
Zygmunt Bauman y la identidad como problema ético¹

Zygmunt Bauman and Identity as an Ethical Problem

Dr. José Mármol
Universidad del País Vasco, España
josemarmolp@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de octubre de 2019
Fecha de aceptación: 8 de octubre de 2019
Fecha de publicación: 1 de enero de 2020

Favor de citar este artículo de la siguiente forma:
Mármol, J. (2020). Zygmunt Bauman y la identidad como problema ético.
AULA, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, 66 (1), 29-38.

RESUMEN

El presente trabajo procura, desde la perspectiva filosófica, política y sociológica de Zygmunt Bauman, profundizar en la relación entre la problemática de la identidad, tanto individual como colectiva, o si se quiere, de las identidades, en el proceso de modernización y globalización de la sociedad presente, incluyendo la incidencia del medio digital, y la ética como disciplina de pensamiento y como ámbito de acción humana.

Palabras clave: adiaforización, alteridad, asimetría, elección, ética, identidad, moral, responsabilidad.

ABSTRACT

The present work seeks, from a philosophical, political and sociological perspective of Zygmunt Bauman, to deepen the relationship between the problem of identity, both individual and collective of identities, in the process of modernization and Globalization of the present society, including the incidence of the digital medium, and ethics as a discipline of thought and as a field of human action.

Keywords: adiaforization, alterity, asymmetry, choice, ethics, identity, moral, responsibility.

En la posmodernidad, la identidad no se reduce a algo dado o heredado, sino que, más bien, el individuo está compelido a elegir identidades como una tarea que recomienza constantemente (*Homo eligens*), a construir identidades como sujeto adscrito a un determinado contexto

socioeconómico e histórico, la sociedad de consumidores, de carácter global, así como a desplegar una estrategia de vida en la que, producto de la articulación con su contexto, lo importante no será hacer que las identidades perduren sino evitar que se fijen. Queda señalada en esa tarea del

proceso identitario una responsabilidad del sujeto frente a sí mismo y frente al otro, su otredad, o bien, su alteridad. Es en esa responsabilidad donde radica, en parte, el problema ético de la elección de identidades.

Las identidades no son congénitas, no operan como regalos de nacimiento impregnados de certeza. En tanto que tareas inacabadas y en permanente recomienzo, las identidades no aspiran a la inamovilidad o al ingenuo y un tanto mítico estado del para siempre. La presunción de fijeza en la identidad o en la cultura podría resultar decepcionante y engañosa. Se trata, más bien, de proyectos, de tareas a encarar individual y colectivamente, de elecciones efectuadas con prolijidad y con diligencia hasta el final de la vida, por remoto y complejo que sea ese final. Es ese final, precisamente, entendido como estrategia de vida o destino del individuo, el que será matizado por sus propias y autónomas acciones morales en armonía o contraste con una serie de reglas generales y coercitivas que aspirarán a imponer un sistema ético determinado. El hecho de vivir en sociedad y de cumplir con sus leyes y mandatos éticos está supeditado a la condición de que los individuos sean, desde su más íntima responsabilidad, entes morales.

La cuestión aporética, contradictoria o paradójica de la responsabilidad moral, esa que me identifica como sujeto moral y como existente ético, que me es incondicional e infinita estriba en que, si bien es mi mayor posesión, mi más preciado derecho, que no puedo ceder ni empeñar, se va a manifestar en mí y en mi relación con el otro como *angustia* constante «de no manifestarse lo suficiente». Esa responsabilidad existe, indica Bauman, «antes que cualquier reafirmación o prueba, y después de cualquier excusa o absolución» (Bauman, 2013, p.285). Esa responsabilidad constituye parte esencial de mi identidad; es decir, de mi elección y estrategia de vida.

Desde una perspectiva ética, la elección de identidades remite a la cuestión de definir la postura del sujeto posmoderno, en tanto que yo moral, frente a la complejidad de la ética, en su calidad de

código, de conjunto de normas que prefigura, para los tiempos actuales, problemas que trascienden, aunque la desafían constantemente, la responsabilidad individual, a saber, calentamiento global y cambio climático, derechos humanos, justicia social, conflictos migratorios, multiculturalismo, mundialización de la economía y la cultura, cooperación internacional, derechos de la mujer, entre otros. Estos desafíos éticos van más allá de los problemas morales del sujeto actual concernientes, por ejemplo, a la vida familiar y de vecindad, las relaciones de pareja, las identidades sexuales, laborales, ideológicas, religiosas y profesionales. Ambos bloques de problemas inciden sobre el proceso de elección de identidades.

