



**Zygmunt Bauman y el problema de la identidad en la modernidad
líquida y en la globalización**

TESIS DOCTORAL

José Mármol

Director: José Ignacio Galparsoro

Departamento de Filosofía

2018

Dedicatorias

A la memoria fecunda de mis padres, José Dolores (Lolo) y Antonia, a quienes repito hoy aquella expresión de 1984, que los define en lo que fueron: “La más hermosa expresión de templanza y sacrificio en medio del amor”.

A mi esposa Soraya, compañera de vida y testimonio de fe y constancia en el amor; a nuestros hijos Yasser José y su esposa Joanna, Alberto José y su esposa Jhantel, y a nuestro adorado nieto Gonzalo José, porque sin su permanente calor humano y su incondicional apoyo, quizás este proyecto, lleno de silenciosas madrugadas, horizontes de ideas y abismos reflexivos, no hubiese superado la barrera del intento. A mi segunda madre, Amor Caba, por sus palabras de aliento en cada mañana. A mis hermanos y demás familiares, por todo su cariño.

Agradecimientos

Al Dr. José Ignacio Galparsoro, director, orientador y sostén de esta tesis. A mi amigo Dr. Andrés Merejo, primer motor y generador infatigable de estímulo y colaboración, para que esta travesía, llena, como en el poema Ítaca de Cavafis, de aventuras y de experiencias, de cíclopes y lestrigones, me hiciera descubrir que las identidades son Ítacas, y en definitiva, comprender sin más qué significan las Ítacas. Al Dr. Nicanor Ursua, por su elevado sentido de compromiso e ingente labor a favor de este Doctorado y de elevar el nivel de investigación y de reflexión académica en nuestro país. Al Dr. Luis Lizasoain, por su siempre dispuesta colaboración y con él, a todos los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), cuyos conocimientos y experiencias nos fueron transmitidos en el aula.

En otras palabras, el dilema que atormenta a hombres y mujeres en el cambio de siglo no es tanto cómo conseguir las identidades de su elección y cómo hacer que las reconozcan los que están alrededor, cuanto *qué* identidad elegir y cómo mantenerse alerta y vigilante para que sea posible hacer *otra* elección si la identidad anteriormente elegida es retirada del mercado o despojada de su capacidad de seducción.

Zygmunt Bauman (“La identidad en un mundo globalizador”, *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2012, p.169)

“El filósofo es la persona dotada de un acceso directo a la razón, la razón pura, la razón despejada de las nubes del interés mezquino.”

Zygmunt Bauman (*Ética posmoderna*, México, Siglo XXI, 2013 a, p.35)

Introducción

“El eje central de la estrategia vital posmoderna no es hacer que la identidad perdure, sino evitar que se fije.”

Zygmunt Bauman (*La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2014 a, p.114)

Pensar la identidad o, más bien, su plural, las identidades, en la sociedad presente resulta una labor compleja, un desafío a la tarea misma de pensar y a las fronteras que, desde las disciplinas clásicas, se han fijado a los saberes humanísticos y científicos. Panorama global un tanto sombrío, a pesar de la enorme cantidad de estudios, reflexiones, ensayos o disquisiciones que se producen y publican constantemente dentro de la academia y en el ámbito de la filosofía de la cultura, de un tiempo a esta parte, exhibiendo en sus títulos términos clave a esta investigación como identidad, identidades, modernidad, modernidades, posmodernidad, tardomodernidad, comunidad, comunitarismo, individuo e individuación, identidad nacional, identidad cultural, radicalismo, ambivalencia, diferencia, diversidad, fundamentalismo y particularismo, entre otros.

No son pocas las aristas contradictorias con que podríamos encontrarnos al estudiar la identidad como un proceso de construcción individual y social, especialmente, cuando se la analiza en un contexto marcado por las tendencias de la globalización de la economía, el comercio, la política, el poder y la cultura, y en los que nuevos temas como la revolución tecnológica, la inseguridad, el multiculturalismo, las migraciones, la pobreza, los extremismos ideológicos y religiosos, la violencia del terror, entre otros, tienen un peso específico considerable.

Zygmunt Bauman nos coloca de frente ante un hecho incontrovertible, irrefutable. En la modernidad líquida, en los tiempos posmodernos no existe la identidad en sentido sólido, fijo, firme, granítico e incólume. Existen, más bien, identidades múltiples que, como en una estructura de ensamblaje, en la integridad del yo del individuo, se articulan, se solapan, se combinan, tachan o reemplazan y se imbrican, de manera desigual o inarmónica, en las relaciones no duraderas ni comprometidas con los demás individuos o con el contexto grupal y social. Se ha dado, pues, un desgaste en la capacidad de generación de sentidos

unívocos propia de la era moderna sólida, deviniendo en una nueva capacidad, autónoma, desregulada, volátil cuya generación de signos y símbolos ahora se coloca ante una pantalla de lecturas multívocas, polisémicas, abiertas y en constante reinterpretación. Se trata de lecturas y posturas vitales e identitarias fragmentadas, sin ilusión de destino, sin grandes relatos (históricos, teológicos, cosmogónicos, ideológicos) a los que sujetarse. Las identidades son, como las vestimentas, de quita y pon, y los compromisos pasaron de ser para toda la vida a durar solo hasta el próximo aviso. Lo sólido, que creaba la sensación de seguridad, ahora nos provoca estupor y amenaza. El telos, el sino es ahora la obsolescencia. Nada dura. Ni las posturas ideológicas; ni las responsabilidades éticas o morales; ni los imperativos del raciocinio, que han pasado, de entre hipotéticos y categóricos, a comodines del oportunismo y el chantaje. Tampoco tienen durabilidad el amor, el trabajo, el barrio donde habito, el matrimonio, los vecinos, la figura corporal, la alimentación, los jirones que visto, la obra de arte.

Todo es efímero, incluso, la brevedad. Ha desaparecido el sentido de la espera, de la pausa, de la contemplación. Todo se reinventa activa y aceleradamente de la noche a la mañana. Nada cesa, y en esa agitación estriban la ansiedad y la depresión como rasgos identitarios del individuo moderno líquido. Este nuevo fresco de la historia contemporánea nos presenta, además, una metamorfosis de las relaciones de saber, en tanto que relaciones de poder, y de las relaciones de poder, en tanto que dominios del saber. Además, se dará una recomposición, en la generación de sentidos, entre la palabra del poder y el poder de la palabra. El conocimiento se degrada en información excesiva y prescindible. No se trata, ahora, del fin de la historia. Se trata, más bien, del final del fin, de un nuevo escenario donde todo se desmemoriza y recomienza. Lo establecido (sólido) deviene proceso (fluido). Todo ello empaquetado, como al modelo neoliberal deleita, en trampas seductoras de orden economicista, que oscilan entre la producción incesante y el consumo delirante. Todo ello imbricado en un espacio infinito, en el ciberespacio, de hecho, donde el proceso de construcción identitaria se complejiza y diversifica aún más, y las relaciones entre las personas y de estas con su entorno se vuelven remotas, difusas, digitales, incorpóreas, instantáneas y ubicuas.

Adelanto que, para mí, aunque siguiendo la orientación de la problemática de la identidad pautada por Bauman, el reto se tradujo en aventura, entendida esta en la óptica de Meschonnic, es decir, como búsqueda o invención de pensamiento; como “el infinito del sentido”; como aquel saber que “neutraliza toda la oposición clásica entre la invención científica y la invención en arte”; como espacio de ideas que da lugar al pensamiento como arte, de manera que “hay un arte del pensamiento” (Meschonnic, 2017, p.80). Aquí el pensamiento consigue remontar el vuelo de la invención, con lo que se coloca del lado nietzscheano del saber subversivo, disruptivo, que amenaza y estremece el orden convencional de las ideas.

Pensar la identidad, desde su pluralidad como identidades del sujeto posmoderno y global remite, pues, a transgredir ciertos límites de las fronteras y parcelas del conocimiento tradicional, aunque se apoye en sus cimientos. El pensamiento acerca de la identidad es inseparable de una teoría del sujeto y del proceso moderno de individuación. Es al individuo al que concierne la problemática identitaria, que será matizada por un contexto que, en términos socio-culturales, hará de su correlato. De ahí mi interés en reflexionar acerca de la complejidad del proceso de construcción identitaria en la sociedad presente, a la que, indistintamente podría tipificar como posmoderna, tardomoderna, reflexiva, o bien, siguiendo la categorización de Bauman, modernidad líquida, sociedad líquida y mundo líquido, últimos que se articularán con un tiempo, un espacio y una estrategia de producción, consumo y proyecto de vida también signados por un constante proceso de licuefacción. A este aserto correspondería la relación o articulación de un sujeto posmoderno o líquido y la tarea de construcción o elección de su identidad o sus identidades efímeras, en un mundo posmoderno o líquido, analizados desde el aparato conceptual que, a su vez, posibilita una teoría líquida del lenguaje, neologismos, giros lingüísticos figurados y nuevos conceptos.

En un contexto posmoderno, ocurre que lo que entendíamos como interés por la fama duradera en los individuos cede su espacio al deseo de notoriedad. Asimismo, lo que experimentamos como movimientos sociales en un tiempo, ahora ceden su paso a las campañas políticas que procuran efectos o resultados inmediatos en las masas de votantes, sin que interese siquiera cómo podrían repercutir esos efectos en el largo plazo. Lo

histórico es sustituido por lo instantáneo, lo fugaz, lo que puede borrarse fácilmente. En el arte, lo importante no es que la obra trascienda y que sea universal, sino más bien, que se reduzca a un acontecimiento inmediato o un *happening*, una instalación tridimensional de vida efímera.

En lo tocante a las identidades, hemos pasado de aquellas “de un tipo concebido para ser construido con diligencia y durar toda una vida” a unas cambiadas “por equipos de identidad listos para ser montados de inmediato y desmantelados de forma igualmente instantánea” (Bauman, 2012 a, p.257). Actividades humanas como el sexo, el erotismo y el amor adquieren una dimensión nueva, en la que lo fundamental es la eliminación del compromiso con el otro. Incluso, la ilusión misma de la inmortalidad se vive en la posmodernidad de forma veloz, en el instante mismo en que se la piensa y su disfrute debe tener lugar aquí y ahora, sin que sea necesario que dependa de un tiempo distendido, caprichoso u objetivo. Las identidades son, consecuentemente, mercancías de un mercado globalizado; son productos de constitución abstracta, perfectamente usables para propósitos concretos individuales o colectivos, incluso, acciones políticas, pero, definitivamente concebidos para que sean consumidos al instante, probablemente por única vez y luego desechados.

Más allá del método dualista de pensamiento que separa en compartimientos estancos la racionalidad lógica y la sensibilidad estética, la reflexión crítica sobre la problemática de la identidad en la posmodernidad nos faculta para hacer realidad la aspiración de Feyerabend (1989), en el sentido de unificar las ciencias y las artes como modalidad de pensamiento abierto, creativo y fértil, para crear un nuevo paradigma del saber, una mejor comprensión y un más eficaz conocimiento del individuo y del mundo. Concebir y trabajar el pensamiento como arte, como invención activa lleva consigo dos consecuencias relevantes, de acuerdo con Meschonnic. La primera coloca sobre el horizonte reflexivo “un pensamiento de lo contra, un combate contra el mantenimiento del orden” (Idem) que, de momento, da lugar a una utopía del pensamiento; es decir, un pensamiento que parece no tener lugar ni tiempo en el lugar y época mismos de las ideas tradicionales y los saberes establecidos.

La segunda consecuencia de aventurar un pensamiento como experiencia de la invención es “su necesidad interna de empujar su propia exploración, de descubrir que un pensamiento supone su propia sistematicidad interna” (Ibid, p.81). Esa sistematicidad interna es la que establece, a su vez, la correlación entre sistematicidad e historicidad, entendida esta última como actividad o proceso y no como producto acabado de una época.

Otras consecuencias derivadas son, la tercera, que imprime al eclecticismo la función del pensamiento que mantiene el orden del saber y el pensamiento mismo como ornamento; la cuarta, que indica que si, en efecto, la aventura del pensamiento es una historicización radical, entonces, también es una desteologización radical de todo cuanto el pensamiento mismo es capaz de hacer en los ámbitos del lenguaje, el poema o la escritura, la ética, la política y lo político.

Finalmente, una quinta consecuencia, si asumimos el pensamiento como una aventura estaremos trabajando en algo muy distinto al “saber”, entendiendo por este la actitud de dar por sentado, como verdadero, lo establecido, lo que garantiza el orden imperante, los “conformismos”. Cuando, en realidad, el acto de pensar “supone una insatisfacción con aquello que presenta lo filosóficamente correcto” (Ibid, p.82). Y también supone una amenaza para lo teológica y poéticamente correcto o establecido. De ahí que el pensamiento, en claro legado nietzscheano, “es intempestivo o no es” y, por ser tal, deba ser “insoportable” para el saber. Esta consecuencia acerca a Meschonnic al método genealógico que Foucault encuentra y explota en Nietzsche, justamente, como mecanismo del pensamiento para subvertir los grandes saberes cosificados y crear nuevos, pequeños e incómodos saberes.

Entro a mi perfil de Instagram y una persona pone su identidad digital, al menos en ese canal, al colgar un post que dice, con letras grandes “identidad”. Y debajo, en letras más pequeñas, al pie del post escribe la cita: “Mi hija eres tú, pídemela y como herencia te daré naciones. *Salmos, 2:7*”. Es su otro yo, el digital, ni siquiera aquel en que yace la omnitud de su ente como ser el que profesa la fe. Además, la complejidad identitaria se problematiza aún más cuando, desde esta perspectiva dogmática o fideísta, la identidad de raíces históricas, étnicas, culturales o jurídico-políticas cede su espacio a la ideológica, de base religiosa, que subsume todos los demás rasgos en la creencia de que todos los seres

humanos somos iguales, somos uno, somos idénticos, porque somos hijos de un mismo creador, que es el Dios cristiano. Se trata, pues, de la prevalencia de un criterio de universalidad que hace del evangelio cristiano lo universal *per se*, por cuanto, habiendo predicado Cristo en la lengua aramea, el Evangelio, en cambio, está escrito en griego, una lengua no hablada por la persona de Jesús, pero, sí la lengua en la que lo universal se explica filosóficamente.

Es el apóstol Pablo quien construye esta abstracción cultural, que borra toda singularidad o diferencia, al sustentar que no existe ni judío ni griego, tampoco hombre o mujer, sino que solo existe la noción de “hijos” de Dios, el que a su vez es “uno” con Jesucristo¹. De esta forma, se da un tránsito desde lo universal como concepto filosófico a lo universal como creencia fideísta. El tránsito continúa luego desde la Iglesia hacia el discurso jurídico-político que construirá lo nacional y luego a una categoría aún más abarcadora que será la de lo occidental como ideología de dominio, en la que lo común, lo identitario es de naturaleza geográfico-histórica, y no por ello menos excluyente. En esa exclusión universalista, paradójicamente, tiene lugar el comunitarismo secesionista posterior.

¿Por qué Zygmunt Bauman? Porque quise adentrarme en las complejidades de mi propio tiempo y mi propio mundo. ¿Qué mejor forma de hacerlo que llevado de la mano de uno de los pensadores “más radicalmente originales” que ha producido el pensamiento social de final del siglo XX e inicios del siglo XXI? Para Beilharz (2000), Bauman es el sociólogo de la posmodernidad, al definirla como un estado mental del descontento, la criticidad y la insaciabilidad. En este sentido aporta:

By the mid-1990s, the work of Zygmunt Bauman was identified more than any other in its reception as postmodern sociology. Giddens, in turn, played the good part in the promotion of this image, as for example in his cover endorsement of *Life in Fragments*: ‘Bauman, for me, has become *the* theorist of postmodernity. With exceptional brilliance and originality, he has developed a

¹ La relevancia paulista en la construcción de lo universal cristiano, en tanto que “universalismo ético del ser humano”, según Hinkelammert, se explica de la forma siguiente: “En la figura de Pablo, de san Pablo, Nietzsche se enfrenta a lo que en su opinión es la idolatría por excelencia. Para Nietzsche, toda la historia de Occidente gira alrededor de san Pablo y de su prédica del Dios que se rebela en los débiles, del Jesús crucificado y resurgido como esperanza de aquellos que son arrollados por el poder”, “Los muertos en el sótano de Occidente”, Hinkelammert, Franz J., ver: www.envio.org/articulo/278, actualizado el 4 de marzo de 2018.

position with which everyone now has to reckon'. Bauman thus appears as *the* postmodern sociologist., the sociological equivalent of Lyotard or Baudrillard or Jameson or Foucault. (The English language reception of ideas routinely obscuring the distinction not only between postmodernism but also between the postmodern and poststructuralism). Yet as we have seen, Bauman remains stubbornly defensive of the sociological vocation, itself often by its modernist baggage, statism and reformism, as the very discipline of modernity itself. (...). Bauman establishes the field by defining postmodernity as a state of mind (Beilharz, 2000, p.51).

/A mediados de la década de 1990, el trabajo de Zygmunt Bauman fue identificado más que cualquier otro en su recepción como sociología posmoderna. Giddens, a su vez, jugó un papel importante en la promoción de esta imagen, como por ejemplo en su versión de la portada de La vida en fragmentos: "Bauman, para mí, se ha convertido en el teórico de la posmodernidad. Con excepcional brillantez y originalidad, ha desarrollado una posición con la que todos deben tener en cuenta". Bauman aparece así como el sociólogo posmoderno, el equivalente sociológico de Lyotard o Baudrillard o Jameson o Foucault. (La recepción en inglés de ideas que oscurecen rutinariamente la distinción no solo entre el posmodernismo, sino también entre lo postmoderno y el postestructuralismo). Sin embargo, como hemos visto, Bauman sigue siendo obstinadamente defensivo de la vocación sociológica, a menudo por su bagaje moderno, el estatismo y el reformismo, como la misma disciplina de la modernidad misma. (...). Bauman establece el campo definiendo la posmodernidad como un estado mental (Beilharz, Idem)./

Por su parte, Alonso (2005) sustenta que el pensamiento de Bauman es en gran parte su propio estilo, lo que se asume como un conjunto de "agudas iluminaciones benjaminianas, expresiones de creatividad de una mirada extraordinariamente cultivada y, a la vez, dotada del espesor moral que le dan la profundidad insoslayable de pensar con un proyecto reflexivo la modernidad y sus muchas veces impresentables productos". Añade que en un recorrido que va desde Simmel, Marx, Weber o Gramsci hasta Rorty, Giddens, Beck o Lash, "la sociología de Bauman sintetiza y desarrolla lo mejor de la sociología clásica, las aplicaciones más sociológicas de la hermenéutica y el pragmatismo contemporáneo", al tiempo que subraya que lo que más sobresaliente es "su valor cívico, la conversión de su tremenda penetración analítica en una fuerza de la razón siempre opuesta a la razón de la

fuerza, sea esta razón de la fuerza más descarnada o más sofisticada, pero siempre intento de dominación y exclusión” (Alonso, L. E., pp.36-37).

La respuesta a la anterior pregunta se sitúa en una perspectiva personal. El tema de las relaciones de poder y la condición del sujeto en el proceso de modernización fueron temas de temprana o juvenil preocupación para mí. El pensamiento disruptivo y asistémico de Nietzsche me trazó pautas muy claras para comprender la sociedad y el mundo de ese entonces². Mi obra poética y ensayística fue marcada de forma significativa por el pensamiento de la sospecha y la escuela neonietzscheana. Mis argumentos de entonces trataban sobre una literatura sin tesis, de una ética de la forma y de la posibilidad de fundar una poética del pensar, y fueron encontrando asidero en propuestas influenciadas por la filosofía y mis antiguos guías en materia de pensamiento estético y social³. Ahora, precisaba de alguien cuyas ideas me ayudaran a comprender mejor el mundo, la sociedad y el individuo actuales, esos que el propio Bauman llama modernidad, sociedad, sujeto y mundo líquidos. Pero, muy particularmente, ayudarme a desenredar la madeja de la identidad, más aún, de las identidades o la identidad múltiple del individuo actual, de sus agrupaciones y sus colectividades o comunidades.

Desde las primeras lecturas, quedé impactado con la profundidad analítica, con la visión prospectiva y con la audacia y brillantez con que expone sus ideas. Conuerdo con Keith Tester (2011) cuando explica que la lectura de los libros de Bauman no es, digamos, una experiencia reconfortante, pero invita al lector a pensar de forma diferente acerca de lo que es el mundo, acerca de lo que es uno mismo como sujeto en ese mundo, y también, acerca de cómo son y qué efectos surten nuestras relaciones con los otros, mi relación con el otro y mi grado de responsabilidad ética frente a él y ante la sociedad⁴.

² Ver: El concepto de poder en Nietzsche, tesis para optar por el título de licenciado en Filosofía Mención Metodología de las Ciencias Sociales, Santo Domingo, RD, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1984.

³ Véanse Mármol, J., *Ética del poeta. Escritos sobre literatura y arte*, Santo Domingo, RD, Amigo del Hogar, 1997, y *La poética del pensar y la Generación de los 80*, República Dominicana, Editora Búho, 2007.

⁴ Además, es interesante ver en Tester cómo se desmarca del tinte autobiográfico que a la obra del sociólogo polaco pretende imprimir su biógrafo Dennis Smith (*Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Polity, 1999), prefiriendo el distanciamiento entre vida y obra en Bauman, como lo sustenta Peter Beilharz (*Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*, Londres, Sage, 2000). Tester subraya que Bauman va siempre a abstenerse de la tentación autobiográfica, para poder así impulsar y practicar la vida pública, que es en la que encuentra fundamento para una política basada en el respeto y los principios. Tester concluye, a este propósito, que Bauman es “una persona privada que invita a participar en la vida pública” (ibid, p.19)

Luego de una lectura juvenil de Nietzsche, ahora me sentí en las manos de un segundo gran maestro. Podríamos encontrar multitud de juicios críticos que avalen y ensalcen su obra en muchos de los grandes pensadores de nuestro tiempo. Sin embargo, en las palabras del joven periodista italiano y estudioso de la posmodernidad, Thomas Leoncini, quien sostuvo la última e inconclusa conversación escrita con Bauman, es donde encuentro su más lograda y humana definición: “La grandeza de este hombre solo estaba a la altura de su humildad. Hasta los últimos días que vivió entre nosotros los dedicó a su misión: hacernos conocer el mundo” (Bauman-Leoncini, 2018, p.104). A mí me enseñó bastante acerca del mundo, y muy especialmente, a conocer mejor al sujeto y su proceso de construcción identitaria, porque es este quien articula y transforma el mundo. Con sus ideas se hace menos onerosa la carga existencial y la tarea gnoseológica de comprender el dónde en que estamos, incluyendo la llamada realidad virtual, y el hacia dónde al que habríamos de enrumbarnos, aunque vayamos lastrados por la incertidumbre y el riesgo.

Hay una sustentación de Bauman (2012 a, p.162) que me parece una suerte de principio acerca de su razón para estudiar el fenómeno de la identidad en la sociedad moderna y posmoderna. Luego de admitir que la sociología, a partir de mediados de los años 90 del pasado siglo XX, experimentó una explosión respecto del interés sobre el tema identitario, entendido como un prisma a través del cual se tiene la oportunidad de descubrir, entender y analizar la mayoría de los aspectos relevantes de la vida contemporánea, dice:

Yo sostengo que el espectacular ascenso del ‘discurso de la identidad’ puede revelarnos más acerca de la situación actual de la humanidad de lo que sus resultados analíticos y conceptuales nos han revelado hasta ahora. Y de este modo, en vez de componer otro ‘informe de carrera’ de disputas y controversias que se combinan para formar ese discurso, pretendo centrarme en el seguimiento de las bases experimentales, y a través de ellas en sus raíces estructurales, de ese notable cambio en las preocupaciones intelectuales del cual es un síntoma muy destacado la nueva posición central del ‘discurso de la identidad’.

El de la identidad del sujeto en la posmodernidad es, en consecuencia, un ámbito de reflexión que permite introducir el escalpelo crítico del pensamiento humanístico, tanto tradicional como del humanismo digital, en una diversidad de temas que componen lo que es hoy el complejo mosaico de la economía, la política, la cultura y la sociedad del presente.

Ahora, ¿por qué la identidad como problema? Porque me taladra la existencia la cuestión acerca de ¿quién soy yo? y ¿quién es el otro que hace mi alteridad? Y porque en un mundo de globalización, neoliberalismo económico-político, bancarrota de las ideologías, relativización de los valores humanos, eliminación de fronteras físicas, incremento sin precedentes de los flujos migratorios, multiculturalismo y puesta en duda de la identidad cultural como diferencia de atributos entre naciones, caducidad urgente de los bienes y servicios y pérdida progresiva o debilitamiento de los vínculos humanos, las transformaciones y nuevas enfermedades sociales del giro digital y la hipercomunicación y el macrodato, entre otros desafíos de la posmodernidad, incluso, el de su propia consistencia como concepto, queda en entredicho la seguridad existencial de uno mismo y la dinámica que deriva de la relación, positiva o negativa, con el otro como alteridad. Reflexionar en torno a los elementos que componen la sociedad y la cultura actuales implica, quiérase o no, sumergirse en la niebla y las procelosas aguas donde se refugia la identidad.

¿Es la identidad un estado de cosas o un ser siendo, un constante devenir? Esta interrogante se responde en dos dimensiones. La primera, en la identidad como estrategia vital posmoderna, en la que, su “eje central” identitario se afirma en una negación, porque consiste en “no” hacer que la identidad “perdure”, sino, por el contrario, en “evitar” que en modo alguno llegue a fijarse, en “evitar que se fije” (Bauman, 2014 a, p.114). La segunda, que solo podía ser producto de la revolución tecnológica y la transformación de las cosas y la lógica de vida (economía, política, conocimiento, cultura derivados en cibereconomía, ciberpolítica, epistemología digital y cibercultura) a consecuencia del “giro digital” (Han, 2014 , p.77), que al yo ontológico, a aquel que la metafísica occidental había mancomunado al pensar y reducido ambos a la identidad, ahora se vuelve múltiple, adquiere un segundo yo que fuerza a la reflexión a descubrir el plural de la identidad en las identidades digitales (Ursua, 2008).

¿Puede el pensamiento multidisciplinario determinar con claridad el continente conceptual que defina la identidad como un reducto móvil, ensamblable, en constante desplazamiento

de identidades volátiles, efímeras? Podría, al menos, estructurar un discurso de aproximación y hacer del fenómeno un objeto de reflexión crítica, empleando recursos y fundamentos de disciplinas convencionales como la filosofía, la sociología, la política, la economía, la hermenéutica, la antropología filosófica, la ética o la estética; también haciendo uso de saberes menos tradicionales como la genealogía nietzscheana, la arqueología gnoseológica foucaultiana, el criticismo cultural; por último, instaurar los cimientos en desarrollo de un pensamiento con excesivo potencial futuro como lo es la tenociencia, la epistemología cibernética y todo el arsenal conceptual de que hace galas hoy en lo que asumimos, más allá de su aparente contrasentido, que une el artefacto y lo humano, como humanidades digitales y prefiguración del transhumanismo y lo poshumano.

Aunque conforme su propio desarrollo y el de la sociedad y sus instituciones el pensamiento sociológico fue adentrándose en complejidades categoriales, proposiciones sinuosas y economicismos discursivos y metafísicos, no es menos ciertos que en los fundadores de esa disciplina como Comte, Durkheim, Weber o Simmel ya era convicción otorgar a la cotidianidad una importancia cimera para poder comprender al individuo, el tejido social y las manifestaciones societales como elementos clave de un modo de producción, unas instituciones jurídico-políticas, una simbología cultural, unas creencias y costumbres, unas identidades, un orden y un desorden, un estilo de vida y de muerte, un imaginario y un universo de representaciones personales y colectivas.

Maffesoli ha devenido uno de los más destacados pensadores acerca de la posmodernidad, entendiendo por esta la relación íntima entre lo arcaico y lo tecnológico y digital, entre el individualismo de la modernidad y la tribalización o agrupamientos propios de la contemporaneidad, entre el pasado y el presente. La posmodernidad es al imaginario y al mito de la vida concreta cotidiana, sus pasiones y emociones, lo que la razón y la emancipación fueron, en tanto que aspiraciones mayores, a la modernidad y la Ilustración.

La posmodernidad constituye un llamado al *Carpe diem* del poeta romano Horacio, en la medida que exalta la validez del relativismo, es decir, de la relativización del absoluto como un valor y de los valores absolutos, y por qué no, su aparente trivialización, para

acercar el sentido de fenómenos que se consideraban opuestos, convirtiéndolos en referentes simbólicos disfrutables aquí y ahora. La cotidianidad, sus iconos, mitos e ídolos son, en estos tiempos, una temática del pensamiento sociológico. El mito, dice Maffesoli, reconociendo a Barthes como predecesor, es un oxímoron, porque es, en efecto, su oscura claridad la que funge de fanal, de ente iluminador. De ahí que fuera Weber quien invitara a los sociólogos a ponerse a la altura de lo cotidiano, para comprender los entresijos de lo social.

Maffesoli (2009) sugiere que la preocupación existencial posmoderna radica en verbos como vestir, comer, habitar, teatralizar y amar. Sus efectos o productos consumibles parecen naderías, pero son la sociabilidad en gestación y constituyen la totalidad de la existencia. Todo es símbolo y metáfora de consumo hoy día, de Nietzsche al Che Guevara, de Zidane al fast-food, de la marca Hermes al sicoanálisis, de Marx a Sarkozy, de la abadía al hedonismo social, del Homo sapiens al Homo demens u Homo ludens, de Google a las orgías de música electrónica, de Mahoma a Harry Potter, de Dior al cambio climático, de Drucker a Houellebecq, de la Cibercultura al Santo Grial, de la razón a la emoción, de la oración solitaria al frenesí social, de la representación estética a la creación. Volvemos al instinto animal, al vínculo tribal como idolatría.

Desde una perspectiva ética, la tarea de elegir identidades, incluyendo las identidades digitales, 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, entre otros. Estos desafíos éticos van más allá de los problemas morales del sujeto actual, en tanto que individuo, 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, porque no es

verdad que con las identidades se nace, como tampoco es cierta la creencia de que la identidad responde a una entidad heredada, dotada de raíces históricas inamovibles.

Uno de los mayores problemas éticos del sujeto posmoderno, y de ahí su grave ambigüedad y paradoja existenciales, estriba en que si bien tiene la responsabilidad frente a sí mismo de construirse una individualidad y elegir una o más identidades, porque no nace con ellas, 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 la naturaleza vencible 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, que con Bauman hemos de llamar “adiaforización”, y que paraliza su compromiso y su toma de conciencia. Una neutralidad que, en ocasiones, se reviste de inhumana carencia de conciencia. Dicho con palabras de Nietzsche, una neutralidad que 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.

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” propia de giros y vuelcos, y no precisamente con un telos o un destino determinístico o preestablecido. La individualización consiste 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.

El sujeto posmoderno viene, desde su nacimiento, a un mundo inestable, que arroja como resultado identidades, códigos éticos colectivos y actitudes morales individuales también

inestables. En los mundos moderno y posmoderno, las identidades son estables o sólidas, solo en apariencia. 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. La distinción entre lo correcto y lo incorrecto, lo pecaminoso y lo sagrado respondió a los tiempos modernos. La posmodernidad desafió ese paradigma abanderando y responsabilizando al individuo de la incredulidad, la ambigüedad y la relativización de las normas, costumbres y dogmas precedentes.

Jorge Luis Borges (1987) definió la música como una misteriosa forma del tiempo. Luego, tiene forma el tiempo. También, tiene dirección, agota un curso, va dejando una estela. De ahí el sentido del concepto de evolución, que fue luego trastocado por el de revolución y por la insospechada forma en que se organiza el caos. Para hacer analíticamente fértil la diferencia entre habla y lengua, y para hacer comprensible esta última como un sistema, Ferdinand de Saussure (1985) estableció las nociones de diacronía (tiempo lineal, evolutivo) y sincronía (tiempo estático). Las categorías pasaron a la filosofía y la psicología. Sin embargo, la vida que llevamos en la posmodernidad está signada por elementos muy característicos que han arruinado aquel paradigma. La aceleración caracterizó la modernidad. Baudelaire lo sospechó e imprimió a la era moderna el sello de la velocidad. Pero, la crisis en todos los ámbitos de la vida actual nos presenta un panorama en el que el tiempo experimenta una serie de alteraciones que lo despojan de ritmo, orden y compás definidos. Surge, pues, el concepto de “disincronía” por medio del cual percibimos el tiempo⁵ dando tumbos, sin rumbo definido, sin que necesariamente se trate de una aceleración forzada. La aceleración ha muerto. Vivimos la era de la no duración, porque también la duración ha muerto. La disincronía genera la atomización del tiempo, que se corresponde con un ineludible proceso de fragmentación de la sociedad y de las estructuras identitaria, corporal y espiritual del individuo. Bauman lo llama tiempo “puntillista”, como veremos en su taxonomía conceptual y lingüística más adelante.

⁵ Byung- Chul Han en el texto *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (2016) plantea la idea de que la crisis actual genera diversas alteraciones temporales que conducen a la “disincronía” y la “paresia”. Este último término proviene de “para” y del griego “aísthēsis”, que remite al conjunto de sensaciones anormales, y especialmente hormigueo, adormecimiento o ardor que experimentan en la piel ciertos enfermos del sistema nervioso o circulatorio, de acuerdo con el DLE, de la Real Academia Española, 2014. “El tiempo carece de un ritmo ordenador. De ahí que pierda el compás. La disincronía hace que el tiempo, por así decirlo, dé tumbos. El sentimiento de que la vida se acelera, en realidad, viene de la percepción de que el tiempo da tumbos sin rumbo alguno”, *ibid*, p.9.

La manera actual en que nuestra vida discurre en sociedad no se limita al comportamiento en el marco de una estructura ordenada que, en términos temporales, responde a ciertas coordenadas de duración. Los principios de indeterminación y de caos nos acompañan cotidianamente. La volatilidad de lo efímero y la sensación de fugacidad nos apelan a cada instante y nos fuerzan a una relación íntima con ellas. En estos tiempos de crisis termina uno identificándose con la fugacidad y la caducidad, llegando a sentirse como algo volátil. “La vida ya no se enmarca en una estructura ordenada ni se guía por unas coordenadas que generen una duración. Uno también se identifica con la fugacidad y lo efímero. De este modo, uno mismo se convierte en algo radicalmente pasajero. La atomización de la vida supone una atomización de la identidad. Uno solo se tiene a sí mismo, al pequeño yo”, precisa Han (Idem). Nuestras miserias materiales y espirituales, ciberadicciones (infoxicación, dataísmo, selfitis y otras), el fitness como religión del cuerpo y el fundamentalismo radical y violento como elíxir del alma y culto a la muerte, la pérdida de los vínculos humanos, la depresión y el narcisismo son, entre otras degradaciones de la existencia, manifestaciones discrónicas de la fragmentación y atomización del individuo, la sociedad y la vida.

Como explicaremos más adelante, la absolutización de la vida activa (*vita activa*), que ha reducido al ser humano a la condición de sujeto de rendimiento u “*homo laborans*” -subsumido al tiempo del trabajo- atrapándolo en la autoexplotación, el narcisismo y el autismo emocional, solo podrá ser vencida por una “revitalización” de la vida contemplativa (*vita contemplativa*) y de la demora. La contemplación, el ocio y el sosiego han desaparecido de nuestro horizonte de vida. La ubicuidad y la disincronía propias del imperio de lo digital nos convierten en seres apresurados, depresivos, melancólicos, solitarios que, globalmente conectados, caminamos sin saber hacia dónde ni hasta cuándo. Y, demasiadas veces, sin saber por qué. La gente está envejeciendo sin hacerse mayor y de ahí que admitir la muerte sea en estos tiempos una cuestión difícil. Paradójicamente, morimos a destiempo de vejez. Dar tumbos, ir agitados del presente a lo efímero, sin distancia ni arraigo, marca el curso de nuestro tiempo.

El mundo experimenta un lamentable resurgimiento de ideas que ocupaban un espacio seguro en el basurero de la historia. El rebrote de ideologías secesionistas, totalitaristas, autocráticas y discriminatorias, montadas sobre un ilusorio criterio de singularidad identitaria, particularismo étnico o de supremacía cultural, son tendencias fosilizadas que algunos líderes oportunistas e irresponsables ofrecen como presunta solución política, económica y social a una población que ha sido defraudada por las ambiciones desmedidas del economicismo consumista y por las promesas incumplidas de una modernidad ambigua, una posmodernidad fragmentada, desarticulada, desregulada y un sistema democrático agrietado en sus cimientos y en su dinámica cotidiana.

La sociedad actual nos somete a un movimiento pendular entre la necesidad de seguridad y la pérdida de libertad, muchas veces sacudido por la violencia. Cada paso que damos para sentirnos más seguros, se traduce en una reducción gradual de nuestra propia libertad. Nos sentimos amenazados en nuestra intimidad, que hacemos pública por efecto de la alienación digital, y se nos desplaza de nuestras zonas de seguridad, hasta irnos recluyendo en un espacio de libertad cada vez más constreñido, como en la trama del cuento “Casa tomada”, (1982) de Julio Cortazar, en cuya atmósfera, alguna fuerza extraña va empujando a quienes habitan la casa a un espacio cada vez más restringido de ella, hasta expulsarlos completamente.

