida individuales (Bauman, 2007a: 47). El consumismo llega, en definitiva, cuando el consumo desplaza al trabajo de ese rol axial que cumplía en la sociedad de productores. Luis Enrique Alonso (2005: 29) lo describe diciendo que, en las sociedades occidentales contemporáneas, las prácticas del consumo ocupan el eje fundamental del proceso de articulación entre la producción y la reproducción social.

Estamos, por tanto, ante una diferencia semántica que delimita dos aspectos muy importantes, en cuanto que el consumo se entiende como un rasgo y una ocupación del individuo humano, mientras el consumismo se entiende como un atributo de la sociedad (Bauman, 2007a). Esta diferencia semántica, además, a través de la delimitación de sociedad de productores–sociedades de consumo, remite a una de las diferencias fundamentales entre la modernidad–postmodernidad, diferencia que también implica un cambio importante entre los sentidos y los significados que establecen estas dos formas de sociedad y de cultura.

Comparativamente, por tanto, debe ser posible observar y establecer las variaciones semánticas de ese cambio y, al respecto, hoy se considera cómo, en el contexto de la modernidad, fundamentalmente, lo que definía lo que las personas deseaban y anhelaban para sus vidas con mayor intensidad era la apropiación, posesión y acumulación de objetos, cuyo valor radicaba en el confort –o la estima– que, según se esperaba, proporcionaban a sus dueños. La apropiación y posesión de bienes que aseguren –o al menos prometan– confort y estima bien pueden, sin embargo, haber sido el principal motor detrás de los deseos y aspiraciones en la sociedad de productores –entendiendo que ese tipo de sociedad también es el que conforma la modernidad–, una sociedad abocada a la causa de la estabilidad de lo seguro y de la seguridad de lo estable, y que confiaba su reproducción a patrones de conducta individual diseñados para esos fines concretos (Bauman, 2007a: 48)¹⁷³.

La prudencia, la circunspección, la durabilidad y la seguridad –sobre todo la seguridad a largo plazo –, sin embargo, son dimensiones semánticas que ya no sirven a los fines de la nueva sociedad consumista postmoderna. A diferencia de la sociedad de productores, el consumismo no asocia tanto el consumo con la gratificación de los deseos, sino con el aumento permanente del volumen y la intensidad de los mismos, lo que a su vez desencadena el reemplazo inmediato de los objetos pensados para satisfacerlos, de los que, a su vez, también se espera una satisfacción inmediata. Las necesidades nuevas necesitan productos nuevos. Los productos nuevos necesitan nuevos deseos y necesidades nuevas. En definitiva, el advenimiento del consumismo postmoderno anuncia una profusa gama de productos y una era de productos que vienen de fábrica con obsolescencia incorporada (Bauman, 2007a: 51)¹⁷⁴.

Cultura ahorista, cultura acelerada o cultura de la inmediatez, son términos que hoy definen los estilos de vida de la sociedad consumista postmoderna donde el tiempo, y más que éste, la renegociación del tiempo, viene marcado no por una continuidad y una estandarización sino por la profusión de rupturas y discontinuidades,

¹⁷³ De hecho, explica seguidamente Bauman, la sociedad de productores, principal ejemplo societario de la fase sólida de la modernidad, estaba orientada fundamentalmente a la obtención de seguridad. Esa búsqueda de seguridad apostaba el anhelo intrínsecamente humano en un marco seguro y resistente al mismo tiempo, un marco confiable, ordenado, regular, transparente y perdurable. Ese anhelo fue una excelente materia prima para la construcción de estrategias de vida y patrones de comportamiento indispensables en la era de las masas, en la era de la fabricación en masa, en el ámbito de las normas restrictivas y de adecuación a la norma, de estrategias burocráticas y panópticas de dominación que, en sus esfuerzos por conseguir disciplina y subordinación, confiaron en la incorporación y estandarización de los comportamientos individuales.

¹⁷⁴ Si tomamos como ejemplo dos objetos como el teléfono y el automóvil y comparamos sus semánticas modernas y postmodernas, resultan más que evidentes las diferencias entre los consumos de la modernidad y el consumismo postmoderno. Incluso desde el parámetro de consumo ostentoso, definido por Veblen (2003) a principios del siglo XX, ambos objetos tuvieron un significado completamente diferente y una dimensionalidad semántica distinta a la que actualmente tienen en nuestros contextos consumistas, que no sólo han diversificado su producción, también la adscripción de funcionalidad y status se encuentra claramente desbordada por otras significaciones sociales radicalmente nuevas.

que describen un contexto experiencial falto de cohesión y de continuidad que sólo está lleno de multitud de instantes eternos, de eventos, incidentes, accidentes, aventuras, episodios, que remiten a una vida, ya sea social o individual, como una colección de instantes vividos con variada intensidad, o como un encadenamiento de presentes (Bauman, 2007a: 53).

Bajo esa nueva circunstancia de tener que renegociar constantemente el tiempo, además, no hay lugar para la idea de progreso, ni para la idea del *tiempo de necesidad*, según la visión moderna de la historia que analizaba Walter Benjamin (Picó, 1994: 19-20). Por el contrario, ambas dimensiones han sido reemplazadas por el concepto de *nuevas oportunidades*, como un tiempo aleatorio y abierto de posibilidades adscritas al momento, a la instantaneidad del presente, donde la existencia no es el resultado de un plan-programa preconcebido a través de la trayectoria de una acción incluida. Si para el hombre moderno, por un lado, el apremio por adquirir y acumular era la razón más imperiosa, la necesidad de eliminar y reemplazar en las sociedades postmodernas convierten el apremio en urgencia (Bauman, 2007a: 57).

Según Maffesoli (2001), en esa variada intensidad, si se pudiera hacer un mapa de vida, debería parecerse inquietantemente a un cementerio de posibilidades imaginarias, incompletas y desaprovechadas. La tasa de ilusiones abortadas, por tanto, es muy alta en ese cementerio de oportunidades. No obstante, de todas las diferencias que podemos establecer, probablemente, el rasgo diferenciador que más sobresale sea que la sociedad de consumidores no define a sus miembros por el lugar que ocupan en la estructura productiva, sino que interpela a sus miembros, fundamentalmente, en cuanto a su capacidad para consumir. Evalúa, recompensa y penaliza a sus miembros según la rapidez y la calidad de sus respuestas a dicha interpelación. El eje de excelencia-ineptitud de rendimiento consumista se convierte así en el principal factor de estratificación y en el principal criterio de inclusión y exclusión, según explica Bauman (2007a: 77-78).

8.4.3.2. El contexto postfordista de la abundancia

Explicadas una serie de diferencias sustanciales entre el consumo moderno y el consumismo postmoderno, cabe señalar ahora que tal variación socio-histórica no es del todo comprensible sin tener presente el nuevo contexto postfordista de la abundancia. A su vez, el concepto de abundancia en nuestros contextos actuales no es entendible sin tener como referencia las transformaciones radicales en los modos

de realización y gestión de la política económica y la organización social que se construye a partir de los postulados intervencionistas keynesianos. Estos postulados conforman el Estado de bienestar –*Welfare State*– que, como explica Luis Enrique Alonso (2005: 9), en realidad, se construyó como un sistema de erradicación del subconsumo social, principal factor desencadenante de la crisis del 29.

Fundamentalmente, ese nuevo sistema se fundó mediante el sostenimiento público de la demanda agregada, la consolidación de consumos improductivos –en el sentido de su situación en la producción de capital privado–, y las políticas sociales que afectaban directamente a la reproducción de las fuerzas de trabajo, al mismo tiempo que funcionó también como forma de estructuración, mediación y canalización, del conflicto de clases (Alonso, 2005: 9).

En ese nuevo contexto de estabilidad occidental, que despega definitivamente tras Segunda Guerra Mundial, la abundancia, que hasta entonces sólo contenía semánticamente las *ventajas* que habían consagrado al consumidor como rey del mercado, según las teorías del utilitarismo marginalista (Alonso, 2005: 10-11), se convirtió en el vínculo social que serviría para encadenar al individuo a un nuevo sistema de códigos de control social, donde el poder de la oferta determinaría la estructura de la demanda y de la sociedad misma. En esa nueva fase del capitalismo, bajo el paraguas de una abundancia material sin precedentes, el consumo y la sociedad de consumidores, en su conjunto, cambian progresivamente el sentido de su implantación, en cuanto que en la etapa anterior del capitalismo industrial de finales del siglo XIX y de la sociedad de las masas, la esfera del consumo se había organizado como una simple extensión del sistema productivo, que se formalizaba en la imagen de un consumidor situado al frente del mercado de forma autodirigida por los principios de necesidad y racionalidad¹⁷⁵.

A partir de la última década del siglo XX, sin embargo, el consumo pasa a ser una actividad cuantitativamente y cualitativamente central en nuestro contexto histórico, fundamentalmente, porque a él se dedican la mayor parte de nuestros recursos económicos, temporales y emocionales, en él se crean y se estructuran gran parte de nuestras identidades y formas de expresión relacionales, y porque en el marco del consumo hoy se produce y reproduce el poder, la dominación, las lógicas de confrontación, la resistencia, el cambio y la distinción social¹⁷⁶. Bajo los parámetros del

¹⁷⁵ En este paradigma utilitario, recordemos, el concepto abstracto de utilidad se fue sustituyendo por la dicotomía necesidad–motivación (un prisma más relacional y con un largo trayecto en las Ciencias Sociales de orientación funcionalista –en esa corriente nos encontramos, por ejemplo, las teorías psicológicas de Maslow y su escala funcional de las necesidades).

¹⁷⁶ Dado el grado de complejidad que ha alcanzado la sociedad de consumo, y dada la diversificación de sus formas, resultan un tanto inútiles, por insuficientes, las posiciones más o menos tradicionales, y ya casi testimoniales, del consumo como alienación, manipulación, o las que nos presentaron su reverso

consumismo postmoderno estamos, por tanto, en la construcción de una nueva realidad, fundamentada sobre una profusión sin precedentes de los parámetros de abundancia.

En el marco del capitalismo industrial, para dimensionar la nueva abundancia, hay que distinguir, sin embargo, dos momentos importantes en el desarrollo del fordismo que, a su vez, componen los cambios que darán paso al postfordismo. Siguiendo a Luis Enrique Alonso (2005), hay que hablar, por un lado, de un fordismo previo a la emergencia del Estado de bienestar que, como modo de regulación, consiguió construir una norma de consumo de masas coherente con el sistema de producción mercantil estandarizado.

En el parámetro analítico de inestabilidad–orden que venimos desarrollando aquí, ciertamente, es posible afirmar que ese fordismo creó un marco relativamente organizado para las luchas por la distribución material y su expresión simbólica, aunque no suprimió las contradicciones sociales básicas entre capital y trabajo, ni tampoco dejó de producir otras, como el enfrentamiento entre lo público y lo privado, al tiempo que tampoco resultó completamente eficaz a la hora de reconocer y resolver los conflictos derivados de la distribución industrial.

Sin embargo, regular el modo de vida es establecer una nueva relación entre la fuerza de trabajo y los elementos que la reproducen, y ese primer fordismo significó reemplazar antiguos bienes y formas de subsistencia –cuyo estatuto escasamente mercantil, y no industrial, negaba su capacidad de ser soporte para cualquier proceso de valoración de capital con autentica reproducción social–, por verdaderas mercancías con valor de cambio económico. La fabricación de bienes en cadena, la nueva estructura salarial y la división del trabajo, son las bases para encajar un nuevo modo de regulación que, además, encuentra en la mercantilización y racionalización la nueva convención que se proyecta sobre todos los órdenes de la existencia social (Alonso, 2005: 44).

Siguiendo a este autor, en esta primera etapa del fordismo, el consumo, por tanto, se normativiza y estandariza siguiendo las pautas que se derivan de las mismas necesidades técnicas del proceso de trabajo y de la estructura de la producción que ésta genera. Estas transformaciones, además de incrementar las posibilidades económicas de las clases obreras –precariamente instaladas en el capitalismo industrial del siglo XIX–, crean nuevas condiciones de existencia del trabajo asalariado que extienden la norma del consumo de masas bajo nuevos códigos sociales, donde la integración en un orden general, organizado por la productividad, construye las

simétrico, la de presentarlo como el territorio de la soberanía, de la libertad total y de la riqueza, característica de la presentación liberal del homo–economicus (Alonso, 2005: 32).

formad de inclusión individual a través de la amplificación de los tiempos y de los estilos de vida.

Sin embargo, con la emergencia del Estado de bienestar, este fordismo daría un salto cuantitativo y cualitativo, en cuanto que, además de la estabilidad del pacto social entre capital y trabajo, ese modelo económico auspiciará la fabricación de bienes de consumo duradero, las industrias semiautomáticas y la urbanización funcional que acompañarán al periodo que va desde el final de la Segunda Guerra Mundial, hasta la década de los setenta, momento a partir del cual ese modelo entrará en crisis y a partir del que comienzan a abrirse dinámicas sociales nuevas y esenciales para asentar un modo de regulación diferente.

A partir de los años setenta, en definitiva, ese modelo industrial, en su conjunto, se vuelve incapaz de generar ya tasas de crecimiento y rentabilidad semejantes a las de los anteriores años, donde el término abundancia alcanza una dimensionalidad como nunca la había tenido a lo largo de la historia de la humanidad. Una inflación insostenible –síntesis habitual de la crisis de los setenta– evidenciará que los mecanismos reguladores de las dos etapas anteriores fordistas se han bloqueado.

Muchos analistas, explica Luis Enrique Alonso (2005: 62), establecen éste como el momento en el que es Estado keynesiano entra en crisis, al transformarse en un servidor monetario nacional de las necesidades de ajuste de los grandes mercados – *poderes*– internacionales desplegados en cada vez más complejos y opacos sistemas financieros. La debilidad estructural, por tanto, –y se puede hablar, paralelamente, de un autentico debilitamiento del Estado keynesiano– queda patente en el momento en el que los mecanismos del sistema político se empiezan a manifestar incapaces de ajustar los desequilibrios económicos, produciendo todo lo contrario, la transmisión, expansión y amplificación de las luchas por la distribución¹⁷⁷.

Como explica Bauman (2007a: 94), en realidad, no es el Estado, ni siquiera su brazo ejecutivo, el que está siendo socavado, erosionado, desangrado hasta su desaparición, sino la Soberanía del Estado y sus prerrogativas para trazar límites. Según Luis Enrique Alonso (2005: 62-63), el consenso del bienestar comienza a presentar límites objetivos de todo tipo: de dimensión, financieros, políticos y de gobernabilidad, como también de eficacia. Un nuevo modelo de consumo postfordista comienza a emerger bajo una nueva semántica, la de la fragmentación y la individualización, junto a la emergencia de nuevas desigualdades.

¹⁷⁷ Cuando un primer ministro del gobierno británico declara que la nueva política inmigratoria tendrá como objetivo atraer a personas “que el país necesita” y dejar fuera a aquellas “que no son necesarias para el país”, está concediéndole implícitamente a los mercados el derecho a definir las “necesidades del país” y de decidir qué (o a quién) necesita el país y qué (o a quién) no necesita el país. Este ejemplo, según Bauman (2007a: 95), refleja claramente cómo los Estados actualmente ya no son dueños ni tan siquiera para decidir los criterios de las políticas de “exclusión”

Entre las características de este nuevo modelo emergente encontramos, por un lado, la búsqueda siempre de la tasa de ganancia privada por encima de cualquier derecho o garantía social consolidada durante el periodo fordista. Por otro lado, por tanto, no se puede hablar tanto de un capitalismo industrial y material como de un capitalismo financiero, virtual e inmaterial, donde los intercambios comerciales se realizan mediante un sistema articulado de redes extensas, extremadamente complejas, que operan a nivel trasnacional¹⁷⁸.

Esto hace que los flujos económicos ya no converjan en el escenario de las economías nacionales en su sentido tradicional, sino que ahora son un conjunto de operaciones integradas en flujos acelerados de información, patentes y derechos intelectuales, componentes, tecnologías y, sobre todo, recursos financieros cada vez más desmaterializados (Alonso, 2005: 65). La flexibilidad, la rapidez, la innovación y el cambio constantes se han convertido en el nuevo paradigma productivo de la abundancia, frente a la continuidad, estabilidad, linealidad, durabilidad y rendimiento a largo plazo del modelo fordista.

En cuanto a las dinámicas consumistas, la fragmentación, la individualización, la virtualización y la globalización, se vuelven dimensiones claves para entender la amplificación de los estilos de vida y consumos distintivos –barrocos, narcisistas, hedonistas, etc.–, que definen el contexto postmoderno. En realidad, no son otra cosa que una consecuencia del nuevo liberalismo integrado que trata de imponer la lógica y la estética de la mercancía sobre todos los ámbitos de lo social y lo cultural, en cuanto que, al mismo tiempo, disuelve cada vez más las barreras entre consumo como actividad económica y como fenómeno cultural (Alonso, 2005: 71).

En ese nuevo contexto postfordista o consumista es en el que ha ido cristalizando la *sociedad del riesgo*¹⁷⁹. Este hecho, a su vez, impulsa hacia una autoconstrucción particularizada de biografías cada vez más diversificadas y donde gran parte de las identidades sociales, que tradicionalmente se anclaban en un consumo industrial y normativizado, se han vuelto errantes y borrosas (Alonso, 2005: 74-76).

Una nueva semántica de la existencia fragmentada e individualizada, en el parámetro de la abundancia, por tanto, se perfila como realidad, a raíz del estallido del

¹⁷⁸ Los nuevos estudios sobre redes nos hablan de complejos entramados de interconexiones que conectan todo tipo de elementos, que definen sociedades, ecosistemas, movimientos, o cerebros, y que no sólo están comenzando a trazar nuevos mapas de la realidad del siglo XXI, sino que esas nuevas cartografías analíticas nos revelan que las redes son un elemento esencial en los viajes que deberemos emprender hacia un conocimiento mejor, pero también más responsable, de este mundo único y frágil en el que nos ha tocado vivir (Solé, 2009: 222)

¹⁷⁹ En el diagnóstico de Beck (1994b), la pérdida del compromiso keynesiano –el Estado social y la cultura de la seguridad– se encuentran en la base de la emergencia de la sociedad del riesgo.

universo social unificador e integrador que había servido como referencia ideológica para definir las normas de consumo de masas fordista, paralelamente, construidas sobre la institucionalización de los sistemas de bienestar social.

De este modo, podemos decir que la realidad contemporánea consumista se ha convertido en la nueva dicotomía ambivalente postmoderna, en cuanto que, por un lado, es una indudable fuente de bienestar pero, de igual forma, también conforma una parte esencial de la producción de los *riesgos* sociales actuales.

Este nuevo contexto dicotómico de consumismo, por tanto, donde los vínculos humanos tienden a estar mediados por el mercado de consumo, donde consumir, además, se percibe como la exigencia esencial de la existencia, es el pasaporte hacia las condiciones y parámetros que hoy conforman las dimensiones de una sociedad inundada de nuevos desasosiegos que se ciernen sobre el individuo contemporáneo, que es, al igual que todo lo demás, evaluado y valorado por su valor de cambio desde dos prismas fundamentales: por un lado, en cuanto a su incapacidad para alcanzar el estatus de producto –una incapacidad que deriva de hecho de su incapacidad para abocarse de lleno a la tarea de consumir– y que, por otro lado, fundamenta la categorización del nuevo estigma de los seres incompletos (Bauman, 2007a: 168). Estos dos aspectos, en realidad, son dos enclaves esenciales de la semántica postmoderna del descontento, como se especificará más adelante.

8.4.4. Sintomatologías del descontento

Si *La canción del Desesperado* del antiguo Egipto fue el primer testimonio de queja que se registra en la tradición cultural occidental, a modo de contraste semántico, presentamos la impronta de otro lamento personalizado en versión postmoderna. Se trata de un fragmento literario de la obra *Del dolor y la razón*, de Joseph Brodsky, que encaja perfectamente con ese tipo de inconformidad interior sin salida, fundado por un mundo de abundancias, y que ya apuntaba incipientemente el personaje de la obra de Mousil.

“Uno se aburrirá de su trabajo, de su esposa, de sus amantes, de la vista desde su ventana, de los muebles o la decoración de su casa, de sus pensamientos, de uno mismo. Uno intentará, en consecuencia, encontrar vías de escape. Además de los artilugios de autogratificación del mundo contemporáneo, uno también puede probar a cambiar de trabajo, de residencia, de empresa, de país, de clima, puede darse al alcohol, a la promiscuidad, a los viajes, a las clases de cocina, a las drogas o al psicoanálisis. De hecho uno puede hacer todas esas cosas y tal vez el asunto funcione durante un tiempo. Hasta ese día, claro, en que uno se despierta en su habitación rodeado de una nueva familia y de una decoración diferente, en otra región y otro

clima, en medio de una montaña de cuentas del agente de viajes y del psicoanalista, pero con la misma vieja y conocida sensación de mirar la luz del día que se cuele por la ventana” (Brodsky, 2000: 107-108).

Al menos desde el punto de vista del contraste que generan estas dos improntas experienciales de la realidad, sin duda, y a pesar del tiempo, la máxima socrática sigue vigente en occidente en el siglo XXI: el mayor problema del hombre sigue siendo el hombre mismo. No obstante, también desde un prisma comparativo, no cabe duda que se trata de dos realidades sobre el desasosiego humano que nos trasladan a dos mundos completamente diferentes.

Lo que vamos a hacer, seguidamente, por tanto, es tratar algunos elementos sobre el mundo concreto en el que se encuentra inmerso el ser al que alude el fragmento de Joseph Brodsky porque, entendemos, en esos elementos se encuentran claramente instituidas las sintomatologías específicas del descontento postmoderno.