Uno de los mayores problemas éticos del sujeto posmoderno, y de ahí su grave ambigüedad y paradoja existencial, estriba en que si bien tiene la responsabilidad frente a sí mismo de construirse una individualidad y elegir una o más identidades, la fragilidad del sistema de valores imperante, la acelerada mutabilidad en su estilo de vida y la volatilidad de su propia identidad, tan cambiante como el carácter de caducidad programado de los bienes y servicios que consume y la tiranía que la comunicación digital ejerce sobre él, lo colocan ante una riesgosa y abismal neutralidad valorativa, una adiaforización, que paraliza su compromiso y su toma de conciencia. Una neutralidad que, en ocasiones, se reviste de inhumana carencia de conciencia. O dicho con palabras de Nietzsche, dé lugar a la «mala conciencia», en tanto que dolencia profunda a la que debía sucumbir el hombre moderno producto de la presión que sobre él ejerció la modificación que tuvo lugar cuando, alejadas del espíritu la jovialidad pensante, la fuerza activa de sus instintos y la voluntad de poder, el hombre se encontró encerrado, definitivamente, en el sortilegio de la sociedad y de la paz (Nietzsche, 1980, p.99).²

La acción individualizadora atribuida a la sociedad moderna es producto de su propia transformación y de la degradación de estamentos que en la premodernidad se daban por seguros

como la dependencia comunal, la voluntad de emancipación, la concepción lineal del tiempo y la certidumbre, para solo referir algunos rasgos. El proceso de individualización de la modernidad fue marcado por horizontes móviles, un tiempo fragmentado y una suerte de «lógica errática de giros y vuelcos más que con un *telos* o un destino predeterminado» (Bauman, 2003, p.36). La individualización consiste, en palabras de Bauman, en transformar la identidad humana desde algo dado en una tarea, y consecuentemente, en responsabilizar a los actores mismos, es decir, al individuo de la realización y consecuencias de esa tarea. De esta forma, «los humanos no ‘nacen’ a su identidad» (Ibíd., p.37). Nacen, más bien, en un mundo inestable, «en el que las cosas deliberadamente inestables son la materia prima para la construcción de identidades necesariamente inestables» (Ibíd., p.92). En los mundos moderno y posmoderno, las identidades son, solo en apariencia, estables o sólidas. Pero, al contemplarlas a partir de la experiencia de vida de los sujetos concretos, esa aparente estabilidad se torna móvil y la solidez se vuelve frágil, fluida, vulnerable. Solo con las fuerzas adhesivas de la fantasía y tal vez de la ensoñación, las identidades vividas podrían mantenerse íntegras o cohesionadas (Ibíd., p.89).

La relación entre identidad e individualidad remite, de forma directa, a la relación entre el qué y el quién, lo que, por vía de consecuencia, coloca el problema ético de la identidad en un ámbito más allá de la simple pregunta ¿quién soy yo? como fundamento de lo identitario. Extraer, dice Appiah, algún sentido de la relación entre identidad e individualidad, como un tema que ha atravesado media historia, significa plantearse la cuestión entre el qué y el quién, donde la pregunta por el *qué* remite a la identidad, mientras que la pregunta por el *quién* remite a la individualidad (Appiah, 2007, p.24).

Lo esencial, en términos identitarios, no será, pues, preguntarme por ¿quién soy?, sino, más bien, por ¿qué soy? Ahora la pregunta por ¿quién soy? nos traslada a la construcción de la

individualidad, en la medida en que hemos de entender por individualidad, más que un *estado* a alcanzar, un *modo* de vida a procurar (Ibíd., p.30). Esta aproximación conceptual cambia el paradigma convencional de lo que Descombes ha llamado «idioma de la identidad», donde lo identitario se reduce a la respuesta ante la pregunta ¿quién soy yo? (Descombes, 2015, p.59).

Orientándose, más bien, a asociar a las cuestiones identitarias la pregunta por ¿qué soy?, y partiendo de su precepto de entender la identidad como algo elegible y múltiple, antes que impuesto, único o singular y regido por un destino, es como Amartya Sen argumenta las distintas categorías o identidades simultáneas en una persona, afirmando que puede ser, al mismo tiempo, «asiático, ciudadano indio, bengalí con antepasados bangladeshíes, residente estadounidense o británico, economista, filósofo diletante, escritor, especialista en sánscrito, fuerte creyente en el laicismo y la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los gays y las lesbianas, con un estilo de vida no religioso, de origen hindú, no ser brahmán y no creer en la vida después de la muerte...» (Sen, 2007, p.44). De manera que considerar que solo una de esas identidades, reducida al ¿quién soy?, sea la única identidad, aquella que le tipifica con categoría singular de pertenencia, produce confusión, desconcierto e incluso, sectarismo y violencia.

