

# *Las fronteras y las murallas de la pobreza*

*Borders and Walls of Poverty*

FRANCISCO JAVIER ESPINOSA ANTÓN

Profesor Titular en la Universidad de Castilla-La Mancha  
Javier.espinosa@uclm.es.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1833-2228>.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.36.002>  
Bajo Palabra. II Época. N°36. Pgs: 63-78

Este escrito es parte del Proyecto de Investigación *Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales (en la era digital)* (INconRES) (PID2020-117219GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, AEI/10.13039/501100011033.



*Recibido: 21/05/2024*

*Aprobado: 15/09/2024*

## Resumen

Cuando la gente oye hablar de las fronteras de la pobreza se imagina unas líneas espaciales que dividen el mundo entre los países en situación de pobreza y los países en situación de riqueza: son las murallas que dificultan la inmigración. Hay otras murallas más imperceptibles, pero no por ello menos importantes. Las personas en situación de pobreza severa en el mundo no pueden ver el futuro porque la muralla de su presente desolador se interpone. Por otra parte, la compasión nos encierra en una muralla que nos impide acceder a la humanidad de las personas en situación de pobreza. Nuestro nacionalismo, además, nos pone una muralla que nos cierra el paso a la construcción de una justicia global. Finalmente, las fronteras del mercado encierran al periodismo que trata de la pobreza a través de unas murallas de injusticia. Como se ve, aunque nos parezca paradójico, somos nosotros los que tenemos más fronteras y murallas.

*Palabras clave: pobreza, fronteras, periodismo, nacionalismo, compasión.*

## Abstract

When people hear about the borders of poverty, they imagine spatial lines that divide the world between countries in poverty and countries in wealth: they are the walls that make immigration difficult. There are other walls that are more imperceptible, but not less important. People in severe poverty around the world cannot see the future because the wall of their bleak present stands in the way. On the other hand, compassion locks us in a wall that prevents us from accessing the humanity of people living in poverty. Our nationalism, moreover, puts up a wall that blocks the way to the construction of global justice. Finally, the boundaries of the market enclose journalism that deals with poverty within walls of injustice. As we can see, although it may seem paradoxical, we have the most borders and walls.

*Keywords: poverty, borders, journalism, nationalism, compassion.*

## 1. La frontera del futuro

Hay una extraordinaria TED de Mayra Arena, una joven argentina que consiguió salir del círculo de la pobreza y hablar de ésta. En su charla, titulada “los beneficios de ser pobre”<sup>1</sup>, dice que ella y su hermana en lo único que soñaban todos los días era en comer hamburguesas. La gente no entendía que vivieran sin un proyecto para mejorar su vida y que se preocupasen sólo por lo que tenían que comer ese día, pero es que las personas en situación de pobreza se limitan a sobrevivir y a nada más: sueñan con comida y no con proyectos de futuro.

Las palabras son como las personas: todas tienen un relato biográfico. Y generalmente esa historia nos revela su identidad. La palabra “pobre” viene de la latina “*pauper*” que es, a su vez, una contracción de dos palabras “*paucus parere*”, que significan literalmente “poco parir”. La palabra no se aplicaba en su origen a las personas, sino al ganado que era poco fértil, que paría poco. Por extensión se aplicó a las tierras que no parían buenas cosechas, que eran poco fecundas. Y luego se empleó en los seres humanos en un sentido metafórico: ser pobre es ser poco fecundo, no poder realizar el potencial productivo que se tiene, por verse privado de los derechos básicos para hacerlo. Las personas en situación de pobreza no están preñadas de futuro. El porvenir entraña para ellas una frontera que no pueden traspasar: solo existe el presente y no tiene mucho sentido hacer proyectos de futuro.

Esta manera de ser ha sido desde hace tiempo criticada. En la época victoriana del naciente capitalismo se pensaba que los llamados “pobres” eran demasiado perezosos, apegados a los placeres primarios, miopes e incapaces de pensar en el futuro. Y se creía que la única forma de evitar el fatal desenlace al que les conducía su defectuosa naturaleza era vigilarlos, controlarlos y castigarlos: para eso estaban las “casas de pobres”, donde se alojaba a los indigentes, y las cárceles para deudores, de las que habla Dickens en sus novelas. Esta visión de las personas en situación de pobreza como personas que se mantienen en la pobreza por culpa de sus inclinaciones naturales hacia comportamientos miopes sigue persistiendo en nuestro tiempo en formas ligeramente diferentes, como muestran los premios Nobel E. Dufflo y A. V. Banerjee en una obra sumamente interesante, *Repensar la pobreza*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Arena, M., “Los beneficios de ser pobre”, *Ted: Talks* (YouTube Channel), 19 de marzo de 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=wHMJNc6wv5E>

<sup>2</sup> Dufflo, E. & Banerjee, A.V., *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*, Madrid, Taurus, 2015, p. 233.