En el marco de *la crisis de los todos* (Ferrater Mora, 1983), cualquier interlocutor contemporáneo observaría fácilmente que, en el texto de Brodsky, destacan, especialmente, dos dimensiones: por un lado, un profundo destello de individualización –*solipsismo*–, sobre todo, a través del carácter subjetivado de la voz que nos presenta el fragmento. Esa mera consideración antropológica preliminar, sin embargo, también permite, por otro lado, identificar la condición general y la estructura básica del sentido de la vida de una persona inmersa en un contexto plagado de posibilidades y alternativas.

El mundo de ese personaje se dimensiona, por otro lado, precisamente, en el marco de esa estructura particular de posibilidades, a través de las cuales va perfilando el sentido de su existencia humana como un viaje interior de eterno retorno hacia sí mismo. Es decir, ese personaje que no tiene nombre, porque podría ser cualquiera de nosotros, vuelve finalmente al mismo punto infructuoso del que partió: sí mismo. De ese modo, como le sucedía al persona de *El hombre sin atributos*, la atención del *yo*, su conciencia, se torna una experiencia claramente perfilada por un mundo de abundancias y posibilidades donde las aprehensiones puramente subjetivas de cada individuo son el fundamento de la constitución de sentido y de la construcción-delimitación de su experiencia.

Por muy intrincada que pueda parecer la fenomenología del funcionamiento múltiple de la conciencia, señalan Berger y Luckmann (2002: 32), en realidad, sus frutos son los simples componentes del sentido de nuestra vida cotidiana. En consecuencia, entre las señales de esa realidad destacamos, por un lado, el problema del pluralismo postmoderno o el mundo de las posibilidades, por otro, las soluciones

biográficas y, por último, en interrelación con ese hecho, la constitución del Estado terapéutico. Una a una, expondremos, seguidamente, las razones por las que se trata de síntomas claros del descontento postmoderno.

8.4.4.1. El mundo de las posibilidades: el problema del pluralismo

Estrictamente, la pluralidad no es un fenómeno específicamente postmoderno, ni moderno. Como matizan Bauman y Keith (2002: 59), uno podría destacar una y otra variante de pluralismo en casi todas las sociedades. Se puede afirmar, sin embargo, que sólo en algunos momentos de la historia el pluralismo va asociado a la propagación de una crisis de sentido que, desde la modernidad, pasará a la postmodernidad.

En este último contexto, el pluralismo se asocia con una crisis de sentido porque, a través del consumismo, se ha materializado en la experiencia lo que ya, con la Ilustración y la modernización, comenzó a propagarse de manera incipiente en los sistemas de valores. En este sentido, en la modernidad, las reservas de sentido empezaron a dejar de ser patrimonio común de los miembros de la sociedad porque el individuo moderno –a través del proceso de individualización o del solipsismo– creció en un mundo en el que se fueron desmantelando progresivamente los valores comunes que, con anterioridad, en el sistema medieval, determinaban la acción en las distintas esferas de la vida. Ese solipsismo que, en definitiva, es la raíz más frondosa del subjetivismo moderno e hizo factible, ante las mismas circunstancias materiales incluso, que ya no existiera una realidad única para todos los individuos, hoy ya es un rasgo esencial del hombre postmoderno, aunque con el matiz substancial del pluralismo.

En el contexto del consumismo, el subjetivismo o la individualización –una forma de individualismo extremo– son una pieza clave que estructura la experiencia cotidiana de cada uno de nosotros. De tal modo, el pluralismo hoy deviene en una sintomatología del descontento postmoderno, en cuanto que las condiciones de ese consumismo promueven la expansión de crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido en nuestros contextos actuales. El pluralismo, por tanto, sería el nuevo elemento *iatrogénico* de la postmodernidad (Bauman y Keith, 2002), que envuelve al consumismo.

En sí mismo, se trata, en realidad, de una condición que acelera la crisis del pluralismo y lo hace en la medida en la que los pálidos valores del *hiperconsumidor* postmoderno, si bien formalizan la coexistencia pacífica entre diferentes formas de

vida y sistemas de valores, en verdad, no le sirven de mucho para contrarrestar de forma directa y expresa la propagación de la crisis de sentido que, cotidianamente, experimenta en ese contexto consumista. Los valores del hiperconsumidor postmoderno le dicen al individuo cómo comportarse frente a otras personas –normas de vida social–, que están fuera de sí mismo, pero no cómo debe conducir su propia vida, especialmente, cuando comienzan a temblar sus resortes interiores.

En la medida en la que el consumismo es un hecho total y obliga al individuo postmoderno a redefinir diariamente el sentido de su existencia, el mundo, la sociedad, el interior, la identidad personal, en realidad, todo lo que concierne al ámbito de su existencia se vuelve problemático, al tiempo que es una dimensión constantemente tensionada porque existen, además, múltiples interpretaciones de todo –una por persona, podíamos decir–, donde cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible, pero ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones, puede ya ser aceptada como única, verdadera y adecuada de un modo incuestionable para todos.

Como consecuencia directa de eso, a los individuos postmodernos les asalta una constante duda de si acaso deberían vivir de otra manera, de realizar o no otro trabajo, quizá cambiar de pareja o de clima, etc., y de hacerlo todo absolutamente distinto a como lo han venido haciendo hasta ahora, precisamente, como manifiesta la voz anónima del texto de Brodsky. El presente cotidiano de este ser postmoderno, por tanto, es un tiempo constantemente sitiado por una multiplicidad de inconsistencias extremadamente poderosas y cercanas.

A tenor de lo expuesto, al menos moralmente, el hombre postmoderno debería aspirar a convertirse en un virtuoso del pluralismo. No obstante, sucede todo lo contrario. Salvo excepciones contadas, la mayor parte de los individuos postmodernos se encuentran saturados por ese pluralismo, se manifiestan voraces en él o procuran asirse a una estabilidad precaria que no les desborde los ánimos, o bien predomina un sentimiento de inseguridad y de pérdida constante en un mundo que se vuelve confuso porque está lleno de posibilidades, algunas de las cuales están vinculadas, incluso, a modos de vida radicalmente opuestos y alternativos a lo que ese mismo individuo pudiera siquiera imaginar.

La dialógica (Morin, 2002) socio-psicológica del pluralismo postmoderno, por tanto, hace que el individuo contemporáneo se desplace constantemente por una delgada y frágil línea donde el consumismo es una constante fuente de liberación y de opresión, no en sentido marxista, sino en versión existencialista. Por un lado, implica la posibilidad de transformación radical de las condiciones externas de la existencia, aunque incluso aquí el hombre postmoderno está sometido a los rigores de tener que

escoger entre una u otra opción, de entre una multiplicidad, y de hacerlo, además, en un tiempo escaso. Se trata de posibilidades que, en si mismas, abren una constante fisura moral de dudas sistematizadas respecto a cada una de ellas: ¿qué empleo debo aceptar o buscar?, ¿debo casarme o no?, ¿cómo debo criar a mis hijos?, puedo cambiar de religión, de estilo de vida, mis hábitos sexuales, puedo hacer lo que quiera, sin embargo, ¿qué quiero exactamente?

De un modo factual, por tanto, el consumismo determina que el individuo postmoderno no pueda abstenerse de elegir y el pluralismo postmoderno problematiza el mundo de las elecciones, en cuanto que este pluralismo hace de las arraigadas interpretaciones de la realidad un cúmulo informe de meras hipótesis. Si el consumismo postmoderno ha transformado las convicciones en una cuestión de percepciones personales y de gustos, el pluralismo hace que los preceptos se vuelvan sugerencias, en un contexto que las multiplica hasta casi la extenuación. Este enorme baile de cambios, inconsistencias, abundancias y posibilidades, crea en la conciencia del individuo postmoderno una constante impresión de insipidez y de hartazgo. Hablamos, por tanto, que en las sociedades postmodernas, el pluralismo hace que los individuos tengan que superar tanto la inseguridad de sentido, como la incertidumbre en la justificación moral.

8.4.4.2. La solución biográfica o las condiciones sistémicas

El individualismo significa ahora algo muy distinto de lo que significaba hace cincuenta años y aún es más diferente de lo que era en los primeros tiempos de la era moderna, la época en la que se modulaba semánticamente con la emancipación de los seres humanos de la apretada red de la dependencia, la vigilancia y la imposición comunitarias. Según Bauman (2001a: 58), hoy ya no sólo hablamos de individualismo, sino de individualización, porque ésta dimensión ahora está articulada por el consumismo y sus territorios significativos, donde la libertad para experimentar es aportada sin considerar las consecuencias y donde, además, la fragmentación ha radicalizado aún más ese individualismo primigenio.

Por un lado, la individualización postmoderna significa que uno mismo es responsable de sí mismo, construye la realidad desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo. Por otro, sin embargo, en los contextos consumistas, cada uno depende también de unas condiciones que, en realidad, escapan constantemente a su aprehensión –y en la mayoría de los casos también a su conocimiento–. En dichas condiciones, no obstante, el énfasis individualizador nos indica una única alternativa

viable, según Bauman (2001a: 16): la manera en que uno vive se convierte en la solución biográfica de las condiciones sistémicas. Como consecuencia de esto, el hombre postmoderno se haya inmerso en la semántica una individualización que lo remite al mandamiento de “ya no hay salvación por la sociedad”.

El fenómeno, en cierto modo, es fácil de identificar sobre la superficie de la vida cotidiana contemporánea –a través del rechazo a los mecanismos públicos de participación grupal o el aumento de la apatía política, etc. –, No obstante, de lo que se trata, en realidad, es que hace que las cosas descendan a un fondo: el abandono del individuo a la lucha solitaria que, en verdad, es una tarea para la cual la mayoría de los individuos carecen de los recursos necesarios para llevarla a cabo en solitario¹⁸⁰. Esta incapacidad intrínseca para afrontar las condiciones sistémicas desde el propio interior es lo que determina que las narraciones de vida se limiten, únicamente, a deambular entre el mundo de las opciones disponibles y sin que el universo de las condiciones pueda ser establecido firmemente.

En medio de esa descolonización de la vida pública, como la denomina Bauman (2001a: 70), lo único que se le presenta como punible al individuo es su propia individualización, la irresistible individualización que pone en escena la culpa que se carga sobre su dimensión biográfica –sólo como una carga privada– y que es la nueva proclama del fracaso desafortunado que ha tenido quién ha tropezado en la vida. En ese nuevo territorio fronterizo entre las condiciones y las narraciones de vida, donde la precariedad se estigmatiza como una justificación a la sumisión y al escaso arrojo individual, las personas andan abandonadas a sus propios recursos, en la mayoría de los casos, inadecuados, cuando se trata de tener el control de su situación real, un insuficiente control como para alentar pensamientos y para llevar a cabo acciones para cambiar el futuro o, lo que es lo mismo, las propias circunstancias. En realidad, eso es exactamente lo mismo que afirmar que las narraciones de vida, en ningún caso, se salen del cercado privado del yo subjetivo postmoderno.

Los márgenes cerrados de ese nuevo individualismo postmoderno conforman una percepción del devenir sin finalidad y sin más orientación que la que cada individuo se

¹⁸⁰ El aumento de apatía política y la colonización del espacio público con las intimidades de la vida privada –la caída del hombre público, de Richard Sennet (1978)–, el rápido desvanecimiento del viejo arte de atar los lazos sociales y hacerlos durar, junto con el esquizofrénico deseo–temor de separación y de que lo dejen a uno en paz, las pasiones al rojo vivo que acompañan a la desesperada búsqueda de comunidades y a la falta de cohesión de las que se encuentran, la eterna demanda de regímenes punitivos y perfeccionados con los que atormentar el cuerpo de cada uno, convertido ahora en chivo expiatorio, paradójicamente, asociado al culto al cuerpo como la última trinchera que hay que defender con uñas y dientes, junto a la serie interminable de sensaciones placenteras ante las que el cuerpo humano debe estar disponible y dispuesto siempre para absorber y a través del cual procesar las excitaciones disponibles, la creciente popularidad de drogas producidas química, electrónica o socialmente, que se espera en todo momento que agudicen las sensaciones de la vida o la atenúen y silencien, etc., todas estas cosas tienen raíces comunes firmemente hundidas en ese fondo, según Bauman (2001a: 16-17).

procura desde sí mismo y sin más perspectiva que la de la inmediatez. En este contexto semántico, la libertad –un ideal que sigue teniendo un poderoso sustrato en la conciencia del hombre occidental– se conforma como un deseo abstracto, confuso, que sólo se encuentra proyectado en el ámbito de los consumos. Fuera de él, sólo se concibe su carácter utópico e improbable.

Pero no sólo eso, desde ese prisma cerrado del *yo*, la transformación de las relaciones del hombre consigo mismo cambian mucho menos que las de los hombres con su mundo exterior, un mundo dominado por una técnica creciente y cada vez más poderosa y por un mundo de consumos amplios y extremadamente diversificados. Por este motivo, tal y como avanzaba el personaje de Musil, pero también como evidencia el fragmento de Brodsky, la psique del hombre postmoderno es un laberinto cerrado sin escapatoria, donde un individuo siempre incompleto e inacabado anda buscándose a sí mismo, desde sí mismo. La inconformidad y el constante desengaño serían las dos sombras arquetípicas que, en el contexto de la postmodernidad, persiguen constantemente a ese ser enclavado en su propia atalaya de soledad y aislamiento perpetuo, cuya experiencia la conforma el descontento.

Las islas de significado de ese individuo postmoderno perfilan, por tanto, un mapa fragmentado de infinidad de biografías donde el mundo se entiende lleno de inconsistencia e incertidumbre y donde su vida se ve saturada por la fragilidad, al tiempo que, de una manera dialógica, todas las incertidumbres de su presente son una poderosa fuerza individualizadora. Temores, ansiedades y quejas, pero sobre todo una permanente inconformidad con todo, nacen de ella de una manera tan aislada que sólo se padecen en estricta soledad. No se suman, no se acumulan en una causa común, no tienen un domicilio natural, ni una casa de todos¹⁸¹.

8.4.4.3. El estado terapéutico

La individualización postmoderna significa que la propia interioridad del hombre se ha convertido en mapa fragmentado en pequeñas islas de significado. Dentro de esas micro islas, paradójicamente, la tendencia común es que las personas quieran ejercer un control férreo e higiénico sobre todos los detalles de su vida, y lo quieren hacer

¹⁸¹ Según Bauman (2001a: 35), eso despoja a las personas de la postura solidaria que se alcanzó en el pasado, como táctica racional y como estrategia vital, y que condujo al establecimiento de las estrategias defensivas de la clase trabajadora y de las organizaciones militantes. Riesman (1965: 436), por su parte, ya manifestó algo similar al afirmar que el individuo de la abundancia no lucha políticamente por mejorar las cosas que le afectan, sino que huye hacia “el utopismo de la vida privada”. Esta huida carga todas las problemáticas de la existencia sobre esa vida privada.

como una esfera de protección y seguridad, precisamente, contra esa incertidumbre e inconsistencia constantes que los amenaza interiormente.

Al mismo tiempo, también desean simplificar las cosas todo lo posible. Schwartz (2005: 35) afirma que esta es una de las grandes sinergias de los tiempos postmodernos. De hecho, desde la última década del siglo XX, uno de los sentidos fundamentales del bienestar es que éste depende en gran medida de tener la capacidad para controlar nuestro entorno y de que el individuo postmoderno sepa que tiene ese control (Schwartz, 2005: 109).

En el contexto de las posibilidades, la solución biográfica, como ya se ha visto, y ahora el establecimiento del control, en realidad, son las dos claves fundamentales para comprender la conformación postmoderna del estado terapéutico. Savater (2000: 139) afirma que “el utilitarismo estatista laico, empleando el dogmatismo médico, ha conseguido imponer modernamente un *estado terapéutico*. Desde un punto de vista ético, aunque sólo sea terminológicamente, el dogma fundamental del estado terapéutico es que es malo cuanto va contra la salud y bueno cuanto la favorece”.

Foucault (1990: 25-97), a su vez, argumentó que “cada cultura define de una forma propia y particular el ámbito de los sufrimientos, de las anomalías, de las desviaciones, de las perturbaciones funcionales, de los trastornos de conducta que corresponden a la medicina, suscitan su intervención y le exigen una práctica específicamente adaptada. En último término, no existe un ámbito que pertenezca de pleno derecho y de modo universal a la medicina. Podría afirmarse que en la actualidad está surgiendo lo que en realidad ya se venía preparando desde el siglo XVIII, es decir, no una teocracia, sino una somatocracia”.

Lipovetsky (2007: 228), por su parte, también registra el hecho de que cada vez son más los dominios de la vida social e individual que quedan bajo el tutelaje del peritaje médico y psicológico. Él lo denomina el triunfo de *Knock* y nos sitúa en un contexto de sanitización que aumenta constantemente la lista de los elementos generadores de temores y ansiedad, a su vez, la psicologización creciente del individuo está interrelacionada con la intolerancia al dolor, con el *sobreconsumo* farmacológico y la extrema sensibilización a los problemas de salud.

En realidad, en ese estado, prácticamente, todos los ámbitos de la vida humana son convertidos en estados patológicos¹⁸². Muchos de los actuales cuadros clínicos

¹⁸² Al respecto, Blech (2005: 18) ofrece una lista de lo más diversificada: la menopausia, tanto masculina como femenina, la narcolepsia y demás trastornos, el *fet lag* –adicción a Internet–, el síndrome de colon irritable, el de Sisí –un comportamiento especialmente activo y positivo ante la vida–, la disfunción eréctil, la carencia de vitaminas, el síndrome de fatiga crónica, la fobia social, la depresión, y un largo etc. La medicina postmoderna dice haber hallado, según especifica este autor, alrededor de 30.000 epidemias, síndromes, trastornos, y enfermedades en el ser humano. Para cada uno de esos estados hay una pastilla.

postmodernos, en realidad, carecen de base científica. Sin embargo, la Medicina hace creer con sus constantes amplificaciones, o más bien confirma con ellas, o no desmiente científicamente, o no pone en duda, en ningún caso, que la naturaleza golpea a las personas constantemente con nuevas enfermedades, síndromes, episodios y trastornos, que sólo pueden ser curados por la propia Medicina.

Tanta amplificación, y tan escasos desmentidos, nos sitúan en el mercado de la salud postmoderna y en el ámbito de los consumos de terapias, fármacos y remedios, donde la medicina y la industria farmacéutica funcionan a la perfección como un matrimonio muy bien avenido, dando salida a los nuevos avatares del yo postmoderno, prisionero y asediado por una infinidad de patologías y síndromes, al tiempo que se considera que son los únicos ámbitos, en realidad, legitimados para remediar tales estados de enfermedad permanente y biográfica.

Desde el consumismo, sin embargo, el estado terapéutico genera dos sinergias fundamentales. Por un lado, la medicina y la industria farmacéutica han amplificado su radio de acción de tal forma que se hace cada vez más difícil identificar la propia salud (Blech, 2005: 11-13). El negocio floreciente de la industria farmacéutica, con su alianzas médicas, hace posible que los procesos normales de la vida se vendan como problemas de salud, que los problemas personales y sociales se construyan como problemas médicos y de salud privada-pública, que los riesgos se valoren como enfermedad o, incluso, que los síntomas poco frecuentes se vendan como epidemias de extraordinaria propagación y que los síntomas leves se consideren como indicios de enfermedades más graves.

Por otro lado, tras de todo esto, el estado terapéutico se fundamenta en la máxima de invalidación del sujeto. Como todo sistema de expertos, inhabilita al sujeto. Las decisiones pertinentes y las que más les convienen a las personas son siempre tomadas por otros. En el consumismo, el estado terapéutico dibuja un mapa sin dolor. En él, los individuos son seducidos –y el hombre postmoderno se deja seducir– por un mundo estéticamente perfecto, incólume, higiénico, sin fealdad ni sufrimiento, incluso los riesgos están medidos y controlados. Si los ciudadanos, por un lado, no siempre saben lo que les conviene –y por eso se impone la salud–, por otro, todos los remedios imaginables están al alcance de todos y un verdadero ejército de profesionales, terapias y servicios, están ahí sólo para asegurarnos y garantizarnos una salud de libre elección y de amplificadas mercancías¹⁸³.

¹⁸³ Como se puede leer en Foucault (1990), ya en el siglo XVIII comenzó a institucionalizarse la noción de salud pública como responsabilidad estatal y también como obligación del ciudadano.

El estado terapéutico no renuncia, por tanto, a subrayar las implicaciones morales de la salud y a mantener las estigmatizaciones de ciertas enfermedades¹⁸⁴. No obstante, en su versión preventiva, y desde ella, se insiste constantemente en que cualquier aspecto de la vida del hombre del siglo XXI puede ser remediada, paliada y evitada, por el propio individuo. La salud, por tanto, también es una cuestión de elección, de control y de responsabilidad personal, tal y como se concibe desde el siglo XVIII.

Resulta paradójico, sin embargo, que cualquier dolencia, desperfecto, insuficiencia o dolor, según la misma cultura terapéutica que inhabilita e impone la salud como axioma, en principio, también sea culpa de un individuo que carece de suficiente disciplina y autocontrol como para cambiar unos hábitos alimenticios insensatos, para hacer el ejercicio adecuado, para llevar la vida que convendría, para mantener relaciones sexuales con la debida precaución, para no mejorar su estética o para no operar y martirizar al cuerpo y al espíritu con toda clase de dietas, fármacos y remedios que le procuran bienestar y le mejoran la vida.

El énfasis mercantil en la libertad de elección, junto con la proliferación de posibilidades terapéuticas, han contribuido a la creación de una sinergia que sintetiza un juicio moral higienista que el individuo postmoderno debe asumir como su credo cotidiano y que implica severas correcciones y castigos. En realidad, Savater (2000: 146-147) plantea que en el estado terapéutico no se prescribe el término culpabilidad, sino enfermedad. La socialización terapéutica mantiene esta misma dimensión semántica porque se manifiesta claramente en el hecho que las personas prefieren ser llamados cleptómanos, en vez de ladrones, misóginos, en vez de machistas a ultranza, adictos, en vez de drogadictos, etc.