En 1993 Bauman publicó, en Inglaterra, su ensayo titulado *Ética posmoderna*. Su pensamiento oscilaba todavía entre los extremos pendulares de la modernidad y la posmodernidad. No había tenido lugar el advenimiento de la metáfora de la licuefacción, que desarrolla en su obra *Modernidad líquida*, la cual verá la luz en el año 2000 y guiará su obra ensayística posterior, reemplazando la noción de posmodernidad por la de modernidad líquida. En la introducción a su tratado sobre ética establece, con meridiana claridad, que no persigue instaurar un inventario de los posibles problemas morales del mundo posmoderno, sino más bien,

llevar a cabo un estudio de la perspectiva posmoderna en sí relativa a la moralidad. El ensayo plantea, principalmente, que como resultado de que la era moderna llegó a su etapa autocrítica, autodenigrante y autodesmanteladora, los diversos caminos seguidos por las teorías éticas, si bien no las preocupaciones morales de esa era, acabaron convertidos en una suerte de callejón sin salida. Esa coyuntura crítica, hay que subrayarlo, también creó las condiciones para una comprensión radicalmente novedosa de los fenómenos morales.³ Se da, pues, una fractura radical entre modernidad y posmodernidad, así como en la forma en que los dos períodos de la sociedad conciben la moralización, asumida como diseño y construcción, de la vida social y el funcionamiento de los sistemas éticos.

La moral moderna, en base a reglas éticas rígidas, incontrovertibles, unívocas, pretendidamente fundamentales y universales, establecía la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo pecaminoso y lo sagrado. Mientras que la posmodernidad coloca en tela de incredulidad aquellas pretensiones, estableciendo sus propias marcas de la condición moral, entre las que destacan: a) la naturaleza ambigua, aporética o contradictoria de las convicciones morales; b) la irracionalidad de los fenómenos morales, que al distanciarse de lo predecible, monótono y repetitivo se resisten al ajuste forzado de un código ético; c) la no universalidad de lo moral, que, en su versión contraria, se prestó a argumentos de dominio en sociedades y culturas, excluyendo la distorsión local inherente a la moralidad misma; d) la irracionalidad de la moral subjetiva frente al orden racional del sistema ético, dado que el yo moral tiende a ser autónomo y de ahí las dificultades en la convivencia social; e) el establecimiento de la responsabilidad moral como primera realidad del ser, punto de partida y no producto de la sociedad –responsabilidad vinculada al ser para el otro, antes que estar con el otro–, y f) demuestra la relatividad de los códigos éticos y de las prácticas morales, contrario a las pretensiones universalistas modernas.

De esta forma configura Bauman, todavía en la introducción al ensayo (Ibíd., pp.17-22), lo que entiende por «perspectiva posmoderna de la moralidad», a la que, desde el punto de vista identitario, corresponderá un sujeto, cuyo ser moral será infinitamente complejo, ambiguo e incierto, acorde con rasgos societales de la posmodernidad misma. Se trata, pues, de una urdimbre cognitiva y existencialmente compleja, cuyo desmadejamiento exigirá de un enfoque crítico multidisciplinar y abarcador, que bien podría confrontar el discurso ético con la acción moral de los individuos en la vida concreta; justo lo que Habermas (1991), en su ética del discurso, ha llamado «mundo de la vida», en cuanto que, mundos socioculturales del acto de vivir.⁴

Esa perspectiva posmoderna de la moralidad responde a un conjunto de reglas éticas, entre cuyas características prevalentes han de figurar, primero, que sean reglas previamente acordadas y comúnmente observadas; además, se trata de reglas que pueden guiar nuestra conducta con los otros o frente a ellos, pero, también, y simultáneamente deben guiar la conducta de aquellos frente a nosotros. Esas reglas son puestas a prueba en la sociedad posmoderna porque, conforme son guías para la vida de los sujetos, no pueden permanecer inmutables en el tiempo y el espacio frente a las transformaciones que van experimentando la sociedad y los individuos mismos. Esas transformaciones, si bien implican progresos tecnológicos y científicos, que han dado a la humanidad un mayor poder en su relación de dominio de la naturaleza, no es menos cierto que también encierran una mayor incertidumbre y un mayor riesgo. Ese que Ulrich Beck (2008) llamó «riesgo global», el cual nos fuerza a pensar, desde una óptica kantiana, en los límites críticos de la ética y de la identidad de los sujetos que la ponen en acción. Bauman sustenta que la «crisis ética de la posmodernidad», o si se quiere, «crisis ética de la época moderna» (Ibíd., p.24) estriba en la discrepancia, que ya había establecido Hans Jonas

(1995), entre oferta de poder tecnológico y demanda de necesidad de conocimiento, en tanto que guía moral, para usar ese poder.