En Occidente, las clases medias y altas, los que no estamos en situación de pobreza, tenemos una vida estructurada por proyectos de futuro, entre otras cosas, porque hay una serie de instituciones diseñadas para eso, para darnos seguridad en nuestro camino hacia el porvenir. Es más, tenemos la *Seguridad Social* e incluso en algunos países tenemos un ministerio de seguridad social. La vida en Occidente es certidumbre. Significa que todos los miembros de la sociedad están asegurados frente a las contingencias de la vida: enfermedades, accidentes de trabajo, desempleo, invalidez, vejez, nuevos hijos, viudedad, orfandad... Tenemos, además, un mundo de instituciones privadas que también participan en asegurar nuestro futuro: seguro del coche, de la casa, seguridad para ahorrar en las cuentas de ahorro, programas de pensiones, seguridad en acceder a un préstamo en condiciones normalizadas... Nuestro camino hacia el futuro está pavimentado de seguridades. El futuro lo tenemos tan asegurado que hasta nos podemos permitir el lujo de olvidarnos de él: *carpe diem*, vive el momento, goza del presente, no te preocupes del futuro! (¡ya hay otros que te garantizan un porvenir!). Y creemos que todo el mundo tiene esa autopista hacia el futuro. Y quien no tiene proyectos, se piensa, es culpable o está hecho defectuosamente. Pero el problema de las personas en situación de pobreza es que es difícil estar motivado cuando todo lo que deseas está tan lejos del alcance, a una distancia casi imposible de recorrer y con un camino lleno de abismos, estrecheces, peligros<sup>3</sup>. No hay la más mínima garantía, por lo que el futuro se desvanece en la niebla de la inseguridad: no existe más allá de las fronteras de un presente desolador.

Y cuando vemos que gastan dinero en alcohol y tabaco, en fiestas o en un televisor, nos sentimos tentados de ver el planeta pobreza como un mundo de oportunidades perdidas: ¿por qué no posponen estas compras e invierten en lo que realmente podría mejorar sus vidas? Pero para ellos no hay porvenir, ni seguridad en el camino hacia él, ni oportunidades, ni expectativas. Esto explicaría por qué se centran en el aquí y el ahora, en vivir la vida de la forma más placentera posible, celebrando las ocasiones que lo merecen<sup>4</sup>. Las personas en situación de pobreza extrema en el mundo se gastan una gran parte del poquísimo dinero que tienen en bodas o bautizos, o en la compra de un televisor, antes que en agua corriente o en educación para sus hijos: piensan que su vida diaria es demasiado tediosa y monótona, por lo que las cosas que la hacen menos aburrida son una prioridad<sup>5</sup>. La cuestión es que para ellos no tiene mucho sentido invertir en un futuro al que

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 58-60.

probablemente no se llegue, mientras que el coste, tanto en dinero, como psicológicamente, se soporta en el presente.

Esto se nota especialmente en la educación de los hijos. Ni los padres, ni los maestros, ni los mismos hijos, cuando se trata de una situación de pobreza extrema, tienen expectativas positivas en cuanto a los resultados. Es lo que se conoce como el “efecto Pigmalión”, en referencia a la obra de Bernard Shaw, más conocida por la versión cinematográfica hollywoodiense *My fair lady*: un profesor cree que puede transformar a una vulgar vendedora callejera de flores en una dama refinada de alta sociedad; sus expectativas producen el resultado deseado. Shaw tituló su obra como *Pigmalión* por referencia al mito griego de Pigmalión, un escultor de ese nombre que se enamoró de tal manera de una estatua que había tallado, que la trataba como si fuera una mujer real; al tener la expectativa de que era algo vivo y al tratar a la estatua como una mujer viva, la estatua llegó a vivir, pues Afrodita, al ver el amor que sentía por la estatua, le dio vida. Por el contrario, padres, maestros y los mismos niños en situación de pobreza tienen pobres expectativas, lo que produce pobres resultados. Es la profecía autocumplida. El sociólogo de la educación Basil Bernstein estudió en los años 70 del siglo pasado cómo estas expectativas producen esos resultados<sup>6</sup>: los padres y los niños en situación de pobreza, dado lo que les está pasando en su vida, no esperan mucho del futuro y tienen una perspectiva limitada del tiempo (piensan solo a muy corto plazo, solo en el presente), de modo que buscan solo gratificaciones inmediatas; no ven que el futuro sea un proyecto que haya que planificar; esta falta de expectativas acerca del futuro es paralelo a la falta de expectativas sobre sí mismos y a un déficit de autoestima y autoconfianza. Podríamos decir que viven atrapados en las murallas de su aquí y ahora, prisioneros de una pobre autoestima.