Se trata, además, de una sinergia que se extiende hasta el concepto mismo de salud. Aceptemos que dicha cuestión es el buen estado del ánimo y del cuerpo, como una definición elemental que plantean los organismos competentes y el mismo DRAE. Pero ese término, intrínsecamente, parte de una serie de problemas en el contexto consumista, en la mercadotecnia de la salud y en los parámetros hedonistas del hombre postmoderno: ¿podrían ser ambos aspectos de la salud –ánimo y cuerpo– ocasionalmente contradictorios en el contexto postmoderno? En el lado preventivo, los médicos mantienen siempre planteamientos restrictivos, aportando datos científicos sobre los daños que a la larga pueden acarrear un afán desordenado de placeres, por otro, la invitación al disfrute de la vida y de sus múltiples placeres, presentados

¹⁸⁴ Fernando Savater (2000: 139) explica que, aunque ya no se aceptan promotores diabólicos para las enfermedades, no se renuncia a subrayar las implicaciones morales de las principales dolencias: ni la sífilis fue el primer ejemplo de esta tendencia, ni el SIDA será el último.

también como fuentes de bienestar y de salud del espíritu y del cuerpo, contradicen la medicina preventiva.

Desde los parámetros médicos, sin embargo, la renuncia, el sacrificio y el control, se plantean de manera inexcusable. Cualquier exceso es presentado como poco recomendable y lo cierto es que, en el estado terapéutico, todo se presenta como excesivo: comer más de tres huevos a la semana, no beber más de un litro de agua y beber más de dos, no hacer ejercicio y no llevar una vida activa y dinámica, estar demasiado activo y dinámico porque eso causa fatiga y estrés, etc. La vida puede ser programada para la salud y ésta puede ser ejecutable por el paciente como si se trataran de deberes escolares. El estado terapéutico, con sólo una mirada clínica, zanja la diferencia entre cura y delito, virtud tonificante y vicio debilitador (Savater, 2000).

En un verdadero y agitado océano de informaciones, catálogos, posibilidades, terapias y remedios fármaco–médicos, la dictadura de los especialistas y la dependencia de los individuos, cada vez más obsesionados por la conservación de la salud, al tiempo que hechizados por los avances técnicos, el mundo de las endorfinas, *serotoninas*, *oxitoxinas* o las mortales *toxinas*, *colesteroles* y demás grasas, establecen en el individuo postmoderno un lazo químico y esquizofrénico entre la conservación optimizada de la vida y las recompensas y placeres que procura el hedonismo.

8.4.5. Descontento o el trauma de la elección postmoderna

No cabe duda que las nuevas posibilidades de elección en los contextos consumistas incrementan el tiempo y la energía de dedicación a todos los aspectos de nuestra vida. Paradójicamente, sin embargo, elegir, que hemos de hacerlo de manera ineludible y constantemente, se ha vuelto un ejercicio extremadamente complejo y problemático como consecuencia de esa profusión de posibilidades y, sobre todo, por los resultados y enormes expectativas que el individuo postmoderno proyecta y espera alcanzar tras sus decisiones.

De este modo, según se defiende y analiza en esta investigación, son los rigores y particularidades ya mencionados del contexto consumista y, especialmente, las problemáticas de la elección los que conforman la experiencia del descontento postmoderno.

De hecho, en los actuales contextos consumistas, elegir y hacerlo de la manera adecuada es sinónimo de realizar una tarea ingente y problemática¹⁸⁵. Siguiendo a Schwartz, 2005:57), prácticamente, como una receta expedida por prescripción facultativa, desde la psicológica, se establece que la mayor parte de las decisiones correctas implican los siguientes pasos:

- (1) Marcarse una meta.
- (2) Evaluar la importancia de cada meta.
- (3) Estudiar las opciones.
- (4) Evaluar cómo se ajusta cada una de las opciones a nuestras metas.
- (5) Elegir la opción adecuada.
- (6) Usar los resultados de la elección para modificar las metas, la importancia que se le asignan y la forma en la que se evalúan las futuras posibilidades.

Considerando ese vasto proceso desglosado en pequeños pasos, curiosamente, a pesar de la importancia vital de una correcta toma de decisiones –camino previo para ejecutar el ámbito de la elección–, la mayor parte de las decisiones que son tomadas por los individuos postmodernos incumplen en buena medida los puntos expuestos, o se realizan por caminos radicalmente antagónicos a ese proceso extraordinariamente *metódico* y *racional*. De entrada, por tanto, es destacable el desajuste entre los parámetros descriptivos de las decisiones correctas y la realidad cotidiana de millones de personas¹⁸⁶. Sea conveniente o no decirlo, lo cierto es que las decisiones se toman desde un prisma emocional o no tan sistemático, como el que se aconseja desde la psicología.

No obstante, aún a sabiendas que el procedimiento para la toma de decisiones no es ejecutado correctamente en la mayor parte de los individuos postmodernos, no por eso es menos cierto que las personas en nuestros contextos actuales invierten, ciertamente, mucho tiempo y esfuerzo en tomar sus decisiones.

Las decisiones, además, al ser ineludibles en los contextos consumistas, son de vital importancia y el individuo, *condenado* a elegir, sin duda, quiere ver recompensado su esfuerzo con un resultado agradable, al menos, en dos planos: o bien a través de la maximización –semánticamente, “distinguir entre lo bueno y lo malo es más sencillo que distinguir entre lo bueno y lo mejor” (Schwartz, 2005: 148) –, o a través de la simple satisfacción.

¹⁸⁵ Compañías eléctricas, compañías de seguros, planes de pensiones, elegir el aspecto que tenemos, el empleo que queremos, la forma de amar, el modo de rezar, a dónde queremos ir, quienes queremos ser, qué causa defender, qué deporte practicar, qué coche comprar, qué comer, etc. Cualquier aspecto que consideremos en el ser humano postmoderno está suspendida sobre el lecho de una elección.

¹⁸⁶ No resulta muy convincente afirmar hoy en día, dada la abundancia de información al respecto, de terapias y de personas tratadas, que la ignorancia sea la causa más probable de tal desajuste.

No obstante, bien sea por la vía de la maximización o por pura satisfacción, tener que elegir implica tal esfuerzo que se puede establecer casi una proporción: conforme aumentan las opciones de elección, mayor será la energía necesaria que se precisa para elegir, de tal modo que, en esos parámetros, los errores también serán más costosos. Por consiguiente, el incremento de opciones y oportunidades de elección presenta tres efectos negativos, todos relacionados entre sí, según Schwartz (2005: 82-83):

- Tomar una decisión hoy en día requiere un mayor esfuerzo que en cualquier etapa histórica anterior.
- Los errores son más probables.
- Las consecuencias psicológicas y emocionales de los errores son también más graves.

En un contexto de amplísimas posibilidades, el parámetro de la toma de decisiones, fundamentalmente, se conforma a través de dos dimensionalidades. Por un lado, entre la sinergia de tener que elegir aquello que sería más conveniente y lo que deseamos –aspectos que a veces coinciden, pero en muchos casos no–. Por otro lado, está el hecho de que las decisiones se insertan siempre en un cuadrante de oportunidad–posibilidad–límite.

En ese sentido, como matiza Schwartz (2005: 199), los bienes posicionales son un buen ejemplo de límite, en cuanto que se trata de bienes que para obtenerlos se depende de la posición de cada individuo en la sociedad: “no todo el mundo puede tener el trabajo más interesante”, “no todo el mundo puede ser jefe”, “no todo el mundo puede tener una isla recóndita en la que descansar cuando desee”, etc. La socialización consumista, en cambio, no contempla la última dimensión semántica, la de límite, en cuanto que su parámetro fundamental es el de crear constantemente más posibilidades y nuevas expectativas de vida, a partir de la adscripción del consumidor a una espiral creciente de nuevos consumos (Bauman, 2007a).

A su vez, en el contexto consumista, el límite no se considera un elemento sistémico, sino que se remite al ámbito de la biografía del individuo (Bauman, 2007a). Tampoco el discurso psicológico, que insta a la toma de decisiones correctas, lo tiene presente, entre otras cosas, porque es más fácil instar al individuo a que solucione tal situación desde su biografía, que cambiar el mundo donde se inscriben sus límites. La renuncia o la reordenación de los deseos, ajustándolos a su posición, es el remedio que usualmente se prescribe.

Pero tal hecho, en realidad, no cambia su posición, ni solventa el entramado sistémico en el que el individuo forja la elaboración de deseos que sobrepasan los límites de su posición. Incluso, aunque se tomaran las decisiones correctas a través de

ese parámetro racional, en ningún caso, sin embargo, se evitan a través de él los problemas y las consecuencias devastadoras para el ánimo que los límites presentan respecto al deseo de querer otros consumos diferentes a los que podemos optar por posición social.

Por el contrario, en ese cuadrante de posibilidad–elección–límite, el individuo postmoderno, más que a racionalizar su conducta o adecuarse a los límites desde su posición, lo que dimensiona es que, para poder vivir, incluso en el presente inmediato, hay que elegir constantemente: obligatoriamente, tiene que dejar pasar oportunidades que, probablemente, también escogería si no tuviese que afrontar la durísima realidad de no poder tener todo lo que se desea.

Todos esos aspectos, sin embargo, imponen una lección difícil de aprender y de sobrellevar sin fisuras que, además, conlleva una extraordinaria crudeza para la experiencia cotidiana: nos cuesta mucho aprender a elegir. Nos cuesta mucho aprender a elegir bien. Y aprender a elegir bien en un mundo de posibilidades ilimitadas nos cuesta todavía más (Schwartz, 2005: 148). Además, en un contenido de abundancias interminables, contentarnos y ceñirnos a la oportunidad–posibilidad–límite que tenemos aún es más difícil, especialmente, como mantiene Bruckner (2008: 16), porque ahora tenemos derecho a todo, menos a conformarnos con cualquier cosa.

8.4.5.1 El pensamiento contrafactual y el referente hedónico

Según plantea Maffesoli (2004: 13), en sentido estricto, el individuo postmoderno tiende a regirse por una lógica conjuntiva –estrategias “y...y”, es decir, estrategias de inclusión–, mientras que en la modernidad la estrategia fundamental era la lógica disyuntiva –estrategias “o...o”, es decir, estrategias de exclusión–.

En el ámbito de la toma de decisiones, precisamente el parámetro de la disyunción, especialmente, remite a dos semánticas postmodernas fundamentales: al pensamiento contrafactual y al referente hedónico. El primero, lo define Schwartz (2005: 158) como pensar en un mundo que no es real pero que podría serlo o podría haberlo sido: “si no me hubiera importando levantarme un poco más temprano”; “si la hubieran puesto un poco más tarde”; “si hubiera podido tomar ese tren”, etc. Se trata, en definitiva, de pensamientos que evocan circunstancias que son contrarias a los hechos. Se entiende, por tanto, que más allá de las posibilidades reales, el individuo postmoderno contempla y considera también las posibilidades imaginarias.

Sin embargo, un claro inconveniente se detecta en el pensamiento contrafactual: estimula el arrepentimiento. Si bien las personas, por regla general, tienden a concentrarse en los aspectos controlables dentro de cada situación, lo cierto es que la existencia de la posibilidad imaginaria nos dimensiona también la existencia intrínseca de una contrariedad importante, sobre todo, respecto a la conciencia de las posibilidades perdidas que, con demasiada frecuencia, en cuanto a deseabilidad, contienen el mismo peso emocional que las posibilidades materializadas.

El referente hedónico, por su parte, remite al hecho de que cualquier cosa que quede por debajo de ese punto parecerá una pérdida (Schwartz, 2005: 176). En realidad, el referente hedónico nos sitúa en el ámbito de la evaluación constante de las experiencias, en las cuales, habitualmente, es frecuente que la establezcamos a través de comparaciones del tipo:

- La experiencia vivida con la que habríamos querido tener.
- La experiencia vivida con la expectativa que teníamos de ella.
- La experiencia vivida con otras que hemos tenido en el pasado reciente.
- La experiencia con las experiencias que otros han tenido.

Ambas cuestiones, tanto el pensamiento contrafactual, como el referente hedónico, en definitiva, están presentes en el hecho de elegir, de tal manera que si dicha capacidad nos permite tener un coche determinado, una casa determinada, un trabajo determinado, unas vacaciones determinadas, un jardín determinado, una ropa determinada, una dieta determinada o una vida determinada, aún siendo buenos – desde el parámetro de satisfacción–, o siendo los mejores –desde el parámetro de maximización–, lo cierto es que el proceso de elegir, precisamente, por estos elementos, hace que el individuo postmoderno no siempre se sienta bien con lo que ha elegido o sienta que realmente no ha ganado mucho con haber podido elegir, incluso llevando a cabo, digamos, las *elecciones correctas* o *adecuando y limitando* constantemente sus adquisiciones a su posición. La inconformidad permanente, por tanto, se convierte en una cualidad de la vida de los individuos postmodernos y una experiencia de lo más cotidiana.

8.4.5.2. Diferencia entre desencanto y descontento

En el estado terapéutico se prescriben recetas y fórmulas racionalizadoras de autoayuda del tipo:

- Se selectivo, no conformista.
- Es mejor ser satisfactor que maximizador.

- No hay que pensar en el coste–oportunidad.
- Hay que arrepentirse menos.
- Hay que controlar las expectativas.
- Hay que aprender a restringir la comparación social o hay que aprender a amar las restricciones, etc.

A pesar de la profusa gama de consejos, orientaciones y frases guía, no obstante, el hecho real es que el hombre postmoderno se encuentra desbordado por la abundancia material –existe un exuberante acopio de documentos en los que diariamente se promulgan renglones de sintomatologías dicotómicas del tipo: conseguimos lo que queremos, pero eso no es suficiente; las cosas siempre pueden ser mejor; eso o aquello está bien, pero no nos satisface hasta el punto que esperábamos; estamos rodeados de artilugios modernos que nos ahorran tiempo pero, en realidad, no tenemos tiempo suficiente; gozamos de libertad para ser lo autores de nuestras propias vidas, pero no sabemos exactamente el tipo de biografía que deseamos escribir, etc.

El ámbito del consumismo postmoderno, por tanto, se manifiesta agrídulce en el campo de la experiencia cotidiana. Tener demasiadas opciones produce una sensación psicológica de *euforia perpetua* (Bruckner, 2008), pero también de saturación o de zozobra, sobre todo, esto último, cuando en el epicentro de las emociones se mezclan la obligación de elegir con el arrepentimiento por lo elegido, la preocupación por el estatus con la exigencia de flexibilización y la necesidad de adaptación a los cambios, la comparación social con los problemas de la satisfacción–insatisfacción o con la maximización y el deseo de tener siempre lo mejor. Todo este bullicio de significados vitales en permanente tensión, en consecuencia, es que el que nos lleva a afirmar que el nombre con el que se puede caracterizar ese sentimiento de tribulación postmoderna es el descontento, un término dimensionado y adscrito al campo de la elección del hombre postmoderno, que se mueve entre una perpetua y frágil insatisfacción–satisfacción propia de los contextos consumistas¹⁸⁷.

En realidad, podría denominarse como *desencanto*¹⁸⁸. Sin embargo, entre ambos términos –desencanto y descontento–, históricamente, existe un matiz semántico diferenciador que resulta importante, sobre todo, a la hora de puntualizar el significado que más se ajusta a la realidad postmoderna.

En sentido estricto, el desencanto también se trata de un concepto que nos lleva a los parámetros de la desilusión y de la decepción y, sin duda, resulta innegable que,

¹⁸⁷ El DRAE define el descontento en éstos términos: Dícese de la persona que no está satisfecha con una situación o con otra persona. Disgusto o desagrado.

¹⁸⁸ El DRAE define el desencanto como decepción, desilusión.

en cierto modo, es una emoción que se experimenta dentro del contexto consumista. Sin embargo, el descontento, es un término que concretiza más la emoción experiencial del consumismo, en cuanto que apela a la persona que no está satisfecha con una situación determinada.

Históricamente, según Pérez Tapias (2007: 359), el desencanto remite al proceso detectado por Weber –*el desencantamiento de la naturaleza*– que, en un momento de la modernidad, se verá compensado por un *reencantamiento* de la historia y, entre otros aspectos, consagrará la idea de progreso como uno de los rasgos modernos más relevantes.

Ciertamente, la postmodernidad viene ligada a la desmitificación de la utopía del progreso y, en ese sentido, precisamente por ese carácter histórico, descontento se presenta más ajustado a la descripción de la realidad experiencia del hombre postmoderno. A su vez, también descontento es un término que concuerda mejor a los parámetros terapéuticos postmodernos, en cuanto que construye la idea del individuo neurótico–hipocondriaco, paradigma de la sociedad postmoderna¹⁸⁹. Técnicamente, además, es el estado sintomático de una nueva patología del siglo XXI. El arquetipo del neurótico–hipocondriaco es un individuo que encaja perfectamente en todos y cada uno de los parámetros expuestos con anterioridad y que, por lo tanto, se mueve constantemente por la semántica del descontento: una sinergia particular que consiste en saber claramente cómo es la realidad, al mismo tiempo que esa realidad no gusta como es o en la que uno nunca se encuentra nunca suficientemente satisfecho en ella.

8.4.5.3. Mapa semántico del descontento

Dentro del ámbito de las sociedades consumistas, el descontento es una experiencia estrictamente individual. En esa experiencia, establecemos dos sentidos fundamentales:

- (1) La que determina al individuo postmoderno como *consumidor fallido* (Bauman, 2007a), que deviene del mismo entramado sistémico del consumismo. En este parámetro, la insatisfacción–satisfacción es la dimensión más importante que constituye la experiencia cotidiana del descontento.

¹⁸⁹ Frente al perfil del neurasténico, Woody Allen es uno de los cineastas que mejor han dimensionado la vida de este nuevo personaje del siglo XXI: el neurótico–hipocondriaco, asediado no por el mundo urbano sino por sí mismo.

- (2) Ser *consumidores fallidos*, a su vez, lleva al individuo postmoderno a percibirse como un ser incompleto (Bauman, 2007a), que sería el parámetro moral y perceptivo de la experiencia de descontento.

El argumento es que, desde el prisma de la toma de decisiones y desde el ámbito de las elecciones, la economía orientada al consumo promueve activamente la ilusión pero, al mismo tiempo, incrementa la desafección, socava la confianza y profundiza una sensación de insatisfacción casi permanentemente. Se trata, por tanto, de un parámetro dialógico y sinérgico que satura la vida de las personas postmodernas y, al mismo tiempo, es una de las causas principales que incrementan y merman su bienestar, sobre todo, psicológico y emocional.

Sistémicamente, los ensayos de la sociedad consumista se basan en la promesa de satisfacer los deseos humanos en un grado que ninguna otra sociedad del pasado pudo o soñó hacerlo. La promesa de satisfacción, no obstante, sólo conserva su poder de seducción siempre y cuando esos deseos permanezcan insatisfechos, es decir, siempre y cuando el individuo llegue a sentir que los deseos, que motivaron sus anhelos consumistas, no han sido verdaderamente y plenamente satisfechos (Bauman, 2007a: 70).

Se debe interpretar, por tanto, que el verdadero timón de la economía orientada al consumo es ese sentido *fallido*, inoculado dentro de la pique del hombre postmoderno, que se fundamenta sobre el axioma: “todo puede ser siempre mejor de lo que es”. Tras ese axioma y como consumidores fallidos, en consecuencia, el descontento se torna una experiencia ineludible y casi permanente que estructura psicológica y emocionalmente a los individuos postmodernos y lo hará mientras que el consumismo se rija por esa máxima.

Por decreto de la sociedad de consumo, en definitiva, como determina Bauman (2007a: 65), la dolencia genérica de los consumidores es la perturbación resultante del choque fatal entre la obligación–compulsión–adscripción–adicción de tener que elegir y la incapacidad para hacerlo satisfactoriamente¹⁹⁰. Como seres incompletos, precisamente, el énfasis en el yo individual es la clave significativa. Como tal, pertenecer a una sociedad de consumidores se vuelve una tarea titánica, como afirma el propio Bauman (2007a: 87), “donde el miedo moderno a no adaptarse ha sido desplazado por el miedo postmoderno a ser inadecuado”.

Dentro de este parámetro de ser inadecuado, la conjunción entre la libertad de opción y la obligación de elegir, a su vez, resulta esencial. Sobre ese soporte, en

¹⁹⁰ La tendencia a adoptar una actitud displicente, como rasgo emergente en los habitantes de la metrópolis, que fue señalada por Simmel con asombrosa clarividencia a principios del siglo pasado, hoy también sería un hecho factual que surgiría, sin embargo, no del ritmo propio de la vida moderna, sino del embotamiento de la capacidad de discriminar, elegir y tomar la decisión correcta (Bauman, 2007a).

realidad, el yo postmoderno crea los instrumentos, las herramientas –incluidas aquí las decisiones– y las estrategias, necesarias para producir el bricolaje privado de la autorrealización personal. El juego sinérgico entre libertad de opción y obligación de elegir se vuelve especialmente trágico cuando, en el contexto consumista, la obligación de elegir se le presenta al individuo como *la oportunidad* de elegir. Es decir, se trata de las obligaciones disfrazadas de privilegios, según Bauman (2007a: 137).

No obstante, las elecciones tienen que hacerse sobre la incierta convicción de que tales pasos acarrearán los resultados previstos y que las inversiones de hoy supondrán beneficios mañana, sobre la duda interior y el miedo constante por no saber cierto si realmente las opciones que no elegimos eran verdaderamente inadecuadas para que mañana esas no elecciones no se conviertan en una dolorosa pérdida. Como seres incompletos, además, a pesar del énfasis en el yo, no está claro en quién, ni en qué confiar, ya que nadie –ni siquiera el individuo mismo– parece tener el dominio de cómo funcionan las cosas y nadie ni nada puede ofrecer garantías fiables de que las cosas irán en la dirección prevista¹⁹¹.