Sin embargo, el escenario posmoderno nos ofrece una complejidad todavía mayor, porque a la abierta y libre posibilidad de elección subjetiva le sale al frente un mundo de ambivalencias, que convierte en múltiples, flexibles o plurales las que fueran reglas éticas o acciones morales rígidas. Este hecho provoca un estado de incertidumbre sin precedentes y una angustia patológica, en términos sociales. El fenómeno es tipificado por Bauman como vivir en tiempos de una «fuerte ambigüedad moral» o un estado de incertidumbre propio de la «crisis moral posmoderna» (Bauman, 2013, p.28). Lo mismo ocurre en el ámbito de los procesos de elección de identidad que, en un contexto de pluralismo de reglas, dará como resultado unos individuos éticamente ambivalentes, presa de ambigüedades morales y de identidades temporales que diluyen el peso de la responsabilidad individual y del compromiso del sujeto consigo mismo y frente al otro.

En la elección identitaria no debemos confundir la responsabilidad que recae sobre nuestro yo verdadero y nuestros propios actos con la función multifacética de la identidad, propia de una sociedad en la que el rendimiento laboral y la autoexplotación (Han, 2014) marcan el acelerado paso por la vida, sometiéndonos a asumir roles o papeles circunstanciales y con seña de caducidad, haciéndonos devenir actores parciales, generalmente extras, del drama de la vida posmoderna. Son papeles vinculados a la condición de sujeto de rendimiento,⁵ es decir, al rol asignado por el trabajo en una sociedad de consumidores, al que se acomoda una identidad palimpsesto,⁶ aquella que se comporta como un manuscrito antiguo, porque aun siendo distinta preserva sobre sí las huellas de una escritura anterior, que fue borrada de manera artificial, metamorfoseándose en algo indescifrable, temporal, múltiples en perpetuo cambio.

En base a la noción de sujeto moral solitario y al amparo de la ética inherente al pensamiento de Emmanuel Levinas, Bauman coloca la responsabilidad moral del sujeto en contraste con la universalidad o, al menos, el espíritu comunitario, que impera en las reglas éticas, en cuya esencia descansan el consenso y la convencionalidad. Existe un antagonismo entre el deber colectivo y la responsabilidad individual. «Únicamente las reglas pueden ser universales. Podemos legislar deberes a partir de reglas universales, pero la responsabilidad moral solo existe y puede realizarse a título individual. Los deberes suelen hacer similares a las personas, pero es la responsabilidad lo que las convierte en individuos» afirma (Bauman, 2013, p.65). Subraya la resistencia propia de la moral, en cuanto que responsabilidad individual, frente a las codificaciones, formalizaciones, socializaciones o pretensiones de universalización de la ética. «La moral permanece cuando la labor de la ética, de la *Gleichschaltung*, ha terminado» (*Ibidem*). Atribuye, pues, al llamado moral, como forma de acción del individuo en la sociedad, un significado radicalmente personal, en la medida en que deriva de la responsabilidad del sujeto frente a la necesidad de hacer el bien a favor de los demás, independientemente de que los demás lo hagan o no por él.

Las normas codificables pueden regir el hecho de estar con los otros, pero, muy poco o nada tendrían que hacer ante la necesidad moral de ser para el Otro. De ahí que establezca categóricamente que ser moral signifique «estar abandonado a mi propia libertad» (*Ibid.*, p.72). Ese abandono a la libertad propia es consustancial a la soledad individual como base del acto moral, en tanto que ser para el otro. Se trata, eso sí, de una soledad que habita en el corazón de la sociabilidad, a sabiendas de que a la sociedad anteceden los individuos. «No somos morales gracias a la sociedad (solo somos éticos o cumplidores de la ley gracias a ella); vivimos en sociedad, *somos* la sociedad, gracias a ser morales» (*Ibidem*, cursivas del autor).