Esta minusvaloración de sí mismos los hace considerarse en su ser, en su esencia, personas de poca valía, poco fructíferos, pobres en sentido literal. Esto, en cierto sentido, está ligado también con la ideología del neoliberalismo, que considera que la riqueza es debida a ciertas condiciones intrínsecas, propias de la esencia de los ricos: su talento y su trabajo duro. En contraposición, desde la revolución industrial, la ideología capitalista, primero, y el neoliberalismo, después, han afirmado que las personas que viven en pobreza lo hacen por ser, en su esencia, ignorantes y vagos. Y así se ha producido una cierta ontologización de la pobreza y de la riqueza en el ser humano: “pobre” o “rico” no son algo adjetivo y circunstancial a las personas, sino una suerte de inherencia interna o esencia. Para ontologizar la riqueza en beneficio

---

<sup>6</sup> Bernstein, B., *Clas, Codes and Control*, vol. I *Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, London, Routledge, 2003 [1ª ed. 1971].

de las personas en situación de riqueza, se ha ontologizado también la pobreza, en detrimento de las personas en situación de pobreza.

## 2. La frontera de la compasión

En nuestros medios de comunicación cuando se habla de las personas en situación de pobreza extrema en el mundo se nos presenta generalmente un mensaje para que tengamos compasión de ellos: ¡tanto se nos muestren imágenes directas de moribundos o seres totalmente debilitados en su humanidad! Se trata de estereotipos paternalistas que más que ayudar a entender y resolver la pobreza en el mundo, impulsan a sentir la superioridad de la gente corriente de los países ricos. En vez de tratar a los seres humanos que viven en esa terrible situación de pobreza como personas con agencia, con capacidad de afrontar su situación y determinar sus vidas, señalando los progresos que se hacen en esos países a pesar de las grandes dificultades, los presentan como meros objetos de compasión, seres miserables que no pueden hacer nada y deben ser ayudados por nosotros. Y así se utiliza un lenguaje, de palabras o de imágenes, “miserabilista”: se muestra a esas personas en situación de pobreza como seres desdichados e insignificantes, como seres miserables. Y así la compasión llega a ser, en general, la respuesta común de la gente corriente de los países ricos.

Pero, aunque nos parezca paradójico, la compasión implica poner una muralla entre nosotros, los habitantes de los ricos países occidentales, y ellos, pues parte de nuestra superioridad moral, económica e histórica, es decir, de nuestra preeminencia como seres humanos. Convertimos a los seres humanos en situación de pobreza en “otros” de nosotros. Y como nos consideramos la imagen prototípica de los seres humanos, pareciera que ellos no lo son. O que no son tan humanos como nosotros. Lugo-Ocando, estudioso del periodismo sobre la pobreza, usa la expresión “othering”<sup>7</sup> (vocablo proveniente de *other*) (convertir a alguien en otro, negarle la misma identidad humana que tenemos nosotros), que podríamos traducir, inventándonos en castellano el verbo, por “otroar”: así que solo “otroando” a los seres humanos en situación de pobreza, podemos poner unas fronteras y una diferencia, entre ellos y nosotros, que no son superadas por la emoción de la compasión, sino, de alguna manera, mediadas y construidas por ella. Ellos quedan convertidos en algo otro de nuestra humanidad, que sería, en cambio ‘la verdadera’. No vemos a la gente en

<sup>7</sup> Lugo-Ocando, J., *Blaming the Victim: How Global Journalism Fails Those in Poverty*, London, Pluto Press, 2015, ed. Kindle, p. 68; Cfr. tb. Harkins, S. & Lugo-Ocando, J., *Poor News. Media Discourses of Poverty in Times of Austerity*, London, Rowman and Littlefield International, 2018.

situación de pobreza extrema como conciudadanos del mundo, que tienen el derecho a vivir en los mismos términos que nosotros<sup>8</sup>. Aunque se podría pensar que el lenguaje de la compasión, dado el significado etimológico del término, quiere recortar la distancia entre ellos y nosotros y eliminar las fronteras, sin embargo, nos mantiene lejos de ellos, pues esas narrativas de la compasión nos recuerdan todo lo que somos nosotros y todo lo que no son los otros. Realmente, las murallas entre ellos y nosotros no son superadas por la compasión, sino creadas por ella.