La pérdida de control sobre el presente y el futuro en cada individuo, a pesar del propio individuo, por tanto, generan una abrumadora falta de confianza, o su simple carencia es el primer rasgo de la fisonomía del ser incompleto. La indefensión aprehendida o la pérdida significativa del control sobre la propia vida, la inoperancia o incapacidad para controlar la propia vida, en mayor o menor medida, por tanto, forman parte de la experiencia cotidiana del *homo-consumeris* o del *homo-eligens* postmoderno (Lipovetsky, 2007)¹⁹².

Si hacemos un paralelismo emocional, una persona insegura desarrolla una mentalidad de fortaleza sitiada. Con el énfasis sobre el yo, la individualización postmoderna asegura que los enemigos que asedian las murallas de ese yo interno sean los propios demonios interiores, en realidad, un enemigo con el que es agotador luchar incansablemente y hacerlo, además, con la intacta esperanza de vencerlo, como ya mostraba el personaje de la obra de Musil. La libertad de elección, después de todo, viene inevitablemente acompañada de incontables riesgos de fracaso.

Sin embargo, con el énfasis sobre el yo, tales riesgos, y no sólo la experiencia misma de fracaso, resultan insoportables para muchos individuos, a lo que se le suma el temor a que excedan su propia capacidad para combatirlos. La fatiga de ser uno mismo, en consecuencia, forma parte de la experiencia vital de las personas

¹⁹¹ Pierre Bourdieu (citado en Bauman, 2001b: 65) observó que la confianza es una condición indispensable de toda planificación racional y acción realizada con seguridad.

¹⁹² La indefensión aprendida es un término extrapolado de la teoría de Seligman y de sus hallazgos sobre las respuestas que muchos ratones de laboratorio manifestaron al recibir descargas eléctricas incontroladas. El extremo más claro de esta indefensión aprendida lo representa la depresión en nuestras sociedades actuales (Schwartz, 2005: 209-210).

postmodernas, una fatiga que viene marcada por el miedo a ser inadecuado, es decir, a vivir dominados por la incapacidad de igualar el esfuerzo con la recompensa, por vivir dominados por la absoluta intolerancia a toda frustración en un contexto de abundancias y expectativas, por la incapacidad endémica para aplazar las gratificaciones al futuro o por el simple vivir dominados por un sencillo padecer de aburrimiento que, por más distracciones y euforias en las que nos ocupemos, tarde o temprano, vuelven a dejarnos la misma sensación de tedio.

8.4.5.4. Las soledades del individuo postmoderno

El consumismo, insistentemente, presenta la realidad como si fuera Disneylandia y la vida como un parque temático y lúdico en la que el ser humano puede dar rienda suelta al disfrute completo y experimentar el bienestar absoluto. No obstante, considerando los rigores del individuo postmoderno ya expuestos, sobre todo, por esa sensación imborrable y amenazadora de tedio, no resulta desatinado proponer que, en verdad, ese individuo asediado profesa unos valores en los que, sin embargo, no confía.

Eso plantea una cuestión importante. La desconfianza trasmuta los valores en un *desideratum*, es decir, una expresión con contenidos de buena voluntad que, sin embargo, sobre el soporte de la realidad cotidiana consumista, la experiencia del humano postmoderno se trasmuta en una fuente constante de descontento. Quizá el consumo compense la dureza del trabajo diario y de las demás asperezas de la existencia, pero no desagrava más allá del instante (Lipovetsky, 2007).

Si analizamos pormenorizadamente esa conjunción, por un lado, al individuo se le impone, psicológica y emocionalmente, la necesidad de autorrealización pero, simultáneamente, ese mismo individuo ha aceptado, ha celebrado y ha asumido, sin pestañear, dos necesidades impuestas por la economía de mercado: la necesidad de dinero y la pasión adquisitiva. Ambos parámetros, sin embargo, anulan la capacidad de autorrealización o la absorben de tal modo que tener más dinero y más capacidad adquisitiva acaba siendo la condición necesaria y suficiente de la autorrealización. Tal condición, sin embargo, no tiene fin o no tiene perfilados claramente sus límites finales. Esto, sin duda, es algo que recuerda al mito de Sísifo.

Por otro, en el contexto consumista, ser libre, en realidad, sólo significa elegir. Sin embargo, como plantea Camps (1993: 196), ser libre implica, inexorablemente, querer elegir y poder hacerlo libremente, esto es, hacer actos positivos de elección de acuerdo con una ordenación autónoma de los valores. Paradójicamente, por tanto, el

consumidor postmoderno está atrapado en la explosión de las necesidades sin fin del consumo que, a su vez, ponen en crisis el desarrollo mismo de sus capacidades y de su autorrealización.

Simultáneamente a eso, el esfuerzo del individuo por preservar su independencia y la individualidad de su existencia, en realidad, se lleva a cabo en el mercado, que es el que le surte de un amplio margen de posibilidades. En sí mismo, tal mercado se convierte en un elemento de coerción constante, a la vez que también se erige como un elemento que desborda las propias dimensiones de su individualidad. Esto, a su vez, le confiere un nuevo rango de incertidumbre a las posibilidades, al mismo tiempo que esa incertidumbre se transmuta en una realidad insoportable dentro un contexto de abundancias. La libertad de consumo, por tanto, es un mensaje claro sobre la indeterminación y la ductilidad esenciales de la realidad postmoderna: en este mundo todo puede pasar y todo se puede hacer, pero no se puede hacer nada de manera definitiva.

A pesar del esfuerzo de elección, las relaciones toman la apariencia de encuentros consecutivos y provisionales, las identidades de máscaras que se van usando sucesivamente y la biografía se convierte en una serie de episodios cuya única importancia reside en lo efímero, donde no se puede saber nada con seguridad (Lipovetsky, 2007). A pesar del esfuerzo individual, por tanto, la autonomía se ha convertido en la tiranía de las posibilidades, sin ningún refugio sólido donde guarecerse (Bauman, 2001b: 35-36). Advenedizos, turistas, vegetarianos, culturistas, vagabundos, nómadas, héroes, víctimas, antihéroes, buscadores, aventureros, surfers, góticos, alternativos y demás categorías individualizadas de la postmodernidad, en realidad, todas las nuevas formas de lo social y lo cultural, matiza Bauman (2001b: 107-165), cristalizan en parámetros de elección que conforman una pluralidad subjetivista sin resistencia, incapaz de sobrepasar sus propios límites individuales, pero donde el mercado sí que transmuta la realidad del ser confiriéndole la constante sintomatología de la insuficiencia y de lo incompleto.

Como ciudadanos –y Victoria Camps (1993) señala la incompatibilidad entre las dimensiones de individualidad postmoderna y ciudadano–, los individuos se declaran más decepcionados por las acciones políticas ante los problemas del mundo, por el trabajo, el funcionamiento de los servicios públicos o privados, etc., que por los bienes duraderos que se escapan, paradójicamente, de las fluctuaciones perceptivas del ánimo y de las posibilidades individualizadas. Sin embargo, como apunta Lipovetsky (2007: 155), cuando hablamos de descontento, no hay que buscarlo fuera de las situaciones económicas y psicológicas de los consumidores: en la permanente insatisfacción de los que eligen, en la insuficiencia del poder adquisitivo de los que no

pueden elegir todo cuanto quisieran, en la precariedad de los que no pueden elegir o en las múltiples privaciones a las que las personas pueden llegar a verse sometidas en un contexto donde las abundancias del consumo son un hecho, pero también un símbolo de pertenencia, en este caso, de no pertenencia para las economías precarias, etc. Estas circunstancias, y no las que provienen de su ámbito de ciudadano, son las que realmente invitan a los individuos a experimentar un constante sentimiento interior de fracaso o bien un puro sentimiento de ser incompleto.

8.5. En síntesis

Desde un punto de vista socio-histórico, la percepción del mundo y las respuestas que se dan para afrontar la existencia están relacionados con un tiempo histórico y social determinado. Esta idea es la base sobre la que fundamentamos nuestra hipótesis de trabajo. De ese modo, el malestar sería una experiencia específica del hombre moderno y de la modernidad y el descontento del hombre postmoderno y de la postmodernidad.

Sobre esa base, en primer lugar, se ha presentado el testimonio del antiguo Egipto de *La canción del desesperado* y el fragmento contemporáneo de un texto de Joseph Brodsky, dos argumentos temporales que, desde un parámetro *orden-desorden*, demuestran que la experiencia de zozobra interior y de desasosiego es una constante relacional en el ámbito cultural occidental. No obstante, cada tiempo produce una respuesta y nombra las experiencias de una forma concreta. Y eso es lo que señalan las cuatro actitudes y respuestas esenciales de la tradición occidental: el mesianismo del pueblo hebreo, el desprecio del cínico, la resistencia del estoicismo y la resignación de los platónicos.

Siguiendo la misma estela socio-histórica y con el parámetro orden-desorden, fundamentalmente, en el ámbito de la tradición social y cultural occidental, lo que cambiaría con la venida de Jesús, con su muerte y resurrección, no fue tanto la idea de Dios, como la relación entre Dios y el hombre y, como consecuencia de ello, entre el hombre y el mundo. El anuncio de un mundo nuevo permitió articular al cristianismo un triple equilibrio entre los grandes problemas de la época: el desequilibrio entre el hombre y la sociedad, entre la acción y el pensamiento, y la reconciliación del hombre con Dios. Sin embargo, el cristianismo o la cristiandad se convirtieron en un elemento aglutinador de identidades hasta que, en primer lugar, la Reforma y, posteriormente, el laicismo, en la modernidad, comenzarían a desintegrar esa seguridad. Se puede afirmar, no obstante, que la modernidad, en su conjunto,

alberga el intento de poner las cosas en orden. En este sentido, la racionalidad fundamentará la organización social, la ciencia mejorará las condiciones de vida y la fe en el progreso actuará como el motor que impulsará el mundo hacia delante de un modo seguro y estable.

Esos elementos, en consecuencia, serán concebidos como antagónicos a la inestabilidad. No sólo eso, en sí mismos, serán los portadores de una nueva seguridad. De este modo, no es que el problema de la inestabilidad sea insoluble a la modernidad, es que, por los principios que la conforman, la modernidad es un tiempo donde no se tolera muy bien la inseguridad. Más aún, la modernidad devendrá ambivalente, precisamente, porque los resortes modernos que construyen el progreso, destinados a ahuyentar de la historia la inestabilidad de la existencia –las condiciones de la modernidad– serán los mismos elementos que, como consecuencias de la modernidad, centralizarán la duda, la incertidumbre y la propia amenaza de la modernidad.

El laicismo moderno, a su vez, sin la solución divina, restauró e instauró uno de los dilemas que ya mantenían los griegos: el de si debe reformarse al hombre, para que cambie la sociedad o, por el contrario, hay que modificar la sociedad con el fin que se renueve el hombre. A pesar de todos los esfuerzos, en la modernidad no se resolvería ese problema de fondo, como señalarían los modernos de finales del siglo XIX que consideraron que el orden, en las propias condiciones de la modernidad, nacería como un concepto agonista y esencialmente impugnado por la misma. Es decir, todas las estrategias racionales albergarán un tipo de incertidumbre que profundizará la inseguridad, en vez de mitigarla, acelerando también la desintegración del mismo orden regulado normativamente. De este modo, paralelamente, los logros de la modernidad también incrementarán la percepción de inseguridad, inestabilidad, zozobra y desarraigo.

A su vez, dos novelas sirven como referentes arquetípicos para diferenciar dos momentos históricos, como son la modernidad y la postmodernidad y, dentro de ellos, a dos tipos de hombre, psicológica y emocionalmente, también diferentes: el hombre moderno y el hombre postmoderno que, en sí, experimentarán dos semánticas de zozobra existencial distintas, la del malestar y la de descontento. Se trata del *Fausto*, de Goethe, y *El hombre sin atributos*, de Musil.

Por su parte, *Fausto* es una obra que representa el orgullo de la inteligencia. La brillante correlación que Goethe establece entre la transformación del mundo que realiza Fausto y las metamorfosis internas del propio personaje –primero, como soñador, luego como amante y, finalmente, como el desarrollista– describen perfectamente cómo se materializa la modernidad, al tiempo que esa materialización y

transformaciones reflejan claramente cómo se forja el hombre moderno en ese contexto y qué tipo de experiencias interiores le reporta ese mundo.

El hombre sin atributos, por el contrario, describe la conformación incipiente de otro hombre diferente al personaje de Fausto. Se trata del hombre postmoderno. La idea de hombre verdadero, el vacío de la conformidad y, finalmente, el hombre sin atributos, son las tres dimensiones que, en este caso, describen los nuevos rasgos del hombre arquetípicamente postmoderno.

En realidad, se trata de la primera aventura rectilínea de un nuevo ser hecho continuamente de una despiadada infinidad que no deja nada atrás y, sin embargo, es una profusión donde nunca hay regreso a casa. En su exasperada autonomía no encuentra descanso porque la más profunda experiencia de asociación de este hombre con sus semejantes y con el mundo que habita, paradójicamente, es siempre la separación. En sí mismo, alberga la inconformidad hasta con su propia existencia imposible, en un mundo donde el rumbo material de la vida es extremadamente favorable y lleno de posibilidades.

Respecto al malestar, la obra de Freud, *El malestar en la cultura*, sitúa lingüísticamente el término para la posteridad. No obstante, la conciencia de malestar ya había asociado ese término a las evaluaciones y análisis de las problemáticas que, desde finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, se entenderán como los males intrínsecos a la modernidad. Dichas problemáticas y diagnósticos fundamentan la historicidad y delimitación del término malestar.

Entre las problemáticas primordiales, en esta tesis nos hemos centrado en la modernización constante. Ese parámetro se perfila como el engranaje donde el desajuste, tanto individual, como social y cultural, se vuelve especialmente dramático, ya no sólo por las propias ambivalencias de la modernidad, como por el hecho que implica un ritmo de aceleración histórica que, entre otras cosas, hará ineficaces en el tiempo de una generación los valores de la anterior, producirá la pérdida de convicciones lo suficientemente potentes como para asentar un proyecto coherente de sociedad, fragmentará el saber en parcelas con fines desconectados entre sí, fundamentará la soledad del hombre masa, ahondará las desigualdades, la fragilidad del sentimiento individual, paradójicamente, en una época que, como nunca anteriormente, vio reforzada la individualidad, debilitará el sentimiento comunitario de pertenencia e identidad aunque, paradójicamente, la modernidad también lo generará a través de organizaciones con una fuerte estructura donde el corporativismo conformaría las identidades sociales de la época.

A su vez, de todas estas cuestiones, por su especial significación, hemos destacado que, a partir del siglo XIX, en la conformación semántica del malestar sobre

todo incide el abismo creciente entre las promesas con las que emerge la modernidad y los desarrollos reales de dicha modernidad, entre los logros de la modernidad y la propia experiencia del hombre moderno respecto a esas promesas y logros. La razón por la que consideramos estos parámetros como claves semánticas del malestar es porque a través de ellos se produce la construcción del yo moderno como un proceso ambivalente y dramático de liberación y sometimiento al mismo tiempo.

En esta contradicción entre las condiciones modernas y las consecuencias de la modernidad, señalamos tres cuestiones presentes en todos los diagnósticos que se harán en la época sobre esa experiencia moderna de malestar. Hemos entendido, por tanto, que esas cuestiones, intelectualmente, fundamentan el parámetro perceptivo y crítico del hombre de finales del siglo XIX. Son las siguientes: la ambivalencia que adquiere la idea de progreso, la sospecha de la razón, la sombra cartesiana, el principio de de incertidumbre de Heisenberg y, por último, el concepto de solipsismo y la paradoja atomista.

Por su parte, entre los diagnósticos sobre el malestar moderno, se ha destacado a Simmel y sus análisis de la vida cotidiana del hombre moderno, a Ortega y la singular dualidad de ese hombre moderno y, por último, a Freud y su planteamiento sobre el malestar en la cultura. Consideramos, además, que los planteamientos de esos autores proyectan perfectamente el entramado dicotómico entre las condiciones de la modernidad y las consecuencias de la modernidad, que es lo que constituye, según nuestra tesis, el trasfondo semántico y la base de la experiencia de malestar.

Respecto al descontento, se trata de una experiencia personal de constante inconformidad interior, producto del contexto social de abundancia que han establecido el bienestar y el consumismo postmodernos.

Estos aspectos, a su vez, nos han ofrecido el instrumental conceptual necesario para describir y analizar, comparativamente, el tiempo de la modernidad con el tiempo histórico que construye la semántica y la experiencia del descontento, es decir, la postmodernidad. En segundo lugar, al considerar esos hechos como los parámetros de cambio a través de los cuales se establece la distinción modernidad–postmodernidad, por otro lado, ha sido posible plantear la propia justificación socio–histórica de las dimensiones semánticas sobre las que emergen las nuevas propuestas de interpretación de los sentidos y significados que vivencia el hombre de finales del siglo XX, fundamentalmente, asociados a prácticas sociales relacionadas con el consumo, que inciden de hecho en los modos en los que se construyen y producen las nuevas representaciones cognitivas y experienciales en la postmodernidad, entre ellas, la experiencia del descontento.

En realidad, para comprender por qué el descontento es un término postmoderno, la primera diferenciación que se ha hecho es la que existe entre el consumo y el consumismo. Por otro, desde un punto de vista argumentativo, resultó conveniente desbrozar el campo del negativismo de la cultura material moderna y plantear la contextualización postfordista de la abundancia, sobre todo, porque ahí se construye la realidad del hombre postmoderno y ahí radica también parte de su incapacidad para cumplir fielmente con las ingentes tareas y exigencias del consumir que, en definitiva, fundamentan la categorización del nuevo estigma de seres incompletos. Ambos parámetros, a su vez, son los dos enclaves esenciales de la semántica postmoderna del descontento.

Entre sus sintomatologías, se ha señalado la individualización –*solipsismo*–, porque la conciencia de este hombre perfila los rasgos de su experiencia a través de un mundo de abundancias y posibilidades donde las aprehensiones puramente subjetivas de cada individuo son el fundamento de su experiencia y de la construcción de su realidad. Entre las señales de esa realidad que sugieren el descontento, se describe, por un lado, el problema del pluralismo postmoderno o el mundo de las posibilidades, por otro, las soluciones biográficas y, por último, en interrelación con este hecho, la constitución del estado terapéutico, donde al individuo postmoderno se le ofrecen toda suerte de remedios, caminos, terapias y fármacos para alcanzar un ansiado control que, sin embargo, no lo libra de la inconformidad o del descontento.

Se ha expuesto también cómo, en los contextos consumistas, las nuevas posibilidades de elección incrementan el tiempo y la energía de dedicación a todos los aspectos de la vida del hombre contemporáneo. Sin embargo, la semántica de la elección se ha vuelto extremadamente compleja y problemática, precisamente, por esa profusión de posibilidades y por los resultados y expectativas que los individuos postmodernos esperan y en las que fundamentan sus elecciones.

En los rigores del contexto y en los problemas de la elección, en consecuencia, se establece aquí la conformación de la semántica del descontento postmoderno. Dentro de ella, por un lado, están los parámetros de la disyunción–conjunción, que le suscitan a ese nuevo hombre histórico el tener que elegir y que lo remiten a dos problemáticas: al pensamiento contrafactual y al referente hedónico. En ellas, la inconformidad permanente es una experiencia de lo más cotidiana. Esa especificidad, a su vez, lleva a plantear la diferencia significativa entre desencanto y descontento que, además, sirve para apoyar el argumento de la naturaleza postmoderna de la experiencia de descontento.

El mapa semántico del mismo, por último, remite a una experiencia estrictamente individual. En ella se establecen dos sentidos fundamentales. Por un lado, el que

determina al hombre postmoderno como consumidor fallido, que deviene del mismo entramado sistémico del consumismo, donde la insatisfacción–satisfacción es la dimensión más importante que conforma el descontento postmoderno. Por otro lado, ser un consumidor fallido, al mismo tiempo, lleva al individuo postmoderno a percibirse como un ser incompleto, que es el parámetro moral y perceptivo de la experiencia de descontento.

PARTE IV: CONCLUSIONES

9.1. Dos realidades socio–históricas de nuestro tiempo

Aunque modernidad y postmodernidad son dos palabras inagotables en el ámbito de las ciencias sociales, cuya clarificación y estudio implica considerar la propia dinámica histórica y social donde convergen un entramado considerable de procesos diversos (Berriáin, 2005), en el marco de los contextos sociales es donde las ideas se construyen y es en ellos donde encuentran su fundamento, representación y uso. En ese sentido, en la medida en la que la propia historicidad de nuestros objetos de investigación y las significaciones de felicidad, calidad de vida, malestar y descontento, son construidas, articuladas y están conformadas por las especificidades propias de esos dos contextos, resultaba ineludible para esta investigación cartografiar qué rasgos, características, problemáticas y acontecimientos delimitan y concretan ambos escenarios y tiempos sociales.

Como escenarios socio–históricos que son, la descripción realizada sobre esos dos grandes contextos de nuestro tiempo, que tiene mucho de revisión, síntesis, reinterpretación y mezcla de diversas perspectivas, pone en relación dos planos, *el real y el intelectualizado*, principalmente, porque la aparición de la modernidad–postmodernidad en la *historia real* y la aparición de una teoría de esa modernidad–postmodernidad se mezclan continuamente (Von Beyme, 1994).