He aquí la expresión máxima de la convicción en Bauman de que la moralidad es, fundamentalmente, una cuestión de responsabilidad individual, es mi responsabilidad como individuo. Hago de ella, como también de mi identidad, una elección responsable, aunque esa responsabilidad se vea amenazada, constantemente tentada por el relativismo y las ambivalencias de las normas éticas actuales, como también por las identidades de quita y pon, efímeras y superficiales con que la vida de consumo nos seduce, atrapa, explota y deprime.

Las identidades no se eligen ni se construyen de la nada. Los procesos de elección y construcción de identidades están condicionados, constreñidos y son individual y socialmente posibles en función de «prácticas y creencias existentes», aunque en modo alguno esto signifique que siempre «tomemos las cosas como vienen» (Appiah, *Ibíd.*, p.173) o partamos de la premisa de que son dadas, y, consecuentemente, verdaderas o irrefutables. Esto así, en función de que, de acuerdo con esta perspectiva de pensamiento, una ética de la identidad tiene que afrontar, por un lado, la cuestión de cómo deberían ser tratadas las identidades de grupos sociales o de individuos, y por el otro, qué clase de identidades deberían existir.

Bauman se apoya en Levinas, tomando de este su idea de la no reciprocidad, de la asimetría en la relación del yo con el otro. La asimetría que Levinas asigna a la relación con «el Rostro». Esa asimetría descansa en el siguiente principio: «en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable». La moralidad será, pues, el encuentro del otro con un «Rostro» en el que la reciprocidad queda descartada, porque la misión moral del individuo será la de ser para el otro. El yo moral, y, por tanto, la identidad moral agota en el sacrificio no recíproco de la entrega al otro su existencia, porque solo así se podría aportar «la gota que rebalse el vaso de la indiferencia moral» (*Ibíd.*, p.62) prevaleciente en la sociedad

consumista posmoderna. Aun así, y por cuanto, desde la perspectiva de Levinas, la moralidad resulta trascendente ante la ética, porque la primera tiene la identidad del yo, mientras que la segunda carece de ella. A la identidad del yo moral posmoderno le es implícita la incertidumbre que caracteriza el mundo posmoderno.

Esto se traduce en descontento o insatisfacción, dado que ese yo moral «es un yo siempre perseguido por la sospecha de que no es lo bastante moral» (*Ibíd.*, p.94). El aserto dista, es de suponer, de cualquier pretensión de santidad. Lo que está en juego aquí es la captación del sentido de que, si bien la responsabilidad moral es una posesión personal inalienable en el individuo, como la lengua o el idioma en Pedro Salinas, resulta paradójico, aunque demasiado real en la vida misma, que la forma de manifestación de esa posesión radique en la angustia constante de no manifestarse lo suficiente, no manifestarse contundentemente. Cabe aquí la advertencia ética de Jonas que reza: «Solamente sabemos *qué* está en juego, cuando sabemos *que* está en juego» (Jonas, 1995, p.65, cursivas del autor).⁷ Y sabemos que está en juego la «apuesta» (*Ibíd.*, p.77) íntegramente humana por una ética que garantice la continuidad de la vida de los individuos y del planeta; una apuesta pertinente a un nosotros, porque, al hallarse incluida en ella mi visión del otro, en esa responsabilidad no tendrá lugar ninguna ligereza.

Bauman subsume su concepto de ética posmoderna a la idea de la ética en Levinas, en cuanto que pensamiento centrado en el otro, para dar lugar a una intersubjetividad. De esta forma, el yo construye, como tarea de responsabilidad, una identidad que trasciende la autoafirmación narcisista del ego. El yo emanado de esta ética de la responsabilidad *para* el otro, responsabilidad que se asume como «una medida *a priori* de cualquier compromiso, más que algo medido por éste *a posteriori*» (*Ibíd.*, p.99, cursivas del autor) es un yo humanitario que arbitrará la vida moral y que deja atrás el yo egocéntrico de la modernidad; que superará el «Yo es odioso» de

Pascal, que al ocupar, como yo, «mi» lugar bajo el sol, usurpa los lugares de otros «ya oprimidos por mí, depauperados, expulsados en un tercer mundo: un rechazar, un excluir, un exiliar, un despojar, un matar» (Levinas, 2014, p.4).

Es importante notar que en la relación intersubjetiva del yo con el otro, del cual soy previamente responsable, en la relación del yo-tú tiene lugar una asimetría. Bauman cita a Levinas y recoge esta idea: «La relación intersubjetiva no es simétrica. En este sentido, soy responsable por el Otro sin esperar reciprocidad, aun cuando ello significara arriesgar mi vida. La reciprocidad es *su* problema... yo soy responsable por una responsabilidad total, que responde por todos los demás y por todo en los otros, aun por su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad más que los otros» (Ibíd., pp.99-100). Este yo de Levinas se inclina hacia el otro sin que importe o tenga relevancia que ese otro se mueva o no hacia ese yo. En la no reciprocidad, que como condición a priori *excede* el existente, es decir, la vida concreta del yo moral, es que radica la asimetría de la responsabilidad.