Acabar con este tipo de discurso es entender que las personas en situación de pobreza son iguales a nosotros y supone una reprobación de esa cierta esencialización u ontologización de los seres humanos en situación de pobreza, que en el fondo afirma que la pobreza no es solo una situación en la que están muchos seres humanos, sino una definición o esencia de ellos. En vez de decir que son personas en situación de pobreza, solemos decir que son “pobres”. No es una distinción lingüística menor, pues una situación es siempre algo modificable y temporal, mientras que definir a alguien como “pobre” remite a una suerte de inherencia de la pobreza en la persona. En nuestro mundo, “pobre” no es un mero adjetivo accidental que se pone a unas personas, sino que es, de alguna manera, el rasgo básico por el cual se las define: el núcleo de su personalidad, la esencia de su ser. De ahí que normalmente ese adjetivo se sustantive y se hable de “los pobres”. “Sustantivar” significa convertir algo en substancial, transformar un rasgo en lo esencial. Y por lo mismo, no deberíamos hablar de “ricos”, sino de personas en situación de riqueza. Eso les igualaría mucho a las personas en situación de pobreza. Entenderíamos que la pobreza o la riqueza son circunstancias, no una propiedad esencial de algunos seres humanos. Nadie tiene el atributo intrínseco de rico o pobre.

Kant propone servirse de esos sentimientos de compasión, pero transformándolos en humanidad (*humanitas practica*), una benevolencia activa y racional: pide Kant que no pongamos fronteras entre los pobres y nosotros, porque es un deber no eludir, sino buscar los lugares donde se encuentran los pobres, para sentir en su presencia, dice, una dolorosa simpatía irreprimible que consigue lo que la mera representación intelectual del deber no lograría<sup>9</sup>. Así que, la compasión, iluminada por la virtud de la humanidad, que considera igualitariamente nuestros deberes morales para con todos los hombres, puede ser regenerada. Y de modo parecido Rousseau nos dice que los ricos debemos considerarnos iguales a los pobres, que las diferencias son circunstanciales y todos podemos llegar a vivir en la pobreza: “¿Por qué los ricos son tan duros con los pobres? Porque no temen volverse pobres,

---

<sup>8</sup> Cfr. Lugo-Ocando, J., *Blaming the Victim*, op. cit.

<sup>9</sup> Kant, I., *La Metafísica de las Costumbres*, trad. y not. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1989, p. 329.

[contesta] [...] Pero [continúa] todos pueden ser mañana lo que hoy es la persona a la que se socorre [...] Hacedle comprender bien [a Emilio] que la suerte de esos desgraciados puede ser la suya”<sup>10</sup>. Y quizá los medios de comunicación deberían hacer comprender —como dice Rousseau— a la gente corriente de los países ricos que sus vulnerabilidades son parecidas a las de los pobres del mundo y que uno podría encontrarse en esa misma adversidad<sup>11</sup>. Ya sé, el lenguaje de Rousseau no es de lo mejor, pero lo que quiero es rescatar esas ideas de sentirnos iguales a cualquier persona que vive en situación de vulnerabilidad (porque en esto todos los hombres somos iguales) y de que no debe haber murallas entre ricos y pobres.

### 3. La frontera del nacionalismo<sup>12</sup>

Pertenecer a una comunidad implica tener especiales obligaciones para con los miembros de esa comunidad. Si un niño se ha perdido, por ejemplo, la obligación de buscarlo la tienen sus familiares, sus vecinos y los miembros de su localidad, porque es parte de la comunidad<sup>13</sup>. En nuestro problema, la cuestión es si las personas en situación de pobreza extrema en otras partes del mundo son miembros de nuestra comunidad y tenemos obligaciones para con ellas.

Hay gente que piensa que el hecho de que todos los hombres pertenezcan a la misma especie biológica (la especie “hombre”) no implica que formen parte de una misma comunidad, porque la Humanidad no es una comunidad real y concreta que comparta un mismo modo de vida y unas mismas instituciones, sino una abstracción conceptual. No tendríamos obligaciones, pues, con personas que no sean de nuestro estado nacional (este sí es una comunidad real en donde los miembros comparten unas mismas instituciones y obligaciones morales). Ayudar a las personas en situación de pobreza extrema de otras naciones sería, en todo caso, una cuestión de caridad, pero no de justicia, porque no pertenecen a nuestra comunidad nacional. En esta línea de pensamiento, Thomas Nagel defiende que no tenemos obligaciones de justicia para con las personas en situación de pobreza extrema en otras naciones del mundo, ya que no son miembros de nuestra misma comunidad política. Pone varios argumentos: como dentro de los países-nación hay un poder

<sup>10</sup> Rousseau, J.J., *Emilio o De la educación*, IV, Segunda máxima, Madrid, Alianza, 1990, pp. 299-300.