A su vez, como consecuencia de la coexistencia en el tiempo presente de nuestros cuatro conceptos objeto de estudio, era clave exponer modernidad y postmodernidad desde la perspectiva de la historia como un *continuum* (Vallespín, 1990) y del concepto de *articulación* (Bauman, 2001a) porque, de ese modo, aunque las caracterizaciones y las tipologías son herramientas muy valiosas para el análisis, no se puede olvidar que siempre hay algo de arbitrario cuando se trazan límites al devenir histórico. Así, la *modernidad* se plantea en un sentido amplio, entendiendo que se trata de un profundo y radical proceso de cambio, transformación y construcción de la realidad, que comienza a fraguarse en la Europa de finales del siglo XIV, siendo todavía una realidad vigente en nuestros días, especialmente, en algunos de sus rasgos más esenciales (Bauman y Keith, 2002).

Dentro de esta delimitación general, no obstante, se observan diferentes modulaciones de los términos *moderno* y *modernidad*, incluso existe un polisémico concepto de *modernización* (Gil Clavo, 2004), junto a una amplia gama de énfasis respecto a cuáles son los aspectos que más carácter imprimen o mejor caracterizan ese periodo de la historia occidental que, prácticamente, presentan la misma

tendencia: la de adoptar los puntos de vista que dominaban su campo de investigación como base del concepto de modernidad (Von Beyme, 1994).

Esos diferentes puntos de vista y énfasis, por tanto, llevan a centrar la atención en una serie de rasgos y procesos que, por sí mismos, exponen suficientemente los presupuestos de los cambios, la materialización de esos cambios y las nuevas concepciones sobre el mundo que trajo la modernidad donde se consolidaron algunas ideas y aspectos centrales de la misma. Estos son: el Estado y las leyes, el proceso de urbanización, el industrialismo y la división del trabajo, el proceso de secularización, la racionalización, el control y la disciplina, el nacimiento de una nueva subjetividad y de un nuevo individualismo o la propia emergencia de la ciencia moderna y la consiguiente conformación de la fe en el progreso social y humano.

Postmodernidad, por su parte, tampoco es un término sencillo, ni su uso alberga una aprobación sin fisuras, entre otras razones, porque se trata de una palabra rodeada por un fuerte debate. Aunque, asépticamente, se puede afirmar que se produce un cambio social cuando las relaciones propias y específicas que conforman un contexto social se forman con cualidades distintas a las precedentes (Herrera y Soriano, 2008), en realidad, no se sabe con certeza si, desde finales de los noventa, lo que se viene produciendo es el agotamiento de la modernidad y la emergencia de una nueva sociedad o, por el contrario, esa fecha señala el momento en el que se origina una nueva transformación en la misma. Como esa cuestión aún no está resuelta, existen diversas formas de nombrar esa inflexión temporal.

En este trabajo se ha seguido la categorización *postmodernidad*, agrupando en ese término una descripción teórica donde se detallan los fundamentos que revisan la modernidad y algunos elementos de cambio, como son el análisis de la Ilustración y una vuelta constante a los *progenitores* –Nietzsche y *el nihilismo*, Heidegger y *las cuestiones del ser*, Simmel y el estudio de *la subjetividad moderna*–. Especialmente en el ámbito de las ideas, esos autores del siglo XIX realizaron las primeras críticas que se le hacen a la Ilustración y esas críticas, a su vez, establecen las principales corrientes de pensamiento que, con posterioridad, convergen tanto en la denominada postmodernidad, planteando así el agotamiento de la modernidad y la emergencia de una nueva realidad, como en aquellas otras que defienden una nueva transformación dentro de la misma.

En cualquiera de esas dos vertientes, no obstante, los análisis de la Ilustración se fundamentan sobre tres aspectos esenciales: la crítica a la razón instrumental, el problema de la libertad, la ambivalencia del desarrollo científico técnico y la consecuente crítica a la fe en el progreso. Aunque esos parámetros concentran el impulso de transformación sin precedentes que se produce en el marco de las

sociedades europeas con el advenimiento y desarrollo de la modernidad, también se convierten en el soporte crítico al proyecto ilustrado, precisamente, por la carga espantosa y ambivalente que sus consecuencias le confieren al mundo moderno y sobre ellas se fundamentan las bases desde las que se plantea tanto la crisis y el agotamiento de la propia modernidad, como la necesidad de revisar y ajustar el sentido de esos conceptos ilustrados a las nuevas especificidades sociales y culturales emergentes a finales del siglo XX.

En el plano de la historia real, por su parte, *postindustrialismo* y *consumismo* promueven dos de las transformaciones sociales más importantes que se producen a finales del siglo XX, constituyéndose como diferenciadores de lo que sería el tiempo moderno del tiempo postmoderno. El postindustrialismo porque, asociado a las nuevas tecnologías de la información, promueve un cambio en la configuración de la realidad. El consumismo porque genera una transformación de la vida social y cultural sin precedentes.

No obstante, siendo fieles a la idea de *continuum*, de la misma forma que se contemplan los elementos de cambio de la modernidad a la postmodernidad, es importante tener presente tres hechos que se constituyen en la propia modernidad y que confluyen en el ámbito postindustrial de finales del siglo XX. Nos referimos al espíritu de modernización constante, como el motor que impulsa sin descanso el cambio social y cultural, la emergencia del fenómeno de las masas (Ortega, 1981), esencialmente significativo a la hora de comprender el cambio de una sociedad de productores a otra de consumidores y, como parte de ésta, la transformación en el consumo moderno que deviene en el consumismo postmoderno (Campbell, 1989).

Dimensionar de una manera articulada y relacional esos elementos, por tanto, no sólo suaviza la noción de fractura en el tiempo, sobre todo avanza respuestas sobre el modo en el que el tránsito de la modernidad a la postmodernidad, o una nueva transformación en la misma, en ningún caso, debe ser zanjada en un mero corte seco, especialmente, porque la realidad social del siglo XXI resulta el producto, precisamente, de la convergencia de elementos modernos y postmodernos, en realidad, un aspecto clave a la hora de comprender la coexistencia cotidiana y actual de los cuatro términos objetos de estudio para ésta investigación.

Finalmente, aunque se trata de hechos que suceden en la modernidad, el término de crisis podría complementar la visión sociohistórica porque, como condición, las crisis humanas se producen siempre en un contexto y a partir de unos hechos y acontecimientos históricos determinados. Como experiencia, se podría decir, las crisis, en ningún caso, afectan, ni han afectado, en la misma proporción a todos los miembros, ni a todos los grupos, de una sociedad, ni necesariamente tienen por qué

hacerlo al mismo tiempo. Por ese motivo, *las crisis de los pocos, de los muchos y la de los todos* (Ferrater Mora, 1983), ilustran la vivencia humana en ese plano contextual.

9.2. Las ideas como forma de diálogo con la realidad

9.2.1. La Felicidad o la certidumbre de una ilusión

La idea de felicidad ha fascinado la mente de millones de personas a lo largo del tiempo y su búsqueda y anhelo representa una de las motivaciones más profundas de la cultura occidental, lo que la ha convertido en un problema y en una preocupación permanente.

Desde el mundo antiguo a la Edad Media, tres grandes visiones sobre la felicidad, estrechamente relacionadas con los propios acontecimientos socio-históricos, conforman su idea y explican buena parte de la vida humana en ese tiempo: el fatalismo o el sentido trágico, la transformación de ese sentido trágico y, finalmente, con el cristianismo, la perspectiva de su promesa eterna.

Originariamente, en esos contextos antiguos dominados por un sentido fatalista, era una creencia común considerar que los seres humanos debían aceptar lo que les ocurría porque no se podía influir de forma significativa en los sucesos que les deparaba la vida (McMahon, 2006). La felicidad era algo que sencillamente acontecía y sobre la que los seres humanos no tenían ningún control. La Grecia presocrática, en realidad, no era muy distinta a ese mundo antiguo. En ella la felicidad no era un estado subjetivo, ni un sentimiento, sino una caracterización de la vida que sólo podía evaluarse en el momento de la muerte, puesto que la vida de los hombres pertenecía por completo a los designios de un destino caprichoso y arbitrario.

No obstante, la filosofía, junto a las circunstancias sociales y políticas de la Grecia clásica, jugarán un papel trascendental en la transformación dentro de esa cosmovisión trágica de la Grecia presocrática. Básicamente, la nueva posición mantenía que los seres humanos podían influir en su destino a través de sus propias acciones. Desde entonces en occidente, la felicidad se ha mantenido en el tiempo como una evidencia fundamentada sobre la creencia que los seres humanos poseemos la tenaz capacidad para sobreponernos al infortunio, para transformar la realidad y, de este modo, poder vivir en medio de las circunstancias como si éstas no fuesen definitivas o absolutamente determinantes. Precisamente ésta concepción humana intencional convirtió el anhelo de felicidad, el deseo de ser felices, en parte de

las expectativas y de los proyectos vitales del hombre, en la última intencionalidad de nuestras acciones y en la máxima aspiración de los seres humanos.

Respecto al modo de alcanzarla, Sócrates será el primero en considerar la cuestión de las condiciones necesarias para que la felicidad se materialice, planteándola como algo superior, ajeno a los placeres de este mundo. Aristóteles también rechazará el hedonismo para referirse a la felicidad, hablando de ella desde un punto de vista fenomenológico, definiéndola como la prosperidad combinada con la virtud.

En el periodo helenístico, sin embargo, una vez se produce el declive de la polis griega, el pensamiento se volvió particularmente receptivo a la acción y al control, fundamentalmente, porque se trata de una época en la que se experimenta un enorme sentimiento de impotencia y una profunda falta de identidad cultural. En relación al hombre y al mundo, los dos grandes planteamientos de esa época, el epicureísmo y el estoicismo, mantendrán el énfasis de sus predecesores en la responsabilidad del ser humano sobre la felicidad, aunque diferenciándose de ellos en que fundamentan el placer como principio y fin último de una vida feliz.

Esa época, histórica y socialmente, no obstante, también será un momento de convergencia y separación de dos maneras de entender el mundo: el que sostenía el mundo antiguo y el que emergía con el cristianismo (Julián Marías, 2000). Este último aceptó la felicidad como un fin, tal y como convenía la concepción griega, pero discrepó ostensiblemente en los medios. De este modo, la lógica providencial de la teoría de la historia de San Agustín y la propuesta de Duns Escoto de intervenir en el destino a través de las prácticas ascéticas resultarán esenciales para la conformación en occidente de la promesa de la felicidad eterna.

Sin embargo, después de ellos, también dentro del cristianismo, se contemplará por primera vez la posibilidad de la felicidad terrenal, principalmente, a partir de la división que Santo Tomás hace de la felicidad perfecta y la felicidad imperfecta. Esa concepción de Santo Tomás marcará el inicio para la construcción de la idea de felicidad moderna donde el laicismo emergente, basado en el culto de los humanistas por la dignidad del hombre y en las exhortaciones generales de los protestantes respecto a la idea de buscar la felicidad en todas las cosas, se convierte en la antesala del pensamiento de la Ilustración. En él, la felicidad moderna se concebirá ya de manera secularizada, es decir, como algo posible de alcanzar en la tierra por medios naturales y sin ayuda ni orientación divina.

Con la Ilustración, no obstante, la promesa de felicidad terrenal se consagra como una aspiración factible y el fin último de la sociedad y se erige como un derecho y una obligación de todos los individuos (McMahon, 2006). La incipiente industrialización,

junto con el progresivo despliegue de todos los demás rasgos de la modernidad, paulatinamente, incrementarán la percepción de una mayor confianza en la capacidad de las personas para controlar y mejorar el mundo, lo que, esencialmente, constituirá la base de esa nueva concepción.

A partir del siglo XIX, sin embargo, como instrumento al servicio del utilitarismo, la felicidad se moralizó y se instauró su cálculo aplicándolo en base a la máxima utilitarista: la mayor felicidad para el mayor número de personas. Dentro de ese vasto contexto moderno de cambio y esperanza calculada para el futuro, no obstante, la idea de felicidad, ser felices, principalmente, se erigió como el equivalente de la búsqueda de la prosperidad, el placer y la riqueza, a la vez que el logro de esos parámetros pasó a depender exclusivamente de los individuos, es decir, las leyes sociales podían garantizar la búsqueda de la felicidad, pero lograrla era un asunto de cada uno.

Sin duda, la modernidad, en su conjunto, a menudo se resume a partir de una serie de logros y conquistas que cambiarán la faz del mundo y la manera de concebirlo. Sin embargo, tras ellos, sobre todo a lo largo de todo el siglo XIX, como prueban las duras condiciones sociales y las incesantes luchas políticas, emerge también algo más que un paradójico reverso del sueño ilustrado y que desdice la máxima utilitarista, sobre todo, teniendo en cuenta que, en un contexto de semejantes expectativas y esperanzas de prosperidad, al apelar al individuo como responsable último de la felicidad, ese mismo individuo se encuentra abocado a una nueva clase de *infelicidad* hasta entonces desconocida: la culpa y el pesar que se puede llegar a experimentar por no ser feliz en una cultura que así lo exige y procura.

Ese individuo escindido y reducido a sí mismo se corresponde con el de las clases medias burguesas, que exhibe y presenta ya un doble barniz socio-histórico: el del Puritanismo-Utilitarismo y el del Romanticismo-Sentimentalismo (Campbell, 1989). El repliegue hacia el yo y la proyección desde ese yo hacia el exterior, las ansias por vivir el momento, unido a una extrema intensidad emocional, entre otros, harán que afloren sentimientos como la melancolía, el anhelo, la duda, el dolor o la alegría, que son las emociones fundamentales que conformarán una explosión en la experiencia emocional desconocida hasta entonces: el hombre moderno cree en el derecho a ser feliz, siente intensamente su anhelo y su obligación pero, al mismo tiempo, también se encuentra asediado por la sospecha de que la realidad del mundo apunta en otra dirección. La felicidad, reducida a las dimensiones del yo, ya no se entiende como una idea natural ni puede ser el fin de todas las sociedades. Se trata sólo de un simple deseo humano en cuyo interior asediado se encuentra el único espacio de felicidad posible, si es que tal anhelo es posible de alcanzar.

Esa será la visión general sobre la felicidad que permanezca a lo largo del siglo XX. No obstante, se debe matizar que, si bien su búsqueda y deseo no desaparecen de la realidad humana escindida y reducida al *yo* individual, la idea de felicidad va perdiendo la fuerza y la centralidad que alcanzó siglos atrás como empeño presente en los proyectos de vida, hecho que coincide con el descrédito de una de las grandes ideas e impulsos de la modernidad: la fe en el progreso.

Tras la Segunda Guerra Mundial, occidente experimenta una etapa de recuperación y crecimiento espectaculares. La consolidación de la democracia, la emergencia del Estado de bienestar, fundamentados sobre el progreso acumulativo de los conocimientos y las técnicas (Alonso, 2005), en realidad, generan un nuevo mundo bien organizado y capaz de incorporar a la vida ordinaria una realidad materialmente dominada por la abundancia.

No obstante, aunque los hombres pueden disfrutar de un sinfín de comodidades, conservar la salud, prolongar su vida y vencer materialmente los viejos rigores de la existencia, elaborándose y conformándose de esta forma una visión optimista y fácil de la vida, ese breve destello de conquista y logro de aparente felicidad material se desvanece con los propios avatares del hombre—consumo de finales del siglo XX, un hombre abocado a reconocer y a convivir con una terrible incongruencia: que no se pueden conseguir las comodidades sin esfuerzo, como tampoco disfrutarlas sin ansiedad (Bauman, 2007b). En el mundo del consumo y del bienestar, por tanto, ese nuevo dualismo existencial decantará la felicidad en un valor endeble y terapeutizado, esquivo, ambivalente, tiránico y de difícil postura como sentido último de la existencia, porque se ha vuelto la incierta apuesta de plenitud de un *yo* individualizado y comercial.

En ese contexto consumista y de abundancias, en realidad, no se renuncia a ser feliz, no obstante, más que aspirar a la felicidad propiamente, la vida personal gira en torno a una interminable búsqueda individualizada de salud y bienestar a través del ejercicio físico, las dietas, las drogas, los regímenes espirituales de distinta índole, la autoayuda psíquica, la psiquiatría, los viajes, el descanso, etc., todos ellos conformados por esa textura consumista donde el estado de salud y el estado de plenitud personal son una preocupación completamente absorbente y cotidiana que conforma la nueva realidad del hombre de finales del siglo XX.

A partir de ese momento, aunque deseable, aún siendo una aspiración a la que no se renuncia, la felicidad queda reducida a una posibilidad remota, en ningún caso, ajena o al margen de algún tipo de terapia individualizada que, al fundamentarse sobre el control, abre las compuertas a un nuevo circuito significativo por el que empieza a fluir el término calidad de vida, entendiéndose como una expresión más ligera, menos

cargada, más higiénica, una aspiración menor que, sin embargo, es más cercana y factible porque engloba o alberga conjuntamente los deseos y las posibilidades que ofrece la vida cotidiana construida por el consumo postfordista. De este modo, la búsqueda de la calidad de vida se convierte en el nuevo paradigma con el que, cotidianamente, se nombra y persigue todo lo que tiene que ver con esos estados de salud y demás plenitudes personales.

9.2.2. Calidad de vida, un término inherente al bienestar y al consumismo

Calidad de vida es un concepto que aparece por primera vez en los debates públicos que se producen en los años cincuenta en torno al medio ambiente y al deterioro de las condiciones de vida urbana. Partiendo de ahí, su breve pero intensa historia muestra dos hechos fundamentales: por un lado, entre las décadas de los sesenta y los noventa, se produce su construcción como discurso institucional y su establecimiento como parámetro de análisis dentro del bienestar y del desarrollo humano. Por otro, a partir de la década de los noventa, se conforma también como elemento cotidiano articulador del significado de la existencia en los contextos consumistas.

Dentro del campo del bienestar humano, la investigación sobre calidad de vida resultó importante por dos motivos: primero, porque el término surgió como un principio organizador que podía ser aplicado para la mejora de las sociedades industriales avanzadas y, en segundo lugar, paralelamente a eso, porque se consideró que era un concepto a través del cual poder mejorar las condiciones de vida de los países en vías de desarrollo, comenzando de este modo a ser utilizado indistintamente para una serie de propósitos, incluyendo la evaluación de las necesidades de las personas y sus niveles de satisfacción en los países ricos, la evaluación de los resultados de los programas y de los recursos humanos, la dirección y guía en la provisión de los servicios, la formulación de políticas nacionales e internacionales dirigidas a la población general y a otras más específicas institucionalmente: discapacitados, enfermos, desempleados, jóvenes, mujeres, infancia, jubilados, las víctimas de las guerras y del terrorismo, etc.

No obstante, el problema intrínseco que existe al intentar medir y evaluar el bienestar humano y la calidad de vida de las personas es el de saber cómo se determina eso y de qué información se precisa (Nussbaum y Sen, 1998). La perspectiva dominante a través de la que se ha venido haciendo eso se ha fundamentando a partir de una concepción economicista que gravita sobre los

principios de la economía social y la justicia social, con una importante base utilitarista y una lógica finalista.

A su vez, con algunas reflexiones y modificaciones importantes en el tiempo y entre zonas geográficas, principalmente, se han seguido los ordenamientos sociales y los criterios analíticos del modelo escandinavo de bienestar, diseñado entre las décadas de los 60 y 70. Metodológicamente, ha sido articulado también en el resto de países a partir de grandes encuestas y procedimientos estadísticos de carácter cuantitativo, que describen parámetros descriptivos–objetivos y evaluativos–subjetivos, donde se enfatizan, en el primero de casos, las actuaciones de los agentes macro-sociales –la administración pública, sistemas sanitarios, educativos, empresas, etc.–, donde sólo se llega a conocer la acción de las personas indirectamente a través de cifras –la cantidad de teléfonos, vehículos, ventas de aparatos electrodomésticos, equipamientos domésticos, etc., lo que se denomina como *Welfare*– y a partir de planos cualitativos, en el segundo de los casos, –lo que se denomina como *Well-being*–, donde la valoración directa de los sujetos queda limitada al ámbito de su mera satisfacción.

Sin embargo, como consecuencia de los procesos de cambio que se producen, especialmente, en las sociedades occidentales, que remiten al tránsito de la modernidad a la postmodernidad y, por tanto, a un cambio de valores sustancial (Inglehart, 1999), los principios economicistas que lo sustentan y la forma en la que se construye ese modelo de bienestar y desarrollo vigente se han convertido en un elemento importante de debate.

Dos cuestiones centran la atención de la crítica e inciden de una manera directa sobre el cómo determinar la calidad de vida de las personas: en primer lugar, el grado de relatividad del bienestar y del propio concepto de calidad de vida plantean la dicotomía hecho-valor de la economía social. En segundo lugar, el problema de la elección y los inconvenientes derivados del relativismo y de la objetividad–objetivada plantean en estos momentos una serie de deficiencias a la hora de medir y evaluar lo que quieren y hacen las personas, lo que es necesario o lo que se entiende por necesario y qué o quién determina eso, junto al cómo y porqué las personas, en condiciones similares, viven de una manera determinada y no de otra.

Por un lado, la teoría de la justicia de Rawls y las reflexiones críticas de Sen y su perspectiva teórica de los funcionamientos y capacidades, sobre todo para los casos de los países en vías de desarrollo, vienen aportando las nociones más importantes a la hora de trazar qué tipo de carencias importantes presenta ese modelo economicista aplicado al estudio del bienestar humano.

Sin embargo, en las sociedades occidentales, sobre todo a partir de la década de los noventa, donde la abundancia material realmente ha transformado de manera radical la experiencia cotidiana y lo que la gente espera de la vida, aún siendo patentes la insuficiencia explicativa de los criterios de necesidad y satisfacción de ese modelo, a pesar de la teoría de Rawls y las aportaciones y reflexiones de Sen, se acusa otra falta principal en la concepción del bienestar y la calidad de vida: el hecho de no haberse fundamentado aún el estudio de la realidad social teniendo presente la centralidad del consumo como elemento articulador y reproductor de las sociedades postmodernas (Alonso, 2005), a través de las cuales, material y simbólicamente, las personas construyen y vivencian el mundo cotidiano en estos contextos sociales donde la abundancia es una realidad ineludible.