Bauman, en una de sus últimas reflexiones dialógicas, esta vez con Ezio Mauro, subraya que esa trampa, ese callejón sin salida, ese laberinto de la inseguridad en la sociedad actual resulta de una traición de la democracia, sus políticos y sus promesas. “La terrible desventura de la que esperábamos ser liberados por los gobiernos y que hoy sufrimos precisamente por iniciativa suya, con su activa participación o con su resignada indiferencia, es en sustancia el sentido de la inseguridad de nuestra vida” (Bauman y Mauro 2017 b, p.16)⁶. Por esta y otras razones eventualmente asistimos a torneos electorales, amargamente convencidos de que elegiremos el mal menor.

⁶ En el breve prólogo a esta obra póstuma, que Bauman descansa sobre la metáfora borgeana del relato “La lotería en Babilonia”, citado de las *Obras completas I* (1975-1988), Emecé, Barcelona, 1998, pp.456 y 459, se define la lotería como una institución que recicla la vida mortal en una serie infinita de nuevos inicios. Sobre la difícil y encrepada cresta de la casualidad, en tanto que ingrediente de la vida posmoderna, Bauman va a complejizar la metáfora borgeana aduciendo que, probablemente, su significado simbólico lo que sugiere es “que entre la Babilonia imaginada por Borges y el mundo que nos había prometido la modernidad, lo

El actual laberinto de la inseguridad nos hace preguntarnos si estamos ante el desmoronamiento de la comunicación entre la élite política y el resto de la población. Y no sin frustración, y en palabras de Ezio Mauro, debemos concluir que, a pesar de muy contadas excepciones, para estos tiempos que vivimos, la política acaba convirtiéndose en la muestra evidente de un mundo que no funciona, en su totem destruido, fracasado e invertido. Estamos, pues, ante una irrefutable crisis de la representación como mecanismo y como sistema de orden social, cuyas consecuencias nos colocarían frente a un mar de incertidumbres y peligros.

Al desamparo del futuro y el debilitamiento de los Estados nacionales, a consecuencia de la inevitable disrupción de la globalización, y del divorcio entre política (local) y poder (global), subrayado por Bauman, se suma la desconfianza de los ciudadanos en las instituciones y en quienes las detentan. Paradójicamente, esa incomunicación entre los líderes y la población tiene lugar en la época de mayor apogeo de la información y los medios digitales. La vida en red tampoco nos libera del laberinto de la inseguridad. Parecería que recobran completa validez aquellas palabras de Baudrillard acerca de los acontecimientos que suscitaban cambios en el Este, especialmente, la desintegración del comunismo, cuando afirmaba que los procesos iban a una “velocidad de vértigo”, y esto así, porque, en efecto, antes que, de una construcción, de lo que se trató antes, y se trata ahora, es de una “deconstrucción masiva de la historia”, que ha adquirido la forma de precipitación “viral y epidémica” (Baudrillard 1997, p.55).

Los grandes relatos de la historia nos hablan acerca de los avances de la humanidad de crisis en crisis. Los estadios de la historia no parecen suplantarse unos a otros, sino que, más bien, en la génesis de uno viene su propia negación, es decir, su propia superación. Así, *grosso modo*, del nomadismo o cultura de la caza al sedentarismo o cultura agrícola, del esclavismo al feudalismo, del feudalismo a la comuna, de esta al capitalismo y de este al socialismo, presumiblemente. Pero surgió el acontecimiento inimaginable por

que Jean-Paul Sartre había sintetizado con la fórmula sublime ‘la opción que yo soy’, estamos nosotros, habitantes de un espacio y un tiempo alargado, móvil, desmaterializado, en el que el soberano es, como nunca antes lo había sido, el principio de la heterogénesis de los fines. Es el interregno, un nuevo desorden y, además, babélico”, *ibid*, p.11.

excelencia: el capitalismo supera sus propias crisis y deviene en capitalismo mercantil, industrial, comercial, neoliberal y financiero. En adición, ahora, y como producto de la evolución del capital, de los progresos del conocimiento, de la revolución tecnológica y del orden digital, vivimos en la horcajadura de dos mundos: el mundo *offline* y el mundo *online*. Este es uno de los cambios más significativos en los últimos cien años de historia, además, el nunca antes visto. Desde el punto de vista del ejercicio del poder, en el mundo *offline* yo, como sujeto, estoy controlado; el ejercicio del control está en manos de otro. En el mundo *online*, en cambio, soy yo como sujeto conectado quien tiene y maneja el control. Estoy al mando de mi propio destino. Bauman, refiere que se trata de dos mundos diferentes. Uno *online*, o conectado y el otro *offline*, o desconectado (2016 b, p.p.92-96). Nos movemos entre ambos, con mayor o menor dificultad, dependiendo de si somos nativos digitales o inmigrantes, según la terminología de Prensky (2001) y advertimos “que no tienen fronteras claramente marcadas, ni puestos de control migratorio, ni guardias de seguridad que examinen nuestra conciencia, ni agentes de inmigración que comprueben nuestros pasaportes y visados. Muy a menudo, conseguimos estar en ambos mundos al mismo tiempo (como cuando estamos sentados a la mesa con la familia o vamos andando por la calle, solos o en grupo, sin dejar de intercambiar tuits con un amigo de Facebook que está a centenares de kilómetros de distancia)” (Ibid, p.93).

Es, precisamente, la transformación de la noción de distancia, como radical renovación del tiempo y el espacio en el decurso histórico, social y cultural, lo que va a brillar como acontecimiento sin precedentes de la era digital. La simultaneidad y la ubicuidad echarán los cimientos de una nueva cultura, una nueva epistemología, un nuevo modo de trabajar, guerrear, infringir las leyes, acumular riqueza, y de fragmentarse identitariamente, siendo un solo individuo capaz de hacerse virtualmente presente es múltiples comunidades digitales o sociedades red, y, más interesante aún, haciéndolo con identidades virtuales distintas; tantas como perfiles o cuentas sea capaz de crear en el ciberespacio. En la encrucijada de lo virtual, hemos asesinado el signo y con este al mundo real, además de haber subsumido la distancia en el instante. “En el horizonte de lo Virtual y lo numérico desaparece, junto con la constelación de lo real, la constelación del signo”, afirma Baudrillard (2008, p.61). Hay, pues, una borradura de la distancia, desregulación vertiginosa y una dialéctica irónica del simulacro, que no solo afecta lo económico, lo

político, el mercado, sino, además, una transfiguración del pensamiento y una fetichización, como en la mercancía, de la identidad.

El reto de enormes proporciones personales y sociales que la modernidad líquida coloca por delante de nuestras estrategias de vida, es el de intentar aprender a vivir esperanzados, en un mundo sin esperanzas, y también, a no cansarnos de procurarnos una o múltiples identidades, cónsonas con nuestra filosofía de vida, aún a sabiendas de que serán frágiles, volátiles y sin vocación alguna de que lleguen a ser realmente nuestras.

En el primer capítulo de la presente tesis, intentamos echar una mirada sobre la identidad como tarea en la sociedad moderna líquida, así como rastrear conceptos clave del planteamiento y el discurso de Bauman. Su singular concepto de identidad se expondrá en esas líneas.

En el capítulo dos se da cuenta de los orígenes y el desarrollo de la posmodernidad, en cuanto que concepto y período socio-histórico, y el deslinde conceptual con el posmodernismo como un momento preciso en las manifestaciones artísticas, fundamentalmente, en la arquitectura.

A la altura del tercer capítulo hemos trabajado la identidad como lenguaje y algunos aspectos de importancia como su propia estructura paradójica, así como las implicaciones de la pregunta frecuente en cuestiones identitarias como ¿quién soy yo?, para cerrar con las reflexiones heideggerianas acerca de la identidad como principio filosófico.

En los capítulos cuarto y quinto nos detendremos en las cuestiones relativas a la particularidad de la visión sociológica y filosófica de Zygmunt Bauman en torno a la posmodernidad y la modernidad líquida, incluyendo términos básicos de su aparato conceptual para analizar y explicar ese nuevo entorno. Además, se penetra en la complejidad problemática de la identidad o las identidades en los tiempos actuales y la ineludible tarea del individuo de construirse sus propias identidades como parte de su responsabilidad.

El capítulo sexto va a profundizar acerca de la relación entre la incertidumbre, como un atributo esencial de la modernidad y la posmodernidad, y su impacto en las identidades que se forjan en un contexto de globalización. Importante también en este tramo del estudio es la relación axial, en ocasiones diametralmente opuesta, entre los conceptos de libertad y seguridad, un tema trabajado por Bauman con bastante acierto, incluyendo la idea del divorcio entre la política y el poder en la modernidad líquida.

Entre tanto, el capítulo siete se dedica a desentrañar la noción de cultura, especialmente en sus versiones de praxis y de orden, en el discurso de Bauman. También, entra en juego el concepto de ambivalencia como una cuestión troncal de la posmodernidad y la modernidad líquida. Aquí también se relaciona la cultura con el consumo y la doctrina consumista, hasta llegar a los perfiles identitarios del transhumanismo y el poshumanismo como concepciones acerca del presente y futuro de la humanidad.

En el marco del octavo capítulo nos adentramos en las complejidades y contradictoriedades identitarias inherentes al concepto de nacionalidad y algunas de sus manifestaciones más palmarias hoy día como el reclamo de singularidad, la identidad nacional y la identidad cultural, la noción de choque entre civilizaciones o culturas frente a la idea de diálogo, entre otros temas afines. A propósito de diálogo, otros pensadores contemporáneos saltan a la escena frente a estos temas, cuyas ideas se confrontan con las de Bauman.

Los capítulos noveno y décimo van a tratar el problema de la identidad y las identidades múltiples en su relación con las nuevas tecnologías y la era digital, comprendiendo las ciberadicciones como nuevas formas de crisis de identidad, entre las cuales, la figura corporal del sujeto posmoderno juega un papel céntrico, no solo como superficie simbólica o lingüística susceptible de actitudes identitarias, sino también como ámbito de las emociones.

El capítulo undécimo trata acerca de la metamorfosis posmoderna del concepto de poder y su relación con los procesos de construcción de identidades en un escenario moderno

líquido marcado por un creciente proceso de globalización. A este último propósito toca el duodécimo capítulo, porque se adentra en el rol simbólico del dinero y la forma singular en que incide sobre la estructura del yo, como ámbito de la subjetividad, y la elección o construcción de identidades individuales o colectivas.

El capítulo número trece de la presente investigación de tesis se dedica a explorar una cuestión de primer orden en el mundo actual, la ética, y cómo esta se asocia a la imperiosa necesidad del sujeto posmoderno de poseer, aún sea por poco tiempo y hasta nuevo aviso, una o múltiples identidades, y qué valor tendrían estas, desde el punto de vista de la responsabilidad subjetiva, en la relación con los demás. De ahí la incidencia de actitudes ciudadanas como el ambientalismo, la solidaridad y la educación, en sentido general.

Antes que agotar un tema, mucho menos cuando se tiene por delante la vastedad y actualidad de un pensamiento como el de Zygmunt Bauman, aun centrándose en un aspecto tan específico de su discurso sociológico y filosófico como lo es la identidad, de lo que tratan estas páginas es de ponerlo en perspectiva y de valorarlo en lo que estimamos una justa dimensión conceptual.

I

Una mirada sobre la identidad:

La huella discursiva de Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman (Poznan, Polonia, 1925-Leeds, Inglaterra, 2017) es uno de los más versátiles y agudos pensadores acerca de las particularidades y complejidades de la sociedad y la era correspondientes a la segunda mitad del siglo XX y el presente siglo XXI, que en su discurso se definen, primero, como mundo tardo-moderno o posmoderno, en sus trabajos de los años 90 hacia atrás, y luego, en sus ensayos fechados en los primeros años del presente siglo, como modernidad líquida⁷. El interés por su obra desborda los límites de la academia, donde ha alcanzado relevantes méritos, para instalarse en una amplia legión de lectores y seguidores de su pensamiento, cada vez más actual. Sus textos, que han seguido proliferando más allá de su muerte, han contribuido a cambiar y a remover cimientos del pensamiento social, político, ético y cultural contemporáneo.

Por medio de la metáfora de la licuefacción de la modernidad sólida y su paso a la modernidad líquida, que tiene como precedente la alusión de Marx y Engels, en *El Manifiesto Comunista*, en torno al derretimiento de las relaciones capitalistas de producción, el pensador despliega su análisis del escenario moderno líquido, con el telón de fondo de la globalización y sus efectos colaterales, a través de variables como la economía, el trabajo, las clases sociales, la política y el Estado, las instituciones jurídicas, las interacciones humanas y las transformaciones de la individualidad, el impacto de la revolución tecnológica y digital en la sociedad y los sujetos, los fenómenos migratorios y su relación con la desigualdad socioeconómica y las guerras, el consumismo delirante y las

⁷ En la contextualización de las conversaciones de Keith Tester con Bauman, la estudiosa sostiene que estas ocurrieron durante la primavera y el verano del año 2000, tocando temas, bastante recurrentes y cada vez más ampliados por Bauman, como la misión de la sociología y del sociólogo como actor pensante y humano, la ética y los valores, la cuestión esencial de la ambivalencia en la modernidad, el ámbito de la política y su divorcio del poder global, y la individualización como proceso en relación con el individuo consumidor, entre otros. Precisa que “estas conversaciones tuvieron lugar en un momento específico de la carrera intelectual de Bauman, cuando estaba reemplazando su innovadora visión de la posmodernidad por una nueva orientación de su pensamiento social que giraba alrededor de la noción de ‘modernidad líquida’, y cuando estaba reconfigurando, mediante nuevas concepciones de la justicia y de la política, algunos de los compromisos éticos que habían dotado de un carácter tan distintivo a su trabajo”. (Ver Tester, K., *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, España, Paidós, 2011, p.12).

actitudes éticas individuales y sociales, la educación, el arte, la cultura, las relaciones de poder y los nuevos mecanismos de control y vigilancia, la intimidad de los sujetos y los cambios en la vida familiar, los temores de la sociedad contemporánea y las políticas de vida que un mundo en constante y acelerada transformación de su tiempo y de su espacio impone a los seres humanos.

Nuestra lectura, que ha de pasar por esas y otras variables incidentales, pero, analizadas por Bauman en su vasta y dilatada obra, se va a detener en un aspecto fundamental en la vida posmoderna o tardomoderna, al que el autor presta sustancial atención, como lo es el problema de la identidad o las identidades en los individuos y en los grupos sociales. En tal virtud, cobra relevancia de primer orden la siguiente idea del autor: “*El eje central de la estrategia vital posmoderna no es hacer que la identidad perdure, sino evitar que se fije*” (Bauman, 2014 a, p. 114). La condición esquivada, volátil, fugaz de la identidad, condenada a recomenzar constantemente y a no definirse, a consecuencia de la vertiginosidad y aceleración de las relaciones de producción y hábitos de consumo actuales, abre toda una perspectiva de conocimiento sobre el sujeto, las cuestiones materiales, espirituales y la vida en general en la modernidad líquida.

Una mirada crítica, contemplativa y profunda sobre la identidad como problema en el ámbito de la modernidad tardía y la globalización, enriquecida con enfoques desde diversas disciplinas del pensamiento es la motivación central de esta investigación. Esto así, en función de que la identidad o las identidades en la sociedad moderna líquida no se facturan o se regalan al individuo con el acto de nacimiento y mucho menos podría pretenderse que se trata de algo sobre lo que no cabrían dudas y que es dado para siempre. Muy por el contrario, el problema estriba en que las identidades en un escenario moderno líquido son un “proyecto”, una “tarea” que el individuo debe “encarar” como una responsabilidad indelegable e inalienable y con la que debe cargar hasta el último de sus días (Bauman, 2011 a, pp.150-151). El sujeto moderno líquido está condenado a elegir (*homo eligens*) las identidades de la misma forma en que, en un escenario moderno líquido consumista y en una cultura consumista, está obligado a consumir y derivar, *por mor* de la lógica misma de la sociedad de consumidores, en producto de consumo; es decir, en un bien más de la

delirante vivacidad y voracidad del mercado.

Para la llamada época clásica de los estudios sociológicos, en los que predominaron figuras como Durkheim, Marx, Weber, Gramsci y Simmel, a quienes, junto a Lévinas en materia ética, Bauman considera maestros, la identidad no se presentaba como un problema o como un objeto de estudio particular. En cambio, con el advenimiento de la era moderna, la cuestión de la identidad adquiere la categoría de problema, es decir, de cuestión fundamental para la reflexión sociológica y filosófica. El propio Bauman plantea la cuestión acerca de la reflexión en torno a la identidad, desde una perspectiva de las ciencias sociales –más allá de las aproximaciones filosóficas precedentes–, como un rompecabezas que desafía a la investigación sociológica, convirtiéndose en la “comidilla de la ciudad”, transformándose en una suerte de fascinación, que no pudieron apreciar los clásicos de la sociología de la era moderna sólida.

Bauman (2005, p.46) resume de la siguiente forma el decurso histórico del advenimiento de la identidad como problema:

Hubo que esperar a la lenta desintegración y a la merma del poder de control de las vecindades, además de a la revolución de los transportes, para despejar el terreno y que naciera la identidad como un problema y, ante todo, como una tarea. Los márgenes aumentaron rápidamente, invadiendo las zonas centrales de la cohabitación humana. De pronto, había que plantearse la cuestión de la identidad, ya que no había en oferta una respuesta clara.

El Estado moderno naciente, que se enfrentaba a la necesidad de crear un orden que las bien asentadas y unidas ‘sociedades de conocimiento mutuo’ ya no reproducían automáticamente, se hizo eco de la cuestión y la utilizó en su labor de colocar los cimientos de las novedosas y desconocidas reivindicaciones de legitimidad.

El mundo presente está marcado por acontecimientos de orden global. Retos o riesgos como la carrera armamentista nuclear de las grandes potencias, las crisis económicas, las regiones en conflicto bélico, la amenaza del cambio climático por efecto del calentamiento global, el cibercrimen y el tráfico ilícito de armas y estupefacientes, las pandemias y las hambrunas, los flujos migratorios masivos y los campos de refugiados son los que nos

apelan como individuos y como sociedad.

¿Cuál habría de ser, pues, la identidad síquica, cultural y social de un individuo sometido, *a priori*, a la imposibilidad de quedar satisfecho con el tiempo y el espacio que les son vitales, así como condenado a estar en constante movimiento, no solo en términos de desplazamiento físico y transgresión de fronteras, sino también, en términos de la construcción social de su pensamiento y la aspiración a un equilibrio de orden espiritual? La identidad resulta de un proceso de construcción histórico y social, en el cual, la importancia es repartida entre los elementos concretos del desarrollo del modelo económico de producción, el estadio de las ciencias y la tecnología, y la esfera de representaciones simbólicas que componen el fresco intangible y tangible de la sociedad, la cultura y los individuos. Bauman nos indica que las identidades seducen por lo que el individuo todavía no es, pero, puede llegar a ser.

La modernidad líquida nos plantea un nuevo escenario. Ahora no hay nada duradero, estable o predecible, sino que, la incertidumbre, la precariedad y el criterio de obsolescencia o caducidad juegan un rol preponderante en la fluidez y movilidad evanescente de la vida y sus fenómenos. A estos tiempos de hoy, que Giddens llama modernidad tardía, Balandier hipermodernidad, Beck modernidad reflexiva, Han tardomodernidad, y que el propio Bauman prefiere llamar, en un primer momento, posmodernidad (Bauman, 2014 a, p.30), le son propios otros elementos característicos de su organización y modo de vida. Entre ellos destacan el llamado nuevo desorden mundial, tras el cual se ocultan las estrategias de poder político y dominio económico de las grandes naciones; la desregulación universal, que suprime todas las demás libertades de los individuos en aras de abrir espacio a la libre empresa, el libre mercado y la libertad y ubicuidad del capital financiero; la creciente emergencia de nuevos pobres, los que, en una sociedad de consumo tienen denegado, por insuficiencia o nulidad de ingresos, el acto mismo de consumir; además, la dilución de la dignidad como derecho individual y social; deterioro de los lazos, antes duraderos, de la cotidianidad en la familia o en las comunidades; la incertidumbre como manto que cubre lo político, el Estado y lo social; inseguridad o impotencia ante el riesgo por la vulnerabilidad económica, la aparición de nuevos estratos sociales marginados o desclasados y la complejidad de los flujos

migratorios masivos; el reto de la convivencia multiétnica o la condición de extranjero, a veces, en su propio territorio; la ambigüedad o disyuntiva entre libertad y seguridad, entre otros.

Relevantes, también, la aparición y desaparición de bienes y servicios con una vertiginosidad insospechada; la afición por lo efímero, volátil, tecnológico y desechable, en un contexto de hiperinformación, revolución digital y conformación de comunidades en red con carácter efímero; desintegración del yo en episódicas imágenes o simulacros y virtualidades como señaló Baudrillard (2000, p.207):

Para domesticarnos se nos dice: el ordenador no es sino una máquina de escribir, sólo que más práctica y compleja. Lo cual es falso. La máquina de escribir es un objeto perfectamente exterior. La página flota al aire libre y yo también. Tengo una relación física con la escritura. Toco con los ojos la página en blanco o la página escrita, cosa que no puedo hacer con la pantalla. El ordenador es, en cambio, una verdadera prótesis. Yo mantengo con él una relación no sólo interactiva, sino también táctil e intersensorial. Yo mismo me convierto en un ectoplasma de la pantalla. De ahí provienen, sin duda, de esa incubación de la imagen virtual y del cerebro, las insuficiencias que afectan a los ordenadores y que son como los lapsus de nuestro propio cuerpo.

La pérdida del estado de bienestar e incremento de la criminalidad, es uno entre otros de los llamados daños colaterales producidos por la licuefacción de todo lo que fue sólido y la globalización. La economía del consumo es, al mismo tiempo, una engañosa economía del exceso, de la caducidad programada y del desperdicio. Al individuo posmoderno que habita en el mundo líquido le es consustancial una política de vida atada a un síndrome: el del consumismo. La duración, que era un valor inherente al estilo y política de vida de la sociedad de productores, situada en la era fordista o de la modernidad sólida, en la sociedad de consumidores de la modernidad líquida es cambiado por la fugacidad. Hay, pues, una inversión de valores entre un estadio social y otro. Es en esta vertiente de ideas que Bauman sostiene que el síndrome consumista “hace también que las precauciones frente a la posibilidad de que las cosas (animadas o inanimadas) duren más de lo debido ocupen el lugar que los apegos y los compromisos a largo plazo (por no decir interminables) ocupaban entre las inquietudes y las preocupaciones humanas. El ‘síndrome consumista’ exalta la rapidez, el exceso y el desperdicio” (Bauman, 2010 e, p.113).

De estas secuencias instantáneas, como proyecto de vida, solo se puede conseguir una suerte de identidad casi indescifrable, en perpetuo cambio, cuyo mayor nivel de concreción quedaría a expensas de la extrañeza del otro, y a la cual Bauman, como veremos más adelante, opta por llamar “identidad palimpsesto” (Bauman, 2014 a, p.36). Por tal razón, esa “modernidad tardía” de Giddens (2011) equivale a una “cultura de riesgo” (Bauman, Idem), en la cual, la seguridad ontológica y la confianza básica constituyen elementos importantes a considerar, desde una perspectiva filosófica, para hurgar acerca de la identidad y la intimidad de los individuos en el siglo XXI.

A lo largo de esta Tesis doctoral nos estaremos planteando hacer de la identidad, posible o fracasada, en todo caso, permanentemente perfectible, o bien, del juego de identidades del sujeto que habita el escenario moderno líquido del siglo XXI, un objeto de reflexión filosófica, sociológica, política y de búsqueda cultural, a partir de las aproximaciones de Bauman a la sociedad, sus instituciones, su dinámica productiva y de consumo, individuos y grupos sociales, tomando como base su acepción de sociedad *moderna líquida consumista*. Esta tarea implica desentrañar los conceptos básicos del discurso del autor, que le han permitido escudriñar características relevantes e ineludibles del tránsito de la modernidad sólida a la modernidad líquida. Además, la lectura crítica de su pensamiento nos obliga a producir un diálogo, que resultaría enriquecedor, entre las perspectivas de análisis de la realidad del lenguaje sociológico, en base al aparato categorial de Bauman, y la conciencia y racionalidad crítica del lenguaje filosófico, de manera que se amplíe la mirada sobre el fenómeno de la vida y los procesos de construcción identitaria en la sociedad contemporánea como expresión evolutiva de la modernidad sólida a la modernidad líquida.

Tres recursos del pensamiento filosófico guiarán la lectura de Bauman centrada en el problema de la tarea de construir su identidad por parte del sujeto de la modernidad líquida. Se trata, por un lado, de la dialéctica como filosofía interpretativa desarrollada por T. W. Adorno, que sustenta el fracaso de la pretensión filosófica de subordinar a su fuerza especulativa la totalidad de lo real, y, de inmediato, instaura la dialéctica como única posibilidad de “interpretación filosófica” –porque a la ciencia le concierne la investigación-

abre las puertas a una fértil relación entre la filosofía y otras ciencias particulares, especialmente, la sociología, lo cual se aviene a las pretensiones de nuestro trabajo.

“Sólo en estricta comunicación dialéctica con los más recientes intentos de solución que se han dado en la filosofía y en la terminología filosófica puede ser capaz de imponerse una verdadera transformación de la conciencia filosófica. Esa comunicación tendrá que tomar su material de las ciencias particulares, y de forma preponderante de la sociología, que hace cristalizar pequeños elementos carentes de intencionalidad, y no obstante asociados al material filosófico, tal como los necesita la actividad de agrupación interpretativa” (Adorno, 1991, p.96). Esta es la vía por la que, precisando ciertas restricciones, sobre todo, las desviaciones del antiguo idealismo y el sociologismo, como sugiere el propio Adorno, la filosofía interpretativa accede de golpe a la realidad.

Para validar la fuerza dialéctica de la interpretación filosófica y, de una vez, la vigencia de esta en materia de pensamiento, Adorno establece que esa vigencia se puede expresar como “la exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta” (Adorno, *ibid*, 99). Es así, llegando a la desaparición de la pregunta, como el pensamiento filosófico abandona la “concordancia consigo mismo” o autosuficiencia, para desarrollarse en un ámbito de “relaciones objetivas”. Esas relaciones objetivas se sitúan en el marco de lo relativamente pequeño, de lo cotidiano, lo fragmentario, lo efímero, lo líquido o vítreo en lugar de lo firme o sólido. “Pues el espíritu –concluye Adorno- no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente” (Ibid, p.102).

Xabier Insausti (2012) ve en la filosofía una posición teórica de verdad, no solo estratégica, como condición *sine qua non* de cualquier cambio que pretenda ser radical, proyecta la necesidad de que la filosofía esté alineada a la Teoría Crítica, por cuanto, desde esta perspectiva, desarrolla una función emancipadora, tornándose pensamiento cuestionador de su propio tiempo histórico. “No hay revolución sin filosofía ni hay filosofía sin revolución,

son las dos caras de lo mismo” (Ibid, p.191). Infiere que la Teoría Crítica clásica, propia de la escuela de Frankfurt, y especialmente, de pensadores como Adorno, Horkheimer y Habermas, responde a la realidad económica, política, social y cultural del siglo XX; es decir, al estadio de desarrollo del capitalismo en su etapa fordista o consumista premoderna y la confrontación con el socialismo real. Mientras que la Teoría Crítica del siglo XXI, en la que, por ejemplo, se inscribe la evolución del hegelianismo al kantismo en Habermas, tiene como pertinencia la crítica al neoliberalismo y la disolución del comunismo en la Europa del Este.

La realidad ha cambiado en el período actual del desarrollo capitalista, que a partir de los años 80 entra en una fase que se denomina neoliberal, por lo que la Teoría Crítica está desafiada a ir por delante de ese cambio. “La caída del comunismo supuso el pistoletazo de salida de una nueva fase. Ya no hay enemigo. El neoliberalismo acabó con la planificación y la actividad económica estatal. Las prestaciones de la política social se reducen; la fuerza de trabajo se abarata debido sobre todo a que la masa de parados debilita la fuerza sindical y la capacidad de reivindicación. (...) Los ricos son mucho más ricos y los pobres más pobres” (Ibid, p.194). Ve en la emancipación, en una sociedad emancipada la idea central de esta corriente de pensamiento. Sin embargo, advierte que la emancipación no es obra de los gobiernos, ni siquiera de los más progresistas. “La emancipación es obra de todos; es un trabajo, una conquista desde la sociedad misma, desde los ciudadanos. El nuevo siglo se arma con nuevas estrategias” (Ibid, p.196). Ante las causas sociales, la filosofía tiene una todavía mayor, la más relevante: la emancipación de la humanidad. Para esta tarea, hay que trascender el papel de intelectual en la sociedad pensante de hoy día, porque este se ha acomodado a lo que establece la opinión pública, y reclamar la función del pensador crítico social, que es aquel capaz de poner en tela de juicio las consignas de esa opinión pública, del marco del saber establecido o del sistema económico-social y jurídico-político imperante. Lo relevante para el crítico social es que su actividad de pensamiento esté en condiciones de minar los fundamentos, asentados como “quasi-naturales”, del saber intelectual y las ideologías incrustadas en las opiniones. Insausti subraya:

Tras el nacionalsocialismo, tras el estalinismo, pero también tras el neoliberalismo, tras la moderna sociedad de consumo se esconden mecanismos que

no obedecen a nuestros deseos, pero que son fácilmente manipulables a favor de intereses que si no se desenmascaran acaban convirtiéndose en nuestros, incluso acabamos defendiéndolos como nuestros. (...) Lo que el crítico social quiere desenmascarar es la mirada hipertrófica, incluso idiosincrática de quien se ha asentado en la cómoda cotidianidad del orden institucional; el crítico social pretende ser capaz de reconocer tras ese velo el abismo de una fracasada sociabilidad; tras la disputa rutinaria de opiniones, la silueta de un engaño colectivo. (...) Lo que hoy se halla en juego es, en el fondo, la posibilidad de encontrar el punto adecuado desde el que poner en cuestión las sociedades liberal-demócratas. (Ibid, pp.199-200).

Es, en efecto, con esa fracasada sociabilidad, con esa suerte de silueta de un engaño colectivo, con la manipulación de los deseos del individuo posmoderno, entre otras situaciones hipertrofiadas con las que nos encontraremos al analizar la problemática de la identidad o de las identidades plurales en la posmodernidad y la globalización.

Con Adorno asistimos, por medio de una revisión del concepto de Ilustración, a una génesis de la subjetividad moderna, cuyo espejo filosófico lo constituye la realidad social de la segunda mitad del siglo XX en Europa. A inicios de los años 60, luego de retornar de su exilio en Estados Unidos, Adorno cuestiona el academicismo filosófico, por sucumbir ante la seducción de la especialización y perder la libertad de espíritu, que considera su esencia. El pensamiento de Adorno se orienta a concebir la filosofía en función de su misión crítica respecto de la realidad. De ahí la necesidad de una “dialéctica negativa” con la que cuestionar la tradición filosófica, para poder alcanzar su emancipación. A este proceso le llama “crítica inmanente” al concepto idealista de la relación sujeto-objeto, y del concepto mismo.

Adorno (2013), atentando contra la tradición, retomará a Hegel, haciendo de la realidad la manifestación misma de las contradicciones, sin superación de opuestos. Su reflexión sociológica y musicológica le sitúa en el centro del cuestionamiento de la cultura germana del siglo XX, y, especialmente, de las raíces y efectos del nacional socialismo, para plantearse la necesidad de volver a comenzar y refundar la cultura alemana. Filosofar es, desde esta perspectiva, emancipar el individuo y la sociedad en base a un pensamiento y

una acción crítica sociales, pero con vocación para aceptar la diversidad, así como la dialéctica misma de las singularidades y sus diferencias, a fin de evitar nuevamente las supremacías ideológicas, culturales e incluso, económicas.

Además, el método de lectura y reflexión crítica de esta Tesis doctoral se apoyará en la noción de genealogía, que, en una perspectiva de crítica a la moral y la cultura alemanas de fines del siglo XIX desarrolló Nietzsche en su obra *La genealogía de la moral*, de 1887, y que en el siglo XX, filósofos como Foucault, y demás representantes de la escuela de la sospecha o corriente neonietzscheana francesa, pero especialmente este, retoma y expande hacia el terreno de la arqueología de los saberes y de las relaciones microfísicas del poder. Más allá de Foucault, hay que reconocer que el poder no es necesariamente reducible a la metáfora benthamiana del Panóptico y la vigilancia física, arquitectónica del que ve sin ser visto, por cuanto, en la sociedad actual, no es uno el que mira o vigila a muchos, sino, más bien, son muchos los que vigilan a unos cuantos, y este hecho da lugar al poder pospanóptico en sus distintas manifestaciones, sobre todo, en sus características a partir de la revolución tecnológica y la instauración del nuevo orden de la comunicación digital y la realidad virtual.

La genealogía, y el método filosófico que de ella deriva, es, según Foucault, “gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos” (Foucault, 2000, p.11). Trabaja en la localización de la *singularidad* de los *acontecimientos*; en captar su *retorno*, “no para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reconocer las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles” (Foucault, 2000:12). Su saber es minucioso; da relieve a las pequeñas verdades aparentemente inocuas, sometiéndolas a un método riguroso: el de la “procedencia”.

La procedencia no es nada que se asemeje al destino de un pueblo o la evolución de una especie. “Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones –o al contrario, los giros completos-, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que

han dado nacimiento a o que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”, afirma Foucault (Foucault, 2000, p.p.27-28), tomando como base la obra *La genealogía de la moral*, de Nietzsche.

El tercer recurso filosófico a emplear es el de la hermenéutica propia de H. G. Gadamer (1997), porque, desde su óptica, es en la palabra donde habitamos, afirmación que le vincula a su maestro Heidegger y su idea de la palabra como morada del ser. El método hermenéutico de interpretación de un texto, o bien, de un acontecimiento social, como en este caso, el problema de la identidad en la modernidad tardía, se sitúa más allá de la intención original del autor y hace que prevalezca el contexto, especialmente, cultural, social e histórico, para su significado y comprensión. Es, pues, la reflexión lo que nos permite percatarnos de lo que históricamente ha sucedido. De ahí la idea de Gadamer, (1994) según la cual la historia debe reescribirse de nuevo desde cada presente.

II

La posmodernidad: orígenes y desarrollo

La posmodernidad se caracteriza por la entrada en crisis de los cimientos que dieron lugar a la modernidad. El momento de ruptura aparece cuando se experimenta una grave decepción frente a fenómenos como el trabajo, la ideología y la historia, lo cual produce una grieta insalvable ante el pasado. En diálogo con Bauman, y sin que este le contradiga, Bordoni tipifica la posmodernidad como un momento de desorientación generalizada en el que se produce una desbandada caótica de indefinición, incertidumbre, inestabilidad y desconfianza frente a la cual el sujeto posmoderno se pone a cubierto (Bauman y Bordoni, 2016 a, p.135). A lo que nos ha legado la quiebra de la modernidad, para dar paso a la época presente, a ese cambio del mundo Bordoni opta por llamarlo crisis.

Como ha sido bien recogido y sintetizado por Anderson (2000), los términos modernismo y posmodernismo son, radicalmente, de origen hispano. El primero, modernismo, remite al poeta nicaragüense Rubén Darío, al referirse a sus ideas estéticas y estilo literario arraigado en el romanticismo, parnasianismo y simbolismo europeos, especialmente franceses, y del cual habló Ricardo Palma, refiriéndose, a propósito de Darío y otros poetas, al espíritu modernista. El segundo término, posmodernismo, emergió en el ámbito hispánico de los años treinta del siglo XX, cuando Federico de Onís lo empleó para describir “un reflujo conservador dentro del propio modernismo, que ante el formidable desafío lírico de este se refugiaba en un discreto perfeccionismo del detalle y del humor irónico” (Ibid, p.10). A este va a aseguir, en poco tiempo, el ultramodernismo, el cual intensifica los impulsos radicales modernistas, hasta llevarlos a la creación de un lenguaje poético rigurosamente contemporáneo y más universal. Desde el ámbito de la lengua española, el término modernista o moderno pasó a la lengua portuguesa brasileña, cuando en 1922, en Sao Paulo, se inaugura la Semana de Arte Moderno.