<sup>11</sup> Cfr. Arcos Ramírez, F., “Ética y pobreza mundial: fundamento y límites de una respuesta centrada en los deberes de humanidad”, *Anuario de filosofía del derecho*, nº 25, 2008-2009, p. 172.

<sup>12</sup> Véase Espinosa Antón, F.J., “La responsabilidad de la gente corriente en la Justicia Global y la pobreza en el mundo”. *Isegoría*, (63), 2020, pp. 653-654, *loc. cit.* pp. 660-661. doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.20>

<sup>13</sup> Miller, D., *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 104.

político que nos obliga coactivamente a cumplir las leyes, si nos puede coaccionar, también nos debe defender cuando tengamos graves problemas; por otra parte, como hay en estas naciones igualdad ante la ley, entonces el poder político tendría que buscar cumplir las demandas de justicia de los más desiguales. Pero, como ahora no existen globalmente en el mundo instituciones políticas y un mismo poder sobre todos los hombres, sigue Nagel con su argumento, no tendríamos obligaciones de justicia para con los pobres del mundo<sup>14</sup>.

Las fronteras de la nación nos impiden sentir la igualdad y la justicia para con las personas en situación de pobreza en el mundo. Para explicar esto Beck dio forma a un constructo conceptual especialmente importante en nuestro tema, el de “nacionalismo metodológico”, que se puede definir como el procedimiento de considerar todo desde la perspectiva nacional, no solo por parte de los ciudadanos, sino también por parte de los investigadores sociales<sup>15</sup>. Significa, por ejemplo, que cuando se piensa en las personas en situación de pobreza extrema en el mundo, se cree que las causas de la pobreza residen en su nación. También se aplica a lo que estamos viendo: primero hay que ayudar a los nacionales y cuando todo esté bien, si sobran recursos, se puede ayudar a los de otras naciones. Si uno ocupa la posición de la perspectiva del “nacionalismo metodológico”, entonces las desigualdades sociales entre los pueblos, bien no son percibidas apenas o bien son vistas como legítimas<sup>16</sup>, y así, con este nacionalismo, ha habido una alianza entre la política y la sociología para no ver el problema de la pobreza en el mundo, señala Beck<sup>17</sup>. La mirada nacionalista nos hace ver cada país como si fuera una isla, o una comunidad dentro de una muralla, y así no vemos ningún lazo causal entre el comportamiento de los países occidentales en situación de riqueza, el orden global y la opresión-corrupción-pobreza de los países en situación de pobreza<sup>18</sup>.

Aunque un cierto análisis detallado de esta posición nos haría desviarnos demasiado de nuestro propósito (y el papel del nacionalismo ha sido puesto de manifiesto en las fronteras de la inmigración en otros artículos de este monográfico),

---

<sup>14</sup> Pero Nagel se abre, en las últimas páginas de su artículo, a que en el futuro haya una fuerza global coactiva, y entonces sí tendríamos responsabilidades y obligaciones de justicia (Nagel, Th., “The Problem of Global Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, 33, n.º. 2 [2005], pp. 121, 126, 129 y 147. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>).

<sup>15</sup> Beck, U., *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen. Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, pp. 18-19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>17</sup> Beck, U., „Risikogesellschaft und die Transnationalisierung sozialer Ungleichheiten“, en Beck, U. & Pöferl, A. (eds.), *Große Armut, großer Reichtum. Zur Transnationalisierung sozialer Ungleichheit*, Berlin, Suhrkamp, 2010, p. 32.

<sup>18</sup> Pogge, Th., *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity, 2008, p. 147.

podríamos argumentar a la posición de Nagel que las asimetrías de poder entre los más fuertes y los más débiles suelen dificultar la existencia de instituciones jurídicas que promuevan la igualdad y que crearlas es una obligación de justicia, como señala F. Arcos<sup>19</sup>. Por ejemplo, así se hizo con la ampliación del voto a los obreros y las mujeres para solventar la desigualdad política de los menos poderosos. En el caso de la pobreza extrema en otras partes del mundo, el problema es semejante: no es que no haya obligaciones de justicia porque no hay instituciones comunes globales, sino que hay que crear instituciones comunes globales para resolver ese problema de injusticia. Lo contrario sería como legitimar para siempre una situación injusta. Se produciría una modalidad de la falacia naturalista: pasar del no ser al no debe ser.