Como consecuencia de esa transformación, sin embargo, los propios individuos se ven abocados a ser una parte realmente activa en la construcción de sus vidas y en ese sentido es en el que, una vez que la felicidad se transmita en un sueño improbable o, como poco, endeble, la búsqueda individual de la calidad de vida juega un papel importante porque se ha convertido en un auténtico marco de referencia y sentido para la vida cotidiana, articulándose a partir del consumismo y mezclándose con comportamientos, anhelos y expectativas que inciden directamente en los procesos habituales a través de los cuales las personas, diariamente, toman sus decisiones.

Como parte de esos comportamientos y decisiones cotidianas, la búsqueda y conquista de la calidad de vida no sólo consiste en la realización o materialización de un logro personal y material, supone control o autocontrol, precisa imaginación, requiere cierta madurez psicológica y emocional, tener conciencia de la propia situación, de la de los demás y del mundo en el que se está. Implica, por tanto, que el individuo que busca la calidad de vida está inmerso en un estado y en un proceso de cambio sustancial de su propia situación en el mundo y en el que es fundamental que ese mundo sea pródigo en abundancias y posibilidades de elección.

9.2.3. Las experiencias de malestar y descontento

El ser humano de todos los tiempos y épocas percibe el mundo como algo ordenado y seguro mientras éste no le suscita dudas y las acciones rutinarias funcionan, sin embargo, le asalta una sensación de profunda inestabilidad cuando percibe el mundo en desorden o falta de sentido, es decir, cuando cotidianamente ya no puede apoyarse sobre la seguridad que ese mundo ordenado y cierto conforma en su interior (Bauman, 2001a).

De modo general, se podría destacar al respecto que, en el transcurso de los siglos que van desde la fecha en la que se data el documento egipcio denominado *La canción del desesperado*, hasta un fragmento literario de la obra postmoderna de Joseph Brodsky, *Del dolor y la razón*, las dimensiones de seguridad–inestabilidad y orden–desorden son percepciones casi consustanciales a la vida de las personas, puesto que se forjan en el ánimo al calor de los incesantes avatares y contingencias de este mundo.

De manera concreta, sin embargo, cada contexto viene dando forma y contenido a esas seguridades e inestabilidades, atiende social y culturalmente los parámetros de sentido y la falta del mismo. Al respecto, las vicisitudes del hombre hebreo y su mesianismo, el desprecio del cínico, la resistencia del estoico o la resignación de los platónicos, la transformación en el sentido del mundo que deviene como consecuencia del cristianismo y la conformación a raíz de ahí de una nueva conciencia y, por tanto, de un nuevo hombre con otras seguridades e incertidumbres, los personajes arquetipos de *Fausto*, de Goethe o *El hombre sin atributos*, de Musil, confirman cómo las respuestas existenciales y los planteamientos respecto a ese otro lado sombrío de la realidad dependen directamente de esas seguridades, avatares, contingencias, ordenes y desequilibrios concretos que se producen en cada época.

En ese sentido, *la experiencia de malestar* se forja muy avanzado el siglo XVIII, emergiendo en la cultura occidental como una realidad significativa a finales del siglo XIX, justamente cuando se conciben determinados problemas o se tuvo conciencia de una serie de problemas específicos, derivados en su mayoría de los desarrollos de la modernidad: la ambivalencia del progreso, la sospecha de la razón o la sombra cartesiana, el principio de incertidumbre de Heisenberg, el concepto de solipsismo o la paradoja atomista.

Concebido como un tipo de mal intrínseco a la modernidad, el hombre moderno de finales del siglo XIX lo concibe y lo padece sin escapatoria, como una vestidura de desgarramiento interior, que le deviene como consecuencia de sentir directamente los nuevos ritmos y contingencias de esa vida moderna llena de ambivalencias y tensiones ineludibles, fundamentalmente, producto del fracaso del proyecto Ilustrado y de sus consecuencias. Su génesis y análisis lo desglosan tres diagnósticos fundamentales, cada uno de los cuales se centra en un aspecto de la modernidad que repercute de lleno en el modo en el que el hombre vivencia la vida moderna. Simmel analiza las consecuencias de la modernidad en la vida cotidiana del hombre moderno, Ortega trata la singular dualidad psicológica y emocional de ese hombre moderno y, finalmente, Freud plantea el germen del malestar como un distintivo de la propia cultura occidental.

El descontento, sin embargo, en sentido estricto, no tiene una relación directa con las peculiaridades y contingencias propias de la vida moderna, por el contrario, deviene como una consecuencia directa del trauma cotidiano de la elección del hombre postmoderno (Lipovetsky, 2007), en cuanto que las decisiones son de vital importancia en los contextos consumistas y ese individuo, condenado a elegir, quiere ver recompensado su esfuerzo con un resultado satisfactorio en un mundo de abundancias y posibilidades sin fin.

La socialización consumista, sin embargo, no contempla la dimensión semántica de límite, fundamental en el parámetro posibilidad–elección individual. Por el contrario, la dinámica propia del consumismo es la de incrementar constantemente las posibilidades y las expectativas de vida, a partir de la adscripción del consumidor a una espiral creciente de nuevos consumos. El límite, por tanto, en este contexto, no se considera un elemento sistémico, sino que se remite al ámbito de la biografía del individuo (Bauman, 2007a), un espacio de imperativos, exigencias, deseos, a ratos claustrofóbico o eufórico, donde se encuentra atrapado en una permanente impotencia de la que no puede escapar.

A su vez, el pensamiento contrafactual, es decir, pensar en un mundo que no es real pero que podría serlo o podría haberlo sido, junto al referente hedónico –cualquier cosa que quede por debajo de ese punto parecerá una pérdida– (Schwartz, 2005), indican que más allá de las posibilidades reales o factibles, el individuo postmoderno también contempla y considera las posibilidades imaginarias como si éstas también fuera reales y como si constituyeran una posibilidad más, igualmente realizable.

Un claro inconveniente, sin embargo, se detecta en el pensamiento contrafactual. Por un lado, estimula el arrepentimiento. Si bien las personas, por regla general, tienden a concentrarse en los aspectos controlables dentro de cada situación, lo cierto es que la existencia de la posibilidad imaginaria también alberga una contrariedad importante: la conciencia de las posibilidades pérdidas que, con demasiada frecuencia, contienen el mismo peso emocional, en cuanto a deseabilidad, que las posibilidades materializadas. Por otro lado, el referente hedónico, sitúa al individuo en el ámbito de la evaluación constante de las experiencias, en las cuales, habitualmente, es frecuente que las personas las establezcan a través de comparaciones que desestabilizan las emociones interiores y las percepciones de la realidad que esas propias personas se hacen (Schwartz, 2005).

Ambas cuestiones, en definitiva, tanto el pensamiento contrafactual, como el referente hedónico, están presentes en el hecho de elegir, de tal manera que si dicha capacidad permite tener un coche determinado, una casa determinada, un trabajo determinado, unas vacaciones determinadas, etc., aún siendo buenos –desde el

parámetro de satisfacción–, o siendo los mejores –desde el parámetro de maximización–, lo cierto es que el proceso de elegir, precisamente por estos elementos, hace que el individuo postmoderno no siempre se sienta bien con lo que ha elegido, o sienta que realmente no ha ganado mucho con haber podido elegir, incluso llevando a cabo las elecciones correctas, adecuando y limitando sus adquisiciones a su posición. La inconformidad permanente, por tanto, se convierte en una cualidad de la vida de los individuos postmodernos y se trata de una experiencia de lo más cotidiana, que hace sentir a las personas que son consumidores fallidos y eso, a su vez, los conduce a percibirse como seres incompletos (Bauman, 2007a).

Desde el prisma de la toma de decisiones y desde el ámbito de las elecciones, por tanto, la economía orientada al consumo promueve activamente la ilusión (Bauman, 2007a), prescribe y facilita la euforia y la alegría permanentes (Bruckner, 2008), pero al mismo tiempo, como en el reverso de una misma moneda, incrementa la desafección, socava la confianza y profundiza la sensación de persistente de descontento que, en esencia, hace que ese concepto conforme la vida de las personas como una experiencia cotidiana capaz de saturar la existencia, de volverla vacía o de revestirla de una impronta de corrosivo desagrado o de un resistente disgusto capaz de mermar o de envenenar el agradable y catártico disfrute del merecido bienestar diario en su versión material, psicológica y emocional.

9.3. Las sinergias del hombre postmoderno

Las grandes transformaciones de los siglos XIX y XX han generado una gran cantidad de reflexión teórica, encaminada a desentrañar sus consecuencias en las relaciones sociales. Ahora corresponde exponer y reflexionar sobre cuáles son las características fundamentales que modifican dichas relaciones y cómo se conforma y articula el mundo a principios del siglo XXI.

Aquí nos vamos a detener en *las sinergias o estrategias inclusivas* del hombre postmoderno, entendiendo que se trata de una respuesta a las exigencias y rigores de nuestro tiempo. Como parte de esas *sinergias*, ahí confluirían los cuatro conceptos expuestos en esta investigación –felicidad, calidad de vida, malestar y descontento–, formando parte activa de la *resiliencia menor*, probablemente, uno de los resortes humanos atemporales más asombrosos con el que largamente se vienen soportando las durezas, afanes y deleites cotidianos.

9.3.1 Estrategias inclusivas

En las sociedades consumistas, una persona sin recursos carece de la posibilidad de elegir. Paradójicamente, sin embargo, con recursos, la posibilidad de elegir *no garantiza* la satisfacción. Aunque se trata de algo ampliamente aceptado, de las dos afirmaciones, posiblemente, la primera dibuje un panorama deplorable, pero no nuevo, sobre la realidad del hombre postmoderno. La pobreza, material o mental, que es lo mismo que carecer de recursos, invariablemente, viene mermando la opción de elegir de las personas en todas las épocas.

La segunda, en la postmodernidad, como se ha argumentado en este trabajo, lleva implícito el germen del descontento. Pero en sí, más allá de la profunda singularidad que ese concepto le aporta a la experiencia humana desde finales del siglo XX, en sentido estricto, el aspecto que revela la frase tampoco sería una cualidad específica de la postmodernidad, siendo una constante en la historia occidental el tema de la insatisfacción humana.

Incluso, la propia inseguridad que se enuncia negando el verbo *garantizar* tampoco estaría destacando un aspecto actual, sino que remite a la modernidad y al momento donde germinaron unos demoledores temores y miedos, todavía activos en nuestros contextos actuales, tras constatarse la propia incapacidad de esa época para certificar seguridades.

El hecho de que sean *paradójicos* los dos enunciados, en realidad, aunque lo paradójico auspicie algo fecundo y apasionante, en realidad, tampoco resolvería la profunda relevancia del caso, sobre todo, porque tiene mucho que decir que lo paradójico, en la postmodernidad, impacta menos en la mentalidad del hombre postmoderno que en la de los modernos. En sentido estricto, de hecho, a los primeros ya nos les trastornaría el reverso de las ideas y de las cosas con la misma severidad que lo hizo en los segundos. Precisamente, en la vida postmoderna, el mundo vuelve a albergar esa cualidad de las cosas, como ya ocurriera en el mundo mental de algunos hombres griegos. Los modernos, sin embargo, se desencajaron ante el reverso de las ideas y de los objetos, no porque las cosas no conservan su forma de una vez y para siempre, porque pueden ser diferentes y la vida fluye, en definitiva, porque es *movimiento*, como mantenía Heráclito, sino porque, en la modernidad, ese flujo mutable sería la base sobre el que la realidad y el mundo del hombre moderno se tornó ambigua. La *imprevisibilidad*, que incluye el fluir, le generaría una asfixiante ansiedad y un hondo temor al hombre en su mundo moderno donde, justamente, lo que se pretendió fue desterrar a esa palabra de la realidad.

Dando un paso más, por tanto, pensamos que lo verdaderamente insólito de negar el verbo *garantizar* –que *no certifica* seguridades, *no asegura* satisfacciones, pero *sí alberga paradojas*– es que, en la mente de los individuos postmodernos, en la que también brilla la negación con la misma luz incierta del pasado, sin embargo, no sepultaría las imperiosas demandas de los deseos de consumo, ni su formulación traumatizaría especialmente la existencia, ni desmejoraría demasiado la que ya se tiene, ni apagaría las ganas, anhelos y sueños de una vida mejor.

Basándonos en la idea de *lo dialógico*, de Morin (1996), y en la perspectiva de la modernidad como un tiempo excluyente y la postmodernidad como un tiempo inclusivo, de Maffesoli (2004), pensamos, que el caso obedecería a la peculiar capacidad del hombre postmoderno para volver convergente la realidad y, en ella, a las cosas que hasta no hace mucho se entendían como antagónicas y, al mismo tiempo, excluyentes.

De la misma manera que en la historia encontramos otras estrategias –el mesianismo, el desprecio o la resignación–, lo extraordinario del caso, por tanto, sería que el hombre postmoderno, con sus *sinergias*, convergería la realidad, vivenciando de manera no traumática experiencias, por sentido, irreconciliables o hasta ahora entendidas como incompatibles. Es decir, *las sinergias del hombre postmoderno* serían una forma de *resiliencia menor*, la respuesta que la asombrosa pericia humana inventa para enfrentar las severidades y requerimientos del mundo consumista del siglo XXI.

Como parte de ese vasto conjunto de convergencias y, por tanto, de experiencias *sinérgicas* de la realidad del hombre postmoderno, encontramos:

- La búsqueda de la calidad de vida con la experiencia del descontento.
- El amplio bienestar con la ansiedad, la inquietud o la incertidumbre tan acentuadas individualmente en nuestros contextos.
- La enorme movilidad con el problema de los desarraigos postmodernos.
- El politeísmo de valores con la percepción de crisis moral o de incertidumbre moral.
- El escepticismo con la fe en los productos de la mercadotecnia.
- La voluntad interior de disfrute con la experiencia interior de vacío.
- El incremento de los intereses, la multiplicación de las actividades de ocio y la experiencia lúdica con el incremento casi pandémico del aburrimiento.
- El salto cuantitativo en el campo de comunicaciones y las nuevas posibilidades de las redes sociales con la intensificación del sentimiento de soledad.
- El deseo de libertad con la experiencia de límite.

- El estado terapéutico con el incremento de las problemáticas existenciales.
- La privatización de la vida cotidiana con la dimensión mundo de los medios de comunicación de masas.
- La despotilización de las sociedades postmodernas con la proliferación de problemas cada vez más políticos.
- El ámbito de las libertades individuales con los valores universales.
- La pluralidad de la realidad con el individuo encerrado en sí mismo.
- El retorno de lo imprevisto con la idea terapéutica del control.
- El hedonismo con el incremento de los miedos y las turbulencias interiores.
- El mundo de las posibilidades con un yo sin salida
- Narciso con Sísifo
- La neurastenia con la neurosis

Damasio (2005) considera que *la conciencia* es la que nos permite crear una vida mejor para nosotros y los demás, pero siempre a cambio de ser también conscientes del dolor, del miedo y de los peligros que nos acechan. En este sentido, por tanto, no es que la condición postmoderna haya despojado a las personas de esa conciencia, lo que sí ha sucedido que es esa conciencia ha conjugado de una manera concreta, en forma de *sinergias*, los resortes necesarios para que la experiencia del ser humano del siglo XXI, a pesar de lo incierto y difícil del mundo, continúe albergando el deseo de vivir plenamente en él, especialmente en nuestra época matizado con un carácter marcadamente más acentuado y exigente que en épocas pasadas.

9.3.2. La resiliencia menor

Algunos psiquiatras contemporáneos, como Rojas Marcos (2010), a menudo hablan de dos polaridades extremas que se pueden vivir en la vida del hombre: el concepto de *enfermedad* y el de *resiliencia*.

En cuanto a la primera, que ha resultado imposible abarcarla en la investigación, la Medicina proporciona cada día muestras incontestables de la forma en que resulta completamente equivocado suponer que el bienestar subjetivo de las personas está estrecha e invariablemente relacionado con medidas funcionales objetivas, entendidas al margen de los aspectos biológicos, físicos y emocionales de las personas, porque alguien que está enfermo o está viviendo una experiencia límite lo único que realmente desea es recobrar su estado de salud y recuperar, sencillamente, su vida. Todas las

demás cuestiones pasan, inmediatamente, a un segundo plano o se vuelven intrascendentes.

Ciertamente, ante una inesperada, traumática o prolongada adversidad, siempre hay quien quiere morir y abandona. Por regla general, sin embargo, ese no es el comportamiento más común, motivo por el que desear recobrar la salud o recuperar la vida son ideas que se ven reforzadas por el término *resiliencia*, a tenor de lo que sobre él expone Rojas Marcos (2010). Es decir, hablamos de la extraordinaria capacidad humana para sobreponerse a la adversidad, para superar accidentes, catástrofes o limitaciones físicas y mentales que han puesto en peligro y han llevado casi a su término a la propia existencia –como también puede ser el caso de una enfermedad–, sin que la realidad material objetiva o las percepciones subjetivas que tengamos sobre ella, en sí mismas, sean el factor central que en un momento determinado y extremo inducen el valor y coraje para enfrentarse a una severa contrariedad.

Curiosamente, sobre todo en los contextos postmodernos, de manera habitual, suponemos que es importante, a veces hasta imprescindible, que el mundo que nos rodea nos provea de abundancias y buenas posibilidades de ayuda y reconocimiento, al tiempo, que resulta favorecedor partir de una disposición positiva hacia las cosas que nos suceden en la vida. El concepto de *resiliencia*, sin embargo, lo que nos indica es hasta dónde eso, que parece tan razonable, es una percepción falaz, probablemente, producto de las prodigalidades y comodidades de nuestro mundo actual.

Es decir, una situación cómoda o fácil, ni siquiera una buena disposición para la vida cotidiana, en contra de lo que habitualmente se cree, son la fuerza principal o el apoyo fundamental, ni tienen una centralidad esencial, para mantener inquebrantablemente la voluntad y las ganas de seguir viviendo, paradójicamente, tal y como exigen las situaciones más difíciles y extremas donde podemos resistir y sobreponernos a situaciones que, de entrada, jamás hubiéramos imaginado poder salir vivos de ellas –sirva como recordatorio que el ser humano es el único poblador del planeta presente en todas las latitudes, contando incluso aquellas zonas geográficas con las condiciones climatológicas más adversas, como son los desiertos, los altiplanos, las grandes estepas o las zonas polares.

No obstante, dejando a un lado el revés de los casos realmente difíciles y las fortalezas inesperadas en situaciones extremas, en realidad, pensamos que también habría que tener en cuenta *la sorprendente resistencia* para afrontar lo cotidiano donde, por regla general, las personas llevan bien los rigores de la vida y sus implacables ritmos que, incluso de un modo poco amable, se imponen inexorables.

En ese fluir ordinario, que es donde las personas construyen, experimentan y valoran diariamente las cuestiones importantes y las que no lo son tanto respecto a sus vidas, en definitiva, sería donde también actuaría una *resiliencia menor* que, en la mente del hombre postmoderno, ha forjado la convergencia como respuesta. Por primera vez en la historia, en la mente y en los ánimos del hombre postmoderno confluirían pensamientos opuestos, emociones encontradas o registros incompatibles, sin especiales disonancias o sin enloquecer de ordinario por eso.

En realidad, *la resiliencia menor* acompaña a lo humano desde sus orígenes prehistóricos, cuando aquellos desprovistos pintores de las cavernas, en la oscuridad de las cuevas, al abrigo de un interior desguarecido y de la más profunda incertidumbre, “trazaban líneas en la pared persiguiendo lo real con ayuda de lo imaginario” (Yourcenar, 1992: 188). Es decir, en lo ordinario reside y cada día ejerce la sorprendente capacidad humana para la vida, una delicada destreza que, por regla general, como tónica predominante en la mayoría de los seres humanos, alberga las ganas y la voluntad para seguir adelante y sortear o sobreponerse a las adversidades, rigores o condiciones de la vida.

Dentro de esa fuerza interior para resistir, imaginar y seguir adelante cada día es donde se instala la idea de la calidad de vida, la nueva aspiración cotidiana en sintonía permanente con un contexto pródigo en abundancias, donde esa palabra resuena emocionante. Los rumbos que su conquista impone proporcionan un criterio estable a lo que los hombres postmodernos piensan, quieren y hacen, sobre todo ahora, que lo material y lo inmaterial viene con fecha de caducidad incorporada.

Igual que una fragancia exquisita, pero breve, su efecto se impone, aunque sólo perduraría en nosotros los instantes dulces en lo que sentimos la espuela de su conquista. Entonces, otra vez hay que renovar su causa, la emoción por perseguirla, en aquello donde la imaginación o nuestros sentidos se detienen de nuevo en forma de deseo o sueño imprevisto, renaciendo así, una y otra vez, al largo plazo de una nueva conquista que volverá a nosotros en tonos de lo fugaz.

La idea de calidad de vida, en realidad, a los hombres postmodernos nos enciende por dentro el brillo del contento, proporcionándonos además la certeza que lo elegido, de entre lo posible, justamente, es *lo mejor* para nosotros, en un mundo donde de cada cosa posible puede haber mil cosas posibles: casas, coches, mesas del salón, cocinas, lugares de destino, trajes, etc. Por eso resulta tan reconfortante su asalto, porque supone llegar hasta ella después de haber estado días persiguiéndola.