Siguiendo a Anderson (2000, p.12-14), este alude que fue Toynbee quien, en sus estudios históricos acuñó, en 1954, aunque de forma negativa, el concepto de edad post-moderna

(*post-modern age*), para denominar la época que inicia con la guerra franco-prusiana de 1870. Será, pues, Charles Olson quien, a inicios de los años cincuenta, afirmará que el paso de la primera mitad del siglo XX había dado lugar a un nuevo tiempo, la post-modernidad o el post-Occidente. Habló de su propio tiempo como “post-moderno, post-humanista y post-histórico”. Será, pues, en el crisol de la literatura y las artes donde estos términos van a cuajar, para dar lugar a la noción, todavía predominantemente estética, de posmodernidad, con su mezcla liberadora de lo arcaico y lo nuevo. No será, sino hasta los años ochenta, y luego de la publicación en 1979 del trabajo filosófico de Lyotard titulado *La condition postmoderne*, como también la conferencia de Jameson en 1982 bajo el título de *The Cultural Turn* que, desde el enfoque de Anderson (Ibid, p.77), la posmodernidad dejará de ser una postura y ruptura estética, para convertirse en señal cultural de un nuevo estadio histórico del modo de producción dominante.

Ahí se afina el concepto de Jameson que fundamenta el posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo. Los patrones de producción y consumo globales que rigen el modelo capitalista influyeron de manera que se fue dejando de lado la cultura elitista e individualista, con grandes figuras, de la modernidad, para construirse la cultura posmoderna más masificada y más vulgar. Aunque, paradójicamente, los recursos estéticos atribuidos a la posmodernidad —verbigracia, el bricolaje con la tradición, el juego con lo popular, la reflexividad, el híbrido, el pastiche, las florituras o bien, el descentramiento del sujeto— ya se hallaban en el arte moderno (Ibid, p.111). De manera que la ruptura no parecía crítica. Trascendiendo los linderos del arte, para Anderson (Ibid, p.126), la posmodernidad surge de la constelación de un orden dominante desclasado, una tecnología mediatizada y una política monocroma.

Jameson (2012, p.20) advierte que, si bien la noción de espacio tramonta la de tiempo en la cuestión posmoderna, y a pesar de los orígenes artísticos del concepto, la posmodernidad no es un estilo, sino más bien todo un modo de producción que se corresponde con la tercera fase del capitalismo, y en el que, por supuesto, tienen su lugar los movimientos artísticos y los fenómenos culturales, como también el pensamiento filosófico y la política. Se trata, en consecuencia, de una “desdiferenciación” (Ibid, p.22), de un “colapso” de las

estructuras simbólicas de la diferenciación de niveles cognitivos y materiales propios de la modernidad. Sustenta, además, que posmodernidad y globalización son una misma cosa, son las dos caras de este momento histórico presente y de la fase concreta de su modo de producción: el capitalismo tardío, que con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación ha hecho posible una nueva forma de capital, el capitalismo financiero, una piedra angular de la globalización.

Esta dinámica se refleja en la subjetividad del individuo posmoderno mediante un déficit o un ocaso del afecto y de las estructuras emocionales de la personalidad, al igual que mediante un incremento de la depresión y la angustia como patologías sociales. Con la posmodernidad, el individuo experimenta una transformación que, de un modo u otro, está asociada a los cambios en los órdenes económico, político, cultural y social. De hecho, la modernidad previa representó ya una fragilidad y vulnerabilidad del anterior individualismo burgués, como también la puesta en crisis del ego adquisitivo y agresivo, y de la identidad poderosa y edípica de aquel sujeto. Esos procesos van a marcar la característica de la subjetividad posmoderna, entre las que figuran, “la reducción al presente, el cuerpo como una última realidad superviviente al agotamiento de la cultura burguesa; la mutabilidad, el carácter cambiante y la variabilidad del humor, que estaría reemplazando a las autocomplacientes posturas del viejo sistema emocional” (Ibid, p.41).

Aquí entran en juego las denominadas políticas de la identidad, que implican un tránsito desde la subjetividad posmoderna a nuevas condiciones sociales generadas por la posmodernidad y la globalización. Paradójicamente, la noción de políticas de la identidad resulta igualmente apropiada a otra por la que eventualmente podría ser sustituida, es decir, la noción de política de la diferencia. Jameson (Ibid, pp. 44-45) explica que la equivalencia casi hegeliana entre identidad y diferencia hará posible una significativa observación en el nuevo fenómeno político de construcción de la otredad a escala mundial —que se origina en la fase imperialista (segunda fase, que sigue a la primera o industrial) del capitalismo como otredad racial y desprecio al subdesarrollo— el cual no debe confundirse con una dinámica más antigua de tipo nacionalista, étnico o religioso.

Es importante subrayar en Jameson (1996, p.p.9-22) su idea de que un modo seguro de comprender el concepto de lo posmoderno consiste en considerarlo como un intento de pensar históricamente el presente en el marco mismo de una época que habría olvidado cómo se piensa históricamente. En consecuencia, la modernidad sería la teorización de una posibilidad, la de enumerar los cambios y modificaciones en los órdenes económico, social, cultural e individual. “Los modernos se interesaban por lo que probablemente surgiría de estos cambios y de su tendencia general: pensaban en la cosa misma, sustantivamente, de modo utópico o esencial. La postmodernidad es más formal y, como diría Benjamin, más ‘distraída’; solo registra las propias variaciones, y sabe de sobra que los contenidos son también meras imágenes” (Ibid, p.9). Lo posmoderno es el resto, lo que queda del proceso mismo de modernización una vez este ha concluido y su dinámica comprende un desplazamiento de la naturaleza como centro, para dejar ese espacio a lo humano. Es la cultura la que ahora ocupa el lugar de la naturaleza. Con un acento más orientado a lo económico, Jameson afirmará que la posmodernidad es el consumo de la pura mercantilización como proceso. No se reducirá a ser una manifestación de las modificaciones intrínsecas del sistema capitalista, sino que, además, implicará una ruptura, tanto cultural como de la experiencia subjetiva respecto de la sociedad postindustrial, cuyas dinámicas se articularán con la fase tardía, o tercera fase, del capitalismo, que además de apelar a un rol preponderante de la revolución tecnológica, también contendrá nuevos lenguajes estéticos, mercadológicos, filosóficos y políticos.

Ante la tentación de colocar puntos específicos de referencialidad histórica acerca cuándo empieza la posmodernidad, Jameson empieza por ubicar la parte cultural, como base superestructural de los cambios, fijándola en las transformaciones sociales y psicológicas de la década del sesenta del siglo pasado. Indica, por otra parte, que la preparación económica de la posmodernidad o capitalismo tardío “comenzó en los años cincuenta, después de que se compensase la escasez de bienes de consumo y de respuestas de los tiempos de guerra y cuando se pudieron promover nuevos productos y tecnologías (los de los *media* en un lugar destacado)” (Ibid, p.20). Sin embargo, no será sino hasta el advenimiento de la crisis del petróleo de 1973 y sus efectos sobre el fin de las guerras de liberación nacional y el principio de la caída del comunismo tradicional, que el sistema

económico, como base social, y las estructuras culturales, como fundamento espiritual o superestructural, cristalizarán como expresión de una era distinta. Estas periodizaciones podrían o no ser discutibles. Pero, en lo que no cejará Jameson es en su consideración de que la posmodernidad hay que concebirla como pauta cultural dominante de la lógica del capitalismo tardío. De hecho, acerca de lo polémico o no que podría resultar el término posmoderno llega a sustentar que está tan cansado como el que más, pero acota, “cuando estoy a punto de lamentar mi complicidad con él, de deplorar sus abusos y su mala reputación y de concluir con cierta renuencia que plantea más problemas que los que resuelve, me paro a preguntarme si existe algún otro concepto capaz de exponer los temas con tanta eficacia y economía” (Ibid, p.340). He aquí un elogio del concepto de posmodernidad.

En cambio, para Meschonnic (2017), la posmodernidad es algo que conceptualmente hay que dejar atrás, hay que superar (aquello de lo que hay que salir), porque no es otra cosa que un nuevo tipo de relación con lo viejo. No se podría entender la modernidad si no se sale de la posmodernidad, y hay que hacerlo tanto en la estética como en el esteticismo y los sociologismos, para poder instalarse en una nueva visión crítica, una poética de la sociedad, de la ética y de lo político a través del relato o del poema. Desde su ángulo de miras, lo posmoderno brinda la ocasión para un doble balance crítico: el balance de la modernidad y también el balance de la posmodernidad. Desde el plano identitario, la permanencia y transformaciones de la modernidad trae consigo el problema de las identidades y las anti-identidades, y su principio organizador será una permanente búsqueda de máscaras, de caracteres y de olvidos. Al encontrar en Simmel el dualismo alma-cuerpo y, consecuentemente, un distanciamiento de la poética, Meschonnic (2017, p.15) reconocerá, no obstante, su acierto en el sentido de que el individualismo es un componente esencial de la modernidad. Pero, al carecer de una teoría del lenguaje, perderá, en su discurso y en su capacidad de análisis, aspectos de orden antropológico, sociológico, estético, ético y político, que son esenciales a la modernidad misma. Se coloca del lado de Taylor y su cuestionamiento al individualismo moderno como una pérdida de sentido respecto del espíritu comunitario y de la afirmación identitaria. Meschonnic (Ibid, p.29), a pesar de sus dudas sobre los dualismos, porque son presas de la teoría convencional del

signo, proclama que la historia de la transformación de las relaciones entre identidad y alteridad crea la “geopoética”, la “geopolítica” y la “geofilosofía” de la modernidad. También creará su pluralidad. Además, hará posible la dialéctica de la pluralidad como crítica de la singularidad y viceversa.

En su visión crítica, o bien poética de la modernidad y la posmodernidad, y su cuestionamiento de los autores que, en base a la ideología de la poshistoria (sociedad postindustrial, postempirismo, postestructuralismo, posracionamiento, posmarxismo, etc.) ven en la posmodernidad el fin de la modernidad, o ven en la modernidad la raíz weberiana del desencanto que se instala en la posmodernidad, Meschonnic va a distanciarse de autores como Lefebvre, Nouss, Wellmer, Carrilho, Arac, Lyotard, Jameson, Habermas, Vattimo, Cascardi, Finkielkraut, Petit, Rorty, Descombes, Lévi-Strauss, Barthes y toda la filiación discursiva heideggeriana sobre la relación entre lo moderno y lo posmoderno. La razón suficiente para salir de la posmodernidad consiste en darle a esta una condición histórica, desde la óptica de Lyotard y Jameson. La única forma de salir es mediante “una renovación del sentido de la ética como poética de la sociedad” (Ibid, p.88), que posibilitará la quiebra de los esencialismos teóricos sin teorías del lenguaje. Salir de la posmodernidad implica, pues, no ver en lo posmoderno un movimiento, sino una época. Es, además, interpretación y no oposición de lo antiguo a lo nuevo. Es una “voluntad de poder” (Ibid, p.184) sobre el arte. Pero también, la posmodernidad es un espectáculo obscuro, que se escucha sobre todo a sí mismo. Es una mascarada que escamotea el sentido de la vida. Meschonnic concluirá atribuyendo valor a la idea de modernidad, que remonta a Zola y a Baudelaire, porque es ritmo (su concepto clave de la poética como teoría del lenguaje que supera el dualismo significante/significado del signo) y no métrica tradicional.

Más allá de la retórica conceptualmente irreverente de Meschonnic, y de su atrincheramiento en la idea de la poética, lo que resulta más interesante es, en todo caso, su cuestionamiento a la posmodernidad y la globalización, tomando como punto de partida la discriminación, el rechazo identitario que oculta la noción de extranjero en el escenario moderno tardío o moderno líquido. “Lo extranjero se etniciza. Es la nueva barbarie” (Ibid, p.107), dice. La velocidad de globalización y la espacialización o fragmentación del tiempo problematizan,

provocan ruido y enfurecen, dicho en la óptica de Bauman, las políticas de identidad, en tanto que poéticas o teorías críticas. Invita a pensar, es decir, a trabajar contra los clichés conceptuales. Y en una suerte de llamado a la tolerancia afirma: “Pensar es pensar lo extranjero. Puesto que es volver la identidad contra ella misma. Trabajar en salir de ella. Mostrar que la identidad solo adviene por la alteridad” (Idem). Es en esa alteridad donde habita lo dialógico como recurso de la tolerancia, el respeto, la convivencia.

Y si bien Meschonnic rechaza en su discurso la ascendencia heideggeriana de una serie de pensadores, su cercanía, en la línea de lo identitario, con Heidegger resulta, no obstante, innegable, especialmente, cuando se conviene que el principio de identidad expresa, en sí mismo, la unidad de la identidad como rasgo fundamental del ser de lo ente. Cuando nos relacionamos con un ente, del tipo que sea, entonces, nos encontramos llamados por la identidad. Sin esa mismidad de su objeto, por ejemplo, la ciencia no podría ser lo que es. En tal virtud, lo que nos “habla” es la llamada de la identidad del objeto. “La llamada de la identidad habla desde el ser de lo ente” (Heidegger, 2013, p.67). Así es como, de la mano de Parménides —“Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser”— la identidad habla antes de llegar a ser principio de identidad, de lo que deriva que pensar y ser, el pensamiento y el existente, tienen su lugar en “lo mismo”, y a partir de esto mismo, es como se da en ellos la mutua pertenencia. Así piensa Heidegger en 1957. Sin embargo, en 1933, en su discurso de toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo-en-Breisgau, cuando enaltece el espíritu del pueblo alemán y la función del saber académico (metasaber) como encadenados por los principios de trabajo, defensa y saber, está afirmando un relato al que, subrepticamente, y de acuerdo con Lyotard (1994, p.71), introduce los argumentos de la raza, lo que hace a ese relato tener un fin doblemente desgraciado, porque, por un lado, lo convierte en teóricamente inconsistente, y por el otro, va a encontrar en el contexto político y social un eco desastroso.

Cuando, desde Lyotard tomamos el concepto de condición posmoderna, lo que estamos designando es el estado de la cultura que sigue a las transformaciones que han afectado las reglas de juego de la ciencia, la literatura y las artes en general, tomando como punto de partida el siglo XX. Es en este contexto donde el filósofo sitúa su noción de crisis de los

relatos y, más aún, la incredulidad característica de lo posmoderno con respecto a los metarrelatos y la subsecuente dispersión de los saberes, el cuestionamiento de su eficacia y su conmensurabilidad. “Nuestra hipótesis es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna” (Lyotard, 1994, p.13). Ese cambio se sitúa en los años cincuenta del siglo pasado, cuando los traumas y las quiebras económicas causados por las guerras mundiales, y particularmente la segunda, empiezan a superarse. Este proceso, en la medida en que implicó la disolución de lazos sociales colectivos y tradicionales para dar paso a la masa de individuos autónomos, como también implicará una mengua en la fortaleza de instituciones como el Estado-nación, las instituciones sociales, las tradiciones y los saberes y profesiones, nos va a provocar la impresión de que perdimos la organicidad de la sociedad representada como una suerte de paraíso terrenal. Aquí tiene lugar la agonística o la desesperanza como condición posmoderna, causadas por una dilución dolorosa del saber narrativo premoderno y moderno. En cuanto que informe sobre el saber como característica fundamental de la condición posmoderna, Lyotard resaltará su concepto de los juegos de lenguaje como unidades desestabilizadoras de la relación entre saberes establecidos y poder. Concluirá, en ese sentido, que “la reserva de conocimientos, que es la reserva de la lengua en enunciados posibles, es inagotable” (Ibid, p.119), y de ahí que se haga posible una política en la que se respeten igualitariamente los deseos de justicia y de explorar lo desconocido.

Galparsoro (2016, p.121), al situar entre Aristóteles y el estatuto actual de las epistemologías digitales el informe que sobre el saber efectúa Lyotard, bajo el concepto de condición posmoderna, arguye que al no derivar la legitimidad del saber de los grandes relatos radiografiados por el pensador francés, habría que intentar, como siguiente paso, localizar el lugar posible de legitimidad del saber contemporáneo. Superado Aristóteles por la racionalidad ilustrada y el saber de la modernidad, corresponde a la sociedad posmoderna, y particularmente, a la investigación y la enseñanza o la academia encontrar ese lugar, no sin descartar que esa tarea podría adquirir hoy “tintes apocalípticos” (Ibid, p.131).

Por su parte, Lash (2007) va a desarrollar, haciendo uso de conceptos propios de la sociología de Durkheim y Bourdieu, pero también haciéndose susceptible a lo que critica Habermas⁸, una concepción de la posmodernidad demasiado afincada en el esteticismo del posmodernismo, aunque sacará a relucir sus ribetes ideológicos y políticos, especialmente, en lo relacionado con la problemática de la identidad y el cambio cultural. Emplea el recurso descriptivo de los fenómenos comprendido en la oposición entre diferenciación y des-diferenciación, sobre la base de la relación lineal entre realismo, modernismo y posmodernismo. Además, subraya que existe una afinidad electiva entre cultura posmodernista e identidad burguesa, o bien, subjetividad burguesa. “Parte de nuestra identidad está determinada por la manera en que clasificamos” (Ibid, p.39). Los esquemas clasificatorios son los que ayudan al individuo a entender el mundo de los objetos y el mundo social. Esos esquemas clasifican, por ejemplo, a los individuos en géneros, grupos de edad, etnias, clases sociales, grupos de estatus, mientras que los objetos de consumo son clasificados según su utilidad. Clasificar implica, desde esta perspectiva, evaluar o establecer distinciones malévolas. En definitiva, la cultura posmoderna podrá ser concebida como un conjunto de símbolos y legitimaciones que promueven los intereses ideales de la nueva burguesía postindustrial. Esa cultura formará parte de la identidad de ese grupo social, que será desestabilizada por la irrupción del posmodernismo.

Pensada, fundamentalmente, como resultado de la crisis de la historia concebida como unidad evolutiva de la emancipación y la razón europeas modernas, y como advenimiento de un mundo múltiple en el que la libertad va a ser entendida como la oscilación pendular entre los sentidos de pertenencia y de desasimiento, Vattimo (2011:9) va a sugerir que el término posmoderno tiene aún sentido en la sociedad actual, y remite al hecho de que esta es una sociedad de la comunicación generalizada, una sociedad de los medios de comunicación (*mass media*), quedando así como una de sus características esenciales. Por deducción silogística, sitúa la modernidad, como época precedente a la posmodernidad, en la imposibilidad de que el pensamiento y la humanidad continuaran sustentando la historia como decurso unitario y en la irrupción de los medios de comunicación, conjuntamente con

⁸ Véase Habermas, J., “Modernidad *versus* postmodernidad”, *Modernidad y postmodernidad*, Picó, J. (comp.), Madrid, España, Alianza Editorial, 1994, pp.87-102.

la crisis de los modelos económicos e ideológicos del colonialismo y el imperialismo europeos. Posmodernidad equivale, pues, a auge y dominio de los medios masivos de comunicación, lo que rompe con la noción moderna del espacio (distancia) y del tiempo lineal, convirtiéndolo en simultaneidad e instantaneidad.

La generalización de la comunicación en la posmodernidad hará de la razón única moderna una multiplicidad de racionalidades, que, desde el discurso identitario, se reclamarán como diversas y locales (verbigracia, las minorías étnicas, nacionales, culturales, religiosas o sexuales), habiendo tenido que pasar antes, desde la emancipación de una forma eurocentrista de la humanidad, al desarraigo —un primer efecto del proceso identitario y de la autoafirmación subjetiva— contenido en el discurso de las individualidades, en menoscabo del discurso de las peculiaridades. Como atributo posmoderno, esas individuales son limitadas, efímeras, contingentes; además, tendrán la irracionalidad y la conversión nietzscheana de la realidad en una fábula.

Para Vattimo, el modo de ser posmoderno, que tiene una gran deuda con pensadores nihilistas como Nietzsche o Heidegger, y con pragmatistas como Dewey o Wittgenstein, no coincidirá necesariamente con lo estable, fijo, permanente, que Bauman atribuía a la modernidad sólida, sino más bien con una actitud existencial vinculada a lo originario del acontecimiento, el diálogo, la procura de consenso y la interpretación como recurso que supera la razón. Ve lo que llama experiencia de oscilación del mundo posmoderno como, quizás y por fin, una oportunidad (*chance*) de un nuevo modo de ser humano (Ibid, p.19). En un ensayo precedente (Vattimo, 1995, p.159) planteará que, a propósito de la necesidad de manifestar las “chances” ultrametafísicas o posmetafísicas de la tecnología mundial en el contexto oscilante de la posmodernidad, de lo que se debería hablar es de una “ontología débil” como posibilidad única de superar la metafísica siguiendo el camino de una aceptación, una convalecencia y una distorsión que ha dejado atrás la superación crítica de la modernidad. Aspira a que en esta ontología débil aparezca, para el pensamiento posmoderno, la “Chance” (con mayúscula) de un nuevo, “débilmente nuevo”, comienzo del ser y del mundo.

Esto así, con todo y que, desde la crítica radical de Habermas al pensamiento posmoderno, haya autores que vean en el discurso posmoderno una suerte de capitulación ante un universalismo ético o un neoconservadurismo que preserva el statu quo y erradica una crítica racional de este (Mardones, 2011, p.p.21-40). En un cuestionamiento todavía más feroz, Ballesteros (1994) reducirá la posmodernidad, como presunción de pensamiento postestructuralista, a la idea de decadencia, abriendo un horizonte más promisorio a la posmodernidad como resistencia. Arremete contra los postestructuralistas y su presunto distanciamiento, de aspiración posmoderna, de la racionalidad moderna. Entiende que los postestructuralistas (Barthes, Baudrillard, Deleuze, Derrida, Foucault y Lyotard) se quedan atrapados en el escepticismo generado por los fracasos de Mayo del 68 y la Primavera de Praga. Matiza (Ibid, p.86) la triple dimensión en que ve al postestructuralismo vinculado al modernismo, a saber, primero, un vínculo epistemológico, que diluye la verdad en la noción de texto (Mallarmé) y niega la realidad al supeditarla a un proceso inacabable de interpretación; segundo, la disolución de lo consciente en lo inconsciente, lo que implica negar la persona y sumirla en un indefinido número de máscaras (disolución del Yo en el Ello), y tercero, la disolución de la política en el simulacro y de la democracia en la dictadura (Nietzsche). Este autor ve al postestructuralismo, base del pensamiento posmoderno, al igual que el modernismo, más sincronizado que enfrentado con los procesos de modernización. Por tanto, y como lo ha sustentado Meschonnic, no existe ruptura entre modernidad y posmodernidad, desde la visión crítica del postestructuralismo. Otra línea de continuidad se da en la contraposición que ambos hacen entre política y arte, como también entre masa y minoría.

Ballesteros agudiza su cuestionamiento del postestructuralismo, como pretendida base del pensamiento posmoderno, por un manifiesto desprecio elitista de las masas y la sumisión a la sociedad de consumo. De ahí que la modernización tecnocrática haya pretendido presentar a los postestructuralistas como si fuesen posmodernos. El gigantesco eco mundial que ha producido el pensamiento postestructuralista no es otra cosa, llega a afirmar (Ibid, p.98), que una forma de distraer a la opinión pública de la necesaria atención al nuevo paradigma de la calidad de vida y de un modo de pensar alternativo, de raíz ecológica, pacifista y feminista, que es lo que en verdad debería llevar el nombre de posmoderno.

De esta forma, da su entrada a la concepción de la genuina posmodernidad como resistencia.

Ese nihilismo atribuido al discurso postestructuralista va a ser también cuestionado, aunque menos visceralmente, por Heller (1998) al referirse a la atomización que de nuestro mundo lleva a cabo el discurso posmoderno. Un nihilismo, como en Lyotard, que se resuelve en una total indiferencia hacia la historia, en función de una pérdida de vista de los horizontes conocidos. Una segunda preocupación de Heller (Ibid, pp.9-23) respecto de la cara de Jano de la posmodernidad es el redescubrimiento de la contingencia como diferencia. Más que en otros tiempos, hoy día, la humanidad es consciente de su condicionalidad y contingencia. El horizonte parece una línea fragmentada. La noción de diferencia nos va a remitir a la problemática identitaria, en el sentido de que será la vía para la autoafirmación y, consecuentemente, para el establecimiento de un diálogo con el otro, ahí, precisamente, donde, entre otros ámbitos, estriba la cuestión ética de nuestro tiempo. Y una tercera preocupación de Heller va a girar en torno a la cuestión del etnocentrismo europeo, que hace de su cultura una especie de museo, una demostración de fósiles bajo un falaz pretexto canónico de ideal griego o de arte sacro.

Aunque con reservas, Heller (Ibid, p.12) avala la idea de las grandes narrativas, los grandes relatos de Lyotard, precisando que este confunde el holismo, que en su opinión conducía al totalitarismo, con la gran narrativa o grandes relatos. Admite que nuestro mundo, único en el que la condición posmoderna podría encontrar morada, es profundamente problemático. Pero es también un mundo que ofrece gratificaciones. Ahí también su cara de Jano. Aún así, nuestro mundo tiene que presentarse día a día como algo defectuoso. Heller (Ibid, p.23) señala: “Pero si se destruye más allá de un cierto punto, tras la destotalización puede surgir una nueva totalización: la pérdida total de libertad o la destrucción definitiva. Ambas soluciones serían distintas de las postmodernas: serían antimodernas”.

Desde la esfera del discurso poscolonialista que centra la relación de poder socioeconómico y cultural sobre los pivotes centro (países poderosos) periferia (países subdesarrollados o emergentes, o bien, tercermundistas) un nuevo concepto entra en escena, para la

comprensión de la articulación entre los recursos históricos de la modernidad y la posmodernidad, como también de la relación entre lo global y lo local. Se trata de lo antimoderno. Negri y Cocco (2006, p.p.52-53) se adentran a la cuestión argumentando que lo antimoderno se conjuga con lo posmoderno. Posmodernidad significa, desde su óptica, que independientemente de cuál sea su horizonte de acción, las multitudes se mueven dentro de nuevas condiciones globales, lo que a su vez expresa la conciencia de que el proyecto capitalista de transformación del mundo y las figuras modernas de soberanía o libertad llegaron a su fin. Es pertinente preguntarse si los elementos antimodernos, presentes en las tradiciones culturales y de luchas políticas de países y regiones como India, China y Latinoamérica, pueden asumirse como herencias pesadas y arcaicas, o más bien como resortes para la creación de otro proceso de modernización y, por tanto, una nueva modernidad.

La ilusión de destino hace pensar a estos autores que la lucha de clases, llevada, sobre todo al terreno biopolítico, podría tener una respuesta a esta situación. Conuerdo, desde un plano más moderado, en que el enfoque aporta a una visión crítica más fértil de la relación entre lo local y lo global, cuyas conexiones económicas y políticas por un desarrollo sostenible, deberán confrontarse con la potencia contradictoria de esos procesos. Desde aquí la validez relativa y nunca absolutamente ciertas de las tendencias, tanto en reflexión como en acción, del ambientalismo o ecologismo, el feminismo y las luchas identitarias, entre otros. Su reclamo de la alternativa del eje modernización y antimodernidad juega un rol importante para comprender —sin necesidad de que lo antimoderno sea sinónimo de lo arcaico— la dinámica de la globalización frente a la localización, abriendo la posibilidad de una innovación —aunque tal vez ideológicamente sesgada— en la conciencia identitaria y de lucha de las multitudes, hasta permitir, quizás, una metamorfosis ya no solo de las máquinas, sino también del espíritu y el cuerpo del individuo contemporáneo.

En una concepción ecléctica, menos rígida, Ripalda (1996) recupera la noción de la modernidad como la muerte de los grandes relatos de Lyotard frente a la sobriedad de la ciencia, poniéndole la objeción de que, en la posmodernidad, en cambio, la emancipación se ha transformado en mera narrativa de corte político, mientras los medios de

comunicación, incluyendo los virtuales o digitales, presentan la ciencia en un formato épico de narración satisfecha. En sus planteamientos, los grandes relatos perduran como máscaras conocidas de inmensa proporción, cuando la realidad y el pensamiento mismo son invadidos por una plétora de pequeños relatos o pequeños saberes, que hacen el juego, a veces, a las grandes máscaras de la imagen y la delegación políticas. Se coloca entre los paradigmas, casi inexcusables en esta materia de la posmodernidad, de Toynbee y su acepción culturalista, y la versión de Hassan, que establece la muerte de la modernidad seguida del surgimiento de la posmodernidad, en tanto que nueva ola anárquica y disolvente, que supera y trasciende las anteriores. Admite que el término posmodernidad “es de por sí ambiguo y utilizable como un todoterreno ideológico” (Ripalda, 1996, p.58). Como veta histórica, la posmodernidad ha ido cobrando densidad y amplitud en el tiempo presente, con un rol preponderante del desarrollo de las tecnologías y de los medios de comunicación, pero hay que admitir que no se trata de una veta homogénea. Por ello, el término posmodernidad puede servir tanto a un intento de periodización de la historia y la cultura, como también, ser empleado para describir o tipificar tendencias, modas y espacios o movimientos culturales.

Sobre lo que no cabe dudas es que la carga semántica de la posmodernidad, como concepto, nos remite a un estadio actual de la sociedad, el individuo, la cultura y la organización de la economía y el Estado marcado por un sin igual proceso de aceleración y mundialización, cuyas direcciones o destinos van desde lo imprevisible, lo sustancialmente incierto o lo previsiblemente catastrófico y desesperanzador. Lo posmoderno, en cualquier ámbito, acusa una superficialidad y un simulacro que distan mucho de ser inocentes o espontáneos; con esto, ocurre igual en la economía y la política, en la vida privada o en la pública, en las religiones o en las artes, en las culturas y en la construcción de identidades, en los totalitarismos y en las democracias.

Para Eagleton (1998, p.p.185-189), la identidad se constituye en un de los mayores “cucos” del pensamiento posmoderno, en una época en la que, paradójicamente, demasiada gente languidece por su falta. El autor asocia este hecho a la baja autoestima en el individuo posmoderno. Ante la arrogante postura de los gobernantes, de acuerdo con la cual no

necesitan identificarse con certeza, porque presumen saber quiénes son, se impone la necesidad de una identidad “razonablemente segura” y diametralmente opuesta a otra identidad paranoica , sin lo cual será difícil lograr bienestar humano. El autor subraya que si los posmodernos no llegaran a reconocer lo verdadero del juicio anterior, entonces serían moralmente irresponsables.

Eagleton asume la identidad como semejanza, y entiende que el posmodernismo opone a ese concepto el de pluralidad, atribuyendo a esta un valor positivo. Tilda de formalmente vacía la opinión de que la pluralidad sea un bien identitario en sí mismo. Más aún, cuando el propio modernismo se comporta de modo dogmáticamente monista cuando juega a la pluralidad. Buena parte de la política posmoderna descansa en la oposición entre identidad y otredad. El autor invita a rechazar de plano este aserto, por cuanto, se ve uno tentado a decir “es el dominio de la autoidentidad sobre la otredad y la diferencia”. Resulta ideológicamente persuasivo, a la vez que humanamente convincente, aunque, como afirma, algunos posmodernos tilden de economicista o materialista el enfoque, su argumento de que, por ejemplo, los protestantes del Ulster se oponen a seguir siendo británicos, no tanto porque deban soportar a quienes hablan irlandés y rezan el rosario, sino más bien, porque al hablar esa lengua y rezar en esa religión (católica) mantienen e imponen su hegemonía política y un estándar de vida más alto.

Maffesoli (2007) va a rechazar las estigmatizaciones, como hemos visto en Eagleton, porque generalmente son de vista corta. Prefiere descubrir la multiplicidad, la pluralidad en los individuos, los grupos y los procesos sociales. Por eso considera que, al perderse en una “multiplicidad de aperturas” el individuo suscita las relaciones que fundamentan la persona. Es la multiplicidad del yo la que permite la captación y comprensión del afecto, como también “la importancia de las emociones, las lógicas diferentes que lo animan, ajeno todo esto al recorrido rectilíneo y continuo que se le acredita, por principio y *a priori*, al individuo moderno” (Ibid, p.237). Es la apertura hacia el otro lo que permite la vida del individuo en sociedad. Cuando, perdiéndose en la multiplicidad o pluralidad el individuo pierde la solidez de un poder sobre sí mismo y sobre los demás, entonces está en condiciones de adquirir una potencia mucho más vigorosa, la de la supervivencia, que ha de

ser comprendida, también, como un suplemento de vida.

No es una (cultural, política, sexual, religiosa, profesional, deportiva, etc.) la identidad que se estrecha sobre la estructura del individuo posmoderno. En cada estructura del yo, en cada individuo se articula una pluralidad de personalidades o identidades. Lo que empíricamente podemos observar como identificaciones, mejor aún, como identidades, son, en definitiva, la expresión de una “multipersonalidad”, que tendrá características cristalizadas respecto de cada individuo. Esta es la forma en que un individuo y sus identidades se integran a su propio tiempo.

III

La identidad como lenguaje

Cuando Zizek persigue el discernimiento del problema de la identidad en las ideologías contemporáneas afirma que lo que crea y sostiene la identidad de un objeto, aún más allá de las variaciones de su contenido explícito, es el establecimiento de un “punto nodal”, que precisa como el *point de caption* lacaniano, el cual acolchará y fijará el significado de los elementos o significantes flotantes. Hay un enlace entre la significación literal y otra más importante, la significación metafórica. “Lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los ‘puntos nodales’, *points de caption*, totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes” (Zizek, 2010, p.126). Un punto nodal hoy día de los discursos ideológicos, en política, en religión, en el feminismo, en fin, es el núcleo léxico libertad. El fenómeno envuelve, además, una paradoja dialéctica, la cual reside en el hecho de “la lucha particular que desempeña un papel hegemónico, lejos de imponer una violenta supresión de las diferencias, abre el espacio para la autonomía correspondiente de las luchas particulares: la lucha feminista, por ejemplo, es posible únicamente en referencia al discurso político democrático-igualitario” (Ibid, p.127). Ahí está operando la palabra libertad como un punto nodal. La referencia a un significante, que Zizek reclama como “puro”, es, pues, un aspecto fundamental para conferirle unidad e identidad a la experiencia que el sujeto experimenta de la realidad que le circunda. Por ejemplo, la visión que tenemos hoy de Estados Unidos, sus instituciones, su cultura alcanza “su” identidad, cuando se la identifica con el significante Coke. De esta reflexión concluye Zizek que “la única definición posible de un objeto en su identidad es que este es el objeto que siempre es designado con el mismo significante -que está vinculado al mismo significante. Es el significante el que constituye el núcleo de la ‘identidad’ del objeto” (Ibid, p.139).

Ahora bien, y como en toda expresión de la posmodernidad, en este caso concreto la ideología, hay en el punto nodal, de acuerdo con Zizek, una paradoja fundamental, que

estriba en que si bien el significante como “designante rígido” logra detener el deslizamiento metonímico de los significados, y por tanto, configurar un “Sentido” que parece operar como “Garantía” de estabilidad o fijeza es, por el contrario, “el elemento que representa la instancia del significante dentro del campo del significado”, siendo, a su vez, una “pura diferencia”, que tiene un papel “puramente estructural”, de naturaleza “puramente performativa” y cuya “significación coincide con su propio acto de enunciación”. Es, dicho sea en remate, “un significante sin el significado”. Cierra Zizek el argumento diciendo: “El paso crucial en el análisis de un edificio ideológico es, así pues, detectar, tras el deslumbrante esplendor del elemento que lo sostiene unido (‘Dios’, ‘País’, ‘Partido’, ‘Clase’, etc.), esta operación autorreferencial, tautológica, representativa” (Ibid, p.140).

Cuando este proceso se vuelve necesidad de identificación, entonces vamos a tener, por un lado, la identificación “imaginaria”, que representa aquello que nos gustaría ser, y por el otro, la identificación “simbólica”, que es la identificación con el lugar desde el que nos observan, desde el que, incluso, nos miramos nosotros mismos como lo que queremos ser. Hay, pues, una diferencia entre estas, que es la que se resuelve como diferencia entre el “i(o)”, que es el yo ideal, y el “I(O)”, que es el ideal del yo (Ibid, pp.147-153). Estas formas de simbolización serán mecanismos que entrarán en vigor, aunque con una terminología distinta, en el análisis de la identidad o las identidades desde la perspectiva conceptual de Bauman, y el problema ideológico se va a desatar, con su mayor carga de sentido, en la relación entre individuo y comunidad, y derivados de acción como el comunitarismo y el multiculturalismo, entre otros⁹.

Al ser el drama clásico un lenguaje o subsistema (interpretado) de un sistema mayor

⁹ Cabe anotar, a este respecto, que en el capítulo titulado “El malestar en la sociedad del riesgo”, Zizek se va a mostrar suspicaz por ante la lectura que de Freud hace Bauman y en torno a la percepción del psicoanálisis como estudio sobre las consecuencias inimaginables del proceso de desintegración de las estructuras tradicionales que regulan la vida libidinal y su búsqueda del entendimiento de las angustias que esa desintegración genera, impidiendo en los individuos la felicidad y un supuesto disfrute con la “permanente modificación y reorganización de sus múltiples y fluidas identidades” (ver Zizek, S., *En defensa de la intolerancia*, España, Sequitur, pp.81-91). De igual forma, va a desarrollar un punto de vista muy personal y crítico frente al multiculturalismo, que lo cataloga como ideología supremacista y racista de las potencias europeas y el capital global frente a sus antiguas colonias; ver “La tolerancia represiva del multiculturalismo” (ibid, pp.55-62). Amartya Sen, por su parte, cuestiona el concepto de política identitaria como política culturalista, porque reduce a los seres humanos a identidades particularistas o exclusivas y porque, en el fondo, en lugar de diversidad identitaria lo que tras aquellos conceptos se esconde no es otra cosa que un monoculturalismo. Afirma, en cambio, que “la cultura no es un atributo homogéneo, ya que existen grandes variaciones incluso dentro del mismo medio cultural” y porque habría implícita en esa concepción una pretensión de “fijeza” de los rasgos constitutivos de una cultura (ver *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, España, 2007, Katz, pp.156,157).