Asimetría o disimetría, que estructura la proximidad no recíproca al otro, porque «mi relación con respecto al prójimo no es nunca la recíproca de la que va de él a mí, pues nunca estoy libre en relación con el otro. La relación es irreversible» (Levinas, 2006, p.13). Ve en ese proceso una «des-neutralización» del ser que deja entrever la significación ética relevante de la palabra bien. Es de esa relación intersubjetiva, en la que entra en juego el rostro del otro, como nace la trascendencia, para Levinas.

En la intersubjetividad, en la responsabilidad por el otro, en la proximidad que entabla la relación del yo-tú no tiene cabida una «fusión de identidades» (Bauman, 2013, p.101) ni un extrañamiento o desparpajo de la responsabilidad del yo sobre sí mismo y su proceso de construcción identitaria. No se trata de subsumir una entidad en otra. No se trata de poseerse el uno al otro. Se trata de que la responsabilidad ética alcance el significado de la libertad, de *mí* libertad ética,

quizás, como «la única libertad libre de la continua sombra de la independencia» (Ibídem).

No obstante, y de aquí deriva la función social del sistema de normas éticas, hay que evitar a toda costa, y a favor de la convivencia humana y del estado de derechos, que la responsabilidad se convierta en poder opresivo de un yo egocéntrico sobre un tú vulnerable; como evitar también, que la pretensión singularista e ilusoriamente destinística de identidad, asumida como responsabilidad ideológica o religiosa, se degrade en fanatismo comunitarista o en violencia sectaria. Esta sería una responsabilidad degradada en poder, en dominio del otro, porque el poder, por ser jerárquico, es asimétrico. El respeto, en cambio, es simétrico y recíproco.

Existe un temor que proviene, según Levinas, «del rostro del *otro*»; ese rostro que ya ha experimentado una proximidad a mi ser en el mundo y a quien no puedo dejar solo «en su soledad mortal», porque mi responsabilidad «mediante el rostro que me asigna», es decir, mediante mi identidad como ente responsable y como ser en el mundo, me reclama estar atento y responder, incluso, ante su muerte como otro. En la dilución del «Yo es odioso» de Pascal encontramos el mismo significado que da Amartya Sen a su lucha contra el singularismo identitario y contra la visión narcótica de la ilusión del destino, que cultiva el sectarismo y siembra la semilla de la violencia en el individuo posmoderno; tendencias de la conciencia del mal que trata de combatir con la noción de identidad global, apostando a que esta pudiera inducir en los individuos y grupos sociales actuales alguna forma de fuerza moral, capaz de conducir el mundo hacia una forma, necesariamente primitiva, de «democracia global» (Ibíd., pp.166-167).

En un sentido todavía más amplio, Kaufmann advierte que no hay que confundir la historia de un país con la llamada identidad nacional. «La confusión es la misma que con la identidad individual: la identidad (ya sea individual o nacional) no está nunca en los orígenes, las raíces o la memoria, sino que es un producto de sentido en el

momento presente» (Kaufmann, 2015, p.67). La identidad no es una evidencia constatable por una reminiscencia histórica o raíces culturales; tampoco se la puede confundir con la identificación de orden administrativo del individuo, y todavía menos, como decíamos al principio y apoyados en Bauman, se podría hablar de la fijeza o de la estabilidad como algunos de sus atributos. No. «La identidad se deduce, antes que nada, de una subjetividad que actúa con vistas a producir un sentido que ya no está dado por el lugar social ocupado, y no solo para responder a la gran pregunta existencial '¿quién soy?'» (Ibíd., p.25). El proceso identitario está en constante, en permanente movimiento y procura dar sentido a un determinado momento de la vida del sujeto, creando las condiciones para su acción moral.

Por su parte, y en la línea de su prolífica preocupación por la amenaza que el desarrollo del poder de la técnica moderna representaba para el siglo XX, un poder cuya sabiduría no tenía precedentes y cuyo avance carecía de reglas éticas, Jonas echará los cimientos de lo que llamó una heurística del temor, de la que derivará una ética del respeto, encargada de custodiar la supervivencia física y la integridad de la esencia del ser humano, llegando, como un «deber del hombre» más allá del subjetivismo axiológico (Ibíd., p.16). Pero, será la responsabilidad lo que Jonas va a colocar en el centro de la nueva ética, la correspondiente a la nueva relación del poder de la técnica y el saber del hombre, condicionando siempre la proporcionalidad de la acción moral del individuo a unos horizontes espacio-temporales específicos.