¿Viajamos a un lugar bonito?, ¿nos vamos al cine?, ¿escuchamos esa música indescriptible que nos sacudirá el alma? Aunque también se podría partir de su contrario: como no podemos viajar, ir al cine, porque la música también cansa, hoy

experimentas un seductor contento, reclinado en ese nuevo y cómodo sofá que compraste a conciencia, con excelente criterio, con la habilidad de un buen estratega que, a pesar de tus exiguas finanzas ganadas con esfuerzo, has buscado, incasable y en tono de aventura, *la mejor* rentabilidad posible en sentido proporcional y direccional hacia la no renuncia del deleite de verte hoy sentado en los *fatuos humildes* de tu sofá de saldo, viendo un apasionante documental sobre viajes que no puedes hacer, al mismo tiempo, sintiéndote libre de agravios, inclemencias o incomodidades y en armonía sintética con las paredes cálidas de tu *modesta* casa.

Y de la misma forma, sin deshonras ni degradaciones, el desencanto mana agridulce por nuestro interior, porque eso sería lo que nos sobreviene cuando esos *fatuos humildes* del sofá ya no inducen armonía, ni seducen sus bondades. Dos semanas, tres años más tarde, etc., es un mueble feo, incómodo, innecesario, en realidad, algo insulso y decadente que nos roba las energías y nos succiona la vida. Y, de pronto, eres un consumidor fallido, un humillado sin ofensa. La verdad indolora de tu sofá de saldo es que posee las medidas equivocadas, en el fondo, es poco práctico, así que nada de ser un habilidoso estratega al comprarlo. De hecho, también al doblar la esquina, cada día, tienes más claro hasta qué punto tu sofá es una auténtica fruslería, que la tienda “la casa del tresillo”, no hace más que recordarte. En realidad, una tienda como millones de tiendas de muebles donde, sin embargo, acabas de ver ahora el sillón de tu vida. Y como en una elipsis gravitatoria alrededor de ese yo postmoderno, de nuevo, renaciendo, vuelve la primavera de la calidad de vida. Sueños y deleites se confabulan otra vez e torno a ese sillón, mientras los oscuros pensamientos del descontento cotidiano por el sofá se van pastar en el olvido.

Y esa misma persona que ha gestionado, optimizado, reflexionado, organizado, activamente sus recursos, para comprar un sofá y que ahora pretende el sillón, también quiere ser feliz. No renuncia a ello, claro que no, no ha razón para hacerlo, porque serían muy pocas las veces que esa ilusión se te presentará, llegando en dosis tan ínfimas que costará reconocerla al instante y que al instante ya se habrá ido, dejándote la esquiva sensación que la reconocerías al momento, si te la encontraras sentada inesperadamente junto a ti.

No hay que elegir entre ella y la calidad de vida. En verdad, no hay razón para renunciar a ella porque el concepto de calidad de vida te *invite* a cientos de apetencias de *lo mejor* sin desvaríos, de búsquedas merecidas que se realizan por trayectos bien trazados. Porque ahora sí, ya se han tomado correctamente las medidas del espacio, incluso hubo que cambiar el color de las cortinas para llenar de luz la habitación y de nuevo todos esos tormentos inocuos por perseguir con paciencia un objeto, una idea,

un sueño. Otra vez la pericia para ir tapando con pulcritud las indecentes grietas del presupuesto, de hecho, por fin, ahí está, en tu *modesta* casa, el sillón de tu vida.

Lo ha logrado fugazmente otra vez. Quizá vaya de nuevo a la esquina de la calle y pase por delante de la misma tienda. Pero hoy ya no entrará. Irá de visita al museo o quizá haga yoga dentro de un rato, para sumergirse en un lejano mar sin memoria, sentado en silencio frente un objeto que estima. No tiene un hijo, pero podría tenerlo. No lo adoptará, pero podría hacerlo. Nunca ha jugado al golf, pero podría hacerlo, pero prefiere caminar al amanecer disciplinadamente con el único objetivo de perder peso y no lo ha pensando todavía en serio, pero cree que cambiará de perfume, de trabajo, de oficina y, quizá, de continente aunque, por ahora, compra en la misma tienda de siempre, insistentemente, le suena el despertador a la misma hora todos los días, le marean los enormes templos consumistas del contaminado y bullicioso cinturón metropolitano y tarda más de tres horas en llegar hasta ellos desde su casa, a pesar de los tres mil quinientas circunvalaciones de venas que recorren el cuerpo mancillado de cualquier ciudad. En verdad, es una visión insufrible y lo sabe, por eso visita tres veces a la semana a un amable terapeuta, porque lo sabe, pero ignora por qué diablos no puede dejar de ir a cortarse el pelo en ese sacro-santo lugar que le marea y en el que las estanterías están llenas de lo que uno alcanza a imaginar y hasta de lo que desconoce.

En realidad, en el hombre postmoderno, desde sus sinergias cotidianas, el espectáculo de la abundancia es como recibir la experiencia en directo de una sensación real y reconciliadora de plenitud, de gozo, de sencilla y endorfinica complacencia, quizá de infinita gratitud. Digamos que esa vivencia o emoción interior de confianza, pertenencia, reconciliación, seguridad y certeza, aunque dure un soplo, es la sintonía positiva, el encuentro profundo entre uno mismo y el mundo que nos rodea, que determinaría una experiencia agradable de pertenencia al mundo en la individualidad.

Cada vez que alguien compra una lavadora, un coche, al comer en el sitio elegido o encontrado por sorpresa, pero que resulta igualmente grato, al viajar, al dormir sobre una cama de plumas o en un iglú a temperaturas heladoras, al cambiar el diseño en el hogar, al hacerse hortelano cosmopolita de azotea y balcón, al enamorarse una o mil veces, al soñar con ser una persona rica y famosa, etc., al mismo tiempo, tendrá que sortear las interminables horas de atasco en centro de cualquier ciudad, quizá alguna vez el miedo a volar, al GPS de los pilotos automáticos o a los vicios étlicos de los de verdad, tendrá que dejar de fumar, porque el tabaco mata o morir por respirar el humo infecto de la polución diaria, et., tendrá diariamente que tomar incansablemente decisiones que le permitirán elegir entre una apabullante variedad de cosas posibles.

Ese micro cosmos de pequeñas decisiones diarias, remite a una infinidad de experiencias cotidianas y de posibilidades construidas, fundidas y encauzadas sobre las abundancias del consumo, las condiciones y las consecuencias del mundo moderno, sobre la sensación de control de uno mismo que da la búsqueda de la calidad de vida y sobre los desordenes interiores que provoca la experiencia de desencanto en la realidad postmoderna.

En ese viaje cotidiano hacia la interioridad del hombre postmoderno, las personas creen incrementar o perder su calidad de vida, es decir, aumentarle el sentido a su pequeña existencia de todos los días o rebajárselo, creen poder proyectar en ella lo que quieren y sienten, reconfortarla, aliviarla o llenarla con la plenitud del instante efímero, aunque hayan trabajado incansablemente para conseguirlo, recortado gastos de aquí y de allá, e ideado todo una vasta red de maniobras y postergaciones que llevan, finalmente, a conseguir ese minúsculo objetivo de profusión instantánea que concede el estimado grado y la indudable percepción de calidad y bienestar.

Simultáneamente, sin embargo, también ahí converge el reverso. Es decir, no todos los días se logra eso, la dicha siempre se prolonga menos de lo que esperábamos, aquella cosa o aquella otra resultaron una búsqueda interminable e infructuosa y supuso una renuncia agotadora, porque a ratos la vida no es exactamente una conjunción plena, reconfortante y placentera, ni siquiera la vida postmoderna y sus rigores se tienen por qué sobrellevar bien o soportar fácilmente y para eso están las terapias, los esfuerzos por preservar un cuerpo y una mente óptimas.

Aunque podamos tenerlo todo en nuestra cabeza, dibujarlo milimétricamente, copiarlo o falsificarlo a voluntad, a veces las cosas también se presentan realmente torcidas de tanto flexibilizar las líneas de la soledad, en un mundo con más de seis millones de habitantes, asolado por el tedio y del aburrimiento lo mismo que infectado de parques temáticos y de mini distritos lúdicos, cartografiados y promocionados con precisión para el divertimento, de comidas orgánicas y de comidas declaradas basura que están atiborradas de hormonas y de venenos contaminantes en un mundo donde la salud física y corporal debe ser una exigencia moral irrenunciable, donde el estrés nervioso y del estrés a secas atacan con virulencia cada órgano y emoción de tu vida, cuando las horas del día no te dan para ser una *super-persona de anuncio*, a la que ningún tipo de silenciosa bacteria y virus letal puede atacar. Sí, en la postmodernidad, el mundo está lleno de abundancias y posibilidades, pero sigue sin ser un lugar perfecto, a pesar de lo cual, aquí seguimos sin suicidarnos en masa por ello.

Sobrevivir a grandes catástrofes, sin duda, es algo extraordinario. Sin embargo, en nuestra realidad, raro es el día que no tiene el pulso acelerado, la tensión por las

nubes, que no se nos infarta el corazón una o más veces, cuando llega el recibo de la luz, cuando se estropea el coche, por supuesto, siempre en el momento más inoportuno, cuando uno mismo no termina siendo en algo desleal, lunático, desquiciado, demasiado complicado, injusto, desmedido, insoportable, etc., hasta extremos en los que, realmente, resulta igualmente sorprendente ese mecanismo incomprensible de resistencia que hace que la inmensa mayoría de las personas, cotidianamente, no opten, por regla general, por soluciones drásticas¹⁹³.

De este modo, entre otros resortes de resistencia y de vivencia desdramatizada postmoderna, podría considerarse el politeísmo de los valores, que señala Maffesoli (2004: 128), el nuevo paganismo cotidiano construido sobre la importancia de un presente o de una inmediatez cuyas potencialidades hay que vivir. El politeísmo de valores, a su vez, es el generador de identidades plurales, un territorio flotante, el territorio de lo errante, un territorio que no predispone al asentamiento porque siempre se vuelve a un punto de partida¹⁹⁴. En este contexto experiencial politeísta y de identidades plurales, es en el que la vida se ha vuelto inclusiva (“y...y”), es decir, en un mismo momento algo y su contrario pueden ser vividos, pensados, amados, sin que esto se haga de manera esquizofrénica (Maffesoli, 2004: 197)¹⁹⁵.

Las sinergias, el politeísmo de los valores, la dialógica, probablemente todas esas estrategias convergentes del hombre postmoderno son las que hoy hacen que la percepción de la vida, en general, no se configure sobre el drama de las contradicciones. Por volver al principio de la reflexión, planteando un paralelismo histórico, la nueva *utopía postmoderna* son las *sinergias* individualizadas, unos flujos convergentes que mantienen los tonos de deseabilidad–imposibilidad fuera de una verdadera demencia, en el marco de la sociedad postmoderna de consumidores donde elegir es el destino inexorable de todos y aunque el margen de opciones realistas difiera entre unas personas y otras y, por lo tanto, también sean diferentes los acceso a los recursos necesarios para tomar las decisiones respecto a lo que podemos elegir.

Sin reconocernos en eso extraordinarios, la *resiliencia menor* del hombre postmoderno ya acumularía pruebas suficientes de resistencia, pericia, buena disposición, aceptación, capacidad de superación y entusiasmos que, diariamente, aun en pequeñas dosis, muelen, condensan, crean, distorsionan y funden el íntimo crisol

¹⁹³ Incluso en el ámbito de las experiencias traumáticas, según Rojas Marcos (2010), desde siempre, el ser humano demuestra una enorme capacidad vital de resistencia y superación.

¹⁹⁴ Maffesoli (2004) dirá que el hombre moderno no era politeísta, ni en su época se daban las circunstancias para que se hubiera podido desarrollar el politeísmo.

¹⁹⁵ Esta perspectiva, claramente, es opuesta a la que plantea Marcuse (1995) con la experiencia esquizofrénica del hombre unidimensional que define como una experiencia de significantes materiales aislados, desconectados, discontinuos, que no pueden unirse en una secuencia coherente.

de los padecimientos y los gozos. Sirve para fundar, fundir, converger, conquistar, invadir, defender, mezclar y marcar una vida sin las glorias del héroe pero, al mismo tiempo, sin el estigma desencajado de los días, permitiéndonos afrontar medio indemnes, como en un inexpugnable baluarte, eternidades de segundos por los que fluye la vida cotidiana y por donde desfilan diariamente los desordenados ejércitos de todos nuestros íntimos e intransferibles tormentos y deleites.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiar González, F., (1996) "Teoría de las necesidades. Una tipología" en *Revista Española de Sociología (RES)*. Año 1996, número 13. Pp. 135-146.
- Alonso, L. E. y F. Conde, (1994) *Historia del consumo en España: una aproximación a sus orígenes y primer desarrollo*. Madrid, Editorial Debate.
- Alonso, L. E. y J. Callejo, (1994) "Consumo e individualismo metodológico. Una perspectiva crítica" en *Política y Sociedad*. Año 1994, número 16. Pp.11-134.
- Alonso, L. E., (1999) *Trabajo y ciudadanía: estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*. Madrid, Trotta.
- Alonso, L. E., (2000) *Trabajo y postmodernidad: el empleo débil*. Madrid. Fundamentos.
- Alonso, L. E., (2000) "Las transformaciones del modo de consumo. La vida material entre el fordismo y postfordismo" en Gimeno Ullastres, J. A. (coord.), *El consumo en España. Un panorama General*. Madrid, Fundación Argentaria. Pp. 35-67.
- Alonso, L. E., (2003) *La mirada cualitativa en sociología: una aproximación interpretativa*. Madrid, Fundamentos.
- Alonso, L. E., (2004) "Las políticas de consumo y transformaciones en el proceso de trabajo y fragmentación de los estilos de vida" en *Revista Española de Sociología (RES)*. Año 2004, número 4. Pp. 1-49.
- Alonso, L. E.; Martín Criado, E. y J. L. Moreno Pestaña, (2004) *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Alonso, L. E., (2005) *La era del consumo*. Madrid, Siglo XXI.
- Alonso, L. E., (2007) *La crisis de la ciudadanía laboral*. Barcelona, Anthropos.
- Alonso, L. E., (2009) *Prácticas económicas y economía de las prácticas: crítica del postmodernismo liberal*. Madrid, Los libros de la Catarata.
- Alonso, L. E., [et al.] (2009) *El debate sobre las competencias: una investigación cualitativa en torno a la educación superior y el mercado de trabajo en España*. Madrid, Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación.
- Allardt, E., (1998) "Tener, amar, ser: una alternativa al modelo sueco de investigación sobre el bienestar", en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 126-134.
- Andrés Orizo, F., (1992) "La sociedad del bienestar" en De Miguel, A. (coord.), *La sociedad española 1992-93*. Madrid. Alianza. Pp. 225-244.

- Andrés Orizo, F., (1996) *Sistemas de valores en la España de los 90*. Madrid, CIS, Siglo XXI.
- Aranguren, J. L., (1989) *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. Madrid, Tecnos.
- Arendt, H., (1967) *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, Lumen.
- Arendt, H., (1984) *Vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H., (1998–2000) *Los orígenes del totalitarismo*. 3 Vols. Madrid, Alianza.
- Arendt, H., (2002) *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Arnsperger, C. y P. Van Parijs, (2000) *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*. Barcelona, Paidós.
- Arroyo Menéndez, M., (2001) *El Consumo en España*. Madrid, Acento Editorial.
- Ávila, R., (1998) *Identidad y Tragedia*. Barcelona, Crítica.
- Baldock, J., (2003) "On being a welfare consumer in a consumer society" en *Social Policy & Society*. Año 2003, número 2:1. Cambridge, University Press. Pp. 65-71.
- Barico, A., (2004) *Next. Sobre la globalización y el mundo que viene*. Barcelona, Anagrama.
- Barrera Cortés, L., (2000) *Claves del optimismo*. Madrid, Libro–Hobby–Club.
- Barthes, R., (1977) *Ensayos críticos*. Barcelona, Editorial Seix Barral.
- Barthes, R., (1991) *Mitologías*. Madrid, Siglo XXI.
- Baudrillard, J., (1974) *La sociedad de consumo*. Barcelona, Plaza & Janes.
- Baudrillard, J., (1980) *El espejo de la producción*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Baudrillard, J., (1984) *Las estrategias fatales*. Barcelona, Anagrama.
- Baudrillard, J., (1986) *Olvidar a Foucault*. Valencia, Editorial Pre–textos.
- Baudrillard, J., (1987) *De la seducción*. Madrid, Cátedra.
- Baudrillard, J., (1989) *Crítica de la economía política del signo*. Madrid, Siglo XXI.
- Baudrillard, J., (1990) *El sistema de los objetos*. Madrid, Siglo XXI.
- Bauman, Z., (1997) *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur.
- Bauman, Z., (1991) *Libertad*. Madrid, Alianza.
- Bauman, Z., (1999) *Trabajo, consumismo, y nuevos poderes*. Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Z., (2001a) *La Sociedad Individualizada*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Bauman, Z., (2001b) *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid, Akal.
- Bauman, Z. y T. Keith, (2002) *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona, Paidós.
- Bauman, Z., (2004) *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Bauman, Z., (2007a) *Vida de consumo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- Bauman, Z., (2007b) *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona, Paidós.
- Beck, U., (1994a) *Modernización reflexiva*. Madrid, Alianza.
- Beck, U., (1994b) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.
- Beck, U., (1998) *Políticas ecológicas en la Edad del Riesgo*. Espluges de Llobregat, El Roure Editorial.
- Béjar, H., (1995) *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid, Alianza.
- Bell, D., (1976) *El Advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid, Alianza.
- Bell, D., (1987) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza.
- Berger, P., (1991) *La revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad, y la libertad*. Barcelona, Península.
- Berger, P. y T. Luckmann, (1991) *La Construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Berger, P. y T. Luckmann, (2002) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona, Paidós.
- Beriáin, J., (1990) *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- Beriáin, J., (1990) *Estado de bienestar, planificación e ideología*. Madrid. Editorial Popular.
- Beriáin, J., (2000) *La lucha de los dioses en la modernidad: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona, Anthropos.
- Beriáin, J., (2005) *Modernidades en disputa*. Barcelona, Anthropos.
- Beriáin, J., (2008) *Aceleración y tiranía del presente: la metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- Beriáin, J. y I. Sánchez de la Yncera, (2010) *Sagrado, profano: nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid. CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas).
- Beriáin, J., (2011) *El sujeto transgresor (y transgredido): modernidad, religión, utopía y terror*. Barcelona, Anthropos.
- Berman, M., (1991) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid, Siglo XXI.
- Blech, J., (2005) *Los inventores de enfermedades*. Barcelona, Destino.
- Bliss, C., (1998) "El estilo de vida y el estándar de vida" en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México. Fondo de Cultura Económica. Pp. 534-557.

- Blumer, H., (1982) *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y Método*. Barcelona, Hora.
- Bocock, R., (1995) *El consumo*. Madrid, Talasa.
- Bourdieu, P., (1998a) *Cosas Dichas*. Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, P., (1998b) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P., (1999) *Contrafuego. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P., (2003) *Creencias y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos aires, Córdoba.
- Brodsky, J., (2000) *Del dolor y la razón*. Barcelona, Destino.
- Bruckner, P., (2008) *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona, Tusquets.
- Bullock, A., (1989) *La tradición humanista en Occidente*. Madrid, Alianza.
- Burke, P., (2002) *Historia social del conocimiento*. Barcelona, Paidós.
- Campbell, A.; Converse, PH. E. y W. L. Rodgers, (1976) *The Quality of American Life. Perceptions, Evaluations and Satisfactions*. NY, Russell Sage Foundation.
- Campbell, C., (1989) *The Romantic Ethic and The Spirit of Modern Consumerism*. Oxford. UK, Basil Blackwell.
- Campbell, C., (1995) "The Sociology of the Consumption", en Miller D., (Ed): *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. London, Routledge.
- Campbell, C., (2004): *I shop therefore I know that I am. The Metaphysical basis of Modern Consumerism*. N.Y, Karin M. Ekström y Helene Brembeck (Eds), Elusive Consumption.
- Camps, V., (1993) *Paradojas del individualismo*. Barcelona, Crítica.
- Castells, M., (2000) *La Era de la información*. Vols. I, II y III. Madrid, Alianza.
- Castoriadis, C., (1999) *El ascenso de la insignificancia*. Madrid, Cátedra.
- Carlyle, T., (1965) *Pasado y presente*. Madrid. Gabriel L. Horno, s.d.
- Chalmers, A. F., (1989) *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid, Siglo XXI.
- Champagne, P. et al., (1993) *Iniciación a la práctica sociológica*. Madrid, Siglo XXI.
- Champagne, P. "La ruptura con las preconstrucciones espontáneas o cultas", en Champagne P. et al., *Iniciación a la práctica sociológica*. Madrid. Siglo XXI. Pp. 164-220.
- Cerezo Galán, P., (2003) *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del S. XIX*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

- Cohen, G. A., (1998) "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades" en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 27-53.
- Comte-Sponville, A., (2007) *La Felicidad, desesperadamente*. Barcelona, Paidós.
- Cook, T. D. y Ch. S. Reichart, (1986) *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. Madrid, Ediciones Morata.
- Cordero Valdavida, M., (1998) *24 Bancos de datos*. Madrid, CIS.
- Cortina, A., (2004) *Por una ética del consumo*. Madrid, Taurus.
- Damasio, A., (2005) *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*. Barcelona, Crítica.
- De Pablos, J. C., (2003): "Un concepto sociológico y (comprensivo) de consumo" en *Estudios sobre Consumo*. Año 2003, número 65. Pp. 21-35.
- De Pablos, J. C.; Pascual Ramírez, N. y Y. Gómez, (1999) *La búsqueda de la calidad de vida: una aproximación interpretativa*. Granada, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.
- Díaz De Rada Igúzquiza, V., (2001) "Pautas de consumo y ahorro en los albores del siglo XXI" en *Opiniones y Actitudes*. Año 2001, número 38. Madrid, CIS.
- Durkheim, E., (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.
- Durkheim, E., (1985a) *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Akal.
- Durkheim, E., (1985b) *El suicidio*. Madrid, Akal.
- Durkheim, E., (1987) *La división del trabajo social*. Madrid, Akal.
- Eco, U.; Colombo, F.; Alberoni, F. y G. Saco, (1974) *La nueva Edad Media*. Madrid, Alianza.
- Eco, U.; Leach, E.; Lyons, E.; Tzvetan J. et al., (1976): *Introducción al estructuralismo*. Madrid, Alianza.
- Eco, U., (1990) *Apocalípticos e integrados*. Barcelona, Lumen.
- Einstein, A., (1986) *Mi visión del mundo*. Barcelona, Tusquet.
- Elias, N., (1987) *El proceso de civilización*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N., (1990) *La Sociedad de los Individuos. Ensayos*. Barcelona, Ediciones 62–Península.
- Erikson, R., (1998) "Descripciones de la desigualdad: el enfoque sueco en la investigación sobre bienestar" en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 101-120.
- Etzioni, A., (1980) *La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos*. Madrid, Aguilar.
- Featherstone, M., (1991) *Consumer Culture and Post-modernism*. London, Sage.