(interpretante) de interpretación simbólica, la lengua-cultura griega, Eugenio Trías (1984, p.104) va a reflexionar acerca de la fuerza persuasiva que este ejerce sobre los individuos de la sociedad contemporánea. Si está bien representado, va a provocar en los espectadores una inmediata “identificación”, que por el tiempo de la función nos hará partícipes de la “identidad” de esos personajes. Sentimos el goce y el erotismo contenidos en las vicisitudes del drama. Sin embargo, y producto de la particular y paradójica situación de “encrucijada” en que vivimos los ciudadanos posmodernos, que hemos modificado nuestros códigos ético y erótico en relación con la cultura originaria del drama clásico, sentimos cierta extrañeza ante el proceso mismo de identificación con aquellos personajes. Al ver representadas las obras nos hundimos en perplejidad y conflicto interior. “Nos las creemos (las vivimos o revivimos intensamente con nuestra capacidad de ensoñación) pero no nos las creemos (las consideramos ajenas a nuestra propia experiencia verdadera)” (Idem).

Un referente a considerar en la cuestión de la relación entre identidad y lenguaje lo es Descombes (2015), quien en principio la declara de orden enigmático, en términos lexicológicos. Preguntarse por quién soy equivale, desde su óptica, a plantearse lo que sería una “cuestión de identidad”. Sin embargo, su ángulo de miras resulta problemático, en el sentido de que reduce la cuestión de la construcción identitaria a la de la identificación; es decir, a buscar conocer un nombre, un apellido, unas señas, para poder pasar la prueba de un “control de identidad” (Descombes, 2015, p.13), con todo y la ventaja de que de esa forma el término pasa de la complejidad filosófica al lenguaje ordinario. Además, al apoyarse en la acepción léxica del término, la problemática de la identidad se limita a una definición taxativa: “Lo que hace que dos o varias cosas solo sean una misma cosa”, refiere el autor en base a la edición de 1974 del *Diccionario de la Academia francesa*. El autor va a coincidir con Wittgenstein, no obstante, y su rechazo a la reducción semántica del concepto de identidad a una cuestión del tipo: “Una cosa es idéntica a sí misma”, por parecerle inútil y algo menos que un simple juego de representación equivalente a decir “Toda cosa ajusta en sí misma”. (Wittgenstein, 2014, párrafo 216, p.339). En la conversación con Bouwsma de fecha 10 de agosto de 1949, en Cornell, (2004, pp.36-39) se trata el problema relacional, como regla, de la identidad, desde el plano de la filosofía del lenguaje, en base al paralelo entre dos expresiones tal y como ellas operan en una

definición.

En la conversación se afirmó que “en un análisis, la frase que se consigue tras analizar la frase F resulta ser una frase más compleja que F, pero que ha de significar exactamente lo mismo que F. Y sin embargo, dentro de la frase analizada aparecen conceptos que no había en F. Lo cual constituye una paradoja” (Ibid, p.38). Precizando que se trata de frases y no de proposiciones, según la aclaración de Wittgenstein, se propone que “Norman mide 6 pies de altura” y Norman mide 7 – 1 pies de altura” (Idem) serían una misma cuestión. Luego de relacionar las frases con movimientos o figuras del lenguaje corporal el propio Wittgenstein va a cerrar la conversación con la expresión: “En mi libro afirmé: la frase es la figura” (Ibid, p.39). Para solventar en buena lid el problema semántico de la palabra identidad, Descombes aduce que esta no es explicable a partir del sentido ordinario en que se la puede entender, de que hay cosas idénticas, y que, en tal virtud, tienen una identidad porque son parecidas. “Una investigación sobre la palabra ‘identidad’, tomada en el sentido de lo identitario, se impone” (Ibid, p.26).

De todas formas, va a resultar paradójico que Descombes, al quedarse entrampado en la estructura de orden lógico, o relacional para Wittgenstein, de la definición del término identidad, llegue a sustentar que sería una inconsecuencia sociológica afirmar que un grupo humano pudiese tener una “identidad cambiante”, porque, a resultas de este, el grupo en cuestión devendría en “otro” grupo (Ibid, p.190). Descombes se traba en la reflexión acerca del tránsito de la pregunta por quién soy a la pregunta por quiénes somos; es decir, el tránsito identitario del yo, como individuo, al nosotros, como comunidad. Sostiene que hablar de identidad cambiante “es infligirse a sí mismo la refutación sofística que vuelve posible esta expresión descabellada de una identidad susceptible de cambiar, pero a la cual se le pide que sea la identidad del grupo en cuestión, nada menos, y que lo identifique continuamente, como siendo ese grupo y no otro” (Ibid, p.191). Redondea apodócticamente su criterio afirmando que sustentar la noción de identidad cambiante resulta indefendible por razones, precisamente, de orden lógico. Desde esta visión quedarían castrados conflictos muy vivos en materia de identidad, por ejemplo, la relación del individuo consigo mismo y con la comunidad, las confrontaciones entre comunidades por causas de

orden identitario o étnico o religioso, la subsunción real y formal de una identidad cultural dominante, en cuanto que rasgos o recursos culturales de mayor peso, frente a otra dominada, además del problema de las identidades múltiples en el seno de una misma comunidad o una nación, entre otros.

Otro caso interesante en el análisis, complejización y comprensión de la relación entre identidad y lenguaje, es más, de la perspectiva crítica de la visión del problema identitario en función del problema simbólico del lenguaje, es la aproximación de Lotman, quien ve en aspectos culturales como los mitos, las creencias, las leyendas, las instituciones y la moda un sistema de signos; es decir, como una estructura semiótica que articula la relación de “contraposición entre el dominio de la lengua, con su contenido y expresión, y el mundo que se extiende más allá de la lengua” (Lotman, 2013, p.11), siendo ambos representativos de dos grados de objetividad. La pluralidad en las lenguas se hace parte de la pluralidad en las culturas. Lotman supera, empleando también el modelo de la lingüística, la trampa lógica en que se queda Descombes, por el hecho de que no solo establece grados de objetividad sino, además, dos niveles de realidad: la realidad lógica y la realidad histórica. Para Lotman, las relaciones entre pluralidad y unidad son parte de lo que entiende rasgos fundamentales de una cultura. Afirma Lotman (Ibid, p.13), que:

La realidad lógica y la histórica divergen aquí: la realidad lógica construye el modelo convencional de una abstracción. De ese modo, se introduce un caso único, el cual debe reproducir una unidad ideal. Por eso, para comprender la esencia de la humanidad, la filosofía de la Ilustración modelizaba una imagen del hombre. El movimiento real se desarrollaba por otra vía. Como punto de partida convencional se tomaba el comportamiento gregario y/o el comportamiento heredado genéticamente que no era ni individual ni colectivo, dado que no conocía esta contraposición. Aquello que no entraba en este tipo habitual de comportamiento no era significativamente existente.

Esa es la dinámica que permite la interacción entre los comportamientos individual y común, o bien, del individuo y de la comunidad. De aquí surge lo que Lotman llama un sistema único, en cuya concreción las dos dinámicas se realizan como aspectos ahora indivisibles de un mismo conjunto.

Un caso particular en los estudios de Lotman, muy sensible a la sociedad moderna líquida consumista, tan cara a las reflexiones de Bauman sobre la cultura y la identidad, como

también a la idea de explosión, que hoy llamamos disrupción, en el primero, es la moda. Lozano, al prologar la primera edición en español de la obra de referencia de Lotman, en 1999, sustenta que la moda es siempre semiótica y es capaz de transformar lo insignificante de una cultura en significativo para esa cultura. “El vestido es un texto que se dirige a alguien; por eso es fundamental el punto de vista del observador” (Ibid, p.XVI). En la conclusión del ensayo, Lotman dice que “un mismo texto puede encontrarse en relación con un orden cualquiera de sentido en un estado de no intersección, y en relación con otro, en un estado de identidad” (Ibid, p.230). El vestido, como rasgo identitario, es ese tipo de texto heterolingüístico. La moda es un componente fundamental en los procesos identitarios locales y globales y es un producto muy sensible, como artículo y como lenguaje, al valor de uso, a la obsolescencia y fugacidad inherentes a la modernidad líquida y el consumismo fanático.

3.1 Paradojas de identidad

Nuestra vida cotidiana y las formas en que tratamos de pensar y explicarnos la sociedad, la naturaleza, la relación con los demás están constantemente amenazadas por una ambigüedad de sentido, una dualidad o multiplicidad de significados, ambivalencia y pluralidades de apariencia incesantemente cambiante. Tanto así, que cuando creemos captar la esencia distintiva de algo es cuando, efectivamente, empieza a escaparse, a diluirse su particularidad, para tener que conformarnos con la huella de su reflejo, con un vertiginoso celaje de lo que pudo ser, un indicio de su cambio y no de su permanencia.

Nos movemos entre cosas y seres de una identidad difusa, esquiva, fugaz, que se rehace constantemente, y cuando menos, se presenta de forma paradójica o ambigua. Una gran paradoja la constituye el contraste entre unos individuos, sus grupos sociales y un entorno sociocultural y económico con identidades dúctiles y maleables, y un ejercicio del poder, que habiendo perdido su centro y seguridad panópticos (una persona vigila a muchas, sin ser vista), ahora, en la era de la hipertransparencia o de la “tiranía de la visibilidad” (Han, 2013, p.31) y el riesgo global, que está “descontenta” con las consecuencias indirectas del “éxito” de la modernización (Beck, 2008, p.25), se desespera por imprimir a su relación con

los individuos más control, más dispositivos electrónicos de seguridad y un incesante apetito de reducir la complejidad existencial de las personas a un documento único con determinadas informaciones que aspiran a petrificar en los datos la dinámica vital de cada sujeto.

El primer grave error de esas formas de control posmodernas o pospanópticas sobre la subjetividad es el de creer que la identificación de la persona es lo mismo que la identidad. La identificación refiere aspectos ubicables, contables, paradigmáticos o únicos en términos de corporalidad (huellas, iris, ADN) y se puede reducir al ámbito de una banda magnética, de un procedimiento administrativo. El Estado ha visto la identidad como algo fijo, estable, invariable. Mientras que la identidad no es algo que se nos da por naturaleza ni que se nos impone por memorando, pieza plástica, letra escrita o decreto. La identidad es un proceso individual y social mediante el cual la subjetividad actúa con vistas a producir un sentido, que no viene dado ni se reduce al lugar social que se ocupa; tampoco se limita a responder la gran pregunta existencial ¿quién soy? Ser uno mismo, construirse a sí mismo exige al individuo un trabajo psíquico de enorme complejidad e intensidad.

Es a este hecho que Kaufmann llama proceso identitario en la sociedad moderna avanzada, cuyo origen está en la modernidad ilustrada occidental y en la instauración del imperio de la Razón. Por cuanto estamos compelidos a dar sentido diariamente a nuestra vida como mejor recurso para cerrar los “infinitos posibles”, la identidad “es lo que cierra el sentido y crea las condiciones de la acción” (Kaufmann, 2015, p.32). De lo contrario, el individuo actual carecería por completo de orientación y de perspectiva ontológica. Bauman interactúa con el pensamiento de Kaufmann, y lo valida, específicamente en torno a su libro *Sex@amour* (2010), cuando en diálogo con David Lyon (Bauman, 2013 a, pp.53-59) se refieren a la problemática de la ambigüedad del sexo practicado en la red y su consecuente desencadenamiento de la pérdida de vínculos humanos en un contexto de vigilancia líquida.

El proceso identitario remite a una “modalidad particular de la subjetividad en acción”, que hace posible una “totalidad significativa”. Es esta posibilidad la que permite al individuo de la modernidad líquida representarse a sí mismo como un “todo unificado”, pudiendo, de esa

forma, actuar en la cultura y la sociedad. Por eso, la identidad no se encuentra en los orígenes, las raíces o la memoria, ni es nunca una esencia o una sustancia, tampoco una entidad cerrada y fija, “sino que es un producto de sentido en el momento presente” (Ibid, p.69). Porque, de donde se deduce la identidad, es 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 yo?’” (Ibid, p.25). Dotar de sentido nuestra existencia, y con ello, nuestra identidad o identidades es, en definitiva, una elección y una responsabilidad de nuestra subjetividad, a pesar de tener que luchar con la incertidumbre, la ambivalencia y la inseguridad propias del mundo moderno líquido.

Más que evidencia, en los procesos identitarios encontramos desviaciones, incertidumbres, ambigüedades, contradicciones, paradojas, porque lo que está en juego es la acción de la persona para construir sentido con fondo existencial; es decir, generar sentido para su propia vida, dotar de sentido acontecimientos, valores, recuerdos, pertenencias, sentimientos, objetos con los que se asocia a sí mismo y disocia de los demás. Bauman afirma categóricamente que “la manera moderna de abordar la intrínseca ambigüedad de la identidad ‘desincrustada’ o ‘desobstruida’ que se ha puesto en circulación con la muerte del escenario autorreproductor premoderno era ajustar los deseos individuales a lo que el medio social diseñado y legalmente estructurado hacía ‘realista’” (Bauman, 2012 a, p.81). Es de esta forma como la ambigüedad pasa a ser característica intrínseca del individuo y su identidad, en la medida que lo es de la sociedad moderna líquida en que le toca llevar a cabo la tarea de desplegar sus estrategias de vida, someterse a las leyes del Estado, responder a las exigencias de productividad y consumo, y construir su identidad.

Colmar de sentido, aun sea efímero, nuestra vida cotidiana es el grave reto de existir en la época contemporánea. La identidad trata acerca de un proceso reformulable, abierto, bastante complejo e inasible, y totalmente ajeno a la idea de fijeza. El apogeo de la revolución electrónica y su consecuente era digital han complejizado todavía más la comprensión del fenómeno de la identidad. Hoy contamos con identidades virtuales, donde impera la noción del otro yo, el yo que es otro de Rimbaud. Las identidades virtuales están desafiando el criterio de vigilancia administrativa del Estado. Su vigencia puede ser

instantánea. Su presencia es ubicua. Su corporalidad es inasible. Su sentido de pertenencia a sí y a una comunidad se reduce a un *clic*. Hoy vivimos el juego paradójico de las identidades.

3.2 El presente y la pregunta ¿quién soy yo?

A mediados del pasado siglo XX, superada la Segunda Guerra Mundial, barridos y sepultados en fosas comunes sus decenas de millones de muertos y echada la suerte de la Guerra Fría y la Cortina de Hierro de la Europa del este, que no verá su fin sino hasta la caída del Muro de Berlín en 1989, dos mentes preclaras expresaban su preocupación en torno a los designios de la humanidad en el futuro próximo. Lo hicieron por medio de un diálogo sostenido entre los días del 12 de marzo al 2 de abril de 1956. Se trata de Theodor Adorno y Max Horkheimer, quienes junto a Herbert Marcuse y Erich Fromm fundaron la prestigiosa Escuela de Frankfurt, originada con la creación del Instituto para la Investigación Social, en 1923; pasa al exilio con el arribo de la delirante ideología nazi de Hitler al poder en 1933; y luego se fortalece como filosofía precursora y guía, desde una relectura de la obra de Marx sobre una plataforma interpretativa en base a Freud, de los acontecimientos de los años 60, protagonizados por las juventudes revolucionarias de Europa (Mayo del 68, París) y Checoslovaquia (Primavera de Praga, 1968), Estados Unidos (Berkeley del 64), y Latinoamérica (Octubre del 68, México). La segunda etapa de esta escuela será encabezada por Jürgen Habermas.

El diálogo de los dos gigantes del pensamiento filosófico y social fue, probablemente, apuntado y dado a la posteridad por Gretel Adorno. En él se plantean escribir un “manifiesto” en el que pudieran evaluar “la situación de hoy” (de 1956), en términos políticos, económicos, culturales y sociales. Adorno expresa un íntimo sentimiento a Horkheimer y le confiesa que la sociedad no está avanzando hacia un Estado de bienestar social; va, en cambio, sujetando cada vez más a la gente y reduciéndoles su libertad, mientras crecen al mismo tiempo su racionalidad e irracionalidad. Se niega a imaginar que haya un mundo “potenciado hasta la locura” sin que se desencadenen fuerzas objetivas

opuestas. Concluye: “El mundo no está solamente loco. Está loco y es racional” (Adorno-Horkheimer, 2014, p.33).

A esta reflexión Horkheimer le acota con una sentencia que apuesta por el pensamiento como una fuerza que pueda oponerse y resistir a ese desencadenamiento. “En el acto de pensar está encerrada toda la esperanza.” Y a seguidas, en un gesto inherente al descontento moderno dice: “Pero bien podría imaginarme que esto cese”. Una coyuntura semejante es clave para que el individuo se haga la pregunta: ¿quién soy yo? La situación de hoy está marcada por la incertidumbre, la precariedad material y espiritual, la inversión de valores universales convertidos en particulares, el predominio del interés individual sobre el general, una política vital centrada en un yo que aplasta inmisericordemente al nosotros, identidades esquivas y volátiles que suplantán la otrora identidad fija, trabajos temporales, desigualdad, hambrunas, relaciones familiares y humanas “de bolsillo” o utilitarias, la victoria procaz del tener sobre la virtud de ser, la perversa relación costo-beneficio, entre otros males y daños colaterales de la modernidad, posmodernidad y globalización.

Si bien es cierto que, de acuerdo con Kaufman, tratar de responder a la gran pregunta existencial ¿quién soy yo? puede considerarse como uno de los tres errores por él señalados en torno a la identidad (los otros dos son, primero, la creencia de que la identidad remite a la historia, a los orígenes, raíces o memoria, y segundo, asociar la identidad a la fijeza), no lo es menos el peso de su relativa importancia a la hora de plantearse la identidad como un problema en la sociedad contemporánea.

¿Quién soy yo hoy, si no tengo hogar, si carezco de vínculos solidarios, si soy un refugiado temporal desplazado por las guerras y sus secuelas, si no tengo educación, alimentación, sanidad, seguridad ni libertad? ¿Quién soy yo, si el Estado y las leyes que me fundamentan, en términos de orden individual y social, son una fantasía, una quimera territorial aplastada por el peso de la globalización y los liderazgos políticos puro teatro de vodevil? Este mundo, que se globaliza, pero se autodestruye, está loco y esa locura es racional. ¿Cuál habrá de ser el pensamiento de la esperanza? ¿Cuál será mi deber, en términos radicalmente éticos, mi responsabilidad frente a los demás, si no sé quién soy? Y algo muy relevante en

la contemporaneidad de la modernización: ¿hasta cuándo seré lo que creo ser? O bien, ¿cuánto dura mi identidad o el conjunto de identidades con que vivo mi cotidianidad?

3.3 La identidad como principio

Heidegger ilumina el camino que nos conduciría a saber qué es la identidad. Algo debe quedar muy claro en la argumentación heideggeriana, que tiene su raíz en Platón, a la hora de comprender la identidad. Es fundamental apartarse o superar lo que parecería la suprema ley del pensar sustentada en la fórmula $A = A$ como usual principio de identidad. Aquí se presume una identidad, cuando, en realidad, lo que existe es una igualdad. “Para una igualdad se requieren al menos dos términos. Un A es igual a otro” (Heidegger, 2013, p.61). Pero, ante este aserto, tiene lugar la pregunta acerca de si en realidad es eso lo que quisiera enunciar el principio de identidad. La respuesta tajante es no. Porque, en latín, “lo idéntico” querría decir, en lengua alemana, “lo mismo”, y no, precisamente, lo igual. Y esa fórmula de lo que “habla” es de igualdad, no de identidad.

Como la fórmula $A = A$ remite a una igualdad que requiere, al menos, dos términos, entonces, esa igualdad no nombra a A como “lo mismo”. Por ese camino no será posible llegar al principio identitario fundamental: “A es A, esto es, cada A es él mismo lo mismo” (Ibid, p.63). Opera aquí la reminiscencia platónica tomada del diálogo *Sofista*, que recupera la sentencia: “Ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo para sí mismo”. Es decir, que “cada uno es él mismo lo mismo para sí mismo” (Idem).

Por tal razón, Heidegger concluye que la fórmula más adecuada del principio de identidad es la que sustenta “A es A”, porque, “no dice solo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo” (Idem). En esta “mismidad” tiene lugar o yace la relación del con, es decir, una “mediación”, una vinculación, una síntesis que se resuelve en la sentencia: “la unión es una unidad” (Idem). Pero Heidegger hace un llamado pertinente. En la historia del pensamiento occidental la identidad “aparece” con el “carácter de unidad”. Sin embargo, esa unidad “no es en ningún modo el vacío inconsistente de lo que, privado en sí mismo de relación, se detiene y persiste en una

uniformidad” (Ibid, p.65). Es la “mediación” la que evita esa vaciedad de la uniformidad, porque esa mediación aparece “en el interior de la identidad” (Idem).

Así las cosas, desde esta perspectiva de reflexión, la identidad en Heidegger tiene claras líneas de coincidencia con la concepción de la identidad en Bauman, especialmente porque en ambos lo identitario no es “lo igual”, sino “lo mismo”; pero, en la unidad de lo mismo, que no es uniformidad, sino, más bien, mediación, o bien, relación consigo mismo y con el otro, que evita que lo identitario se detenga y persista en la uniformidad. Antes, al contrario, está en constante movimiento y se presenta, yace o aparece como multiplicidad. De ahí la pertinencia de convertir, en la posmodernidad, la identidad, en singular, en las identidades, en plural, aunque remitan a una unidad no uniforme.

También Han cuando procura demostrar que, en la modernidad tardía, en la sociedad del cansancio y el dopaje, en la comunidad de la autoexplotación del neoliberalismo por la hipercomunicación y la hiperinformación digital se persiste en someter al sujeto a la dictadura de lo igual, en detrimento de lo mismo o idéntico, para lograr la expulsión de la diferencia, del otro, de lo distinto, lo que argumenta es que hay un cáncer en la proliferación de lo igual. Aduce que la expulsión de lo distinto pone en marcha la “autodestrucción”. Adviene el imperio de la violencia donde “un sistema que rechaza la negatividad de lo distinto desarrolla rasgos autodestructivos” (Han, 2017, p.10).

Hay un engaño, un efecto ilusorio en la proliferación de lo igual que amenaza con eliminar lo distinto. Se presenta como “crecimiento”. De ahí la afición del capitalismo actual en que todo crezca, desde la economía a todos sus epifenómenos. No obstante, hay que observar que, en la lógica y proliferación de lo igual, “a partir de un determinado momento, la producción ya no es productiva, sino destructiva; la información ya no es informativa, sino deformadora; la comunicación ya no es comunicativa, sino meramente acumulativa” (Idem). Entramos, pues, a la escena de la producción de lo igual a borbotones, hasta llegar a un estado, más que carcinomatoso, comatoso, que ninguna defensa inmunológica podría impedir.

Al retomar a Heidegger, desde un horizonte de pensamiento hegeliano y nietzscheano, Han realza la “negatividad de lo distinto” como aquella fuerza que otorga forma y medida a una

“mismidad”. Afirma que “lo mismo”, por cuanto “siempre aparece emparejado con lo distinto”, no es, pues, idéntico a “lo igual” (Ibid, p.11). Nótese que en lo distinto yace la relación o mediación del “con” celebrada por Heidegger. Además, por carecer de esa mediación en su interior, de esa dialéctica con un contrincante, lo igual aparece como una “masa amorfa”. Por ello, lo igual es “amorfo”. En tanto que lo distinto, como expresión de una mismidad, “tiene una forma, un recogimiento interior, una intimidad que se debe a la diferencia con lo distinto” (Idem). Y todo ello relacionado a que la mediación dialéctica aparece en el interior de la identidad, volviéndola un ente dinámico, confrontado con el otro, lejano de lo detenido y uniforme. Porque, “lo distinto, pensar y ser, se piensan como lo mismo”, establece Heidegger (Ibid, p.69) a partir de la sentencia de Parménides que reza: “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser” (Idem). De modo que, el pensar y el ser, pensados como lo mismo, dan lugar a la aparición de lo distinto. En conclusión, que más allá de lo que enseña la metafísica, en realidad, “la identidad pertenece al ser” (Idem).

Para Heidegger, lo que el principio de identidad expresa, si se lo escucha “desde su tono fundamental” es “que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente” (Ibid, p.67), algo que ha venido pensando siempre la tradición europea occidental. De manera que, no importa dónde nos encontremos, al relacionarnos “con un ente del tipo que sea”, entonces, “nos encontramos llamados por la identidad” (Idem).

Asentimos que la identidad pertenece al ser y que la identidad, en los orígenes del pensamiento, existe antes que el principio de identidad. Aquí tiene lugar la pertinencia de lo mismo. Y cuando Heidegger subraya que al explicar lo mismo lo que hacemos es interpretar “la mismidad como mutua *pertenencia*” (Ibid, p.71), tenemos claro que esa mutual la integran el pensar y el ser que, siendo lo distinto, son, no obstante, pensados como lo mismo.

Al exigir rigor al pensamiento y dejar hablar a las cosas, Heidegger introduce en el marco de su reflexión identitaria la noción de *pertenencia*. La mismidad de pensar y ser establece, al menos provisionalmente, la “mutua *pertenencia* de ambos”. La unidad de lo mutuo es lo que fija el sentido de la pertenencia, al menos, en un pensamiento habitual. El significado de *pertenencia*, en esta dirección, es equiparable al de “ser asignado y clasificado en el

orden de una dimensión mutua, integrado en la unidad de una multiplicidad, dispuesto para la unidad del sistema, mediado a través del centro unificador de una síntesis determinadora” (Idem). Mutua pertenencia equivale aquí a los términos “nexus” y “connexio”, enlace de uno con el otro.

Ahora bien, existe otra orientación de pensamiento. La mutua pertenencia, aduce Heidegger, también puede ser pensada como mutua pertenencia. Esta mirada oblicua, que trasciende el juego vacío de palabras, nos abre la posibilidad de abandonar el hábito de representar la pertenencia desde la unidad de lo mutuo, y empezar a hacerlo desde el acto de “experimentar lo mutuo a partir de la *pertenencia*” (Ibid, p.73). Y si atribuimos al acto de pensar un carácter “distintivo” del hombre, en consecuencia, estamos asumiendo o “recordando” la “mutua *pertenencia*” que es propia del hombre y del ser. Es el pensamiento el que otorga la dimensión mutua del hombre y del ser. Lo esencial en el hombre es su “correspondencia” con el ser. El hombre es, de hecho, esa relación de correspondencia. “En el hombre reina una *pertenencia* al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial como presencia. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser solo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamado” (Ibid, p.75). De esta forma, el hombre y el ser se pertenecen, se corresponden: “Pertenecen el uno al otro” (Ibid, p.77). Quedan, pues, entrelazados.

Para Heidegger, el hombre y el ser se encuentran en su esencia, en su mutua propiedad y mutua pertenencia debido a un “salto”. Es, a mi ver, el salto en el tiempo del ayer al hoy. Con simplemente nombrar el término “era atómica” no llegamos a la experiencia de la presencia del ser en el “mundo técnico”. Porque, en definitiva, mundo técnico y ser no son una misma cosa. Lo técnico es “el plan que el hombre proyecta y que finalmente le obliga a decir si quiere convertirse en esclavo de su plan o quedar como su señor” (Ibid, p.81).

Heidegger apunta que ciertamente “no podemos desechar el mundo técnico actual como obra del diablo”, como “tampoco podemos destruirlo, caso de que no se cuide él mismo de hacerlo” (Ibid, p.95). Sin embargo, queda clara la advertencia del peligro de la autonomía de la técnica, que, podría convertirse en autodestructiva. Es por ello que, desde la orilla no enunciada aun de la ética, que acentuará luego Jonas (1995), Heidegger asuma que la

humanidad requiera de “un pensar por adelantado que mira de frente lo que viene a nosotros como palabra de la esencia de la identidad de hombre y ser” (Idem).

La idea del peligro autodestructivo del mundo técnico se apoya en la afición de este por “calcular”, que, de acuerdo con Heidegger, tira o se opone de modo “violento” a nuestro pensar. Si bien la llamada “máquina del pensar” -hoy hablamos, más bien, de inteligencia artificial-, es capaz de calcular miles de relaciones en apenas un segundo, no es menos cierto que, más allá de la utilidad técnica, esas relaciones carecen de esencia. Esa esencia radica en “el campo de la tradición”, que, aunque parezca paradójico, es el punto de apoyo por excelencia para pensar por adelantado. Así, la oración final del ensayo de Heidegger proclama: “Solo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar” (Ibid, p.97).

Desde este ámbito de análisis podríamos sustentar que el yo de la persona, el yo del ser presencial no es idéntico, aunque sí probablemente igual, al yo digital, al yo que deriva del plan del mundo técnico que el propio sujeto, como ser, ha diseñado.

Al referirse a la decadencia de la filosofía tradicional, por efecto del peso de la técnica y la racionalidad tecnológica en la modernidad, Heidegger¹⁰ fue categórico al afirmar que la cibernética sustituiría a la filosofía, en tanto que otro modo de pensar, en la búsqueda de lo fundamental de la relación del ser humano con el conocimiento y el mundo. La técnica es algo que el hombre en sí mismo no alcanza dominar. La técnica es, pues, un poder. Y lo inquietante del poder de la técnica es su eficacia en el funcionamiento, por cuanto genera una satisfacción, una autonomía que distancia al hombre de su relación con la naturaleza y consigo mismo.

Heidegger arguye: “Mientras tanto, en estos últimos 30 años, se ha visto más claramente que el movimiento planetario de la técnica moderna es un poder, cuya grandeza determina a la historia, y que difícilmente se puede sobrevalorar. Para mí, una pregunta decisiva hoy, consiste en saber cómo atribuirle a la época técnica un sistema político, y cuál. No tengo respuesta a esa pregunta. No estoy convencido que sea la democracia.” Esta aseveración heideggeriana va a ser el sustrato de reflexiones que van a cuestionar el conjunto relacional

¹⁰ Heidegger, dijo “Sólo un dios puede salvarnos aun”, entrevista en *Der Spiegel*, publicada póstumamente el 10 de mayo de 1976.

del Estado, la economía, la política y los adelantos tecnológicos de la modernidad tardía o posmodernidad como expresión de una crisis, tanto de la sociedad como de la cultura humanística en general. Algunos críticos podrían llegar a padecer de tecnofobia.

El aserto es muy preocupante, porque el filósofo pudo prever, influenciado por Nietzsche como uno de sus maestros, que ese fenómeno tan en boga al que se llama posverdad, entre cuyas consecuencias, alimentadas por la festinación inconsciente de la comunicación digital y la sociedad red, se encuentran, la inclinación extremista de la posdemocracia, con sus ribetes de xenofobia, ultranacionalismos y populismos, así como la incertidumbre y el miedo cósmico, como lo llamó Mijail Bajtin, que prefiguran la sociedad de lo poshumano, con déficit de humanismo, y la hegemonía de la inteligencia artificial. Heidegger, apoyado en el poeta Hölderlin, sugiere que la humanidad puede ser salvada de la poderosa hegemonía venidera de lo tecnológico solo por fuerza del arte y de la poesía. Es decir, por la fuerza incontenible del espíritu.

Antes de la entrevista de 1966, en los años 30 y 40 del siglo XX, Heidegger venía meditando sobre la esencia de la técnica como aquello que conformaba la “*com-posición*”, es decir, lo *fundamental* del mundo de entonces. Esas reflexiones, que tienen como punto de partida el mundo griego clásico, se darán a conocer en el texto de una conferencia titulada “La pregunta por la técnica”, que verá la luz en un libro de 1954.

Otro aspecto destacable de ese texto de Heidegger es su afirmación acerca de la relevancia del “dispositivo” o del artefacto, en tanto que resultado de la racionalidad tecnológica. ¿Qué otra cosa, sino, efectivamente dispositivos, son hoy el teléfono inteligente, la computadora personalizada, el reproductor de sonido en base a Bluetooth, el microondas, los equipos médicos de imágenes, el carro sin conductor, una tableta digital, entre otros, cuya esencia, a su vez, se reduce a las dimensiones de un *software* o un *hardware*? Por si fuera poco, así los llamamos hoy, dispositivos tecnológicos.

De ahí que, si bien la era de la información y la revolución digital, que hoy concentramos en palabras como ciber mundo, ciber espacio o cibercultura, Internet y redes sociales significan un avance sin precedentes en el desarrollo de la sociedad, no sea menos cierto que ese desarrollo oculte en sí mismo un riesgo, un peligro para el individuo, la naturaleza

y la sociedad a escala mundial. Todavía hoy la humanidad sensata se pregunta si fue, en realidad, necesario el lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki, como colofón al desastre que significó para la vida humana la Segunda Guerra Mundial. La balanza se ha inclinado siempre hacia el no. Sin embargo, la racionalidad humana quería, por curiosidad y por déficit ético, saber hasta dónde podía llegar ese poder contenido en los avances científicos y tecnológicos del momento.

A ese panorama un tanto oscuro y eventualmente dramático de los avances científicos y tecnológicos se opone, afortunadamente, otro lado más luminoso y esperanzador. Ese que marca el paso de los descubrimientos aplicados a mejorar la calidad de vida de las poblaciones y a llevar aquella misma curiosidad e inteligencia humanas a inimaginables y recónditos confines del universo. De ahí que vivamos hoy en un mundo más comunicado a través del ciberespacio y el medio digital, y con mayores conocimientos de las leyes de la naturaleza y del individuo mismo.

No obstante, persiste el peligro de quebrar los paradigmas morales, por ejemplo, de la bioética, así como, de seguir empeñándonos, a través de Estados y Gobiernos, en invertir mucho mayor cantidad de recursos económicos en armamentos sofisticados y misiles teledirigidos con ojivas nucleares, que en combatir el hambre, el analfabetismo, las enfermedades catastróficas, la brecha tecnológica misma, la falta de agua potable, ropa adecuada, educación y techo digno a cientos de millones de seres humanos en todo el mundo.

Nos planteamos la pregunta: ¿existe una responsabilidad, fundamentalmente humana y, más aun, por lo humano, detrás de los indetenibles avances del saber científico y la racionalidad tecnológica? Sí, hay una responsabilidad, y se llama dimensión ética y moral del pensamiento y la acción humanos. Esa responsabilidad es, en palabras del Bauman (2013a, p.p.284-285) la más personal e inalienable de las “posesiones” de una persona y el máspreciado de los “derechos” humanos. Se trata, además, de una responsabilidad impostergable, que más allá de la llamada por Lipovetsky¹¹ “cultura sin deber”, o bien, de

¹¹ Lipovetsky, en *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (2000), reclama el estandarte de la razón instruida en oposición a la razón prometética portadora del mal. Para que los ideales no sigan siendo fórmulas vacías aclama por políticas, liderazgos y empresas inteligentes, responsables, profesionalmente calificadas, que redoblen el saber y los

la “época del posdeber” asumida con ingenuidad pura y simple, o de la liberación de las obligaciones absolutas, muy por el contrario, exige ser asumida.

Es importante, en otro orden, destacar la reflexión filológica de Heidegger que da lugar al concepto de “*com-posición*” (*Ge-Stell*). Del modo en que el sustantivo “disposición” deriva del verbo “disponer”, podríamos también hablar de “com-posición”, por cuanto lo exige el echar una mirada al estado de cosas; especialmente, el de la relación de provocación que “lo ente” hace al ser, colocándose, apareciendo “en el horizonte de la calculabilidad” (Ibid, p.83). De ahí que afirme: “Aquello, en lo que, y, a partir de lo que, hombre y ser se dirigen uno al otro en el mundo técnico, habla a la manera de la com-posición” (Idem). La “com-posición”, agrega Heidegger, “tiene más ser” que toda la energía atómica y todas las máquinas, tiene más ser “que el peso de la organización, información y automatización” (Idem). Además, reina en la “com-posición” un modo extraño de atribuir la “propiedad” de la mutua pertenencia entre hombre y ser; ese modo extraño ha de llamarse “transpropiación”. Esa apropiación mutua de hombre y ser o “transpropiación” nos permitirá adentrarnos en lo que el pensador denomina “*Ereignis*”, que proviene de “asir con los ojos”; o bien, divisar, llamar con la mirada o “a-propiar”, también con y desde la mirada (Ibid, pp.85-87).