Explica que la técnica moderna introdujo acciones morales muy diferentes, en base a objetos y consecuencias de uso de esos objetos y de conocimientos tan novedosos, que los límites y alcances de la ética anterior quedaron rebasados. Pensemos, por ejemplo, en el sujeto digital de Byung-Chul Han (2012), que es absolutamente impensable sin los adelantos tecnológicos actuales, sin el giro digital o el ciber mundo y la cibercultura (Merejo, 2015),⁸ propios del modelo

de producción y de consumo del capitalismo actual, que da lugar a la por él llamada «sociedad de rendimiento». Esta sociedad, por su propia lógica y dinámica, condiciona la proporcionalidad moral de las acciones del individuo, dando lugar al «sujeto de rendimiento» o sujeto digital, caracterizado por su afición consumista, sus delirios depresivos, su soledad narcisista, su alienación en la autoexplotación y su terrible padecimiento del *burnout* y de la obesidad mental y el dopaje espiritual derivados de la hiperinformación, la hipercomunicación y la hipertransparencia como cultos sagrados del dato en sí y el *Big Data*, último que en el ámbito sociopolítico e ideológico viene a ocupar el lugar del *Big Brother* (Galparoso, 2017). El sujeto digital queda inmerso en un proceso de construcción o elección identitaria que, de no ocuparnos ahora, quedaría en terreno de nadie, como afirma Jonas de la necesidad de superar la ética tradicional.

Así, las identidades digitales (Arsua, 2008) se enmarcarán en una ética distinta, innovadora, que será parte fundamental de la propia y decisiva responsabilidad moral del sujeto digital, en tanto que su inalienable posesión y su derecho. En este ámbito tampoco se procura la santidad. Mucho menos el moralismo, que en palabras de Maffesoli (2005), acosa al placer de vivir, al radicalizar, de manera inquisitorial, la lógica *a priori* del deber ser, condenando el contexto social a una mera abstracción.

La modernidad tardía presente, con sus crisis económicas, políticas, migratorias, psicológicas, existenciales y climática, hace que nuestra vida oscile como un péndulo, entre los extremos de la incertidumbre frente al otro, que en vez de rostro nos presenta una máscara, y al futuro del mundo, por un lado, y la necesidad de confiar en el otro y apostar por un porvenir mejor para la humanidad, por el lado opuesto. Ese estado movido nos hace presas de la ansiedad y de la angustia. Y el propio Bauman nos advierte en su ensayo *Ética posmoderna* que la confianza es apenas «el camino para vivir con la ansiedad, no la forma

de eliminarla» (Ibíd., p.132). Esa confianza y su necesidad derivan de la moralidad heredada de los tiempos premodernos, caracterizada por la voluntad de proximidad al otro. Pero, en una sociedad en la que imperan el individualismo rampante y el delirio consumista como goce del yo, esa actitud moral podría resultar, o parecer, al menos, inadecuada, en cuanto la moral individual como la colectiva se mueven hoy en un mar de incertidumbre; ese mismo mar que contextualiza y complejiza el proceso de elección identitaria en una sociedad en cuyo horizonte solo se aprecia un enorme riesgo. De ahí que la responsabilidad

juegue un papel determinante. Una responsabilidad de orden moral, colocada, si fuere necesario, más allá de los límites que imponen los sistemas éticos racionales; una responsabilidad como valor y posesión humana inalienable; una responsabilidad moral «incondicional e infinita» (Ibíd., p.284), por ilusoria y paradójica que parezca. Probablemente, el alcance de esta actitud moral, que conlleva implícita una ética de la identidad, nos coloque ante el reto nietzscheano de exigir cuentas y someter a despiadado juicio nuestro propio mundo, un mundo que nos llama a la cautela: «¡Seamos, pues, cautos!» (Nietzsche, Ibíd., p.59).