- Featherstone, M., (1995) *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London, Sage.
- Felce, D. y J. Perry, (1995): "Quality of Life. It's Definition and Measurement", en *Research in Developmental Disabilities*, Vol. 16, Nº 1, pp. 51-74.
- Ferrater Mora, J., (1983) *Las crisis humanas*. Madrid, Alianza.
- Ferrater Mora, J., (1991) *Diccionarios de filosofía*. Vols. 1 y 2. Madrid, Alianza.
- Foucault, M., (1970) *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M., (1977) *Las palabras y las cosas*. Madrid, S. XXI.
- Foucault, M., (1990) *La vida de los hombres infames*. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M., (1991) *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones la Piqueta.
- Foucault, M., (1992) *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, M., (1995) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza.
- Foucault, M., (1996): *Tecnologías del yo (y otros textos afines)*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica.
- Freud, S., (1970) *Autobiografía*. Madrid, Alianza.
- Freud, S., (1996) *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- Fontana, J., (1982) *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona, Crítica.
- Fukuyama, F., (1992) *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- Galbraith, J. K., (1984) *La Sociedad opulenta*. Barcelona, Ariel.
- Galtung, J., (1972) "El problema de los indicadores sociales", en Del Campo, S. (dir), *Los indicadores sociales a debate*. Madrid, Euroamérica.
- Giddens, A., (1995) *La construcción de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Giddens, A., (1997) *Modernidad e identidad del yo. El yo en la época contemporánea*. Barcelona, Península.
- Giddens, A., (1998) *La transformación de la intimidad*. Madrid, Cátedra.
- Giddens, A., (1999) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza.
- Giddens, A., (2000) *Un mundo desbocado*. Madrid, Taurus.
- Gil Calvo, E., (2004) "Modernización y cambio político", en Benedicto J. y Moran M. L. (Eds), *Sociedad y política*. Madrid, Alianza. Pp. 327-368.
- Goethe, J. W., (1998) *Fausto*. Madrid, Anaya.
- Goffman, E., (1979) *Relaciones en público. Microestudios de Orden Público*. Madrid, Alianza.
- Goffman, E., (1993) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Gómez-Vela, M. y E. N. Sabeh, (2000) *Calidad de vida. Evolución del concepto y su influencia en la investigación y la práctica*. Instituto Universitario de Integración en la Comunidad (INICO). Facultad de Psicología, Universidad de Salamanca.
- Gouldner, A. W., (1973) *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Griffin, J., (1998) "Comentario a medidas de la calidad de vida en el cuidado de a salud y la ética médica", en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 182-190.
- Gutiérrez Brito, J., (1995) "El consumo en la sociedad industrial avanzada", en *Estudios sobre Consumo*. Año 1995, número 34. Pp. 81-89.
- Habermas, J., (1988a) *Ensayos políticos*. Barcelona, Península.
- Habermas, J., (1988b) *Teoría de la acción comunicativa*. 2 Vols. Madrid, Taurus.
- Habermas, J., (1996) *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos.
- Habermas, J.; Baudrillard, J.; Said, E.; Jameson, F. et al., (1998) *La postmodernidad*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Hage, J. y Ch. Powers, (1992) *Post-industrial lives. Roles and relationships in the 21st century*. Newbury Park, Sage.
- Hall, S., (1997) *Cultural representations and signifying practices*. London, Sage Publications Ltd.
- Handy, Ch., (1996) *La era de la paradoja*. Barcelona, Apóstrofe.
- Hatch, M. J., (1997) *Organization Theory, Modern, Symbolic and Postmodern Perspectives*. UK, Oxford University Pres.
- Heath, J. y A. Potter, (2005) *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. Madrid, Santillana Ediciones Generales.
- Heidegger, M., (2003) *Ser y tiempo*. Madrid, Editorial Trotta.
- Heller, A., (1999) *Una filosofía de la historia*. Barcelona, Gedisa.
- Herrera Gómez, M. y A. T. Requena, (2004): *Administración pública y Estado de bienestar*. Madrid, Civitas Ediciones.
- Herrera Gómez, M. y R. M. Soriano Miras, (2008) "El cambio social. Aproximaciones a su estudio" en *Revista Sistema*. Año 2008, número 207. Noviembre, pp. 43-67.
- Ibáñez, J., (1990) "Perspectivas de investigación social" en García Fernando, A, Ibáñez, J., y F. Alvira (comp.), *El análisis de la realidad social*, Madrid, Alianza.
- Ibáñez, J., (1994) *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid, S. XXI.
- Inglehart, R., (1977) *The silent revolution: changing values and political styles among western publics*. Princeton, N.Y, Princeton University Press.
- Inglehart, R., (1991) *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid, CIS.

- Inglehart, R., (1999) *Modernización y postmodernización: el cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid, CIS.
- Jameson, F., (1996) *Teoría de la postmodernidad*. Madrid, Trotta.
- Katona, G., (1968) *La sociedad de consumo de masas*. Madrid, Rialp.
- Kierkegaard, S., (1995) *Tratado de la desesperación*. Barcelona, Fontana.
- Kolakowski, L., (1988): *Methaphysical horror*. London, Basil Blackwell Oxford.
- Kolakowski, L., (1990) *La presencia del mito*. Madrid, Cátedra.
- Kolakowski, L., (2001) *Libertad, fortuna, mentira y traición: ensayos sobre la vida cotidiana*. Barcelona, Paidós.
- Kuhn, Th., (2000) *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Lacoste, Y., (1976) *Geografía del subdesarrollo*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Lamo De Espinosa, E., (1991): *La sociedad reflexiva*. Madrid, Siglo XXI.
- Lamo De Espinosa, E., (2001) "La sociología del siglo XX" en *REIS*. Año 2001, número 96. Pp. 21-49.
- Lasch, CH., (1999) *La cultura del narcisismo*. Barcelona, Andrés Bello.
- Leeds, D., (1998) *Usted puede conseguir el trabajo que merece*. Buenos Aires, Ediciones B Argentina.
- Lefebvre, H., (1971) *Introducción a la modernidad*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Lefebvre, H., (1984) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid, Alianza.
- León, E., (1999) *Usos y discursos sobre la vida cotidiana*. Barcelona, Anthropos.
- Levinas, E., (1993) *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós.
- Lipovetsky, G., (1998) *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, Anagrama.
- Lipovetsky, G., (2000a) *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama.
- Lipovetsky, G., (2000b) *El crepúsculo del deber*. Barcelona, Anagrama.
- Lipovetsky, G., (2007) *La felicidad paradójica. Ensayos sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, Anagrama.
- Luckmann, Th., (1996) *Teoría de la acción social*. Barcelona, Paidós.
- Luhmann, N., (1995a): "La autopoiesis de los sistemas sociales" en *Zona Abierta*. Año 1995, número 70-71. Pp. 21-51.
- Luhmann, N., (1995b): "Individuo, Individualidad, Individualismo" en *Zona Abierta*. Año 1995, número 70-71. Pp. 52-157.
- Lyon, D., (1996): *Postmodernidad*. Madrid. Alianza.
- Lytard, J. F., (1987) *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra.
- Llano, A., (1988) *La nueva sensibilidad*. Madrid, Espasa.

- Llorens Montes, F. J., (1996) *Medición de la calidad de servicio. Una aproximación a diferentes alternativas*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- MacIntyre, A., (2001) *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.
- Mackay, H., (1997) *Consumption and Everyday Life*. London, Sage-Open University.
- Maffesoli, M., (1977): *Lógica de la dominación*. Barcelona, Ediciones Península.
- Maffesoli, M., (1990) *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo moderno*. Barcelona, Icaria.
- Maffesoli, M., (1993) *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Maffesoli, M., (2001) *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Barcelona, Paidós.
- Maffesoli, M., (2004) *El nomadismo. Vagabundos iniciáticos*. México, Fondo de Cultura.
- Mannheim, K., (1997) *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- Marcuse, H., (1995) *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Planeta.
- Marías, J., (1994) *La educación sentimental*. Madrid, Alianza.
- Marías, J., (2000) *Historia de la filosofía*. Alianza, Madrid.
- Marina, J. A., (1993) *Teoría de la inteligencia creadora*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Marina, J. A., (2005) *Aprender a vivir*. Barcelona, Ariel.
- Marina, J. A., (2007) *La arquitectura del deseo*. Barcelona, Anagrama.
- Marina, J. A., (2008) *Ética para náufragos*. Barcelona, Anagrama.
- Marinoff, L., (2002) *Más Platón y menos Prozac*. Madrid, Suma de Letras. S. L.
- McMahon, D. M., (2006) *Una historia de la felicidad*. Madrid, Taurus.
- Maslow, A., (1975) *Motivación y personalidad*. Barcelona, Sagitario.
- Masuda, Y., (1984) *La sociedad informatizada como sociedad postindustrial*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Merllié, D., (1993) "La construcción estadística", en Champagne, P. et al., *Iniciación a la práctica sociológica*. Madrid. Siglo XXI. Pp. 103-163.
- Merton, R. K., (1977a) *La sociología de la ciencia*. (Vol.1). Madrid, Alianza.
- Merton, R. K., (1977b) *La sociología de la ciencia*. (Vol.2). Madrid, Alianza.
- Merton, R. K., (1980) *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Michalos, A., (1985) "Multiple Discrepancies Theory (MDT)" en *Social Indicators Research*. Año 1985, numero 4, Vol. 16. Pp. 347-413.

- Miguel, A. D., (1996) *La sociedad española, 1995-1996*. Madrid, Editorial Complutense.
- Mills, C. W., (1971) *La imaginación sociológica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Morace, F., (1993) *Contratendencias. Una nueva cultura del consumo*. Madrid, Celeste.
- Morin, E., (1974) *El paradigma perdido*. Barcelona, Kairós.
- Morin, E., (1981) *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Morin, E., (1995) *Sociología*. Madrid, Tecnos.
- Morin, E., (1996) *El espíritu del tiempo*. Madrid, Taurus.
- Morin, E., (2002) *La mente bien ordenada*. Barcelona, Seix–Barral.
- Musil, R., (2004) *El hombre sin atributos*. Barcelona, Seix–Barral.
- Naredo, J. M., (2001) “Configuración y crisis del mito del trabajo” en *Archipiélago*. Año 2001, número 48. Pp.13-23.
- Nel, Ph., (2006) “El regreso de la desigualdad” en *Revista Sistema*. Año 2006, número 195. Noviembre, pp. 83-101.
- Nicholson, V., (2009) *Ellas solas. Un mundo sin hombres tras la Gran Guerra*. Madrid, Turner.
- Nicolás, J. A. y M. J. Frápolli, (2001) *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. Granada, Editorial Comares.
- Nietzsche, F., (2004) *Así hablo Zaratustra*. Madrid, Edimat Libros.
- Nordenfelt, L., (1993) *Quality of Life. Health and Happiness*. Aldershot, Avebury.
- Noya, J., (2004) *Ciudadanos ambivalentes: actitudes ante la igualdad y el Estado de Bienestar en España*. Madrid, CIS.
- Nussbaum, M. C., y Sen, A. (1998): *La calidad de Vida*. México. Fondo de Cultura Económica.
- OCDE, (1982) *La liste OCDE des Indicateurs Sociaux*. París, OCDE.
- ONU, (1966) *The Level of Living Index*. NY, United Nations Research Institute for Social Development.
- Ortega y Gasset, J., (1966) *El espectador*. Tomos VII y VIII. Madrid, Austral.
- Ortega y Gasset, J., (1980) *El espectador (Antología)*. Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J., (1981) *La rebelión de las masas*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J., (1984): *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Cátedra.
- Paramío Calcines, J. L. y J. L. Zafío Prieto, (2007) “Calidad de vida frente a nivel de vida: la evolución del mercado laboral y de las industrias del ocio en España” en *Revista Española de Sociología (Reis)*. Año 2008, número 8. Pp. 85-114.

- Pereira, G. (2009) "Autonomía, intersubjetividad y consumo" en *Revista Sistema*. Año 2009, número 210. Mayo, pp. 53-70.
- Pérez Tapias, J. A., (2007) *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid, Editorial Trotta.
- Peyrefitte, A., (1996) *La sociedad de la confianza*. Barcelona, Andrés Bello.
- Picó, J., (1994) *Modernidad y postmodernidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- Pinto, L., (1993) "Experiencia vivida y exigencia científica de objetividad", en Champagne, P. et al., *Iniciación a la práctica sociológica*. Madrid. Siglo XXI. Pp. 13-56.
- Pizarro, N., (1998) *Tratado de metodología de las Ciencias Sociales*. Madrid, Siglo XXI.
- Punset, E., (2005) *El viaje a la felicidad*. Barcelona, Ediciones Destino.
- Punset, E., (2006) *El alma está en el cerebro*. Madrid, Aguilar (Ediciones Santillana).
- Punset, E., (2009) *Por qué somos como somos*. Madrid, Aguilar (Ediciones Santillana).
- Punset, E., (2010) *El viaje al poder de la mente*. Barcelona, Destino.
- Putnam, H., (1998) "La objetividad y la distinción ciencia-ética" en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 193-210.
- Putnam, H., (1998) "Comentario a objetividad y significado social" en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 236-244.
- Quivy., (1992) *Manual de investigación en Ciencias Sociales*. México, Editorial Limusa.
- Raley, H., (1977) *La visión responsable*. Madrid, Espasa Calpe.
- Rawls, J., (2002) *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- Reichardt, Ch., y T. Cook, (1986) "Hacia una superación del enfrentamiento entre los métodos cualitativos y cuantitativos", en VV. AA. *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. Madrid, Morata. Pp. 25-58.
- Remi, L., (1993) "Objeto sociológico y problema social", en Champagne, P. et al., *Iniciación a la práctica sociológica*. Madrid. Siglo XXI. Pp. 57-102.
- Ricoueur, P., (1975) *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires, Editorial Aurora.
- Riesman, D., (1965) *Abundancia ¿para qué?* México, Fondo de Cultura Económica.
- Riesman, D., (1981) *La muchedumbre solitaria*. Barcelona, Paidós.
- Rifkin, J., (2000) *La era del ascenso*. Barcelona, Paidós.
- Ritzer, G., (1993a) *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid, Ed. McGraw-Hill.
- Ritzer, G., (1993b) *Teoría sociológica clásica*. Madrid, McGraw-Hill.
- Ritzer, G., (1995) *La McDonalización de la sociedad*. Barcelona, Ariel.

- Rojas Marcos, L., (2004) *Nuestra incierta vida moral*. Madrid, Santillana.
- Rojas Marcos, L., (2010): *Superar la adversidad. El poder de la resiliencia*. Madrid, Espasa.
- Rodríguez Ibáñez, J. E., (1999) “¿Un Nuevo Malestar en la Cultura? Variaciones sobre la crisis de la modernidad” en *Colección Monografías*. Año 1999, número 164. Madrid, CIS.
- Rousseau, J. J., (1998) *Discursos*. Madrid, Alianza.
- Russell, B., (1991) *La conquista de la felicidad*. Madrid, Austral.
- Saer, J. J., (2005) “Genealogía del hombre sin atributos” en *El País*. 1 de Enero de 2005.
- Sáez Rueda, L., (2001) *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid, Editorial Trotta.
- Sampedro, J. L., (2002) *El mercado y la globalización*. Barcelona, Ediciones Destino.
- Sartre, J. P. et al., (1980) *Kierkegaard vivo*. Madrid, Alianza Editorial.
- Sartre, J. P., (1993) *El ser y la nada*. Barcelona, Ediciones Altaza.
- Sastre Cantero, J., (2003): “Indicadores de calidad de vida. Un retrato del bienestar en España” en *Opiniones y Actitudes*. Año 2003, número 47. Madrid, CIS.
- Savater, F., (1997) “El sentido común aplicado al consumo” en A. Arrizabalaga y D. Wagman (comp.), *Vivir mejor con menos*. Madrid, Aguilar. Pp. 21-33.
- Savater, F., (2000) *El contenido de la felicidad*. Madrid, Suma de Letras.
- Savater, F., (2003) *Los caminos de la libertad. Ética y educación*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Savater, F., (2006) *Ética para Amador*. Barcelona, Ariel.
- Savater, F., (2007) *La vida eterna*. Barcelona, Ariel.
- Schopenhauer, A., (1976) *La estética del pesimismo*. Barcelona, Editorial Labor.
- Schopenhauer, A., (2009) *Los dolores del mundo*. Barcelona, Editorial Sol90.
- Schütz, A., (1974) *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Schwartz, B., (2005): *Por qué más es menos. La tiranía de la abundancia*. Madrid, Taurus.
- Slater, D., (1997) *Consumer culture and modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Seligman, M., (2003) *La auténtica felicidad*. Barcelona, Ediciones B.
- Sen, A., (1976) *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid, Alianza Universidad.
- Sen, A., (1997) *Bienestar, Justicia y Mercado*. Barcelona, Paidós.
- Sen, A., (1998) “Capacidad y bienestar” en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 54-83.
- Sen, A. (1998) “Comentario a el estilo de vida y el estándar de vida” en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México. Fondo de Cultura Económica. Pp. 558-567.

- Séneca, (2001) *Tratado de la brevedad de la vida*. Madrid, Mestas Ediciones.
- Sennet, R., (1978) *El declive del hombre público*. Barcelona, Ediciones 62/Península.
- Setién, M. L., (1993) *Indicadores sociales de calidad de vida. Un sistema de medición aplicado al País Vasco*. Madrid, CIS. Siglo XXI.
- Simmel, G., (1978) *La filosofía del dinero*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G., (1998) *Sociología*. Madrid, Alianza.
- Simmel, G., (2001) *El Individuo y la libertad*. Barcelona, Ediciones Península.
- Simmel, G., (2003) *La ley individual y otros escritos*. Barcelona, Editorial Paidós.
- Smith, A., (1994) *La riqueza de las naciones*. Madrid, Alianza.
- Solé, R., (2009): *Redes complejas. Del genoma a Internet*. Barcelona, Tusquets.
- Sombart, W., (1979) *Lujo y capitalismo*. Madrid, Ediciones Voz de los sin Voz.
- Sztompka, P., (1993) *Sociología del cambio social*. Madrid, Alianza.
- Tilly, Ch., (2009) *Los movimientos sociales, 1768 – 2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona, Crítica.
- Timasheff, N., (1996) *La teoría sociológica. Su naturaleza y desarrollo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Tocqueville, A., (1989) *La democracia en América*, edición crítica de E. Nolla, 2 Vols. Madrid, Aguilar.
- Todorov, T., (1999) *El jardín imperfecto*. Barcelona, Paidós.
- Touraine, A., (1994) *Crítica de la modernidad*. Buenos aires, Fondo de Cultura Económica.
- Vallespín, F., (1990) *Historia de la teoría política*. Vol. 1. Madrid, Alianza.
- Vallespín, F., (1990a) *Historia de la teoría política*. Vol. 2. Madrid, Alianza.
- Vallespín, F., (1991) *Historia de la teoría política*. Vol. 3. Madrid, Alianza.
- Vallespín, F., (1992) *Historia de la teoría política*. Vol. 4. Madrid, Alianza.
- Vallespín, F., (1993) *Historia de la teoría política*. Vol. 5. Madrid, Alianza.
- Vallespín, F., (1995) *Historia de la teoría política*. Vol. 6. Madrid, Alianza.
- Vattimo, G., (1986) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- Vattimo, G., (1992) *The Transparent Society*. UK, Cambridge Polity Press.
- Vattimo, G., (1995) *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós.
- Veblen, T., (2003) *Teoría de la clase ociosa*. Madrid, Alianza.
- Verdú, V., (1997) *Emociones*. Madrid, Taurus.
- Verdú, V., (2003) *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona, Anagrama.
- Von Beyme, K., (1994) *Teoría política del S. XX. De la modernidad a la postmodernidad*. Madrid, Alianza.

- Wagner, P., (1997) *Sociología de la modernidad. Libertad y disciplina*. Barcelona, Herder.
- Walzer, M., (1998) "Objetividad y significado social" en Nussbaum, M. C., y Sen, A. (comp.), *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 219-235.
- Weber, M., (1987) *La ciudad*. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Weber, M., (1972) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.
- Winch, D. M., (1975) *Economía analítica del bienestar*. Madrid, Alianza Universidad.
- Young–Bruehl, E., (2006) *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona, Paidós.
- Yourcenar, M., (1989) *Memorias de Adriano*. Barcelona, Edhasa.
- Yourcenar, M., (1992) *Peregrina y extranjera*. Madrid. Alfaguara.
- Yourcenar, M., (2003) *Opus nigrum*. Barcelona, Santillana Ediciones.