En este contexto *Ereignis* no tiene el significado de “acontecimiento” o suceso. Es un “*sigulare tantum*” que hace que lo que nombra “acontece solo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino de modo único” (Ibid, p.87). Así advertimos que lo que podemos experimentar en la “com-posición”, en tanto que “constelación de ser y hombre a través del mundo técnico”, es apenas el “preludio” de lo que hemos de llamar “acontecimiento de transpropiación”, donde está “nuestro lugar” y “nos aproxima hacia aquello a lo que pertenecemos” (Idem). Habitaremos, pues, en el *Ereignis*, en la medida que “nuestra esencia dependa del lenguaje” (Ibid, p.89).

esfuerzos por una educación de calidad y que superen las privaciones lastradas por las sociedades posmoralistas. “Las malversaciones, injusticias y torpezas nunca desaparecerán: lo máximo que podemos hacer es limitar su extensión, reaccionar más inteligentemente, acelerar la velocidad de encendido de los contra fuegos. Si el progreso moral tiene un sentido en la historia, no está contenido sólo en un mayor respeto de los derechos del hombre, sino en nuestra disposición a rectificar más deprisa lo intolerable: la ética ‘prudente’ o la aptitud para ganar tiempo contra el mal y el dolor de los hombres. Deseamos que se trate de una de las virtudes de futuro del crepúsculo del deber” (*ibid*, p.20).

¿Y cuál es la relación entre *Ereignis* e identidad? O, como se lo pregunta el mismo autor “¿qué tiene que ver el *Ereignis* con la identidad?” La respuesta está en que el *Ereignis* representa la unidad del hombre y el ser en su “esencial dimensión mutua”. Y la “composición”, por cuanto constituye la esencia del mundo técnico moderno y expresa la mutua pertenencia entre hombre y ser, es un primer “destello” del *Ereignis*.

Al retomar la sentencia parmenídea “lo mismo es en efecto el pensar que el ser”, que nos lleva a la pregunta por la mutua pertenencia y a la convicción de que “pertenencia” tiene la “preeminencia” sobre “lo mutuo”, Heidegger sustenta, en forma clave, que:

“La pregunta por el sentido de este ‘lo mismo’, es la pregunta por la esencia de la identidad. La doctrina de la metafísica representa la identidad como un rasgo fundamental del ser. Aquí se muestra que el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente que llamamos *Ereignis*. La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación” (Ibid, p.91).

Identidad es, en tanto que “transpropiación”, aproximación al lugar donde pertenecemos: *Ereignis*. Pero, también, lenguaje, y este es, al mismo tiempo, morada del ser (Heidegger, 1983). La identidad se percibe, es vista, es mirada como “un rasgo del ser, esto es, del fundamento de lo ente” (Ibid, p.93). De eso trata la idea de “principio” identitario. Al entender ese principio como un “enunciado”, entonces, el principio mismo se transforma en un “salto que se separa del ser como fundamento de lo ente”. Es, pues, un “salto al abismo” (Idem). Sin embargo, “abismo” significa aquí “el acontecimiento de transpropiación” (Idem), en cuya esencia “oscila” lo que “habla como lenguaje” o “casa del ser”.

Por tal razón, la noción de principio de identidad significa “un salto exigido por la esencia de la identidad, ya que lo necesita si es que la mutua pertenencia de hombre y ser debe alcanzar la luz esencial del *Ereignis*” (Idem).

IV

Una nueva realidad: un nuevo lenguaje

Un aspecto particularmente seductor del discurso de Bauman lo constituyen, en adición a su agudeza de pensamiento, su erudición y su conexión fértil con la tradición sociológica y humanística clásicas, una particular capacidad para dotar el análisis de la nueva realidad que representa la sociedad moderna líquida o mundo posmoderno, de nuevos conceptos, innovadoras categorías, que enriquecen el lenguaje y diversifican las perspectivas de reflexión. En ocasiones son conceptos acuñados por él; en otras, se trata de imprimir un sentido más amplio a categorías de otros investigadores o propias de la tradición disciplinaria. Bauman es, en este sentido, singularmente deslumbrante.

De acuerdo con Donskis (2015 a), Béjar (2007) y Vecchi (2005) la formación sociológica clásica de Bauman se remonta a pensadores como Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Gramsci y Pareto pasando por Freud, y por sus tutores y profesores polacos Jerzy Szacki y Stanislaw Ossowski, mientras que en filosofía es enorme su deuda con Nietzsche, Kierkegaard y Levinas, a quien considera “el mayor pensador del siglo XX” (Donskis, 2015 a, p.11), además de Ludwig Klages y Edouard Sprage, para desembocar, habiendo tejido un riquísimo y vivo diálogo con pensadores de nuestros tiempos de todas las latitudes, en un pensamiento social ecléctico, que se nutre sustancialmente, además de la sociología y la filosofía, de la economía, la política, la literatura y la religión. No por casualidad una temprana obra suya relacionada con el problema y pertinencia de la hermenéutica y las ciencias sociales los capítulos que la componen descansan sobre la obra de pensadores como Marx, Weber, Mannheim, Husserl, Parsons y Heidegger, entre otros¹². Con él se está ante un gran escritor, creador de geniales metáforas y radical enemigo de

¹² Otra obra interesante en este sentido del propio Bauman es la titulada *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo*, Barcelona, España, Paidós, 2014, sustentada en conversaciones con Michael H. Jacobsen y Keith Tester, llevadas a cabo entre los años 2012 y 2013

cualquier pensamiento que pretenda encerrar en la noción de sistema la inventiva y la diversidad del espíritu humano.

A pesar de esa sólida formación humanística y de pensamiento social, Bauman, siguiendo agudezas reflexivas deconstruccionistas de Derrida, se aparta de los “grandes relatos” (*grands récits*) con que se ha solido construir la historia, para elaborar un nuevo relato, más detallado, más incisivo, de una significación vital, capaz de reflejar las aspiraciones y decepciones de la gente real. Se trata, pues, de *une petite histoire* (Donskis, 2015 a, p.12); de los pequeños saberes con que Foucault, a partir de una relectura profunda de Nietzsche, revoluciona la visión sobre la historia y la filosofía occidentales del siglo XX.

Porque son el hombre y la mujer comunes los que sufren las secuelas de fenómenos como la globalización y la modernidad líquida o posmodernidad, cargados de desigualdad, desarraigo, migraciones forzosas, genocidios, exclusión, discriminación, desasosiego y escepticismo ante la esperanza en un mundo mejor. Vivimos las consecuencias de una sociedad y un tiempo marcados por la ambivalencia y la incertidumbre, y en los que la libertad se ha convertido en el precio injusto a pagar por la seguridad. Y todo esto inseparable del aplastante apogeo de los espacios virtuales, las redes sociales y la denominada cultura digital, en la que lo banal y fugaz constituyen la razón de ser de la existencia reducida a la mera presencia, al dejarse ver para poder ser notorio –aunque no por ello, precisamente, notable.

Sería ilusorio y hasta equívoco pensar que el problema de la identidad no tiene vínculo con todos esos otros conflictos de la modernidad tardía en tiempos de globalización. La identidad está más allá de lo que podríamos considerar un asunto o una preocupación privados. Desde que la historia dejó atrás criterios de autoridad como la naturaleza humana resultante de una acción divina y de la predestinación de lo dado, lo heredado, para ser considerada como una tarea, de cuya responsabilidad no habría de zafarse ningún individuo, también la identidad empezó a ser percibida como una responsabilidad del proceso mismo de individuación, como una tarea del proyecto y la estrategia de vida de la persona. En los tiempos pre-modernos se asumía que la propia naturaleza dotaba a la

persona de una identidad. Pero no. La identidad demostró tener un carácter incompleto, que apeló en el nuevo individuo la necesidad de hacerla completa, y de hacer de esa necesidad una tarea que trasciende lo privado o lo meramente individual, para dar participación a los procesos sociales. Al hilo de esta idea Bauman admite que, si bien debemos dar por sentado que la individualidad es producida socialmente, no es menos cierto que el carácter de lo social y la sociedad misma en que compartimos nuestras estrategias de vida dependen, de igual modo, de cómo se enmarca la “tarea” de la individualización y cómo individual o socialmente se responde a ella¹³.

Lejos de los grandes relatos y de las promesas de políticas sociales con falsas reivindicaciones, lo que procura Bauman es recuperar la “plena condición humana”, a lo que aspira es a “desvelar la lógica interna de la individualización” (Béjar, 2007, p.13). De ahí su interés en no demonizar lo que el propio Donskis, en diálogo con Bauman llama la “geografía simbólica del mal”, subrayando que en el pensador polaco el mundo que le rodea deja de ser “una cueva habitada por demonios y monstruos de la que surgen peligros para la parte buena y brillante de la humanidad. Tristemente, y con la suave ironía que le caracteriza, Bauman escribe acerca del infierno que un ser humano completamente normal y aparentemente amable, buen vecino y hombre de familia, crea para el Otro al negarse a concederle su individualidad, misterio, dignidad y un lenguaje sensitivo” (Donskis, 2015, p.18). Por eso coincide con Hannah Arendt en su idea de que quienes esperaban encontrar en el oficial nazi Eichmann a un monstruo, a un ser despiadado, se negaron a descubrir a un consabido “burócrata de la muerte”, provisto, en su vida cotidiana, de una “extraordinaria normalidad” y un “elevado sentido del deber”.

A este propósito acota el propio Bauman: “Los buenos, comunes y simpáticos chicos y chicas estadounidenses no son monstruos ni pervertidos. Si no los hubieran asignado para someter a los presos de Abu Ghraib, *jamás* habríamos sabido (o como mucho habríamos conjeturado, intuido, imaginado o fantaseado) las cosas horribles que son capaces de

¹³ Bauman subraya el carácter, a la vez, individual, en cuanto que tarea y responsabilidad, y social, en tanto que proceso adherido a otros procesos del orden social, de la identidad. La modernidad creó las bases para el surgimiento del *homo elicens*, del sujeto responsable de elegir su estrategia de vida. Esto no era posible sin una clara idea de autoconstrucción y autoafirmación humanas, para lo cual se necesitaba un fundamento, el de la libertad, el de la democracia. Lo más terrible fue descubrir que esa era de flexibilidades también traería consigo la era de los totalitarismos. (Ver *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 161-175).

concebir.” Y, para mayor eficacia dramática agrega: “No se nos habría ocurrido pensar que la chica sonriente del mostrador, una vez enviada a un área en el extranjero, destacaría ideando trucos más inteligentes e imaginativos, así como insanos y perversos, para oprimir, molestar torturar y humillar a quienes están bajo su custodia. En sus ciudades natales sus vecinos se niegan a creer al día de hoy que esos chicos y chicas encantadores que conocen desde su infancia son los mismos que los monstruos que aparecen en las imágenes de las cámaras de tortura de Abu Ghraib. Pero lo son” (Bauman, 2015a, p.37). Es así como se evidencia que, en la sociedad moderna líquida, en la del consumismo delirante y la entronización egocéntrica de los sujetos, la tarea de que cada quien asuma la responsabilidad de construir su propia individualidad, su propia identidad como parte de su proyecto de vida, podría derivar en sociopatías y delirios destructivos del tejido social y de la humanidad.

En este sentido, Amartya Sen (2007) advierte acerca del peligro de las identidades particulares, por cuanto el sentido de identidad puede llegar a ser fuente de empatía, orgullo o alegría, pero también, de fuerza y de demasiada confianza endógena. De hecho, el fomento de la violencia se apoya en la imposición de identidades particulares o singulares, que aspiran a ser única identidad, sobre todo, en personas crédulas con inclinación al dogmatismo, que pueden llegar luego a extremismos y fundamentalismos. En esa singularidad identitaria descansa lo que Sen llama la ilusión del destino que resulta, en tanto que ideología determinística, en radicalismo violento. Por esta razón sustenta las identidades plurales, en oposición a las singulares. Así nos dice:

Una comprensión apropiada del mundo de las identidades plurales requiere claridad de pensamiento respecto del reconocimiento de nuestros múltiples compromisos y filiaciones, aunque ello intente ser sofocado por la aplastante defensa de los enfoques que solo atienden a una u otra perspectiva. La descolonización de la mente exige un alejamiento firme de la tentación por las identidades y las prioridades únicas. (2007, p.140)

Enaltecer dogmáticamente las singularidades de una identidad o de, por ejemplo, una cultura o comunidad, se traduce, lamentablemente, en un empobrecimiento de la riqueza y diversidad de esa identidad o cultura. Además, puede volverse fácil caldo de cultivo de tendencias sectarias.

Eagleton (2012) va a problematizar esta perspectiva de enfoque, en el sentido de que su análisis del fundamentalismo integrista va a trascender los paradigmas dogmáticos de la misma religión, para desentrañar otras causas de carácter económico, social, geopolítico y cultural. Indica que el islamismo radical parece no comprender, o comprende bastante poco, su propia fe religiosa, por cuanto sus acciones, sobre todo las vinculadas al terror y al crimen, “obedecen a motivos principalmente políticos” (Ibid, p.172). Parecería que mientras Occidente abandonaba sus grandes relatos, entre ellos, el del fin de la historia, como justificación de la sobrevivencia infinita del capitalismo, ahora irrumpe uno nuevo: el del terrorismo islamista. Sin embargo, lo que hay detrás no es otra cosa que “la arrogancia del proyecto de dominación global de Occidente” (Ibid, p.173), el cual ha provocado la reacción violenta del islamismo radical, que, entre otros propósitos, lucha contra la idea de que la historia ha concluido. El terrorismo, según este autor, no hace sino “poner de relieve ciertas contradicciones endémicas del capitalismo liberal” (Ibid, p.175). Lo que cuestiona, en definitiva, del islamismo radical es, y en esto coincide con Sen, en que se trata de una fe con “identidades arraigadas en exceso” (Ibid, p.176), aunque no sería suficiente oponer esta a la tibieza liberal de las fes practicadas en las culturas occidentales.

Kaufmann (2015, p.36) aporta a este ángulo de miras de la complejidad identitaria en el siglo XXI, esclareciéndonos con el argumento de que si, en efecto, hay riqueza en el “juego de identidades disponibles”, las totalizaciones, en tanto que producción de sentido para la vida, serán breves y se sucederán. Esto va a permitir al individuo desarrollar una “distancia reflexiva” con sus cambiantes yoes o sí mismos. Pero si, por el contrario, el juego identitario se limita o restringe, en procura de unicidad o singularidad, entonces la totalización se repite y se endurece. A su vez, la “pauta interpretativa” se vuelve única, permanente y llega a encerrar y uniformar el conjunto de la personalidad del sujeto hasta, prácticamente, aislarlo del contexto y hacerlo pasible de estigmatizaciones y vulnerabilidad de la estima.

Afirmamos, pues, que para, no solo analizar, sino, más allá todavía, comprender y hacer esperanzador, antes que pesimista, el escenario moderno líquido consumista del siglo XXI,

Bauman precisa del abasto de su aparato categorial, con lo cual, no solo amplía su orbe conceptual, sino que, además, personaliza un estilo expositivo que le permite extender su pensamiento a universos de público heterogéneos.

4.1 La metáfora líquida y el proceso de licuefacción

El prólogo de la obra del año 2000, *Modernidad líquida*, firmado por Bauman en junio de 1999 y titulado “Acercas de lo leve y lo líquido”, es una pieza fundamental para entender la metáfora de la licuefacción como principio sociológico capaz de reflejar los cambios experimentados por la sociedad, desde los orígenes del capitalismo pre-moderno hasta su evolución a la modernidad y su transformación en el siglo XXI hacia la posmodernidad y la modernidad líquida. Cabe precisar, no obstante que, en una obra anterior, publicada en 1992 (*Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, 2014 c, pp.217-262), ya Bauman va estableciendo diferencias entre las existencias “sólida”, como perteneciente a la pre-modernidad y la modernidad, y “blanda” como correlativa al otro extremo de la era moderna, es decir, la era posmoderna. Asimismo, empieza a caracterizar, en términos de temporalidad, lo moderno como atinente a lo “duradero”, mientras que lo “fugaz” es atributo de lo posmoderno.

En un conjunto de artículos publicados en 2001 bajo el título de *La sociedad individualizada*, Bauman (2012 a) va reflejando su interés en ver los estamentos sólidos y los fundibles de la sociedad como una característica esencial de la modernidad, porque es esta la que abre la posibilidad de reformar las cosas, luego de descubrir su fragilidad. Reconoce que Marx y Engels elogiaron a los capitalistas y a los burgueses revolucionarios por “fundir los sólidos y profanar lo sagrado” (Bauman, 2012 a, p.163), dado que los sólidos y lo sagrado habían paralizado la capacidad transformadora y creativa de la humanidad. Lo que la modernidad en ciernes no sospechó es que fundiría esos sólidos, pero, solo para, bajo la aspiración de establecer un orden y hacer más viable la convivencia humana, establecer nuevos estamentos sólidos sustentados por la razón, la emancipación, la individualización y la libertad.

La argumentación de la fluidez y todo el aparato categorial sociológico y filosófico que articula Bauman constituyen, en efecto, una metáfora, cuyas raíces provienen de la química (“es la cualidad de los líquidos y los gases”), pero, que el pensador polaco considera, a partir de la entrada que al término fluidez otorga la Enciclopedia Británica, “regente de la etapa actual de la era moderna” (Bauman, 2003, p.8).

De ahí que plantee que, una vez explicadas las características esenciales de los fluidos, estos fundamenten razones que justifican considerar que la fluidez o la liquidez son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase “nueva” de la historia que es la modernidad actual o presente. “¿Acaso la modernidad no fue desde el principio un ‘proceso de licuefacción’? ¿Acaso ‘derretir los sólidos’ no fue siempre su principal pasatiempo y su mayor logro? En otras palabras, ¿acaso la modernidad no ha sido ‘fluida’ desde el principio?” (Ibid, p.9).

El libro está dedicado a la pregunta de si los viejos conceptos que solían enmarcar el discurso narrativo de la condición humana, y que, “como zombis” están hoy, es decir, en el contexto de la modernidad fluida, vivos y muertos al mismo tiempo, tendrían una “resurrección” o “reencarnación” factibles; o si bien, se les dispone un funeral y una sepultura “decentes”. Y luego afirma: “Hemos elegido examinar cinco conceptos básicos en torno de los cuales ha girado la narrativa ortodoxa de la condición humana: emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad.” (ibid, p.14)

Bauman descubre que la metáfora de la licuefacción tiene, aunque con particularidades pertinentes, en el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels un precedente importante. Nos invita a recordar que “la famosa expresión ‘derretir los sólidos’, acuñada hace un siglo y medio por los autores del *Manifiesto comunista*, se refería al tratamiento con que el confiado y exuberante espíritu moderno aludía a una sociedad que encontraba demasiado estancada para su gusto y demasiado resistente a los cambios ambicionados, ya que todas sus pautas estaban congeladas. (...) Esa intención requería, a su vez, de la ‘profanación de lo sagrado’: la desautorización y la negación del pasado, y primordialmente de la ‘tradición’ -es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente-. Por lo tanto,

requería asimismo la destrucción de la armadura protectora forjada por las convicciones y lealtades que permitía a los sólidos resistirse a la licuefacción” (Ibid, p.9). De igual modo, considera que fue el ingreso de la modernidad en su “fase líquida” lo que constituyó la “sentencia de muerte del experimento comunista” (Ibid, p.52).

Lo que Marx y Engels (2000, p.30-31) afirman en el texto, que tuvo por base la encomienda de un programa para el partido que a estos dos intelectuales hiciera la Liga de los Comunistas para su Congreso de 1847 y que se publicara semanas antes de la Revolución de Febrero, es lo siguiente:

La burguesía no existe sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de trabajo, es decir, todas las relaciones sociales. La persistencia del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Este cambio continuo de los modos de producción, este incesante derrumbamiento de todo el sistema social, esta agitación y esta inseguridad perpetuas distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones sociales tradicionales y consolidadas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas, quedan rotas: las que las reemplazan caducan antes de haber podido cristalizar. Todo lo que era sólido y estable es destruido; todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión.

Derretir o “destruir” los sólidos significaba desprenderse de las obligaciones “irrelevantes” que se interponían en el camino de un cálculo racional de los efectos. O en la perspectiva de Max Weber, que significa liberar la iniciativa comercial de los grilletes de las obligaciones domésticas y de la “densa” trama de los deberes éticos. O bien, de acuerdo con Thomas Carlyle, la ruptura de todos los vínculos que condicionan la reciprocidad humana y la mutua responsabilidad, para conservar tan solo el ‘nexo del dinero’ (Bauman, 2003, p.10).

En el marco de esta metáfora, que resalta la supremacía de lo líquido como característica esencial de la sociedad posmoderna globalizada, consumista y ciberespacial, en oposición diametral a lo sólido, que caracterizó la era moderna pesada y territorial, cabe subrayar la reflexión sartreana acerca de lo viscoso o lo dócil en la condición existencial del individuo y su relación de articulación dialéctica con el objeto que le rodea, el referente real de su entorno. Bauman retoma el pasaje de la obra *El ser y la nada*, de 1943, para colocar lo viscoso como problema en la construcción ontológica de la existencia del hombre por sí

mismo. El objeto, lo real se vuelve viscoso para el sujeto en el momento en que cree poseer el objeto. Pero, como producto de una “curiosa inversión” es el objeto el que “posee” al sujeto, al yo. “Si un objeto que sostengo entre las manos es sólido, puedo soltarlo cuando guste; su inercia simboliza para mí mi poder total (...) Sin embargo, ahí está lo viscoso para invertir los términos; (mi yo) se ve repentinamente *comprometido*, abro las manos, quiero soltar lo viscoso y se me pega, tira de mí, me absorbe (...). Ya no soy el amo (...). La viscosidad es como un líquido descubierto en una pesadilla, en la que todas las propiedades de éste están animadas por una especie de vida y se vuelven contra mí (...). Si me tiro al agua, si me sumerjo, si me dejo arrastrar hacia sus profundidades, no experimento malestar alguno, puesto que no temo en absoluto poder disolverme entre las aguas; sigo siendo un sólido en el seno de su estado líquido. Si me sumerjo en lo viscoso, siento que voy a perderme en su interior (...). Tocar lo viscoso supone correr el riesgo de disolverse en la viscosidad” (Bauman, 2014 a, p.38). Aunque no lo parezca, en el significado de esta metáfora lo que está en juego es la cuestión de la libertad individual.

Un líquido como el agua permite al individuo moverse en ella, partiendo, por supuesto, de la premisa de que ese individuo sabe nadar, sabe mantenerse a flote. Además, una vez fuera de ese líquido, el sujeto podrá secarse. De manera que su libertad no está comprometida. En cambio, si trata de sumergirse en una sustancia “viscosa”, por ejemplo, miel, brea, melaza o resina, lo primero es que perdería su facultad de moverse, desplazarse, salir a la superficie; el individuo habría de sentirse aprisionado y sin posibilidad de zafarse o escapar de esa “viscosidad”. En consecuencia, su libertad está comprometida o perdida. Esto así, bajo el entendido de que la noción de libertad es inseparable de su carácter intrínseco de relación de poder; es decir, de relación o articulación con otros sujetos y con un determinado entorno.

El tiempo y el espacio devendrán categorías de gran relieve en la construcción del análisis de lo social en Bauman. “En cierto sentido, los sólidos cancelan el tiempo; para los líquidos, por el contrario, lo que importa es el tiempo. En la descripción de los sólidos, es posible ignorar completamente el tiempo; en la descripción de los fluidos, se cometería un

error grave si el tiempo se dejara de lado. Las descripciones de un fluido son como instantáneas que necesitan ser fechadas al dorso” (Bauman, 2003, p.8).

La humanidad experimentó un tránsito de licuefacción desde una sociedad y un tiempo caracterizados por una modernidad sólida, de elementos pesados y fijos, a una modernidad líquida, de elementos fluidos y volátiles. “La disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales. Sedimentó un nuevo orden, definido primariamente en términos económicos. Ese nuevo orden debía ser más ‘sólido’ que los órdenes que reemplazaba, porque –a diferencia de ellos- era inmune a los embates de cualquier acción que no fuera económica. Casi todos los poderes políticos o morales capaces de trastocar o reformar ese nuevo orden habían sido destruidos o incapacitados, por debilidad, para esa tarea. Y no porque el orden económico, una vez establecido, hubiera colonizado, reeducado y convertido a su gusto el resto de la vida social, sino porque ese orden llegó a dominar la totalidad de la vida humana, volviendo irrelevante e inefectivo todo aspecto de la vida que no contribuyera a su incesante y continua reproducción” (Ibid, p.10)

¿Cómo tipificar, desde este lenguaje metafórico, la condición humana en la sociedad contemporánea? El autor sostiene que “la situación actual emergió de la disolución radical de aquellas amarras acusadas –justa o injustamente- de limitar la libertad individual de elegir y de actuar. *La rigidez del orden es el artefacto y el sedimento de la libertad de los agentes humanos.* Esa rigidez es el producto general de ‘perder los frenos’: de la desregulación, la liberalización, la ‘flexibilización’, la creciente fluidez, la liberalización de los mercados financiero, laboral e inmobiliario, la disminución de las cargas impositivas, etc.” (Ibid, p.11).

La tarea de construir la identidad en el estilo de vida del sujeto posmoderno va cónsona a la aspiración de cambio de su situación individual; pero, esa aspiración personal se inserta, de algún modo, al proyecto, que trasciende lo individual, de cambiar el orden de la sociedad, de modificar el orden establecido. En lo que concierne a nuestra *nueva* modernidad y su

marcha defectuosa en el ámbito de lo político, Bauman sustenta que la “tarea de construir un nuevo orden mejor para reemplazar al viejo y defectuoso no forma parte de ninguna agenda actual –al menos no de la agenda donde supuestamente se sitúa la acción política-. La ‘disolución de los sólidos’, el rasgo permanente de la modernidad, ha adquirido por lo tanto un nuevo significado, y sobre todo ha sido redirigida hacia un nuevo blanco: uno de los efectos más importantes de ese cambio de dirección ha sido la disolución de las fuerzas que podrían mantener el tema del orden y del sistema dentro de la agenda política. Los sólidos que han sido sometidos a disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos –las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas-.” (Ibid, pp.11-12). Esta reflexión tiene una importancia fundamental, por cuanto se centra en el individuo mismo, para establecer los rasgos de identidad del sujeto posmoderno y sus vínculos con el colectivo y con las instituciones que predominan en su espacio y tiempo: la clase social, el vecindario, la familia, la escuela, la justicia, el Estado, la población.

La responsabilidad individual de construcción, tanto de la identidad como del destino del sujeto responde a un proceso de redistribución y de reasignación de los poderes de disolución de la etapa actual de la modernidad. Un proceso, de por sí, complejo, problemático, sinuoso. De aquí el argumento según el cual, “el destino de la labor de construcción individual está endémica e irremediablemente indefinido, no dado de antemano, y tiende a pasar por numerosos y profundos cambios antes de alcanzar su único final verdadero: el final de la vida del individuo” (Ibid, p.13). En esta versión privatizada de la modernidad, el peso, la responsabilidad ética de la construcción de pautas identitarias, así como la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo.

Con la licuefacción de la era moderna entra en crisis la noción de sistema para comprender la totalidad social y sus acontecimientos. Esto va a incidir, además, en el proceso de construcción de la identidad individual. “Sería imprudente negar o menospreciar el profundo cambio que el advenimiento de la ‘modernidad fluida’ ha impuesto a la condición humana. El hecho de que la estructura sistémica se haya vuelto remota e inalcanzable,

combinado con el estado fluido y desestructurado del encuadre de la política de vida ha cambiado la condición humana de modo radical y exige repensar los viejos conceptos que solían enmarcar su discurso narrativo. Como zombis, esos conceptos están hoy vivos y muertos al mismo tiempo. La pregunta es si su resurrección –aun en una nueva forma o encarnación- es factible; o, si no lo es, cómo disponer para ellos un funeral y una sepultura decentes.” (Bauman, 2003, p.p.13-14).

Al acuñar la expresión “modernidad líquida” Bauman puso de manifiesto una forma innovadora de percibir el profundo cambio que había experimentado el advenimiento de la posmodernidad frente a una sociedad moderna sólida cuya pesadez quedaba atada a estamentos fijos y a estrategias de vida con horizontes de soluciones, materiales y espirituales, que durarían toda la vida. Establece Rodríguez (2017, p.p.9-12) que ante una realidad social como la correspondiente a la época sólida, en la que las identidades eran “inmutables”, o cuando menos, evolucionaban siguiendo “curvas predecibles”, la modernidad líquida, en cambio, se nos presenta como un estado caracterizado por la impermanencia, las mutaciones, la vulnerabilidad, la incertidumbre, el simulacro, la pérdida de vínculos solidarios o humanos, la ausencia de verdades. Además, se experimenta una “caída de los relatos vertebradores, unificadores, cosmogónicos, que definían las realidades políticas, sociológicas, psicológicas o religiosas: la existencia en un sentido amplio” (Ibid, p.10). Ese salto al vacío de los grandes argumentos políticos, teológicos y culturales deja al individuo solo ante su propio desamparo e incertidumbre, convirtiéndolo en un ser más vulnerable, pero, al mismo tiempo, más individualista, menos pendiente del otro y cada vez más distante del establecimiento de auténticos compromisos frente a sí mismo y frente a los demás. Hay, pues, en juego, un nuevo tipo de identidad con que se hace manifiesta la estructura del yo en la era moderna líquida, y que va cónsona con su evanescencia o delicuescencia.

4.2 Sociedad de productores y sociedad de consumidores

Una aportación notable de Bauman a los estudios de la identidad en la posmodernidad y en la sociedad moderna líquida ha sido la vinculación de su reflexión a las cuestiones de orden

económico y político. Amartya Sen (2007, p.48) admite, de igual forma, que es particularmente revelador de la riqueza del fenómeno el hecho de incorporar la percepción y comprensión de los procesos identitarios a la conducta y preferencia económica de los individuos.

En la era moderna pesada o del capitalismo asociado a instalaciones o maquinarias fijas el individuo y la sociedad estaban orientados a la producción, eran productores sujetos a determinadas normas. En cambio, la sociedad en su actual etapa moderna líquida o tardía, no necesita ejércitos industriales de obreros o de militares, no precisa de esas masas: Lo que sí requiere, en cambio, es comprometer a sus miembros en calidad de consumidores, hacerlos fanáticos del consumo. Por supuesto que tanto en la era moderna como en la posmoderna producción y consumo se necesitan mutuamente. Lo que ocurre es que hoy día, en la sociedad moderna líquida, el énfasis y las prioridades del individuo se cifran en el consumo. En la actualidad habría que preguntarse si es posible y necesario separar los actos de vivir y consumir. La respuesta es no. Giddens, por su parte sugiere un modo de transición del mundo tradicional al moderno ligeramente distinto, en base a lo que llama su “interpretación discontinuista del desarrollo social moderno”, al plantear el movimiento de un “sistema fundamentado en la fabricación de bienes a otro cuya preocupación central descansa en la información” (Giddens, 2011, p.16). El consumismo, por supuesto, tiene en la exigencia de mayor información acerca de los bienes y el mercado una de sus características esenciales, como lo contempla Bauman.

De manera que cuando hablamos de identidad del individuo posmoderno, de lo primero que hay que tener clara conciencia es de su condición de consumidor y de ciudadano orientado a la información mundializada. Esa es su principal función en la sociedad. Y téngase claro, no solo un consumidor de objetos a coleccionar, sino, fundamentalmente, un consumidor cuyo mayor deseo es el de desear. He ahí el consumidor idóneo, que consecuentemente, deviene también objeto de consumo.

En ese orden, el individuo moderno líquido y consumista hace vulnerable su sentido del compromiso consigo mismo y con los demás. Ese compromiso ahora es presa de la

volatilidad, la temporalidad, que se hace “más importante que el compromiso en sí, al que, por otra parte, no se le permite durar más que el tiempo necesario para consumir el objeto de deseo (mejor dicho, el tiempo suficiente para que se desvanezca la deseabilidad de ese objeto)” (2011 c, p.108). De aquí la afirmación: “La cultura de la sociedad de consumo no es de aprendizaje sino principalmente de olvido” (Ibid, p.109).

En el discurso posmoderno, el consumo, que caracteriza la modernidad líquida, se asume como una actividad esencialmente individual. Mientras que la producción, que caracterizó el mundo moderno sólido, iba a resultados del esfuerzo colectivo. Sobrevivir en el mundo actual posmoderno y globalizado, ascender socialmente en sus estructuras dependen, más bien, de la determinación, la voluntad personal y el ingenio del individuo. Esta realidad hace que, conforme se consolida el esfuerzo individual, se debilite, consecuentemente, el espíritu colectivo y solidario del propio sujeto, que en etapas anteriores de la historia se preocupaba por los infortunios de los demás, y hoy día se centra en tratar, angustiosamente, de controlar los daños colaterales que el conglomerado social globalizado podría generar a su individualidad. Por esta razón, hoy en día, consumir delirantemente es parte esencial del espectáculo posmoderno.

Consumir profusamente “es la señal del éxito y constituye un camino que conduce directamente a la aclamación pública y a la fama”; y de igual modo, “poseer y consumir determinados objetos y llevar determinados estilos de vida constituye una condición necesaria de la felicidad; quizá incluso de la dignidad humana” (Bauman, 2014 a, p.55). De manera que la dignidad y la felicidad de los seres humanos del mundo posmoderno están condicionadas por su capacidad o no de consumo. El consumidor delirante es, pues, desde esta óptica, un ser humano feliz y digno. En cambio, los consumidores “defectuosos”, es decir, “los consumidores incompletos, aquellos cuyos medios no están a la altura de los deseos y aquellos que ven negada la oportunidad de ganar mientras jueguen el juego siguiendo las reglas oficiales” (Bauman, 2014 a, p.57), serán, pues, infelices e indignos de vivir la vida como una obra de arte.

A propósito de la noción de política de vida y de posible estructura identitaria en dos personas pertenecientes a estratos sociales diferentes (una mujer viajera, globalizada, culta, de “los de arriba”, libre posmoderna frente a otra mujer pobre, sometida a su espacio de pobreza, inculta esclava posmoderna), convendría detenerse en los relatos que resume Bauman de la filósofa Agnes Heller y de Jeremy Seabrook¹⁴. Resume que: “La primera es una vivencia de libertad posmoderna. La segunda produce una exasperante sensación de esclavitud en los tiempos posmodernos.” (Ibid, p.121).

Visto desde la óptica de la globalización, este hecho da lugar a dos tipos de individualidades posmodernas. Por un lado, el “turista” y por el otro, el “vagabundo”. Afirma que los “turistas viajan porque *quieren*; los vagabundos, porque *no tienen otra elección soportable*.” (2011c, p.122). Y concluye: “La aclamada ‘globalización’ está estructurada para satisfacer los sueños y deseos de los turistas. Su efecto secundario –un efecto *colateral*, pero inevitable- es la transformación de muchos más en vagabundos. Estos son viajeros a los que se les niega el derecho de transformación en turistas. No se les permite quedarse quietos (no hay lugar que garantice su permanencia, el fin de la movilidad indeseable) ni buscar un lugar mejor” (Idem). A pesar de las diferencias, dos grandes verdades. Primero, el vagabundo deviene “el otro yo del turista” (Ibid, p.123); segundo, tanto el turista como el vagabundo “son consumidores” solo que, el segundo es un “consumidor defectuoso” (Ibid, p.126).

El tránsito desde la sociedad de productores a la sociedad de consumidores constituye un aspecto fundamental del pensamiento de Bauman y su concepción de otras evoluciones como la que va de la modernidad a la posmodernidad, de la que habla hasta 1999 y de esta a la modernidad líquida, de la que empieza a hablar sistemáticamente a partir del año 2000. La sociedad de consumidores es un “marco existencial” caracterizado por “refundar las relaciones interhumanas a imagen y semejanza de las relaciones que se establecen entre consumidores y objetos de consumo” (Bauman, 2011 a, p.24). Han, por su parte, considera que la publicidad es la “versión capitalista del canto de alabanza litúrgico” y que ese canto,

¹⁴ Keller, A., “Where are we at home?”, Thesis Eleven, 41, 1995, y Seabrook, J., *Landscapes of Poverty*, Oxford, Blackwell, 1985, p.59, citado por Bauman, Z. La globalización. Consecuencias humanas, México, Fondo de Cultura Económica, 2011 c, p.120.

de uno u otro modo, da la gloria. Ese canto litúrgico publicitario que sirve al capital y es la “cara bonita” de la dominación. “La *aclamación*, a la que tributa el dominio del capital, se llama *consumo*.” (Han, 2016 b, p.99).

En términos de cambio en la subjetividad, en la diferencia entre sociedad de productores y sociedad de consumidores, Bauman sostiene (Ibid. p.34) que al igual que el fetichismo en la mercancía que asolaba a la sociedad de productores, el fetichismo de la subjetividad, inherente a la sociedad de consumidores, también está basado en una ilusión.

La sociedad de productores, en tanto que estadio de la modernidad sólida estaba orientada a la seguridad. Esta se encargaba, a su vez, de crear percepciones de perdurabilidad o durabilidad en las relaciones humanas y en las cosas, a tal punto que los bienes no se concebían para consumo inmediato (Ibid., pp.48-50). Esta es una sociedad que “apostaba a la prudencia y la circunspección, a la durabilidad y la seguridad, y sobre todo a la seguridad a largo plazo” (Ibid. p.50). Sin embargo, esa aspiración a un estado estable permanente o definitivo no armoniza con los intereses de una sociedad de consumidores. En esta última, el deseo de estabilidad, antes que una virtud, se transforma en una falla, que puede llegar a ser fatal para el propio sistema, causa de disrupción y hasta de mal funcionamiento.