Por otra parte, recordando las palabras de Kant, diremos que está en progreso, al menos, la constitución de una comunidad global de los pueblos de la Tierra, pues “la violación del derecho en *un* lugar de la tierra repercute en *todos*”<sup>20</sup>. Todos nos indignamos con las injusticias que ocurren en otras partes del mundo. Además, hoy en el mundo se da una interacción económica global sistemática, lo que implica un cierto sistema público de reglas económicas, es decir, una cierta institución. Existe una globalización que tiene un profundo y persistente impacto en la vida de todos los seres humanos. No se trata del lazo abstracto, consistente en la común humanidad, sino de vínculos concretos, los innumerables contactos económicos y culturales, que implican la existencia de unas ciertas estructuras políticas globales<sup>21</sup>.

Quizá estamos ante una nueva forma de ser humano: las redes de información, de ciencia, de dinero, de mercancías y de imágenes, o los viajes, se han generalizado de tal manera que ya no se justifica la sensación de distancia espacial que aislaba a los hombres entre sí y los excusaba de la necesidad de incluir en sus pensamientos los problemas de todos los demás hombres; de esta manera se ha modificado tan profundamente lo que es ser hombre que hoy, sin tener preocupación por los lejanos, no se puede ser humano<sup>22</sup>. Se trata, quizá, de la peculiaridad moral de nuestro tiempo<sup>23</sup>.

Además, hoy vivimos de los principios universalistas de los Derechos Humanos. Si los nacionalismos no devienen en particularismos de tipo fascista, es gracias a que los ciudadanos, aunque vivan en naciones, se sienten parte de una comunidad

---

<sup>19</sup> Arcos Ramírez, F., *La justicia más allá de las fronteras*, Valencia, PUV/Tirant Lo Blanch, 2009, p. 304.

<sup>20</sup> Kant, I., *Para la paz perpetua*, ed., trad. y not. de R.R. Aramayo, Madrid, Alamanda, 2018, p. 89 [AK VIII 360].

<sup>21</sup> Arcos Ramírez, F., *La justicia más allá de las fronteras*, op. cit., p. 43.

<sup>22</sup> Featherstone, M. «Global and Local Cultures», en Bird, J. [et al.], *Mapping the Futures, Local Cultures, Global Change*, London, Sage, 1993, p. 169 *apud* Beck, U., *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 63.

<sup>23</sup> Cfr. Singer, P., “Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs* 1, nº 3 (1972), p. 232.

global de seres humanos, debido a esos principios universalistas de los Derechos Humanos<sup>24</sup>.

Es sorprendente que siga persistiendo en nuestro tiempo el nacionalismo metodológico. En el siglo XVIII hubo una gran proliferación de proyectos de paz europeístas y cosmopolitas, de modo que se empezó a expandir un punto de vista no nacionalista<sup>25</sup> que, después del paréntesis de la proliferación del nacionalismo en el XIX, cristalizó en realidades como la ONU o la Declaración de Derechos Humanos. Pero el nacionalismo resurge con fuerza, aunque vemos con toda claridad que hay problemas de tamaño global que exceden la capacidad de acción de los estados-nación, tal como ocurre con los problemas ecológicos, la actuación de empresas multinacionales o el terrorismo internacional, problemas en los que el nacionalismo metodológico no tiene ningún sentido y no puede aportar soluciones. Como se ve, todos estos argumentos van en la dirección de la superación de las fronteras nacionales.

El nacionalismo metodológico constituye hoy en día una de las principales fronteras y murallas de la pobreza; y una de las fundamentales tareas de la filosofía debe ser contribuir a su crítica, lo que nos permitiría ver la posibilidad de creación de instituciones políticas globales en las que todos los seres humanos fueran iguales.

#### 4. Las fronteras del mercado en el periodismo de la pobreza

Haciendo el mismo juego de palabras de Marx, cuando en la *Miseria de la filosofía*, criticaba *La filosofía de la miseria* de Proudhon, podemos hoy criticar el periodismo de la pobreza, diciendo que es una pobreza de periodismo. Precisamente, la mayor pobreza del periodismo de la pobreza es invisibilizar el problema. Siendo el principal problema actual de la Humanidad, solo el 2% de las portadas, según algunos estudios, tratan dicha cuestión<sup>26</sup>, y exclusivamente en los casos en los que hay un suceso terriblemente trágico. Sus consecuencias son siempre duraderas en el tiempo, pero este tipo de noticias no resiste mucho tiempo en los medios de comunicación, que enseguida pasan a otra cosa. Las élites económicas, y también la gente corriente de los países occidentales, lo que quieren ver en los medios de comunicación es el triunfo de su estilo de vida. No hay mercado para la pobreza en los medios de comunicación, pero sí para vender el estilo de vida occidental de los anunciantes que remuneran a esos intermediadores comunicativos. En cierta

<sup>24</sup> Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo dialéctico*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 103-104.