Referencias

- Appiah, K.A. (2007). *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2013). *Ética posmoderna*. México, D.F: Siglo XXI.
- Beck, U. (2008). *La Sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.
- Descobes, V. (2015). *El idioma de la identidad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Han, B-CH. (2012). *La sociedad del cansancio* (p.25). Barcelona: Herder.
- . (2013). *La sociedad de la transparencia* (pp.80-89). Barcelona: Herder.
- . (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas del poder* (pp.12-13). Barcelona: Herder.
- . (2014). *En el enjambre* (p.76). Barcelona: Heder.
- Galparsoro, J.I.(2017). Big Data y Psicología. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte. *Dilemata*, año 9. No. 24, pp.24-43.
- Jonas, H. (1995). *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Kaufmann, J-C. (2015). *Identidades. Una bomba de relojería*. Barcelona: Planeta.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo* (pp.98-99). Pittsburg, Duquesne: University Press.
- . (2006). *Del existente a la existencia*. Madrid: Arena Libros.
- . (2014). *Alteridad y trascendencia* (p.35). Madrid: Arena Libros.
- Maffesoli, M. (2005). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas* (p.97). Argentina: Paidós.
- Nietzsche, F. (1980). *Más allá del bien y el mal*. España: Alianza Editorial.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Madrid: Katz.
- Ursua, N. (2008). Las identidades en el ciberespacio. Una reflexión sobre la construcción de las identidades en la red (online identity). *Ontology Studies*. 2008, pp.277-296.

Notas

¹Artículo basado en la ponencia presentada en la Konferenz/Conference CULTMEDIA, 11–13 September 2017, Sicherheit und Risiko – Vermittlung, Verständnis und Verwirklichung der Kulturen, Safety and Risk– Cultural Provision, Comprehension and Realization, Hochschule

Flensburg/Flensburg University of Applied Sciences, Germany.

²Aunque válida sea aquí la sospecha, para Nietzsche resulta dudosa, cuando no infundada, la expresión fenómenos morales, por cuanto considera que no existen, que

lo que sí hay es «una interpretación moral de fenómenos» *Más allá del bien y del mal*, España, Alianza Editorial, 1980, p.99.

³La ética del discurso de Habermas, que recupera planteamientos de Kant y de Hegel, descansa sobre dos formas de eticidad. La ética deontológica, que rige sobre el deber ser de mandatos y normas de acción. La ética cognitivista, que pretende asumir la validez normativa como un principio de verdad. Ver *Escritos sobre moralidad y eticidad*, España, Paidós, 1991.

⁴Ver la sección «Responsabilidad moral, reglas éticas» en Bauman, *Ética posmoderna*, México, Siglo XXI, 2013, pp.23-46.

⁵En el ámbito de las incertidumbres posmodernas, la imagen del individuo se desintegra en una suerte de «colección de instantáneas», cuyos significados no remiten necesariamente a otras instantáneas. «En lugar de construirse la propia identidad gradual y pacientemente, tal y como se construye una casa –a través de la lenta suma de techos, suelos, habitaciones y pasillos comunicantes–, tenemos una serie de ‘nuevos comienzos’, una experimentación con formas ensambladas instantáneamente, pero también fácilmente desmanteladas, pintadas unas sobre otras; tenemos una

identidad palimpsesto». Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, España, Akal, 2001, p.36.

⁶Citado por Bauman, Emmanuel Lévinas, «Filosofía, justicia y amor», *Entre nosotros: ensayos para pensar en otros*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p.130.

⁷Es de esta manera como Bauman diferencia la actitud egocéntrica del sujeto de la modernidad frente a la superadora «autoafirmación del ego», ya no como obstáculo o resistencia narcisista, sino, como un yo pleno, capaz de interactuar con el otro. «Si la posmodernidad representa un refugio de los callejos sin salida a los que llevaron las ambiciones de la modernidad, buscadas a ultranza, la ética posmoderna readmitirá al Otro como vecino –como aquel que está cerca del cuerpo y de la mente– en lo más profundo del yo moral, en su retorno del erial de los intereses calculados al que había sido exiliado. Dicha ética restablecería el significado moral autónomo de la proximidad; volvería a forjar al Otro como el personaje central del proceso mediante el cual el yo moral llega a serlo», Bauman, *Ibíd.*, p.98.

⁸Merejo, A. (2015), *La era del ciber mundo*, República Dominicana, Editora Nacional. También, en su más reciente ensayo *La dominicanidad transida. Entre lo virtual y lo real*, República Dominicana, Editora Búho, 2017.



José Mármol

Doctor en Filosofía, Cum Laude, por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Profesor Honorario de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (2013) y Doctor Honoris Causa por la Universidad Tecnológica de Santiago (UTESA), Recinto Principal (2017). Premio Casa de América de Poesía Americana, Madrid (2012). Premio Nacional de Literatura (2013). Ha publicado diversas obras de poesía, ensayos literarios y trabajos filosóficos en República Dominicana y España.