En la sociedad de productores, se daba preferencia al llamado largo plazo por sobre el corto plazo, por cuanto las necesidades de todos tenían prioridad frente a las necesidades de las partes. “El gozo y la satisfacción que brindan los valores ‘eternos’ y ‘supraindividuales’ tenían mejor prensa que el éxtasis individual y pasajero, mientras que el éxtasis de muchos era considerado como la única satisfacción válida y genuina entre una multitud de atractivos pero falsos, artificiales, engañosos y en última instancia denigrantes ‘placeres del momento’” (Ibid., p.98).

La sociedad de consumidores “es quizás la única en la historia humana que promete felicidad *en la vida terrenal*, felicidad *aquí y ahora* y en *todos* los ‘ahoras’ siguientes, es decir, felicidad *instantánea y perpetua*. Es también la única sociedad que se abstiene con contumacia de *justificar y/o legitimar* toda clase de infelicidad (con excepción del dolor

infligido a los criminales como 'justo castigo' de sus crímenes), se niega a *tolerarla* y la convierte en una *abominación* que pide castigo y compensación. (...) La sociedad de consumidores se sostiene o cae por la felicidad de sus integrantes, hasta un punto inaudito o incomprensible para cualquier otra sociedad de la historia" (Ibíd., pp.67-68). Maslow pone límites a la felicidad en función de la cobertura de las necesidades, sobre todo, las necesidades del ser o de autorrealización). También Andrew Oswald llegó a la conclusión de que a los habitantes de países ricos y de economías desarrolladas basadas en el consumo les resulta inoperante el factor de felicidad, porque la riqueza no les ha concedido esa dicha.

Para mantener el esquema, la sociedad de consumidores ha logrado desarrollar, en grado superlativo, la capacidad de absorción de cualquier diferencia o disenso que ella misma pueda producir, reciclándolo luego como recurso para su propia reproducción, fortalecimiento y expansión. Es Thomas Mathiesen¹⁵, quien concibe el término "silenciamiento silente" para explicar esa absorción de los disensos de que es capaz la sociedad de consumidores, integrándolos al modo imperante para que funcionen a favor de las estructuras dominantes.

Hablamos acerca de la cultura consumista y lo hacemos sin advertir que la expresión encierra un comportamiento irreflexivo por parte de los individuos que la protagonizan. En ese sentido, Bauman aprecia en la sociedad de consumidores a un conjunto específico de condiciones de existencia bajo las cuales hay una alta probabilidad de que los individuos, sin distinción de género, adopten el consumismo por encima de cualquier otra cultura, al tiempo que son obedientes a sus preceptos. La sociedad de consumidores es, en consecuencia, un tipo de sociedad que, interpela a sus miembros, es decir, que apela a ellos, los cuestiona, pero también, irrumpe en ellos, los interrumpe y de todo cuanto puede demandar de ellos, a lo que más apela es a su capacidad como consumidores. En esa lógica biunívoca de apelación y cuestionamiento, la sociedad de consumidores espera ser escuchada, atendida y obedecida. Ella, a su vez, recompensa o penaliza a sus miembros de acuerdo a la calidad y rapidez con que ellos responden a su interpelación. Es así como la sociedad de consumidores promueve, alienta o refuerza al sujeto a la elección de un estilo,

¹⁵ Mathiesen, T., *Silently Silence: Essays on the Creation of Acquiescence in Modern Society*, 2004, citado por Bauman, Z., *ibid*, p.73.

una estrategia de vida y un proceso de elección y construcción identitarias irremediamente cónsonos con el consumismo y la cultura consumista. De hecho, en esa elección consiste el requisito *sine qua non* de pertenencia a ella.

A propósito de los mecanismos que crean la cultura consumista y la sociedad de consumidores para que el sujeto obedezca el mandato del consumo, Han categoriza como sujeto obediente (2015 a, p.36) a aquel individuo que se integra, en función de la lógica de gratificación y penalización, a la sociedad de rendimiento. Se presume que vivimos en libertad: la libertad de consumir. Sin embargo, esa presunta libertad, por cuanto sigue atada a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, termina convirtiéndose en coacción, en un deber. Han subraya que el “sujeto de rendimiento que se pretende libre es en realidad un esclavo. Es un *esclavo absoluto*, en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí un amo que lo obligue a trabajar. El sujeto del rendimiento absolutiza la *mera vida y trabaja*” (Ibid, p.12). Entre las libertades del deber y del poder hacer, sin embargo, se da una situación paradójica. Han (Idem) afirma:

La libertad del *poder hacer* genera incluso más coacciones que el disciplinario *deber*. El *deber* tiene un límite. El *poder hacer*, por el contrario, no tiene ninguno. Es por ello por lo que la coacción que proviene del *poder hacer* es ilimitada. Nos encontramos, por tanto, en una situación paradójica. La libertad es la contrafigura de la coacción. La libertad, que ha de ser lo contrario de la coacción, genera coacciones. Enfermedades como la depresión y el síndrome de *burnout* son la expresión de una crisis profunda de la libertad. Son un signo patológico de que hoy la libertad se convierte, por diferentes vías, en coacción.

Una de esas vías de coacción, disfrazada de libertad es, precisamente, el consumismo. En la modernidad tardía o líquida tiene lugar una totalización del trabajo que se debe a la dialéctica del amo y el esclavo, en razón de que el esclavo también obliga al amo a trabajar. De esta dialéctica resulta lo que Han denomina sujeto neoliberal como empresario de sí mismo (Ibid, p.13), que es aquel completamente incapaz de establecer con los otros tipos de relaciones realmente libres de cualquier finalidad; sobre todo, de la de producir y consumir.

Mientras que la sociedad de productores se concentraba en el manejo y control del cuerpo como eje transversal de las estrategias de poder y dominación de los individuos, la sociedad de consumidores concentra sus mecanismos de coerción, control, dominio y poder en el

manejo del espíritu de los individuos; un manejo que empieza en la infancia a través de la educación o el adoctrinamiento. Bajo esta condición se crea la categoría de consumidores de vocación, dado que esa vocación se presenta, de forma engañosa e ilusoria, como un “derecho humano universal” y una “obligación humana universal” (Bauman, 2011 a, p.81), ante las cuales no hay alternativa de excepción.

El pensamiento de Foucault es prolijo en la argumentación acerca del control espiritual, por medio de relaciones de poder, del individuo en la sociedad disciplinaria. Han, desde una perspectiva crítica ante Foucault y superando los límites de la sociedad disciplinaria basada en el panóptico de Bentham, al que sobrepone el “panóptico digital”, como de igual modo lo hace Bauman, también es sobradamente explícito acerca del control psicológico y espiritual del “sujeto de rendimiento” a través de lo que denomina “psicopolítica”¹⁶.

Hay dos aspectos relevantes en la sociedad de productores que, a su vez, la distinguen de la sociedad de consumidores. El primero es que la sociedad de productores sobreponía a los intereses y ambiciones individuales o grupales el objetivo societal o de la comunidad. El segundo es que tanto la sociedad como el mundo eran concebidos como resultado o fruto de la razón. La responsabilidad individual en la calidad del producto, por ejemplo, dependía de las normas establecidas. En cambio, la sociedad de consumidores terceriza, concesiona, subsidiariza el rol social o guiado por las normas en la responsabilidad del individuo (Bauman, 2011 a, p.85). Este hecho da lugar a la autoafirmación del individuo como un ser autónomo con dominio de sí mismo. Es por ello que Bauman indica que cada integrante de una sociedad de consumidores se define, fundamentalmente, como *homo eligens*; es decir, como sujeto que elige libremente.

Esto parecería, a simple vista, una transformación positiva, un paso de avance. Sin embargo, antes que un adelanto hacia la “emancipación definitiva de una multiplicidad de restricciones externas, ese pasaje nos mostraría la conquista, anexión y colonización de la vida por parte de los mercados” (Ibíd., p.89). Así, los que eligen (*homo eligens*) y las cosas elegidas responden a las leyes del mercado, incluyendo la vida política, que se ha sometido,

¹⁶ Para más información en torno a esta cuestión, ver Han, B-Ch., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, España, Heder, 2015 a, ensayo del cual hemos venido haciendo referencia en estas páginas.

como rasgo singular de la sociedad de consumidores, a la desregulación y privatización propias del ámbito de los mercados. Porque, en definitiva, el único realmente soberano y con poder en la sociedad de consumidores es el mercado de bienes y servicios, capaz, incluso de erosionar la soberanía económico-política del Estado, convirtiéndolo en ejecutor de la soberanía de los mercados.

Bauman resume el proceso anterior de esta manera: “El consumo es el mecanismo fundamental de transformación del consumidor en producto, una tarea que, como tantas otras que antes eran manejadas por el Estado y llevadas a cabo por la sociedad, ha sido desregulada, privatizada, ‘tercerizada’, ‘subsidiarizada’, dejada al cuidado y responsabilidad de los individuos, hombres y mujeres. El impulso del consumo se alimenta de la búsqueda individual de un óptimo valor de venta de sí mismo, el ascenso a una categoría diferente, escalar posiciones en algún ranking...” (Ibíd., p.90). En la medida en que una persona tiene mayor o menor capacidad de consumo estará proporcionalmente integrada o no a la sociedad de consumidores. Si no se pasa la prueba del consumidor “*de facto*”, luego de haber superado la de consumidor “*de jure*”, entonces, se cae desgraciadamente en la condición de consumidor fallido, fallado o defectuoso, en una infraclass social (refugiados, inmigrantes ilegales, pobres, desempleados, etc.).

La sociedad de productores equivale a la fase sólida de la modernidad, mientras que la sociedad de consumidores se corresponde con la “fase ‘líquida’ de la modernidad” (p.97). La “condición posmoderna” responde a un “desarrollo coincidente” con el afianzamiento de la sociedad de consumidores (p.104). De ahí que en el panorama de la utopía consumista, poblar el mundo de personas más generosas y solidarias no parezca tenerse en perspectiva.

4.3 Consumo, consumismo y revolución consumista

El consumo parecería, en principio, un hecho banal o trivial. Sin embargo, hay que ver en el consumo y la vida de consumo “una condición permanente e inamovible de la vida y un aspecto inalienable de esta, y no está atado ni a la época ni a la historia. (...) No hay dudas

de que consumir es una parte integral y permanente de todas las formas de vida que conocemos, ya sea por los relatos históricos o por los informes etnográficos” (Bauman, 2011 a, p.43). Tiene un rol determinante en la definición del estilo de vida de las personas y en su interacción con las demás. Con el paso del tiempo y la evolución de la historia se produjo en la sociedad un punto de quiebre denominado revolución consumista, que da lugar al fenómeno del consumismo, entendido este como elevación del consumo a categoría central de la vida y del propósito existencial de los individuos, definiendo en ellos sus capacidades de querer, desear o anhelar, o incluso, llegar a tener una identidad.

Existe una diferencia importante entre consumo y consumismo. El primero es un rasgo u ocupación del ser humano en sí mismo. El segundo es, en cambio, un atributo de la sociedad, en la medida en que esta aliena o desprende del control del individuo las capacidades de querer, desear o anhelar, atribuyéndoselas a sí misma como una fuerza externa (Ibíd., p.47).

Bauman define el consumismo como “un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, ganas o anhelos humanos (si se quiere ‘neutrales’ respecto del sistema) 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” (Idem). El fenómeno del consumismo tiene lugar una vez el consumo ha desplazado al trabajo de su eje fundamental o axial en la estructura social y humana de la sociedad de productores o de la fase sólida de la modernidad, orientada, fundamentalmente a la obtención de seguridad. La solidez y la durabilidad de la apropiación y posesión de bienes en la modernidad sólida se asocian a la sensación de seguridad que podían brindar la perdurabilidad e inmunidad al tiempo en esa etapa del desarrollo económico. Estos mismos atributos se consideraban parte de la identidad en la era moderna sólida.

El consumismo, que se opone diametralmente a otras formas de vida, especialmente, las de la modernidad sólida, ya “no asocia tanto la felicidad con la *gratificación* de los deseos... sino con un *aumento permanente del volumen y la intensidad* de los deseos, lo que a su vez desencadena el reemplazo inmediato de los objetos pensados para satisfacerlos y de los que se espera satisfacción” (Ibid., p.50). Es factible afirmar, que el moderno consumismo líquido se caracteriza, fundamentalmente, por una *renegociación del significado del tiempo*, una cuestión sin precedentes en la historia de la humanidad.” El tiempo moderno líquido ni es “cíclico” ni es “lineal”. Es tiempo “puntillista”, según la metáfora de Michel Maffesoli (Ibid., pp.51-56), cuyo sentido despejaremos más adelante.

Es, además, característico del consumismo el imprimir a los productos, antes de salir de sus fábricas, un sello de obsolescencia incorporada, así como, por vía de consecuencia de la alta productividad de bienes de consumo, en la sociedad actual nos encontramos con el complicado problema del crecimiento exponencial de la industria de eliminación de desechos. El mayor dolor de cabeza de las administraciones de ciudades o ayuntamientos es el de la recogida de desechos sólidos y de materiales reciclables.

De manera que rasgos como inestabilidad de los deseos, insaciabilidad de las necesidades, tendencia al consumismo instantáneo y a la instantánea propensión a la eliminación de sus elementos como desechos, no solo en materia de bienes y servicios, sino también, en lo relativo a la información y su simulacro como conocimiento, nos sitúan ante un nuevo escenario que es el del “nuevo entorno líquido”, que está preparado para resistir “toda planificación, inversión y acumulación a largo plazo” (Ibid., p.51).

En la cultura consumista y la sociedad de consumidores se exagera la apreciación de los productos en tanto que una inversión. Si compras, aumentará el valor de tu inversión. De ahí que consumir “es invertir en todo aquello que hace al ‘valor social’ y la autoestima individuales” (Ibid., p.83). El consumo tiene un propósito ulterior que trasciende el de satisfacer una necesidad, un apetito o un deseo. Ese fin es el de “convertir y reconvertir al consumidor en producto, *eleva el estatus de los consumidores al de bienes de cambio vendibles*” (Idem.). En una sociedad de consumidores se es parte integral de la sociedad en

la medida que se es un bien de consumo. Pero, hay en esa tarea una responsabilidad individual, personal, que es la de hacer de uno mismo un producto vendible, y no simplemente llegar a ser lo que la sociedad y la cultura te condicionen o impulsen a ser. No. Se trata de un autohacerse, se trata de una tarea del tipo “hágalo usted mismo”.

En términos identitarios, por cuanto las identidades en la sociedad moderna líquida consumista se arman y desmantelan, tipo los mobiliarios de la firma Ikea, este autohacerse se considera como autoafirmación, aunque a la postre, y por las características mismas de la volatilidad y el desecho del consumo, ese afán de autoidentificación se vuelva una tarea inútil. Ensamblamos identidades para ser exhibidas como efecto demostración de la lógica del consumo, para luego desarmarlas. El efímero valor de uso de la identidad que exhibo se agota en el acto mismo de la exhibición. Ocurre con mis identidades racial, de género, étnica, profesional, deportiva o religiosa. La elección o el ensamblaje temporal no son el destino ulterior del proceso posmoderno de autoafirmación. Paradójicamente, lo esencial está en el permanente acto de elegir y de exhibir, que tendrá un vertiginoso desgaste. Con Bauman entendemos que *“lo que constituye al individuo moderno líquido es la urgencia de esa elección y del esfuerzo por lograr el reconocimiento público de la misma”* (Ibid, p.150; cursivas del autor). Además, y esto es sumamente importante, comprendemos de una vez por todas, que en el contexto de la sociedad moderna líquida consumista, las identidades son lo menos parecido a regalos de nacimiento, a algo dado con certeza de lo que se da o recibe y mucho menos con pretensión de que sea para toda la vida. Muy por el contrario, las identidades son proyectos, tareas a encarar de manera incesante y permanentemente renovable. Bauman (2011 a, p.151) nos presenta la idea, y concordamos con ella, de que:

Más que un regalo (o un ‘regalo gratis’, por mencionar ese pleonasma acuñado por los consultores de marketing), la identidad es una condena a realizar trabajos forzados de por vida. Para los fabricantes de ávidos e infatigables consumidores y los vendedores de bienes de consumo es también una fuente inagotable de ganancias, más copiosa cuanto más utilizada. El armado y desmantelamiento de la identidad puestos en movimiento en la más tierna infancia se convierten en actividades que se retroalimentan automáticamente cuando son ejercidas.

En la sociedad de productores, la comunidad tenía control sobre los individuos, especialmente, si estos ignoraban ser una comunidad. Además, el proceso de construcción de lo nacional era parte de un espacio creado entre los poderes panópticos

supraindividuales y la capacidad misma de los individuos de adaptarse a las necesidades planteadas por esos mismos poderes. Esto cambia en la sociedad de consumidores, donde la libertad de opción individual, en la que se incluye la elección de la propia identidad, que resulta de la indefinición e indeterminación de la posición social de los mismos individuos y el debilitamiento de los lazos tradicionales, se despliega, paradójicamente, a favor de la supresión de opciones, para una nueva totalidad que es el Estado nación o Estado nacional de aspecto comunitario.

Desde el ángulo de la relación entre aprendizaje-memoria-olvido, es importante advertir que la “vida de consumo solo puede ser una vida de aprendizaje rápido, pero también debe ser una vida en la que todo se olvida velozmente. Olvidar es tan importante como aprender, si no más importante” (Ibid, p.133). Así es como el sujeto moderno líquido ve en la desmemorización un recurso de apertura hacia los magmas o almacenes de la información excesiva o hiperinformación (macro datos), que en en el mejor de los casos, solo podrá usar muy parcialmente y para propósitos inmediatos o efímeros.

La sociedad de consumo debe, a toda costa, evitar la satisfacción duradera de los consumidores. Porque, en una sociedad “que proclama que la *satisfacción* del cliente es su único motivo y propósito absoluto, un consumidor *satisfecho* no es un motivo ni un propósito, sino la más terrorífica amenaza” (Ibid, p.135). De hecho, deviene consumidor fallido o defectuoso, y esta habrá de ser una de sus identidades múltiples.

4.4 Noción de diferencia

La identidad como problema filosófico en la era posmoderna, o de la modernidad líquida consumista, se orienta más al establecimiento de la relevancia de la diferencia entre los individuos y las comunidades, que a la determinación de sus similitudes o rasgos comunes, como lo hacían la antropología social y cultural clásica o tradicional. Lo que el sujeto posmoderno subraya, en términos existenciales, es el hecho de que su individualidad, en cuyo proceso de constitución él como sujeto independiente tiene una grave responsabilidad, por encima de los rasgos comunitarios y la tradición, estriba en su diferencia frente al otro,

especialmente, si se trata de un extranjero, migrante, amenazadoramente sincrético. Desde una perspectiva ideológica, esta postura se corresponde con la corriente económica y política neoliberal, en la cual, el individuo, en cuanto que entidad existencial autónoma, tiene la capacidad de construirse su propio destino.

La búsqueda angustiada de esa diferencia da pie a lo que Bourdieu denomina violencia simbólica propia de los Estados y sociedades inscritos en la incontrolable fuerza de la ley del mercado neoliberal. Define el neoliberalismo como una “teoría económica poderosa, *que gracias a su fuerza simbólica duplica la fuerza de las realidades económicas que pretende expresar. (...) Este evangelio, o mejor dicho la difusa vulgata que nos proponen bajo el nombre de liberalismo, está compuesta por un conjunto de palabras mal definidas - ‘globalización’, ‘flexibilidad’, ‘desregulación’, etc.- que gracias a sus connotaciones liberales o libertarias pueden ayudar a darle una fachada de libertad y liberación a una ideología conservadora que se presenta como contraria a toda ideología*” (Bourdieu, 2005, p.31). A esa filosofía que solo persigue la creación insensata de riqueza la llama revolución conservadora y la tipifica como fetichismo de las fuerzas productivas. Por la política neoliberal aparecen la precariedad en las amplias capas de las poblaciones del mundo, la desmoralización profunda y el derrumbe de las solidaridades elementales del tejido social. Para hacer frente eficaz a todo esto, Bourdieu propone recuperar el “utopismo reflexivo” o razonado, que Ernest Bloch¹⁷ presenta como posibilidad objetiva y real de analizar, comprender y cuestionar las tendencias económicas, políticas y sociales de la época.

En un plano opuesto, respecto de las consideraciones sobre la política neoliberal, se coloca Mario Vargas Llosa, quien, en reconocimiento al legado liberal de pensadores como Adam Smith, Ortega y Gasset, von Hayek, Karl Popper, Raymond Aron, Isaiah Berlin y Jean-François Revel, ve en la doctrina neoliberal, desde sus orígenes, las formas más avanzadas de la cultura democrática y “es la que ha hecho progresar más en las sociedades libres los derechos humanos, la libertad de expresión, los derechos de las minorías sexuales, religiosas y políticas, la defensa del medioambiente y la participación del ciudadano común

¹⁷ Bloch, E., *Le principe d'esperance*, Paris, Gallimard, 1976, I, p.176; citado por Bourdieu, P., *Pensamiento y acción*, Argentina, Libros del Zorzal, 2005, p.p.33-37.

y corriente en la vida pública” (Vargas Llosa, 2018, p.29). Subraya que el neoliberalismo es la mayor defensa de la inextinguible “llamada de la tribu”, es decir, de la desaparición del individuo y sus conquistas personales, para ser fagocitado por el autoritarismo de la tribu.

También Bauman (2017 a, pp.59-60) advierte sobre el problema actual de ir de vuelta a las tribus, hecho que asocia a la globalización y al divorcio entre poder y política, que traen como consecuencia la conversión de los Estados nacionales en especies de vecindarios gigantescos, cuyas fronteras son apenas vagamente delineadas, infestadas de porosidad y frágilmente fortificadas.

Ir ‘más allá del tribalismo’ a base de conciliar lo inconciliable -consiguiendo y fusionando ‘lo mejor de ambos mundos’, es decir, de la comunidad y de la individualidad- se parece sospechosamente mucho al intento de los gerentes y de los directivos de hoy en día (y de sus asesores) de sacar partido de los sentimientos y de la mentalidad de ‘regreso a las tribus’ extendidos entre las bases mismas de la sociedad actual; sentimientos y mentalidad engendrados por factores arraigados muy lejos del alcance de los poderes de los directivos de la empresa: se parece más a tal empeño que a la utopía de una sociedad mejor que los nuevos filósofos y profesionales del arte gerencial imaginaron y a la que prometieron aspirar.

Queda claro que políticas de exclusión como la afición de la élite global en separarse económica, cultural y socialmente de las masas y poblaciones condenadas a lo local y al subdesarrollo, así como el resurgimiento del nacionalismo identitario y el proteccionismo, no sin ribetes racistas o xenófobos, en medio de amplios flujos migratorios como efectos colaterales de esas mismas políticas, solo generan confrontación, odio y violencia, lo que se resume en una suerte de vuelta o recuperación de condiciones, más sofisticadas, de naturaleza tribal.

En los siglos XIX y XX, en la época moderna, tanto los pensadores de ideología progresista como los de ideología reaccionaria estaban contestes en que el fenómeno de la extrañidad, esa suerte de barbarismo de la época griega clásica o la helénica, era un asunto social atípico, anormal, y por demás, deplorable, que, en el estadio superior evolutivo de la construcción de un orden social superior, como era de esperar, no tendría cabida; es decir,

que los extraños o extranjeros habrían de ser, simplemente, excluidos. Por el contrario, los tiempos posmodernos, de corte neoliberal, tienen como principio universal, al menos económica y políticamente bien sentados, el hecho de que la diferencia “no solo es inevitable, sino que además resulta valiosa y positiva y que hay que protegerla y cultivarla” (Bauman, 2014 a, p.43).

De esta forma, en la que la diferencia adquiere una posición central, piensan hoy día, desde los representantes políticos de la extrema derecha a los de la extrema izquierda, pasando por centristas y moderados, quienes argumentan la necesidad de tener muy claras las singularidades espirituales, lingüísticas y de raíces culturales frente a la amenaza de la extrañidad; pero, al mismo tiempo, son conscientes de que los trabajos de poca remuneración, físicamente arduos y socialmente despreciables han de ser realizados por los inmigrantes o extraños. De manera que el concepto de diferencia entraña, quierase o no, rasgos ideológicos racistas o discriminatorios, especialmente, en la vida cotidiana y en lo que se ventila en los medios de comunicación masivos, tanto físicos como electrónicos. De ahí que la diferencia y la extrañidad, amén de las relaciones de poder que su sentido asume en un determinado discurso sociológico o filosófico, devenga una cuestión de derechos humanos fundamentales, que trasciende las posturas individuales o particulares en torno a cuestiones étnicas o de tradiciones culturales.

Dentro de la liquidez que caracteriza a la sociedad posmoderna, los extraños, aquellos frente a los que hay que zanjar la diferencia, se vuelven, para el individuo posmoderno neoliberal, una suerte de viscosidad, retomando la metáfora sartreana empleada por Bauman; es decir, de rémora de la libertad, de materia que aprisiona al individuo, distinto a la disgregación que ofrece la liquidez. Esta perspectiva da lugar al establecimiento de políticas de exclusión que, a su vez, derivan de la lógica de la polarización. Una polarización que “detiene el proceso de individualización, de verdadero y radical ‘desanclaje’ para la ‘otra nación’, para los oprimidos a los que se ha negado los recursos para la construcción de la identidad y, por consiguiente, también (a todos los efectos prácticos), las herramientas de la ciudadanía. No son solo los ingresos y la riqueza, la esperanza y las condiciones de vida, los que se van polarizando cada vez más, sino también

–y quizá de un modo más seminal- el derecho a la individualidad” (Bauman, 2014 a, p.47). Desde esta postura resulta difícil, cuando no imposible, eliminar la exclusión, tanto de los más pobres como de los migrantes o extraños, en la sociedad posmoderna.

En el apartado de esta investigación destinado a analizar la relación entre individuo, comunidad y nación, así como el multiculturalismo, la identidad cultural y el nacionalismo como sentido de pertenencia particularista, veremos las limitaciones conceptuales de los contrastes culturales a partir de la noción de diferencia, en función del enfoque desarrollado por François Jullien (2017), al igual que los cuestionamientos que a ese concepto, desde el plano esencialmente político, lleva a cabo Slavoj Žižek (2012; 2010), entre otros.

4.5 Riesgo e incertidumbre

Bauman reconoce, a través de toda su obra, la importancia del pensamiento de Ulrich Beck en lo relacionado a la noción de riesgo, habilitada en su discurso analítico de la sociedad posmoderna globalizada. Sin embargo, otro referente importante para Bauman en este orden lo constituye el pensamiento de Anthony Giddens. Para Giddens, la idea de riesgo proviene de los siglos XVI y XVII, y “fue acuñada por primera vez por exploradores occidentales cuando realizaban sus viajes por el mundo. La palabra *riesgo* parece haber llegado al inglés a través del español o del portugués, donde se usaba para referirse a navegar en aguas desconocidas” (Giddens, 2002, p.34).

En el ámbito de las culturas tradicionales no se necesitaba el concepto de riesgo. De ahí que riesgo no implique, forzosamente, amenaza o peligro. “El riesgo se refiere a peligros que se analizan activamente en relación a posibilidades futuras... La idea de riesgo supone una sociedad que trata activamente de romper con su pasado –la característica fundamental, en efecto, de la civilización industrial moderna” (Giddens, 2002, p.35). Entiende por riesgo “la dinámica movilizadora de una sociedad volcada en el cambio que quiere determinar su propio futuro en lugar de dejarlo a la religión, la tradición o los caprichos de la naturaleza. El capitalismo moderno difiere de todas las formas anteriores de sistema económico por sus actitudes hacia el futuro... El capitalismo moderno se planta en el futuro al calcular el

beneficio y la pérdida, y, por tanto, el riesgo, como un proceso continuo” (Ibid., 2002, p.36-37). Riesgo es, pues, un concepto asociado a la modernidad.

Sin embargo, en la sociedad posmoderna o líquida, el concepto de riesgo, siguiendo a Giddens, asume un nuevo significado y una importancia particular. “Se suponía que el riesgo era una forma de regular el futuro, de normalizarlo y traerlo bajo nuestro dominio. Las cosas no han resultado así. Nuestros mismos intentos por controlar el futuro tienden a volver hacia nosotros, forzándonos a buscar formas diferentes de ligarlo a la incertidumbre” (Ibid, p.38). Si en la asociación del riesgo a la modernidad quedaba implícito el que se trataba de un tipo de sociedad que respondía a las características económicas, sociales, culturales y políticas del siglo XX, ahora, en la sociedad del siglo XXI, en la que prevalece un tipo de capitalismo distinto, volátil, electrónico, transterritorial, con particulares efectos sobre lo político, lo social y lo cultural, el riesgo va a estar asociado, indisolublemente, a la idea de incertidumbre.

Beck, quien observa en el hecho de habersele roto el hilo de la tradición, algo inherente al sujeto de la globalización y la sociedad del riesgo, asume que, mientras más se reduce el mundo a resultas del avance imparable de la globalización, las contradictorias percepciones culturales se resuelven como certezas excluyentes. Las múltiples acepciones que las diferentes y chocantes culturas tienen acerca del riesgo es un problema capital de siglo XXI. El gran poeta mexicano Octavio Paz (1965) aclamó, en su poema “Viento entero” que el tiempo es perpetuo. En la sociedad digital el tiempo, en tanto que historia, se convierte en un presente común. Ahora bien, “este presente común no hace pie en un pasado común ni garantiza en absoluto un futuro común” (Beck, 2008, p.31). Las diferencias culturales, pues, complejizan la búsqueda de homogeneidad en el abordaje de los peligros globales, a saber, el cambio climático, las armas atómicas, la energía nuclear y el terrorismo, para solo citar unos cuantos. Esta es la sociedad de la modernidad reflexiva porque, como nos vemos forzados a pensar peligros hasta ayer impensables, podemos, asimismo, sin proponérselo, contribuir “a darlos a luz” (Ibid., p.34). Vivimos en la sociedad de la anticipación de los riesgos. Vivimos bajo la tiranía de los riesgos globales, cuyas características son la “deslocalización” (son omnipresentes), “incalculabilidad” (sus consecuencias son de

magnitudes incalculables o impredecibles; de ahí que se les llame también “riesgos hipotéticos”) y “no-compensabilidad” (Ibid., p.83).

Bauman (2011 b) profundiza en torno al concepto de suerte y la individualización de los remedios contra la modernización y la globalización, subrayando la noción de incertidumbre como un rasgo esencial de la modernidad líquida consumista. Se trata de un concepto muy presente en todo su discurso analítico de la contemporaneidad.

“La ‘incertidumbre’ desafía nuestra capacidad de comprender la situación, de actuar con cierta confianza en nosotros y de perseguir los fines propuestos hasta alcanzarlos” (Bauman, 2011 b, p.130). Tiene dos factores que operan como acicates: la ignorancia y la impotencia. “*Sentimos incertidumbre* cuando no conocemos a ciencia cierta los factores que condicionan nuestra situación y, por lo tanto, no sabemos cuáles son los factores que es preciso implementar y poner en marcha para que esa situación se vuelva más agradable... o los factores necesarios para evitar que empeore; *sentimos impotencia* cuando constatamos o llegamos a sospechar que, aun cuando hubiéramos desplegado un inventario completo de tales factores, de todas formas nos habrían faltado las herramientas, las habilidades o los recursos para ponerlos en marcha, o bien para desactivarlos si fuera necesario” (Idem).

Hay que asumir que la modernidad llegó como “la promesa y la determinación de conquistar la incertidumbre, o al menos de librar una guerra de desgaste total contra ese monstruo de múltiples cabezas” (Ibid, p.131). Pero, en lo que atiene a esta tarea, la modernidad fracasó. De ahí que, si la modernidad “hubiera cumplido con su promesa, ya no necesitaríamos de la suerte para obtener bienestar y felicidad” (Ibid, p.132). En cambio, la promesa de certidumbre se ha quedado en una fantasía. “El estado de certidumbre es un producto de la imaginación fantasiosa, secundada y fortalecida por los horrores de la incertidumbre ubicua e ininterrumpida: un sueño soñado por personas inseguras e inciertas que, aun cuando sepan que se trata de un sueño, no pueden dejar de soñarlo” (Ibid, p.135). Ahora bien, en los tiempos modernos líquidos la incertidumbre se ha tornado más grave, y lo que la vuelve más horrenda y amenazadora que antes es nuestra recién percibida impotencia, nuestro propio desconcierto e inseguridad para afrontarla.

4.6 Tiempo y espacio

Resulta interesante constatar cómo la visión de Bauman de la sociología, en cuanto que disciplina del pensamiento que se nutre de la filosofía, la política, la literatura, la economía - sea dicho al pasar, la sociología como una de las áreas de las ciencias humanísticas- tiende a producir innovaciones y transformaciones en la sociología misma, pero, con la singularidad de que las efectúa en cuanto que experiencia vital, antes que como discurso meramente disciplinario. Es la transformación del pensamiento acerca de las experiencias de vida lo que va imponiendo cambios, variaciones y enriquecimientos en el pensamiento mismo, ya sea sociológico o ya sea filosófico¹⁸. De ahí que, al referirse, por ejemplo, a las hazañas de la filosofía contemporánea, y en particular, al exaltar la obra del filósofo Richard Rorty, “quizá el más grande filósofo que tenemos”, sustente que “la Lechuza de Minerva solo despliega sus alas al atardecer... Mucho debe haber sucedido en el largo día de la vida que viven los hombres y mujeres modernos para que los filósofos reconozcan, al caer la noche, la evidencia, para que acepten la evidencia como evidencia” (Bauman, 2014 a, p.110). Y evidencia, a ese respecto, quiere decir, precisamente, experiencia vital.

En ese tenor, Bauman señala, a partir de la noción de “*destemporalización del espacio social*”, lo que considera una transformación decisiva en las circunstancias vitales del individuo moderno y de su cultura, respecto del sujeto, la cultura y la sociedad contemporáneos o modernos líquidos. Los modernos entendían el tiempo como una sucesión continua, como algo que avanzaba desde lo obsoleto hacia lo actual, viendo, de antemano, en lo actual la futura obsolescencia. En términos lingüísticos, y siguiendo el hilo de la relación entre de Saussure y Benveniste, la concepción del tiempo en la modernidad

¹⁸ La reflexión en torno al papel del sociólogo y la función de la sociología como esfera de pensamiento destinada a viabilizar la vida sostenible de los individuos va a ocupar buena parte de las conversaciones y la obra ensayística de Bauman. En este sentido podemos referir textos como “Sociología: ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos?”, en *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, pp.215-230, citado; “Acerca de escribir; acerca de escribir sociología”, en *Modernidad líquida*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp.213-226; *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Argentina, Nueva Visión, 2002; “Pensar en tiempos oscuros (Volver a Arendt y Adorno)”, *Vida líquida*, Paidós, España, 2010, pp.171-201; *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo*, España, Paidós, 2014 d, así como los contenidos del diálogo con Keith Tester que conforman el volumen *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Madrid, España, Espasa Libros, 2011.

era diacrónica, o lineal y unívoca, mientras, en la posmodernidad, la misma experiencia vital nos hace transformar la concepción del tiempo hacia una visión sincrónica, o simultánea y multívoca. En la era moderna la relación espacio-tiempo era estructurada, sólida, vigorosa, y por demás, duradera y en la que el accionar humanos era, digamos, un tanto seguro y predecible. La lucha por la vida tenía, pues, en la modernidad, un sentido, más bien, estructurado. En la posmodernidad, por el contrario, la lucha por la vida es mucho más volátil, insegura, frágil, incierta y se disuelve en la característica “*insoportable levedad del ser*” (Bauman, 2014 a, p.112), contenida en la novela homónima de Milan Kundera. La posmodernidad, por su espíritu autocrítico intrínseco, nos hace conscientes de lo que carecemos respecto de la era moderna.

Esa “destemporalización del espacio” remite al hecho de que, en la sociedad posmoderna y en función de sus características, el tiempo abandona su función de estructurar el espacio, porque la hipermodernidad misma lo ha desprovisto de su carácter de vector. Se pierde, en consecuencia, la noción clara de adelante, como señal de progreso o desarrollo, propia de la modernidad; se está, en la era posmoderna, moderna líquida o contemporánea, al mismo tiempo, hacia delante o hacia atrás, y en términos espaciales, el individuo puede encontrarse dentro y fuera a la vez. Y ante la pregunta acerca de ¿cómo podría el sujeto posmoderno construirse una identidad en estas circunstancias?, la respuesta más acertada es: “La identidad duradera y bien amarrada ya no constituye un activo; cada vez más y de un modo cada vez más evidente, se convierte en un pasivo. *El eje central de la estrategia vital posmoderna no es hacer que la identidad perdure, sino evitar que se fije*” (Idem).