<sup>25</sup> En mi libro Espinosa Antón, F.J., *Inventores de la paz, soñadores de Europa. Siglo de la Ilustración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, examino con detenimiento esos proyectos de paz.

<sup>26</sup> Cfr. Lugo-Ocando, J., *Blaming the Victim*, op. cit., p. 151.

medida, más que periodismo serio, es infoentretenimiento: una información que solo quiere entretener, para lo cual solo se seleccionan aquellas noticias que pueden agrandar y divertir a lectores, oyentes y telespectadores, operación que casa con el repliegue del individuo a la esfera privada en nuestro mundo actual del neoliberalismo. La gente no quiere saber de tragedias: “¡bastante dura es ya la vida!”. En un periodismo concebido en gran medida como infoentretenimiento no tiene cabida la situación de pobreza de cientos de millones de seres humanos. La pobreza queda, de alguna manera, fuera de las fronteras de la esfera pública y del mercado.

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo señala en un comunicado de Julio de 2023 que:

es difícil comprender, y mucho menos justificar, la asombrosa escasez de datos sobre la pobreza multidimensional. En el mundo actual estamos expuestos a un auténtico diluvio de información a las puertas de la siguiente era de crecimiento digital. Sin embargo, carecemos de información post-pandemia relativa a 1.000 de los 1.100 millones de personas en situación de pobreza<sup>27</sup>.

La pobreza está fuera de las fronteras de la información.

Como el lenguaje en los medios de comunicación es, de alguna manera, el que delimita las fronteras de la realidad y de lo que consideramos existente, las élites económicas occidentales no quieren perder el relato de la realidad en los medios de comunicación. Y se deja este relato a la libertad del mercado, lo que beneficia a los que tienen poder económico, a las grandes empresas y a los países ricos. Esto ha ocasionado que los países en situación de pobreza apenas tengan voz en el concierto internacional y en la opinión pública mundial<sup>28</sup>. La imagen del Sur que se hace en el Norte es la que interesa al mercado de medios del Norte y esa representación es la que se vende al Sur para que ellos la interioricen: se trata de un retrato de convulsiones políticas o catástrofes naturales, junto con imágenes de paraísos naturales turísticos, pues en lo demás parecen invisibles<sup>29</sup>. Esa es la realidad que se quiere vender.

En definitiva, se nos roba la información sobre la pobreza en el mundo. Nancy Fraser cree que en Occidente hay una retórica excesiva del multiculturalismo que, como dice también Žižek<sup>30</sup>, tiende a ocultarnos las injusticias económicas en el mundo y la necesaria igualdad y unión de todos, pues muchas veces se está ha-

<sup>27</sup> Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, *Comunicado de prensa*, 11 de julio de 2023, p. 2: 2023\_MPI\_PR\_sp.pdf (undp.org)

<sup>28</sup> Aznar, H., *Ética de la comunicación y nuevos retos sociales. Códigos y recomendaciones para los medios*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 110.

<sup>29</sup> Aznar, H., *Ética de la comunicación*, op. cit., p. 111.

<sup>30</sup> Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 234-240.

blando de respetar las diferencias culturales y no se hace suficiente hincapié en las injusticias económicas y en los peligros de las diferencias económicas<sup>31</sup>. Es como si el capitalismo nos diera con una mano el multiculturalismo para hurtarnos con la otra la reflexión sobre las injusticias en el mundo. La intelectual americana concibe los medios de comunicación y la esfera pública, siguiendo la idea de Habermas, como un “medio de organizar la opinión pública como una fuerza política”<sup>32</sup>. La opinión pública, según ella, debe servir para democratizar el poder, pues la opinión del pueblo debe tener impacto en el poder político. Para lo cual debe ser legítima, es decir, deben participar todos los sujetos que tienen algo que ver con los problemas que se abordan y, al mismo tiempo, tiene que ser efectiva, es decir, tiene que influir realmente en el poder político<sup>33</sup>. El problema, para ella, es que la esfera pública mundial no refleja la voz de todos, especialmente la de las personas en situación de pobreza, sino solo la de las élites transnacionales<sup>34</sup>. Una de las principales cuestiones de nuestro tiempo para la pensadora americana es cómo hacer posible una opinión pública crítica a esa gran escala global y cómo movilizarla como una fuerza política<sup>35</sup>. Es importante que se oiga a los grupos discriminados y deberían participar todos los sujetos en la estructura de gobernación que determina las reglas fundamentales de interacción en el mundo<sup>36</sup>, para lo cual debería haber nuevos poderes públicos transnacionales que posean la capacidad administrativa de resolver problemas globales y que sean responsables y permeables ante nuevas esferas públicas transnacionales<sup>37</sup>.