La modernidad tiene lugar cuando las nociones de espacio y de tiempo se separan entre sí de la práctica vital, y pueden ser abordados teóricamente como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes. Abandonan el entrelazamiento de que gozaban en los tiempos premodernos, el cual producía, a su vez, estabilidad y aparente invulnerabilidad en las condiciones de la sociedad y la identidad del individuo. “Cuando la distancia recorrida en una unidad de tiempo pasó a depender de la tecnología, de los medios de transporte artificiales existentes, los límites heredados de la velocidad de movimiento pudieron transgredirse. Solo el cielo (o, como se reveló más tarde, la velocidad de la luz) empezó a

ser el límite, y la modernidad fue un esfuerzo constante, imparable y acelerado por alcanzarlo.” (Bauman, 2003, p.15).

Lo que ocurrió en el transcurso del siglo XX equivale a una liberalización de las limitaciones, en cuanto que prácticas vitales, y de los límites, en cuanto que fronteras, territoriales. Los “centros de decisión” y los portadores del poder y del dominio sociales rompieron con el cerco de la localidad. En este sentido Bauman (2003, p.18) aduce:

Durante toda la etapa sólida de la era moderna, los hábitos nómades fueron mal considerados. La ciudadanía iba de la mano con el sedentarismo, y la falta de un ‘domicilio fijo’ o la no pertenencia a un ‘Estado’ implicaba la exclusión de la comunidad respetuosa de la ley y protegida por ella, y con frecuencia condenaba a los infractores a la discriminación legal, cuando no al enjuiciamiento. (...) la época de la superioridad incondicional del sedentarismo sobre el nomadismo y del dominio de lo sedentario sobre lo nómade tiende a finalizar. Estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de la territorialidad y el sedentarismo. En la etapa fluida de la modernidad, la mayoría sedentaria es gobernada por una élite nómade y extraterritorial. Mantener los caminos libres para el tráfico nómade y eliminar los pocos puntos de control fronterizo que quedan se ha convertido en el metaobjetivo de la política, y también de las guerras, que tal como lo expresara Clausewitz, son solamente ‘la expansión de la política por otros medios’.

El creador de la noción de modernidad líquida establece que en “nuestro mundo moderno tardío o posmoderno” la humanidad se mantiene en movimiento, “aunque físicamente permanezcamos en reposo” (2011 c, p.104). Es decir, que el concepto de movilidad ha cambiado desde la era premoderna, en la que la fuerza animal y mecánica jugaban un rol preponderante para el desplazamiento en el tiempo, pasando por la modernidad sólida, en la que la distancia se superaba con mayor eficacia y rapidez, pero, aun se trasladaba el cuerpo de manera física, hasta la era moderna líquida, en la que Internet y la televisión satelital o por cable posibilitan un tipo de movilidad virtual, a una velocidad vertiginosa, sin que siquiera el individuo tenga que moverse de su espacio físico. La posmodernidad trae consigo la ubicuidad, y consecuentemente, la relativización del tiempo y el espacio. Hoy día la distancia ha dejado de ser un obstáculo. “A veces, da la impresión de que solo existe para ser cancelada; como si el espacio fuese una invitación constante al desdén, al rechazo y la negación. Dejó de ser un obstáculo desde que se necesita menos de un segundo para conquistarlo.” (Idem).

Ahora bien, la estratificación social juega en este orden un papel muy importante. “La posmoderna, de consumo, es una sociedad estratificada, como todas las que se conocen. Pero se puede distinguir una sociedad de otra por la escala de estratificación. La escala que ocupan ‘los de arriba’ y ‘los de abajo’ en la sociedad de consumo es la del *grado de movilidad*, de libertad para elegir el lugar que ocupan” (2010 c, p.114). Sin embargo, la igualdad de elegir espacio entre estratos sociales no existe. Solo “los de arriba” pueden decidir dónde vivir mejor, más seguros, más cómodos, más aislados de los consumidores defectuosos y de los de abajo. Los primeros obtienen con facilidad visados para viajar por el mundo; son ciudadanos globales. Los segundos están confinados a sus precarios espacios locales, a viajar como ilegales. Por tal razón se considera que el acceso a la movilidad global se ha convertido en el más elevado de todos los factores de estratificación de la sociedad actual.

4.7 Tiempo puntillista

Michel Maffesoli (2005)¹⁹, quien deplora el hecho de que la modernidad se fundara sobre la base de una concepción demasiado mecánica del tiempo, emplea la metáfora del tiempo posmoderno como “puntillista”, es decir, tiempo más marcado por la profusión de rupturas y discontinuidades, por los “intersticios que separan los sucesivos bloques y establecen los vínculos entre ellos, que por el contenido específico de los bloques en sí” (Bauman, 2011 a:52). Es un tiempo de “inconsistencias” y de falta de “cohesión”. Se dificulta dar en él con la lógica de “orden” e “inteligibilidad”. Es un tiempo “roto” o “pulverizado” en una

¹⁹. Para romper con la noción lineal moderna de la temporalidad, cuestión característica de la posmodernidad, el autor introduce nociones como la de instante eterno o regresión, muy propias de las estructuras narrativas del mito o el lenguaje estético insertos en la vida cotidiana. Anota que existe una interacción muy estrecha entre los fenómenos, de orden simbólico o espiritual, y la vida concreta. “Los poetas, los artistas, los pensadores más sagaces encuentran su inspiración en esta interacción, muy precisamente en cuanto a que expresa la unión del pasado, del presente y del futuro. La imagen arquetípica cristaliza las diversas facetas de la tréada temporal. Es en ese sentido que es detención, suspenso del tiempo. Hay en la imagen cotidiana, en la imagen arquetípica, una dimensión transhistórica. Podemos incluso decir que expresa, en el día a día, una especie de eternidad”, *ibid*, p.63. He ahí una muestra de instante eterno. Mientras que la idea de regresión, retomada del taoísmo, y que tiene como espacio por excelencia de concreción la vida cotidiana, “indica lo que está en juego en la integración, en el seno del individuo y de la sociedad en su conjunto, de la parte de sombra, de la dimensión imaginativa, del aspecto pasional o emocional que son, también, parámetros humanos cuya importancia y cuyos efectos en las relaciones interindividuales y en la construcción simbólica de la realidad hay que medir” (*ibid*, p.64). La regresión es, pues, una “manera homeopática de vivir su muerte de todos los días. Una expresión muy conocida y muy analizada la resume: es lo ritual”, *ídem*. Y es que el rito cotidiano será el encargado de introducir en el individuo el “no-tiempo” perteneciente a la comunidad (*ibid*, p.67).

multitud de eventos, aventuras, incidentes, accidentes, episodios que se resuelven en lo que Maffesoli llama “instantes eternos”.

Bauman también refiere, respecto del tiempo, la metáfora de Nicole Aubert en *Le Culte de l'urgence. La Société malade du temps* (2003), basada en la noción de tiempo “puntuado”. Resalta que, tratándose de un universo de puntos, categorías como tiempo y espacio todavía están por empezar. Además, el modelo puntillista del tiempo no da lugar a la noción de “progreso”, entendido como “río de tiempo que se va llenando lenta pero sostenidamente gracias al esfuerzo humano” (Bauman, 2011 a, p.53). Tampoco tiene cabida la idea de la progresión constructiva, palmo a palmo, que posibilita la noción de progreso.

Explica cómo en las pinturas de maestros del puntillismo como Sisley, Signac o Seraut, o bien, algunos cuadros de Pissarro y Utrillo, los puntos de colores están distribuidos figurativamente y con sentido. Concluido el trabajo pictórico, entonces, los espectadores podrán apreciar, ver árboles, nubes, campos, playas, bañistas, etc. En la obra visual puntillista, el artista es el responsable de imprimirle un sentido a su propio trabajo artístico.

“En el tiempo puntillista de la sociedad de consumidores, *la eternidad no es un valor ni un objeto de deseo*. (...) En consonancia, la ‘tiranía del momento’ de nuestros modernos tiempos líquidos, con su precepto de *carpe diem*, viene a reemplazar a la tiranía premoderna de la eternidad, cuyo lema era *memento mori*” (Ibíd., p.143). Esa noción de “tiranía del momento” la toma Bauman de Thomas Hylland Eriksen (*Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age*, Ibid.).

El tiempo puntillista hace que se barajen las identidades, que se descarten las ya implementadas y que sean adoptadas otras nuevas, en una vida “en la que cada momento entraña oportunidades inexploradas que probablemente mueran sin ser reconocidas y sin dejar herederos si nadie las aprovecha. Se van convirtiendo a paso firme en actividades deseables en sí mismas, que se hacen porque hay que hacerlas.” (Ibid., p.155). Este aserto se vincula con el hecho de que la tarea de “construcción de la identidad” tiene como verdadero y fundamental objetivo el de eliminar de nuestras vidas los productos fallidos o

no satisfactorios del todo, como también, alejar de nuestro entorno, por medio de mecanismos mixofóbicos y de seguridad virtual, a todo aquel que presumimos extraño, pero, sobre todo, pobre.

4.8 Individualización

La idea central de la individualización, en tanto que proceso personal, social y cultural, es el hecho de que el individuo se ha dado a la tarea de romper el encadenamiento a lo natural o a lo social que, como determinación adscrita, había heredado o adquirido de manera innata. Bauman llama a la individualización el “rasgo más conspicuo e influyente de la condición moderna”, y lo define como el hecho de convertir la identidad humana de algo “dado” en una “tarea” y “cargar a los actores con la responsabilidad de realizar esta tarea y con las consecuencias (también con los efectos secundarios) de su realización” (Bauman, 2012, p.166). Implica el establecimiento de una autonomía de *iure*, aunque no por ello de *facto*; es decir, de derecho, aunque no de hecho. El lugar del individuo en la sociedad no se da ahora como un regalo, sino, más bien, como un derecho, que se hace factible o no en función de cómo se asuma, como tarea o como proceso. Es tan íntima la relación entre modernidad e individualización, que Bauman llega a afirmar que hablar de individualización moderna es, prácticamente, un pleonismo, porque al final se está hablando de la misma condición social. El rasgo fundamental de la vida moderna es llegar a convertirse en lo que uno es. Es el imperativo del “Llega a ser lo que eres” de Píndaro. “La modernidad reemplaza a la *determinación* de la posición social por una determinación compulsiva y obligatoria” (Idem). La obligatoriedad se traduce en responsabilidad.

El individuo posmoderno, el sujeto que actúa en un escenario moderno líquido consumista ha sido formado como un consumidor. Nuestro entrenamiento intensivo apunta a convertirnos en consumidores delirantes y ansiosos, con afectividad precaria. Si actitudes y valoraciones propias del pasado como la lealtad a las costumbres, la adquisición y retención de hábitos, la estabilidad en los vínculos humanos y la gratificación social fueron auténticas ventajas, hoy día son vistas como vicios, como defectos tópicos y cerriles de los individuos consumidores posmodernos.

El estilo de vida consumista pide que la satisfacción sea instantánea, y que el valor exclusivo, el único uso de los objetos sea su capacidad para dar satisfacción. Una vez cesa la satisfacción, a resultas del desgaste natural de los objetos, debido a lo conocidos y aburridos que nos resultan, o debido a que hay otros sustitutos en oferta, que no hemos probado y, consecuentemente, más estimulantes, no hay motivo para atestar la casa de cachivaches inútiles y vacíos de valor afectivo. Debe asumirse que, *por mor* del consumismo y la identidad disoluble, reflejada en múltiples identidades líquidas y efímeras de los individuos contemporáneos, cuando se habla de objetos, estos equivalen a sujetos, pues, se trata de sentimientos afectivos entre personas.

Honneth (2011) sustenta que en la sociedad actual como tampoco en el diagnóstico sociológico de la época posmoderna predomina la imagen del individuo cabalmente adaptado, del individuo carente de autonomía, sino que más bien, hoy prevalece “la idea de una intensificación de la individualidad mediante la diversificación interna de la identidad”. Agrega que apenas en algunas décadas se ha colocado en el lugar de la tesis de supuesta pérdida de autonomía del individuo “aquella tesis de una personalidad posmoderna que, según su idea desiderativa, debe poder disponer, como jugando y sin ninguna dificultad, de tantas identidades que comienza a vislumbrarse ya en el horizonte el ideal de un sujeto ‘múltiple’” (Honneth, 2011, p.184). De ahí la pertinencia de que hoy día hablemos acerca de las identidades múltiples.

El ideal de relaciones interpersonales duraderas se ha diluido; tanto, como la idea de poseer una identidad, lo cual es insostenible en una sociedad consumista cuyo gran espectáculo se lleva a cabo en un salón virtual y global colmado de espejos y por tanto, de identidades plurales. El establecimiento de largo plazo en los vínculos personales, en los vínculos humanos y en la actitud individual ante la sociedad y la cultura representa hoy un contrasentido o un sinsentido. Incluso, un cierto peligro y pesar sobre nuestro estilo de vida, como si fuese un lastre. Se trata de una forma radicalmente problemática, inestable y ansiosa de estar en el mundo. Esta precariedad de la existencia, este déficit del ser en la sociedad moderna líquida, que hace difusa y esquivada la identidad o identidades de los sujetos y volatiliza la relación interpersonal hasta vaciarla de compromiso y duración, es lo que produce el déficit de confianza y el superávit de miedo y peligro en que nos

desenvolvemos, en detrimento de la libertad y de los sentimientos auténticos.

A partir de la llamada ortodoxia liberal, desde Hobbes, Stuart Mill y Spencer, hasta Norbert Elias, Bauman ve la transformación de una visión del individuo en oposición a la sociedad (“El hombre es lobo del hombre”, dice Hobbes, entendiendo este último como hombre en sociedad), por cuanto permite “correr el discurso desde el plano del *imaginare* de dos fuerzas trabadas en el combate mortal pero interminable de la liberación o la dependencia hacia el plano de la ‘concepción recíproca’: la sociedad que da forma a la individualidad de sus miembros, y los individuos que dan forma a la sociedad con los propios actos de sus vidas poniendo en práctica estrategias posibles y viables dentro del tejido social de sus interdependencias” (Bauman, 2003, p.36). Lo que motoriza a la sociedad moderna es su incesante acción individualizadora, del mismo modo en que la acción de los individuos consiste en reformar y renegociar diariamente, como decía Renan del plebiscito de una nación, esa compleja red de lazos múltiples a la que llamamos sociedad.

Reconociendo los aportes de Beck en este sentido, añade que la individuación significa en nuestro tiempo algo muy diferente de lo que significaba cien años atrás y de lo que implicaba en los albores de la era moderna, es decir, en los tiempos en que se proclamaba y exaltaba la emancipación del ser humano de la ceñida urdimbre de la dependencia comunal, de su vigilancia y su coerción. “Beck dio marco histórico a la explicación de Elias acerca del nacimiento del individuo, al representar ese nacimiento como un aspecto de la continua y constante, compulsiva y obsesiva *modernización*.” (Bauman, 2003, p.37). Beck despoja la representación de la individualización de su formato temporal y efímero al liberarla de la visión lineal de su desarrollo, con lo que permite la apertura del camino al escrutinio de la variedad de tendencias históricas de la individualización y sus productos, lo que permite, a su vez, una mejor comprensión de las características distintivas del estado actual de los individuos, las instituciones y las cosas.

“En pocas palabras, la ‘individualización’ consiste en transformar la ‘identidad’ humana de algo ‘dado’ en una ‘tarea’, y en hacer responsables a los actores de esa tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de su desempeño. En otros términos, consiste en establecer una autonomía *de jure* (haya o no haya sido establecida también una

autonomía *de facto*). Con esto los humanos ya no ´nacen a´ su identidad. (...) La necesidad de ´transformarse´ en lo que uno ´es´ constituye la característica de la vida moderna –y solamente de ella (no de la ´individualización moderna´, ya que esa expresión es un pleonasma evidente; hablar de individualización y de modernidad es hablar de una sola e idéntica condición social).” (Idem). En vez de identidades en procura de fijarse, lo que tenemos es identidades en un constante proceso de transformación, ya no solo en la dinámica de ejes que unen lo individual y lo colectivo como extremos, sino, también de lo real y lo virtual.

Ser un individuo “*de jure*” equivale a no tener a quién culpar por la propia desdicha; además de tener que buscar las causas de sus derrotas en sus propias indolencia y molicie, y no contar con otra alternativa que la de volver a intentarlo con más y más determinación cada vez. Mientras que ser un individuo “*de facto*” significa “tomar el control de nuestro destino y hacer las elecciones que verdaderamente deseamos hacer” (Ibid, p.p.43-44).

Ahora bien: “El individuo *de jure* no puede transformarse en un individuo *de facto* sin primero convertirse en *ciudadano*. No hay individuos autónomos sin una sociedad autónoma, y la autonomía de la sociedad exige una autoconstitución deliberada y reflexiva, algo que solo puede ser alcanzado por el conjunto de sus miembros” (Bauman, 2003, p.46).

El proceso de individualización aquí planteado conlleva el problema de la relación entre arraigo y desarraigo como indicadores contrapuestos de modernidad pesada, sólida o temprana, para el primero, y modernidad líquida, para el segundo término. “La modernidad temprana ´desarraigaba´ para poder ´rearraigar´. Mientras que el desarraigo era el destino socialmente aprobado, el rearraigo era impuesto a los individuos como una tarea. Una vez que el rígido marco de los estamentos sociales fue quebrado, la tarea de ´autoidentificación´ impuesta a los hombres y mujeres de la modernidad temprana quedó reducida al desafío de vivir ´fiel a su clase´ (´a la altura de los vecinos´), de adecuarse a los tipos sociales de clases emergentes y modelos de conducta, de imitar, siguiendo un patrón, de ´aculturarse´, sin perder el paso ni desviarse de la norma.” (Bauman, 2003, pp.37-38).

Sostiene, además, que a “todo efecto y propósito, la clase y el género eran hechos de la naturaleza y la labor dejada a la autoafirmación de la mayoría de los individuos era la de ‘encajar’ en el nicho que se les había asignado, comportándose tal y como lo hacía los otros ocupantes.” (Idem). Esto, más el problema de tener que afrontar ineludiblemente el riesgo y la incertidumbre es, justamente, lo que cambia en la modernidad reflexiva o segunda modernidad como alternativamente denomina Ulrich Beck a la época contemporánea.

Bauman (Ibid, p.39) sostiene que:

No existen canteros previstos donde ‘rearrágnos’, y en tanto postulados y buscados, esos canteros demuestran ser frágiles y con frecuencia se desvanecen antes de que el trabajo de ‘rearrágo’ esté terminado. (...) No existen perspectivas de ‘rearrágo’ al final del camino tomado por individuos ya crónicamente desarraigados. No nos equivoquemos: ahora, como antes, -en la modernidad tanto en su etapa líquida y fluida como en su etapa sólida y pesada- la individualización es un destino, no una elección. En la tierra de la libertad individual de elección, la opción de escapar a la individualización y de rehusarse a tomar parte de ese juego es algo enfáticamente *no* contemplado.

De manera que el rasgo identitario por excelencia del sujeto en la modernidad líquida es la tarea de autoafirmarse en un proceso de individualización que se le impone como destino y ante el cual no tiene posibilidad de elección. Pero, la capacidad autoafirmativa de los hombres y mujeres individualizados en general no alcanza los requerimientos de una genuina autoconstitución. “Un observador cínico podría decir que la libertad llega cuando ya no importa” (Bauman, 2003, p.40).

Por esta razón desarrolla la noción de “identidad difusa”, por cuanto, a raíz de lo planteado más arriba, la identidad es el producto de una suerte de trampa existencial y social, de una carencia absoluta de posibilidad de elección, del peso impenitente de un destino.

El problema de la relación con los extraños en las nuevas ciudades y la inseguridad que la convivencia con ellos provoca en los habitantes establecidos, nos conduce a plantearnos el problema de la inseguridad existencial, que representa las incertidumbres con respecto al futuro y la fragilidad de la posición social de los individuos (Bauman, 2011 b, p.89).
¿Cuáles serían los rasgos identitarios de un sujeto posmoderno que padece inseguridad existencial?

Esa inseguridad se traduce en “mixofobia” (“el impulso de formar islas de semejanza en un mar de variedad y diferencia”) propio del sujeto contemporáneo, junto a su ambivalente alter ego, la “mixofilia”. Esto produce la reacción del individuo que le faculta para amar y despreciar, al mismo tiempo, los espacios urbanos contemporáneos (Bauman, 2011 b, p.90).

La individualización es un hecho inherente a la sociedad posmoderna. Bauman (Ibid, p.43) lo resume de esta forma:

La individualización ha llegado para quedarse; todo razonamiento acerca de los medios de hacer frente a su impacto sobre el modo en que llevamos adelante nuestras vidas debe partir de la aceptación de ese hecho. La individualización concede a un número cada vez mayor de hombres y mujeres una libertad de experimentación sin precedentes –pero (*timeo danaos et dona ferentes...*) también acarrea la tarea sin precedentes de hacerse cargo de las consecuencias. El abismo que se abre entre el derecho a la autoafirmación y la capacidad de controlar los mecanismos sociales que la hacen viable o inviable parece alzarse como la mayor contradicción de la modernidad fluida –una brecha que por ensayo/error, reflexión crítica y abierta experimentación, deberemos aprender a enfrentar colectivamente.

En ese tenor, Bauman apuesta a la necesidad de la colectividad para salvar la individualización. Esta afirmación lo acerca bastante, aunque problemáticamente, como veremos más adelante, a los planteamientos de la identidad colectiva, comunitarismo y multiculturalismo en Charles M. Taylor, entre otros autores.

Mientras se entroniza la individualización en la sociedad moderna líquida parece hacerse a costa de la corrosión y la lenta desintegración del principio de ciudadanía. A lo que se añade la duda paradójica acerca de que la suma de fuerzas individuales, para condensarlas en una posición y acción colectivas, y lograr juntos lo que ningún hombre o mujer podrían lograr por sí solos, tenga hoy día resultados para conformar una causa común, por cuanto admite que “los problemas más comunes de los individuos-por destino *no son aditivos*. No se dejan ‘sumar’ en una ‘causa común’.” (Bauman, 2003, p.40). He escrito dudada paradójica porque vendrá por añadidura la afirmación de que las “posibilidades de que los actores individualizados sean ‘rearraigados’ en el cuerpo republicano de la ciudadanía son

escasas” (Ibid, p.42), mientras que, si bien “la individualización ha llegado para quedarse”, no es menos cierto que la solución a los problemas sociales derivaría del aprendizaje a enfrentarlos colectivamente. Porque no hay soluciones biográficas a contradicciones sistémicas; es decir, no es posible encontrar soluciones personales, aunque es lo que el propio sistema exige, en contradicciones propias del entramado social.

Al revalorizar la académicamente postergada obra de Simmel y su característico impresionismo sociológico, Béjar (1995) destaca, de esa filosofía de la cultura y metafísica vital, el interés por el destino del individuo y del individualismo, asumiendo este último como fenómeno concentrador de “todas las ambivalencias de la realidad social en general y de la sociedad moderna en particular” (Béjar, 1995, p.94). Esas ambigüedades crean, en la perspectiva de Simmel, lo bifronte en nuestra cultura, en el sentido de que todo lo bueno que hay en ella tiene lugar a consecuencia del mal que encierra. Hay en la naturaleza de la cultura una raíz trágica aportada por la contradicción entre el impulso y el límite de la libertad. Béjar apunta que la “sociedad capitalista (definida por dos formas, la división del trabajo y el dinero) origina el individualismo y posibilita el desarrollo de una esfera particular, pero el descubrimiento de la individualidad no redundará en un mayor desarrollo de la vida interna, sino en un extrañamiento en relación al prójimo y al entorno social. Liberación y desdicha son las dos caras de ese fenómeno, que hunde sus raíces en otros tiempos” (Ibid, p.95).

Siguiendo el paradigma simmeliano de la contraposición entre los individualismos, o procesos de individuación de la Ilustración y el Romanticismo, se deduce que el ideal de igualdad era el eje del individualismo del siglo XVIII, mientras que los ideales de diferencia y distinción rigieron el del siglo XIX. En esta dirección apunta:

La Ilustración se centraba en la libertad, ahora esta noción adquiere un sentido interno profundamente subjetivo que nada tiene que ver con la objetividad de la naturaleza. El acento se pone ahora, dice Simmel, en el hombre concreto, en el individuo particular, peculiar, incomparable. La individualidad es una posesión absoluta y única que se relaciona con los más profundos del ser humano: es su naturaleza más íntima. La realización de la unicidad, de la peculiaridad de los hombres, se alcanza a través del cultivo de la personalidad, noción que adquiere en este momento especial relevancia y que hace alusión a una exclusividad que tiende al apartamiento. El acento de la existencia

no se pone ya en lo común sino en lo absolutamente propio, en aquello cuyo desarrollo reclama soledad o al menos retiro. La diferencia es ahora una exigencia moral (Béjar, 1995).

La sacralización de la figura del individuo es producto del liberalismo clásico. La libertad será parte de su esencia. Hay una relación de identidad entre individuo y libertad, desde la perspectiva liberal. Pero, libertad implica también soledad y construcción particular de un destino. Significa contraste entre lo particular y lo general, entre lo íntimo y común, entre lo privado y lo público. Nunca se recordará lo bastante, la expresión de John Stuart Mill a este propósito, según la cual, el valor de un Estado se mide en función del valor de los individuos que lo componen. El valor del individuo está íntimamente relacionado con su ejercicio de libertad, que no debe tener impedimentos ni físicos ni morales por parte de sus semejantes, pero sí la vigilancia de la sociedad. La individualidad, piensa Mill, que debe hacerse valer por sí misma “en todo aquello que, de entrada no concierne a los demás”, deberá procurar la libertad como “el primer ingrediente del progreso individual y social” (Mill, 2016, p.p.80-81).

Si bien son exaltables las maravillas de los avances de la civilización del siglo XVIII, advierte Mill, también llama a ser cautos con la posibilidad, con la ambivalencia que podría generar una tendencia opuesta. “Si la civilización derrotó a la barbarie cuando ésta poseía el mundo, no es de temer que la barbarie, tras haber sido derrotada en buena lid, reviva y conquiste la civilización” (Ibid, p.129). Cuando Bauman refiere los excesos de la sociedad de consumidores y de sus implicaciones en las estrategias y políticas de vida de los seres humanos, que se traducen en desesperanza, desconcierto, incertidumbre, distanciamiento en el vínculo y el compromiso solidario con el otro y fragmentación de la subjetividad y las identidades, está, en efecto, llamando la atención sobre la peligrosidad de esa tendencia con respecto al resurgimiento de la barbarie o lo que él mismo llama rebarbarización.

Bauman expresa que la nuestra “es una época de cerraduras patentadas, alarmas antirrobo, cercas de alambre de púas, grupos vecinales de vigilancia y personal de seguridad; asimismo de prensa amarillista ‘de investigación’ a la pesca tanto de conspiraciones con las que poblar de fantasmas un espacio público ominosamente vacío como de nuevas causas

capaces de generar un ‘pánico moral’ lo suficientemente feroz como para dejar escapar un buen chorro de miedo y odio acumulados” (2003, p.44).

Cuando la individualización transforma la identidad de algo que se consideraba dado o recibido, en algo construible por medio de un proceso o una tarea, endilga al sujeto la responsabilidad de su destino. La identidad, en tanto que ser siendo o ser en constante devenir, hace del individuo el ser de elección por excelencia. Esa elección, por cuanto tiene el fundamento de un acto de responsabilidad, colocará al individuo en las sendas de la civilización, con sus desafíos e incertidumbres, o lo devolverá por el camino de la tribu y la barbarie. Los descontentos producidos hoy día por el progreso económico y el progreso tecnológico, que tornan “inviabiles e impracticables modos de ganarse la vida antaño efectivos” (Bauman, 2007 a, p.15) nos hacen ver en la globalización una “cadena de montaje” (Ibid, p.17) que solo produce seres humanos residuales.

La superpoblación residual del planeta genera a la modernidad líquida problemas como la necesidad de reciclaje o eliminación de desperdicios y movilización de personas residuales, refugiados, apatridias discriminatorias, proliferación de campos de refugiados y de asilos, crecimiento masivo de desclasados y del precariado, así como incremento de la pobreza y, consecuentemente, el crecimiento desproporcionado de los consumidores defectuosos (consumidores sin posibilidad de consumir en una sociedad de consumo) y la polaridad entre libertad y seguridad, entre otros. Las promesas de la modernidad, sobre todo, las de libertad y orden, no se han cumplido en la sociedad del individualismo líquido y las identidades se llevan como “camisas que pueden reemplazarse rápidamente cuando quedan en desuso o pasadas de moda” (Ibid, p.151), por lo que, la modernización y la individualización solo han sido capaces de crear, en vez de la soñada civilización espectacular del progreso imparable y los memorables relatos, “una *cultura de la retirada, la discontinuidad y el olvido*” (Idem, cursivas del autor).

Llegar, pues, a ser un individuo en la modernidad, ser responsable de la vida que se escoge, más allá incluso de una “cuestión de elección”, tan importante en el proceso mismo de la

modernización, es, más bien, una especie de “*decreto del destino*”, en palabras del propio Bauman (2009 a, p.69).

4.9 Sociedad confesional

En la dinámica de las redes sociales tiene lugar lo que Bauman llama “*cibervida*” o “*vida electrónica*”, que significa el “afán sin precedente de los jóvenes de exponerse a sí mismos –un afán inducido por la web y destinado a la web” (2011, p.13). Ahora bien, Bauman afirma que ese estilo de relación con la tecnología no tiene su explicación solo en la edad, en ser jóvenes. De lo que se trata, más bien, es que vivimos en el contexto de una “sociedad confesional”, en la que, la desnudez, tanto física, como social y psíquica se encuentra a la orden del día²⁰. Lo más relevante en la sociedad confesional es el hecho de haberse borrado los límites que solían separar lo público y lo privado. Es decir, creer que se trata de una conquista “el haber convertido en virtudes y obligaciones públicas el hecho de exponer abiertamente lo privado” (Ibid, p.14). Han, por su parte, considera que este fenómeno es resultado de la sociedad y el sujeto de rendimiento y de una etapa del desarrollo del capitalismo que empuja, en aras de incrementar el consumo, al individuo hacia la “sociedad de lo expuesto” y la “sociedad pornográfica” (Han, 2015 b; 2013; 2014a; 2014b; 2015 a; 2016 a; 2016 b).

Pero, también, Han habla acerca de la sociedad íntima como una sociedad psicologizada, desritualizada; como una sociedad de la confesión, del desnudamiento y de la pornográfica falta de distancia; como una sociedad en la que la misma intimidad tiene capacidad para destruir los espacios de juego objetivos “a favor de excitaciones afectivas de índole subjetiva”; una sociedad habitada por “narcisistas sujetos íntimos” (Han, 2013, p.70).

Si bien es cierto que la sociedad de consumidores subsume el papel del individuo frente a sí mismo y a la sociedad al rol de mercancía (todos somos mercancía), y que, por lógica del sistema, estamos compelidos a, en la medida que somos mercancía, crear en esa lógica una

²⁰ A este respecto cita Bauman a E. Enríquez y su trabajo “L’ideal type de l’individu hypermoderne: l’individu pervers?”, en el volumen *L’individu hypermoderne*, Toulouse, Erés, 2004, p.49.

demanda respecto de nosotros mismos, la aceleración y complejización paradójica de este proceso se debe al auge de la revolución tecnológica y el apogeo de la comunicación digital. Es la nueva industria que tiene lugar en el ciberespacio y su mercado, es decir, nosotros mismos como sujetos modernos líquidos, la que ha derivado en fábrica de celebridades. Su dinámica exige que no haya fronteras entre lo privado y lo público. La publicidad digital, y su inherente capacidad de ensamblar fácilmente identidades digitales múltiples, descansa más en lo seductor o escandaloso de las vidas privadas que en las virtudes de los productos en sí. El déficit de importancia que el humanismo ha experimentado con el encumbramiento del consumismo es resumido por David Lyon en esta sentencia a favor de los estudios de Bauman (2013 e, pp.24-25):

Bauman ha demostrado una y otra vez cómo el consumo está en simbiosis con la producción de las divisiones sociales y también de las identidades sociales. Lo paradójico aquí reside en que, mientras el consumismo implica la placentera seducción de los consumidores, esta seducción es el resultado de la vigilancia sistémica a gran escala. Si este hecho no resultaba obvio con las anteriores bases de datos orientadas al marketing, la aparición de Amazon, Facebook y Google muestra cuál es la situación actual.

Así es como se ha catapultado la sociedad confesional. Una confesión que ha saltado del íntimo espacio en la relación cara a cara del confesado con el confesor, o, en términos de ejercicio totalitario del control y el poder, del vigilante al vigilado, del opresor al oprimido, a hacerse ahora de forma pública y mediante megáfonos digitales globales. Un aspecto a destacar en este sistema es el hecho de que, desde el plano de la privacidad y la seguridad ya empeñadas, en la actual vigilancia líquida, la vigilancia operada a través de las redes sociales, la eficacia es mayor debido a la cooperación, no siempre consciente, de sus propias víctimas (Bauman y Donskis, 2015 a).

Bauman acepta de buen grado la acepción de Han según la cual la sociedad de rendimiento, dominada por el individualismo y la precariedad, se especializa en la fabricación de seres humanos depresivos y fracasados. “Al no dar la talla de los niveles y volúmenes a los que se supone que los habitantes de la ‘sociedad de rendimiento’ rinden y deben rendir para sobrevivir (desde el punto de vista social, pero incluso también desde el físico) los individuos clasificados dentro de estas dos categorías caen en la autoexplotación, el

autotormento y la autoextenuación. Son simultáneamente víctimas y culpables de su fracaso y de la depresión que, al mismo tiempo, causa ese fracaso y se sigue de él. Es a su propia insuficiencia vergonzante, que los despoja de cualquier vestigio de autoestima, a lo que atribuyen su infortunio y humillación” (Bauman, 2016 b, p.56). La sociedad confesional estimula en los individuos la hiperexposición de su propia intimidad, especialmente, a través del uso de las tecnologías digitales de información y comunicación; sobre todo, las redes sociales. De esta forma la identidad se desnuda ante un ilimitado auditorio virtual, quedando a merced de la hipertransparencia aspectos de una intimidad y unos sentimientos otrora privados o discretos.

En la nueva sociedad confesional, la privacidad, y con ella la cuestión de la elección o construcción de identidades, pasa a ser una de las mercancías más extrañas, y al mismo tiempo, más valiosas. En el marco de las tendencias mediáticas actuales y las características de crisis de verdad (*fake news*) y excesiva velocidad de la hiperinformación en los medios no tradicionales de comunicación, tiene tanto o mucho más valor un tuit de Donald Trump en su cuenta personal, que una orden ejecutiva de la Casa Blanca. De esta forma, no hay fronteras entre la privacidad y lo público. La confusión manda.

4.1 Adiaforización

La adiaforización es una acción de orden moral que procura la neutralización de las consecuencias éticas de conductas individuales o sociales. El término “*adiaphoron*” proviene del lenguaje litúrgico y cuyo significado original se asocia a una creencia o hábito que la religión calificaba de indiferente; es decir, sin mérito o gratificación y sin pecado o castigo.

La adiaforización danza con la ambivalencia propia de la modernidad y sus efectos colaterales en la modernidad tardía, y hoy se refleja como insolidaridad o irresponsabilidad. Bauman sostiene que la persona moral no derrotará la ambivalencia. “El arte de la moralidad —escribe Bauman— solo puede ser el arte de vivir con la ambivalencia, y tomar en nuestras propias manos la responsabilidad de la vida y sus consecuencias” (Bauman,

2013 a, p. 207). Danza también con la progresiva dilución o pérdida de los vínculos humanos en la composición social del mundo globalizado.

Un ámbito en el que Bauman emplea con frecuencia el término adiaforización es el relativo al análisis de los flujos migratorios, la discriminación étnica, racial o aporofóbica²¹, así como la relación entre ciudadanos de un Estado y los extraños o inmigrantes. También, en sus reflexiones éticas y en lo concerniente a su punto de vista sobre el Holocausto. Se da adiaforización entre las personas, ciertamente, lo cual se resumiría en un criterio como: “Cuando otro ser humano es tratado como un bien que se selecciona según el color, el tamaño y otros detalles superficiales, la adiaforización está en marcha y tiene efectos devastadores” (Bauman y Lyon, 2013 e, p. 141). Pero, en la era digital, el concepto se extiende al ámbito de la información. Los controles biométricos para el paso de fronteras reducen a alguien a algo; es decir, la persona se subsume en un dato, con lo cual, la adiaforización es, en consecuencia, doble. El objetivo ulterior de todo acto adiafórico va a ser el de lograr una mitigación, una disminución indiferenciada de la responsabilidad moral o ética involucrada en la acción. En materia de desarrollo tecnológico, el fenómeno cobra fuerza en la procura de la eficiencia instrumental de los procedimientos.