## 5. Conclusión

La cuestión, entonces, de la eliminación de las fronteras y las murallas de la comunicación, así como la creación de una esfera pública global, son un asunto capital en nuestro tiempo. Y una cuestión de justicia comunicacional. Quizás la mayor injusticia es que no se vea la injusticia en la esfera pública, porque de ese modo no puede ser combatida. Es un tipo de meta-injusticia: como el metalenguaje es el lenguaje que habla del lenguaje, la meta-injusticia es la injusticia que favorece

---

<sup>31</sup> Fraser, N., *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 188-189.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 179. Cfr. Hahn, H., *Globale Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt/Nueva York, Campus, 2009, p. 195.

<sup>37</sup> Fraser, N., *Escalas de justicia*, op. cit., pp. 182-183.

el lenguaje de la injusticia. Y la responsabilidad de los que utilizamos la palabra en la esfera pública es la meta-responsabilidad de mostrar nuestra responsabilidad en ella. Quizá por ello, cabría decir, la transformación de la esfera pública global es el tema de nuestro tiempo.

Un mundo sin murallas implica, por supuesto, afrontar con justicia la inmigración, pero no menos, trabajar para que el futuro no sea una frontera para las personas en situación de pobreza; ni la compasión, otra frontera que limite nuestras acciones; ni el nacionalismo, la barrera insalvable para la justicia global; ni el mercado, el límite de la esfera pública global. Un mundo sin fronteras y sin murallas significa realmente un mundo de igualdad.

## Bibliografía

- Arcos Ramírez, F., “Ética y pobreza mundial: fundamento y límites de una respuesta centrada en los deberes de humanidad”, *Anuario de filosofía del derecho*, nº 25, 2008, pp. 150-178.
- , *La justicia más allá de las fronteras*, Valencia, PUV/Tirant Lo Blanch, 2009.
- Aznar, H., *Ética de la comunicación y nuevos retos sociales. Códigos y recomendaciones para los medios*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Arena, M., “Los beneficios de ser pobre”, *Tedx Talks* (YouTube Channel), 19 de marzo de 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=wHMJNc6wv5E>
- Beck, U., *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Beck, U., *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen. Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.
- Beck, U., „Risikogesellschaft und die Transnationalisierung sozialer Ungleichheiten“, en U. Beck & A. Pofert (eds.), *Große Armut, großer Reichtum. Zur Transnationalisierung sozialer Ungleichheit*, Berlin, Suhrkamp, 2010.
- Bernstein, B., *Clas, Codes and Control*, vol. I *Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, London, Routledge, 2003.
- Duflo, E. & Banerjee, A.V., *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*, Madrid, Taurus, 2015.
- Espinosa Antón, F. J., *Inventores de la paz, soñadores de Europa. Siglo de la Ilustración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- , “La responsabilidad de la gente corriente en la Justicia Global y la pobreza en el mundo”, *Isegoría*, (63), 2020, pp. 647-666. doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.20>
- Fraser, N., *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008.
- Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo dialéctico*, Madrid, Taurus, 1981.
- Hahn, H., *Globale Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt/Nueva York, Campus, 2009.
- Harkins, S. & Lugo-Ocando, J., *Poor News. Media Discourses of Poverty in Times of Austerity*, London, Rowman and Littlefield International, 2018.

Kant, I., *Para la paz perpetua*, ed., trad. y not. de R.R. Aramayo, Madrid, Alameda, 2018.

Kant, I., *La Metafísica de las Costumbres*, trad. y not. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1989.

Lugo-Ocando, J., *Blaming the Victim: How Global Journalism Fails Those in Poverty*, London, Pluto Press, ed. Kindle, 2015.

Miller, D., *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Nagel, Th., "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 33, (2), 2005, pp. 113-147. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>

Pogge, Th., *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity, 2008.

Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, *Comunicado de prensa*, 11 de julio 2023: 2023\_MPI\_PR\_sp.pdf (undp.org).

Rousseau, J.J., *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 1990.

Singer, P., "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1, (nº 3), 1972, pp. 229-243.

Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.36.002>

Bajo Palabra. II Época. Nº36. Pgs: 63-78