Al analizar, a partir de Ivan Klima (1999, citado por Bauman, 2011 a, p.38) la cuestión acerca del límite entre el derecho a la felicidad individual y la elección de un nuevo amor, fracturando con ello el vínculo y la responsabilidad familiares, Bauman indica que “el atractivo está en haber declarado que las relaciones humanas se pueden atar y desatar

²¹ Aporofobia es un término construido por la filósofa Adela Cortina, que deriva del vocablo griego áporos, que significa pobre, y fobéo, espantarse. Se asocia, por analogía, con términos como xenofobia y homofobia. La autora propuso en el año 2000 a la Real Academia Española que incluyera la palabra aporofobia en el Diccionario de la Lengua Española, con la entrada: “Dícese del odio, repugnancia u hostilidad ante el pobre, el sin recursos, el desamparado” (2017, p.24). En los flujos migratorios actuales y los conflictos que su agolpamiento provoca a los Estados nacionales, este término ha venido a cobrar una importancia semántica e ideológico-política de relevancia. “Es la fobia hacia el pobre la que lleva a rechazar a las personas, a las razas y a aquellas etnias que habitualmente no tienen recursos y, por lo tanto, no pueden ofrecer nada, o parece que no pueden hacerlo” (*ibid*, p.21). En este ensayo, el concepto de aporofobia remite a “un tipo de rechazo peculiar, distinto de otros tipos de odio o rechazo, entre otras razones porque la pobreza involuntaria no es un rasgo de la identidad de las personas. Aunque es verdad que la identidad se negocia en diálogo con el entorno social, que no es estática, sino dinámica, la etnia o la raza, con las dificultades que supone precisarlas, son un ingrediente para configurarla. También el sexo o la tendencia sexual son dimensiones que forman parte de la identidad personal... La pobreza involuntaria, sin embargo, no pertenece a la identidad de una persona, ni es una cuestión de opción.” (*ibid*, p.42). Cortina establece que la aporofobia “tiene bases cerebrales y sociales que, afortunadamente, pueden ser modificadas, y los caminos más adecuados para esa transformación son la educación, entendida en sentido amplio, y la construcción de instituciones económicas, políticas y sociales capaces de fomentar el respeto a la igualdad de cada una de las personas concretas” (*ibid*, p.83). De ahí que, a propósito de la educación del siglo XXI y su rol en la superación de esta tara social, la pensadora sugiera que el desafío está en “formar ciudadanos compasivos, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos” (*ibid*, p.168).

porque son actos moralmente adiafóricos (neutros, indiferentes)” (Idem). La base de ese comportamiento estriba en cómo las relaciones intersubjetivas son modificadas por la influencia de la relación entre la subjetividad fetichizada y el objeto de consumo, a tal punto, que hasta el compromiso del amor se puede ver como una acción consumista adiafórica, en la que el otro es, también, una suerte de objeto o mercancía a la que no tengo por qué sentirme atado.

Desde su óptica de reflexión crítica, el mercado de consumo “arrebató a la burocracia de la modernidad sólida la tarea de la adiaforización: la misión de extraer el veneno del ‘ser para’ de la inyección estimulante del ‘ser con’. La admonición de Emmanuel Levinas fue exacta cuando concluyó que más que ser un artefacto que hace posible, amable y pacífica la convivencia de los seres humanos (como sugiere Hobbes), la ‘sociedad’ sería estratagema para que los hombres, endémicamente morales, puedan acceder a una vida autocentrada, egoísta y autorreferente, gracias a la amputación, la neutralización o el silenciamiento de esa inquietante ‘responsabilidad del Otro’ que surge cada vez que aparece el rostro del Otro. Una responsabilidad, por cierto, inseparable de la convivencia humana...” (Ibíd., p.76).

Hay un efecto adiafórico en el tránsito de la responsabilidad por el otro al de la responsabilidad ante mí mismo, que hace ver al otro y mi compromiso con él, desde la perspectiva de Levinas, de garantizarle una vida digna, como víctima colateral de ese mismo proceso (Ibíd., p.128).

Bauman precisa que tan pronto son combinadas con la indiferencia moral, las soluciones racionales de los problemas humanos se convierten en una suerte de mezcla explosiva. En esa explosión pierden la vida muchos seres humanos, aunque, hay que subrayarlo, la víctima más notable es la humanidad de aquellos que escaparon a la perdición.

A propósito de un probable remordimiento de conciencia que pudieran provocar en nosotros los circunstancias por el sufrimiento de políticas globalizadoras con respecto a migrantes, exiliados o desplazados, Bauman nos indica que a lo que hemos llegado, en

realidad, es a la adiaforización del hecho mismo. En vez de remordimiento moral, “provoca la *adiaforización* de la cuestión de los migrantes, es decir, que hace que tanto ellos como lo que se les hace se abstraiga de toda evaluación moral. Desde el momento en que, en la opinión pública, se los relega a la categoría de potenciales terroristas, los migrantes pasan a estar fuera del alcance (y fuera de los confines) de la responsabilidad moral, y sobre todo, del espacio de compasión y de aquello que nos impulsa a preocuparnos por las otras personas” (Bauman, 2016, p.36). De ahí que también afirme Bauman (Ibid, p.26), que la crisis actual de la humanidad, matizada por un individualismo rampante, hace que en un mundo globalizado hayamos caído en indiferencia globalizada.

La sociedad moderna líquida da paso a una flexibilidad de la libertad, en el sentido de que unos individuos son más libres que otros. Como se planteó Mill (Ibid, p.86), en un escenario de libertad, los hombres, no es que actúen mal porque sus deseos sean fuertes, sino más bien, porque sus conciencias son débiles. Los que, desde una posición de poder actúan en su favor con indiferencia y en perjuicio de los demás y de la sociedad, desde el punto de vista moral, se colocan en el plano de las actitudes adiafóricas. No es necesario que se estimule o se avale el mal para que el perjuicio sobre los más débiles incida decisivamente. Lo que se hace es convertir la acción social en “moralmente adiafórica” (Bauman, 2013 a, p.144), es decir, sin consecuencia ética.

Sería difícil comprender el hecho de la pérdida o relativización de la sensibilidad humana frente al otro, de la bancarrota o déficit de la solidaridad y el compromiso con el destino del otro tal y como nos lo presentan un mundo líquido y una sociedad globalizada. En el marco del diálogo con Bauman en torno a la pérdida de sensibilidad en la sociedad líquida y su gran efecto, el de la provocación de una “ceguera moral”, Leonidas Donskis (Bauman y Donskis, 2015 a, p.53) afirma que el concepto de adiaforización proviene del griego “*adiaphoron*”, cuyo significado literal es “algo sin importancia” (pl. *adiaphora*). Era utilizada por los estoicos griegos y luego fue empleada por P. Melancton, reformador religioso amigo de M. Lutero, quien designó las diferencias litúrgicas entre las religiones católica y protestante con el término *adiaphora*, indicando con él cosas a las que no era preciso hacer caso. Donskis señala que en el discurso de Bauman “un *adiaphoron* es una

retirada temporal de la propia zona de sensibilidad; la capacidad de no reaccionar o de reaccionar como si algo le ocurriera no a personas, sino a objetos físicos, a cosas, o a no humanos. Las cosas que pasan son insignificantes; no nos pasan a nosotros o no pasan con nosotros”. El propio Bauman, en respuesta a Donskis, va a precisar que por adiaforización entiende las estrategias para situar, a propósito o por defecto, ciertos actos y/o actos omitidos respecto a ciertas categorías de seres humanos *fuera* del eje moral-inmoral, es decir, fuera del ‘universo de obligaciones morales’ y al margen del ámbito de los fenómenos sujetos a evaluación moral; estrategias para declarar esos actos o esa inacción, de una forma implícita o explícita, como ‘moralmente neutros’ y evitar que las opciones entre ellos se sometan a un juicio ético, lo que significa eludir el oprobio moral (podríamos decir que se trata de un regreso artificial al estado paradisiaco de ingenuidad anterior al primer mordisco de la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal.

Para mí el término ‘adiafórico’ no quiere decir ‘sin importancia’, sino ‘irrelevante’, o mejor aún ‘indiferente’, ‘ecuánime’, siguiendo las intenciones y las sugerencias de los consejos eclesíásticos que deliberaban acerca de la concordancia o la contradicción de creencias específicas con los cánones de la Iglesia cristiana: las creencias que el Consejo proclamaba como ‘adiafóricas’ podían ser cultivadas por miembros de la Iglesia sin incurrir en pecado (Bauman, Z., *ibid*, p.57).

El principal taller en el que los actos moralmente representativos se indicaban como adiafóricos fue la burocracia de la clásica modernidad sólida. En la posmodernidad, los actos adiafóricos son, en efecto, aquellos libres de consentimiento social frente a la evaluación ética de los demás o de la sociedad y sus instituciones, por lo que quedan exentos de cargos de conciencia. La sentencia suele aparejarse con aquello que no es ni bueno ni malo, aquello que no se recomienda, pero que si llegara a ejecutarse, tampoco se castiga o condena. En esta tesitura, Bauman deja claro que en la modernidad líquida, la adiaforización será moldeada de acuerdo al patrón establecido por la relación consumidor-mercancía. La eficacia adiafórica va a redundar en el traslado de ese patrón económico a las relaciones entre los seres humanos. A la globalización de la política, lo económico, lo social y lo cultural corresponde, desgraciadamente, una indiferencia globalizada. El giro digital de la revolución tecnológica conlleva, también, una masificación y una simplificación *online* de los actos individuales y sociales adiafóricos o moralmente desvinculantes. Este nuevo ámbito adiafórico permite que hoy día podamos analizar

fenómenos como el llamado linchamiento digital, linchamiento cibernético o cyberlinchamiento, entendido como brote de indignación en las redes sociales, en base a causas legítimas, en respuesta a una acción o acontecimiento generado por un sujeto, sea o no digital, pero, que tiene la connotación, en la mayoría de los casos, de ser parte de una instancia concreta del poder económico, político o social (Merejo, 2017, pp.62-74).

4.11 Procrastinación

Aunque el verbo procrastinar forma parte del lenguaje ordinario, no es menos cierto que la acepción que Bauman le imprime en su discurso analítico lo convierte, prácticamente, en una categoría filosófica y sociológica. El de la “procrastinación” es un fenómeno adverso al “moderno entorno líquido”. Implica, por su sentido de demora o ralentización de los procesos, que, producto de una nueva actitud ante la vida, menos sujeta a la prudencia, la circunspección y hasta el buen juicio, los objetos otrora valiosos pierden ahora su lustre “y si hay procrastinación”, es decir, si llegara a valorárseles con detenimiento, aun así, “lo más probable es que terminen en la basura incluso antes de haber producido alguna satisfacción” (Bauman, 2011 *a*, p.51).

“La procrastinación es la asesina serial de las oportunidades” (*Ibid*, p.56). De las oportunidades que ofrece la vida acelerada o “ahorista” (Idem.). Esa vida que empuja al individuo a “adquirir” y “acumular”, a la vez que a “eliminar” y “reemplazar” (*Ibid*, p.57). “En la cultura ‘ahorista’, desear que el tiempo se detenga es un síntoma de estupidez, pereza e incapacidad. Y es también un crimen punible” (p.58). Cultura ahorista es en Han el efecto de la “sociedad de la aceleración” (Han, 2013, pp.59-65).

Este fenómeno tiene lugar también, cuando el individuo, presionado por lo urgente, precario y volátil del entorno moderno líquido y la inmediata gratificación que produce el consumir para casi de inmediato desechar, decide procrastinar, es decir, aplicar cierta demora o práctica renuncia a la “gratificación”, posponiendo lo inmediato por un impreciso beneficio futuro.

“El síndrome de la cultura consumista consiste sobre todo en una enfática negación de las virtudes de la procrastinación y de las bondades y los beneficios de la demora de la gratificación, los dos pilares axiológicos de la sociedad de productores gobernada por el síndrome productivista” (Ibid, p.119). El síndrome productivista es, aparentemente, d opuesto al síndrome consumista. Sin embargo, no puede existir uno sin el otro.

Lo que hemos de entender como el actual juego de las cosas y su modo de funcionamiento, en la política y el Estado, en el individuo, en la familia, en el trabajo, en el espíritu, en la cultura está impulsado por rasgos de debilitamiento o degradación como la “indecisión”, la “prevaricación” y la “procrastinación” (Bauman, 2016 a, p.31). Desde la forma, cada vez menos asociada al poder y dominada por la política con que se manejan los Estados nacionales y también los acuerdos entre naciones, como la Unión Europea, hasta las decisiones o indecisiones de los gobiernos, lo que se persigue es el arribo a acuerdos “provisionales”, no duraderos, incluso natimueertos. Este “actual estado de juego” se inclina a favor de la competencia implacable, las divisiones sociales, el egoísmo, el rechazo al extraño o vecino, pero más por pobre que por extraño o vecino, la fragmentación social y la individualización, dando de esa manera al traste con el anterior estado de “dependencia mutua” (Ibid, p.54), de límites a la desigualdad social, de alianzas y compromisos duraderos, de solidaridad humana con que se manejaba el juego de la vida en la modernidad o mundo sólido.

4.12 Comunidades de guardarropa y de carnaval

Bauman crea este concepto para referirse a aquellas comunidades “fantasmas”, “ilusorias”, “ambulantes” o “*ad hoc*” que el individuo integra por simplemente “estar” o por mostrar símbolos o emblemas comunes, o bien por compartir estilos o gustos. Son comunidades temporarias o “*con vencimiento*” de las cuales el integrante “se cae” tan pronto la comunidad se dispersa. Además, el individuo puede retirarse de una comunidad de guardarropa tan pronto se lo indiquen su interés o su deseo, por cuanto no existe exigencia alguna para la entrada o salida ni nadie establece criterios de elegibilidad para sus

miembros. La membresía comunitaria es totalmente voluntaria o subjetiva. Lo relevante allí es la experiencia compartida como grupo o como espacio. “En una vida de consumo, resentida por la tiranía del momento y medida en tiempo puntillista, la posibilidad de entrar y salir a voluntad ofrece a las comunidades fantasmas y *ad hoc* una clara ventaja frente a la incómodamente sólida, restrictiva y exigente comunidad ‘real’” (Bauman, 2011 a, p.152). En la cultura consumista es el mercado el proveedor de los emblemas y símbolos identitarios. Los productos, las mercancías, y entre ellos el individuo consumista delirante que deviene producto de su mismo mercado, vienen ya con identidad incluida, casi nunca con identidad neutral. De ahí que la “destreza de consumo” (Ibid., pp.152-153) sea una exigencia *sine qua non* para el trabajo de construcción de identidades con vocación de exhibición pública, de reconocimiento y de ser parte de una experiencia comunitaria.

Consecuentemente, en la tarea de la construcción de la identidad, el propósito ulterior y verdadero, aunque nunca revelado, es el de la “eliminación” de los productos o bienes fallidos o no del todo satisfactorios para las expectativas de los sujetos consumidores y del mercado. Descartar o barajar identidades y reemplazarlas por otras nuevas es una tarea asociada a la vida regida por el llamado “tiempo puntillista”, que condiciona a la vida a experimentar determinadas oportunidades, muchas veces desconocidas o inexploradas, pero que, si nadie las aprovecha, van a morir si ser reconocidas y sin dejar siquiera herederos.

Las precariedades de la globalización han dado lugar al surgimiento de la violencia desregulada en comunidades que, de forma genérica, se suelen denominar comunidades explosivas, caracterizadas por “acontecimientos” que rompen la monotonía de la cotidianidad, por ejemplo, los espectáculos y los carnavales²². Entre estos tipos de comunidades figuran, precisamente, las de guardarropa y las de carnaval.

Las comunidades de guardarropa se resuelven, es decir, se constituyen y disuelven, en el acto mismo de la representación. En palabras de Bauman (2003, p.p.210-211), la definición va de esta forma:

²² Bauman las explica, sobre todo cuando se refiere a genocidios, en el capítulo titulado “Comunidad”, en su ensayo *Modernidad líquida*, Argentina, FCE, 2003, pp.203-212.

Los asistentes a un espectáculo se visten *para la ocasión*, ateniéndose a un “código de sastrería” distinto de los códigos que siguen diariamente -situación que simultáneamente diferencia esta ocasión como “especial” y hace que los espectadores presenten, dentro del teatro, un aspecto más uniforme que fuera de él-. La función nocturna es lo que los ha atraído a todos, por diversos que sean sus intereses y pasatiempos diurnos. Antes de entrar al auditorio, todos dejan los abrigos que usaban en la calle en el guardarropa de la sala (contando las perchas ocupadas se puede estimar el número de espectadores, y evaluar el futuro éxito o fracaso de la obra representada). Durante la función, todos los ojos están fijos en el escenario, que concentra la atención. La alegría y la tristeza, las risas y el silencio, los aplausos, los gritos de aprobación y los jadeos de sorpresa están sincronizados -como si estuvieran guionados y dirigidos-. Sin embargo, cuando cae el telón, los espectadores recogen sus pertenencias en el guardarropa, vuelven a ponerse sus ropas de calle y retoman sus diferentes roles mundanos, para mezclarse poco después con la variada multitud que llena las calles de la ciudad de las que emergieron horas antes.

En tanto, las comunidades de carnaval son aquellas, muy similares a las de guardarropa, que ofrecen a los individuos y sus identidades un alivio pasajero a los pesares de los avatares cotidianos de los individuos *de jure*, o de derecho, obligados a luchar solos para solventar sus propios problemas. “Ya sean ‘de guardarropa’ o ‘de carnaval’, las comunidades explosivas son un rasgo tan indispensable del paisaje líquido/moderno como la soledad de los individuos *de jure* y sus ardientes pero vanos esfuerzos por elevarse al nivel de los individuos *de facto*. Los espectáculos, las perchas del guardarropa y las fiestas de carnaval que atraen multitudes son muchos y diversos, para todos los gustos” (Ibid, pp.211-212). Se trata, en definitiva, de comunidades sintomáticas de la separación entre los individuos de derecho y, de hecho, y antes que ayudar a solucionar, por ejemplo, la violencia o el conflicto intercomunitario, lo que hacen es incentivarlos.

4.13 Infraclase: precariado y consumidores fallidos o defectuosos

El concepto de infraclase fue acuñado por Gunnar Myrdal en 1963, al referirse a los riesgos y peligros de la desindustrialización y el desempleo estructural que engendraría (Bauman, 2011 a, p.179). Es la nueva categoría de población cuyo origen Bauman lo atribuye a los “daños colaterales” y el “daño colateral múltiple” provocados por la “marcha triunfal” del progreso consumista en el escenario moderno líquido. Es una categoría de población que no figura en el mapa ordinario o la jerarquización de las clases sociales convencionales como clase trabajadora, clase baja, clase alta.

Los de la infraclase pasan por ser una suerte de desclasados y habitan en una sociedad en la que se han conculcado la hospitalidad y la accesibilidad a los derechos fundamentales. “La ‘infraclase’ evoca la imagen de un conglomerado de personas que han sido declaradas fuera de los límites en relación con *todas* las clases y con la propia *jerarquía de clases*, con pocas posibilidades y ninguna necesidad de readmisión; gente sin papel asignado, que no aportan nada a la vida de los demás y, en principio, sin posibilidad de redención.” (Ibid., p.166). Se trata, en concreto, de los mendigos, los sin techo, los alcohólicos, los drogadictos, delincuentes callejeros, los inmigrantes, los refugiados, pobres sin viviendas o arrimados o hacinados en viviendas sociales, los pandilleros, etc. Se les tipifica como inútiles y como molestias sociales; consecuentemente, son sinónimo de peligro, de riesgo individual y social.

Son los generadores del miedo líquido. Dado que no tienen, en principio, valor de mercado, y por cuando no poseen capacidad de consumo se les considera “consumidores fallidos” o quebrantadores de la obligación inexcusable de consumir en una cultura consumista. Los que viven en la “infraclase” están condenados, son víctimas de la exclusión social y se consideran no elegibles para una sociedad que empuja a sus miembros al consumismo delirante, incluyendo a los pobres, precariados y desclasados, porque también estos, al igual que los ricos y acomodados, están siendo constantemente seducidos por los artilugios del consumo.

La infraclase constituye un depósito colosal y en aumento (Bauman, 2014 a, p.58), en el que se almacena a los fracasados y rechazados de la sociedad de consumo; a los que, estando condenados a consumir, sin embargo, no tienen poder adquisitivo para hacerlo.

En otro ensayo (Bauman, 2016 b, pp. 20-32-50) emplea conceptos similares para referirse a estos conglomerados sociales de la exclusión consumista líquida como el de “precariado emergente”, que integra a los ciudadanos que, producto de los actuales flujos migratorios masivos se sumen en el temor de perder sus “preciados” y “envidiables” logros. El concepto, acuñado por Guy Standing, refiere que en las filas del precariado se encuentran aquellos individuos que padecen crisis de la identidad socialmente reconocida por la flexibilización del empleo y la vulnerabilidad de la estabilidad económica de la sociedad.

En una conferencia dictada en 2009 acerca de su libro *Work after Globalisation: Building Occupational Citizenship*, el propio Standing (2009) afirma, de manera aun más precisa, que estamos viviendo en la era de la “transformación global” y que ese proceso ha implicado un desmantelamiento del anterior sistema de regulación de la economía y la política, una volatilidad económica que tuvo en la crisis de 2008 su mayor expresión; además, una desindustrialización global que ha bajado la calidad de los empleos y una gran desigualdad social en términos de ingresos de la población. Por si fuera poco, ese proceso ha creado una nueva clase global constituida por élites millonarias, que van dejando atrás, a su paso, a los asalariados promedio, los profesionales y técnicos con empleos temporales o inestables, a los trabajadores industriales remanentes y tras todos estos, el universo del “precariado global”. Detrás de estos últimos, solo quedan los desempleados, los desgraciados (*wretched people*) y las minorías de lumpenes sociales. Standing dice:

The precariat has not yet come into focus. Many millions of people are experiencing a precarious existence, in temporary jobs, doing short-time labour, linked strangely to employment agencies, and so on, most without any assurance of state benefits or the perks being received by the salariat or core. Most lack any sense of career, for they have no secure social and economic identity in occupational terms. The precariat is not “socially excluded”, and that term is misleading. And the precariat is not adequately appreciated if we focus on income poverty alone. The precariat is socially and economically vulnerable, subject to anomic attitudes and without any social memory on which to draw to give them a sense of existential security. Those drifting into the precariat encompass what some see as urban nomads. But it is broader than that. The precariat is the new dangerous class. Increasingly, those in it are angry, as well as anomic, and that anger is intensified by knowing that they are subject to the spread of surveillance, in what I call in the book the panopticon state. In these circumstances, there is a very real danger that part of the precariat will be drawn to support political populism. And demagogues will continue to play on the fear of “the other” that is so intense inside the precariat. Part of the precariat will be mobilised to turn on migrants and ethnic minorities, who will be depicted as a threat to their own precariat existence. This political populism is thriving and must be challenged vigorously and in principled ways. Terms like ‘army of evil’ are evil. The precariat is a mass of people, but as yet it has not seen itself as a class for itself. They may change, for better or for worse. (The Precariat and Basic Income, https://www.guystanding.com/files/documents/forum_poverta_napoli_guy_standing)²³.

²³ Traducción: El precariado aún no se ha enfocado. Muchos millones de personas están experimentando una existencia precaria, en empleos temporales, haciendo trabajo de corta duración, vinculado extrañamente a agencias de empleo, etc., la mayoría sin ningún tipo de garantía de beneficios estatales o las gratificaciones recibidas por el salariado o núcleo. La mayoría carece de sentido de carrera, ya que no tienen una identidad social y económica segura en términos laborales. El precariado no está “socialmente excluido”, y ese término es engañoso. El precariado no se aprecia adecuadamente si nos centramos solo en la pobreza de ingresos. El precariado es social y económicamente vulnerable, sujeto a actitudes anómicas y sin ninguna memoria social sobre la que recurrir para darles un sentido de seguridad existencial. Aquellos que derivan hacia el precariado abarcan lo que algunos ven como nómadas urbanos. Pero es más amplio que eso. El precariado es la nueva clase peligrosa. Cada vez más, los que están enojados, así como anómicos, y esa ira se intensifica al saber que están sujetos a la difusión de la vigilancia, en lo que llamo en el libro el estado panóptico. En estas circunstancias, existe un peligro muy real de que parte del precariado se apoye el populismo político. Y los demagogos continuarán jugando con el miedo al “otro” que es tan intenso dentro del precariado. Parte del precariado se movilizará para atacar a los inmigrantes y las minorías étnicas, que serán representados como una amenaza

La condición *sine qua non* de la racionalidad moderna y de la civilización consiste en la función del Estado soberano para administrar, en términos monopólicos, la coerción ejercida sobre los individuos, los grupos, las instituciones y el modelo de producción y consumo, para garantizar el orden y la estabilidad, así como la integridad territorial y el sistema simbólico (lingüístico, étnico, racial, mítico) que da lugar a un argumento, demasiadas veces ortodoxo o dogmático, en torno a una identidad nacional. Esa coerción monopólica es el valladar o muro de contención de los brotes de violencia, individual o colectiva, que podrían desequilibrar la correlación de fuerzas en el Estado nacional. Esta, entre otras razones, es la que ha desarrollado, aún más en la modernidad líquida, la idea de que los ciudadanos estamos obligados a pagar tasas impositivas.

El acelerado proceso de desregulación de la modernidad tardía y la globalización ha modificado en grado, no en naturaleza, esa función coercitiva, violenta y punitiva de la estructura estatal frente al grupo social. Lo que sí se advierte, *prima facie*, es una precarización de esa función, a resultas de las fuerzas centrífugas de la desregulación y del predominio del poder económico (y militar) global por sobre las políticas y legislaciones o programamas estatales locales. La desregularización progresiva del Estado, que ya no tiene fronteras físicas y que sus ciudadanos pasan a ser ciudadanos globales, al desatar la carrera del sálvese quien pueda, en razón de la responsabilidad individual del destino y de la elección o construcción de identidades, podría hacer de la violencia un objeto pasible de precarización, con lo que esa descendería desde la coerción misma del Estado hasta la posible neotribalización de la comunidad.

Si la individualización es la que da sentido al fluir evanescente de los escenarios modernos líquidos, mermando el papel de las instituciones sociales y de los imperativos legales universales, la cohesión que conoció el mundo moderno sólido pierde su peso y la fragmentación o atomización de los individuos, los grupos y sus intereses toman el mando. Estamos, pues, ante un escenario de volatilidad. A propósito de la cuestión identitaria en este orden Bauman indica. “La volatilidad de las identidades, por así decirlo, es el desafío

para su propia existencia precaria. Este populismo político está prosperando y debe ser desafiado vigorosamente y en formas de principios. Términos como 'ejército del mal' son malvados. El precariado es una masa de personas, pero aún no se ha visto a sí mismo como una clase por sí mismo. Pueden cambiar, para bien o para mal. El Ingreso Precariat y Básico. Ver: The Precariat and Basic Income, https://www.guystanding.com/files/documents/forum_poverta_napoli_guy_standing).

que deben enfrentar los residentes de la modernidad líquida. Y también la opción que se deriva lógicamente: aprender el difícil arte de vivir con las diferencias, o de producir, poco a poco, las condiciones que harían innecesario ese aprendizaje” (Ibid, p.189). Hay, de esta forma, un proceso de precarización de las estrategias y políticas de vida de los individuos y las comunidades, como también de los recursos económicos, las estructuras jurídico-políticas, los vínculos de la interacción social y humana, y por supuesto, del reclamo, a cada instante insatisfecho, de poseer una o múltiples identidades.

Bauman (2003:204) reconoce la deuda con Bourdieu a propósito de la noción de precariado y de las llamadas políticas de precarización. El precariado es concebido como un estatus. Bauman (2015 a, p.81) lo define como el grupo social o de estatus que “crece rápidamente penetrando y absorbiendo lo que queda del antiguo proletariado y de segmentos más amplios de las clases medias, ‘unidas’ tan solo por la sensación de una vida vivida en las arenas movedizas o al pie de un volcán”. En ese estatus van a entrar las clases medias empobrecidas por efectos de la modernidad líquida y la globalización, los desempleados, los pensionistas que han visto mermar sus ingresos mediante políticas de parche fiscal de los Estados nacionales y sus gobiernos en crisis, como también los migrantes, refugiados o exiliados, que pierden su estatus social originario en sus países para intentar sobrevivir en otras naciones.

Un grupo del precariado, que en estos tiempos ha alcanzado el carácter de ícono representativo, en términos mediáticos, es el de los llamados indignados, que resultaron de la crisis financiera de 2008 y su impacto económico, político, cultural y social. Lo que, paradójicamente, une, cohesionan o armoniza al precariado, en tanto que diversidad de todo género, “es la condición de extrema desintegración, pulverización y atomización” (Ibid, p.85) que representa su propia constitución estructural.

De acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, la palabra precario significa “someterse al favor y al placer de otro; vivir, por lo tanto, en lo incierto”. De acuerdo con Bauman, la precariedad, que tiene en el término incertidumbre un equivalente semántico, transmite una suerte de “asimetría predestinada y predeterminada” de las relaciones de poder orientadas a la actuación, que se resume en la proposición “ellos pueden, nosotros no podemos” (Ibid,

p.87). Queda instaurada entre los extremos de esa forma de poder un tipo de cortesía, de permiso, si se quiere, para la subsistencia socioeconómica, incluso, identitaria, que puede ser condicionada, mitigada o simplemente retirada sin previo aviso, dejando a los individuos en el abandono.

En el *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española (2014), el vocablo precariado no figura. En cambio, sí términos como precariedad, precario o precaria, precarista, precarización, hasta llegar al verbo precarizar, cuyo significado es el de “Convertir algo, especialmente el empleo, en precario, inseguro o de poca calidad”. Y pone como oración ejemplar: “*Se ha optado por precarizar el trabajo juvenil*”.

Inseguro y de poca calidad es, sobre todo, para las grandes mayorías, el mundo sin previsible, al menos, en el corto plazo, posibilidades de cambio que la modernidad tardía líquida y la globalización nos han ido legando. Un mundo en el que, atiza Bauman (2003, p.173), “el futuro es, en el mejor de los casos, oscuro y borroso, y muy probablemente peligroso y lleno de riesgos, fijarse objetivos remotos, sacrificar el interés individual en pos de acrecentar el poder grupal y sacrificar el presente en nombre de la dicha futura no resultan una propuesta atractiva ni sensata”. Las políticas de precarización de la sociedad moderna líquida globalizada abrirán más la brecha o hendidura entre los más favorecidos económicamente y los menos favorecidos, los insertos en la globalización y los sometidos a la localización, entre los que se regodean en el seno de las oportunidades y aquellos que ni siquiera la vislumbran en sus horizontes de vida, y todo ello, de una forma u otra, se va a reflejar en la dialéctica de la aspiración a una identidad duradera en lucha con la factibilidad de una identidad fugaz, esquiva, transitoria.

En la medida en que consumir es el imperativo por excelencia de la sociedad moderna líquida, el ciudadano que no lo haga según las expectativas de la sociedad de consumidores estará, de una u otra forma, estigmatizado. El que no entra a la lógica del juego consumista es un individuo problemático. Quienes así se comportan son, en consecuencia, consumidores defectuosos (Bauman, 2014 a, p.24); es decir, gente incapaz de dar una respuesta eficiente a los estímulos del mercado de consumo; gente sin facultad para ser libre, desde la perspectiva de la libertad de consumir. Consumidor defectuoso equivale a

pobre. Es quien no puede responder a la seducción y lisonjas (Ibid, p.77) del mercado; quien no es susceptible de contribuir a la tiránica demanda de la oferta. Son, según el lenguaje de firmas consultoras del sector financiero, los clientes que destruyen, en vez de crear valor. En el mundo moderno líquido consumista, la única respuesta racional a la presencia de los consumidores defectuosos o fallidos es la de continuar el esfuerzo sistemático por excluirlos, separarlos de la sociedad “normal”, de la sociedad que puede reproducirse constantemente a sí misma, y que puede replicarse mediante el juego entre la oferta de consumo y la elección del consumidor, relación que tiene a la atracción y la seducción como recurso mediador.

4.14 Identidad palimpsesto

El Diccionario de la Lengua Española (2014) define el término palimpsesto como proveniente del griego “*palímpsēstos*” y del latín “*palimpsestus*”, cuyo significado es el de un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior borrada artificialmente. Antes que una entidad fija, predefinida en ancestros históricos inamovibles y sólida como una roca, la modernidad, especialmente, la modernidad tardía o posmodernidad, solo puede ofrecernos como proyecto de vida identitario una suerte de identidad indescifrable, además de múltiple y momentánea, en perpetuo cambio, cuyo mayor nivel de concreción quedaría a expensas de la extrañeza del otro, y a la cual Bauman opta por llamar “*identidad palimpsesto*” (2014 a, p.36).

La construcción de la individualidad en la era moderna sólida implicaba el proceso de colocar ladrillo sobre ladrillo. Sin embargo, en la era moderna líquida, sustenta Bauman, en vez de construir 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, en definitiva, una identidad palimpsesto, porque de la anterior apenas quedan huellas o borraduras.

La identidad del sujeto o individuo posmoderno se correspondería, en su proceso de constante construcción, de permanente recomienzo en un escenario desordenado, volátil y estatalmente frágil, con el de la borradura artificial de una identidad individual anterior. Aquella identidad individual anterior estuvo articulada con el proyecto colectivo de establecimiento de un orden, de un Estado territorial calculable y racional. La identidad individual posmoderna, la identidad palimpsesto que resulta de la borradura artificial de la primera, está articulada con un escenario de incertidumbre, irracionalidad, fundamentalismos, integrismos, intolerancia, insolidaridad, racismo nacionalista, terrorismo, fugacidad, obsolescencia premeditada, desmemoria, capitalismo financiero y revolución tecnológica y digital, entre otros rasgos conjugables con la globalización y sus efectos colaterales.

La dificultad de hacer de la identidad, en estos tiempos, algo nítido, falso y fiable descansa en la inseguridad, en lo transitorio, precario y fluvial de nuestro proyecto de vida. Si bien construirse una identidad es una necesidad muy sentida y, además, una actividad que alientan elocuentemente los medios de comunicación culturales autorizados, poseer, en cambio, una identidad con una base sólida y capaz de resistir la corriente, tenerla para toda la vida, resulta ser un obstáculo, y no una ventaja, para personas que, como en estos tiempos que vivimos, no tienen un control eficaz de las circunstancias de su itinerario vital. Pretender una identidad duradera sería una carga que constriñe el movimiento; sería una especie de lastre del que habría que deshacerse a fin de mantener la estrategia de vida a flote. De ahí la relación entre los problemas de identidad y la carga emocional de ansiedad y angustia existencial que experimentan los sujetos posmodernos, presionados por la economía de mercado, el consumismo y la autoexplotación digital.

Al analizar en profundidad la relación del consumismo con el consumo, definiendo este último como “una condición permanente e inamovible de la vida y un aspecto inalienable de esta, y no está atado ni a la época ni a la historia” (Bauman, 2011 a, p.43), y el primero como “un tipo de acuerdo social que resulta de la conversión de los deseos, ganas o anhelos humanos (si se quiere ‘neutrales’ respecto del sistema) en la *principal fuerza de impulso y de operaciones* de la sociedad” (Ibid, p.47, itálicas del autor), Bauman revela la

incidencia de ese proceso en la construcción identitaria atribuyéndole la función de desempeñar un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación o elección identitaria, como también en la selección y consecución de estrategias y políticas de vida en tanto que individuos o personas.

El consumismo se impone, eso sí, a consecuencia del desplazamiento que ocasiona del rol axial que la actividad del trabajo desarrollaba en la anterior sociedad de productores. “A diferencia del *consumo*, que es fundamentalmente un *rasgo* y una ocupación del individuo humano, el consumismo es un *atributo* de la *sociedad*”, dice Bauman (Idem). Pero, para que la sociedad llegara a ser sociedad de consumidores, y por tanto rendidora de culto al consumismo, atributos individuales como el desear, el querer, el aspirar a la consecución de un objeto mercantil deben separarse hasta alienarse de los individuos mismos, para ser entronizados, reificados e incluso reciclados constantemente hasta convertirse en una fuerza externa con capacidad para “poner en movimiento a la ‘sociedad de consumidores’ y mantener su rumbo en tanto fuerza específica de la comunidad humana, estableciendo al mismo tiempo los parámetros específicos de estrategias de vida específicas y así manipular de otra manera las probabilidades de elecciones y conductas individuales” (Idem). Quedando también sujeto a ese mismo proceso el de construcción o elección de identidades, que conforme la dinámica del consumismo, en tanto que atributo de la sociedad, se vaya diversificando, complejizando, también lo irá haciendo en igual medida el ensamblaje obsolecente, la sobreescritura o tachadura y reescritura de nuevas identidades múltiples y fugaces²⁴.

²⁴ Para una comprensión más cabal del concepto de obsolescencia, ver Latouche, S., *Hecho para tirar. La irracionalidad de la obsolescencia programada*, España, Octaedro, 2014. Afirma que la palabra “obsolescencia” es un producto del siglo XX, relacionado a los aparatos modernos que empiezan a reemplazar, especialmente, las antiguas estufas y chimeneas. Se acendró como tentación de los fabricantes, interesados en superar la “alteración” como recurso -y ancestro europeo de la obsolescencia programada- de las fábricas del siglo XIX para introducir cambios en los productos, como forma de acelerar y estimular el consumo. En EEUU, el fenómeno de la obsolescencia programada aparecerá en los años 20 del pasado siglo XX. El autor va a concluir en su estudio que: “Desde los inicios de la Revolución industrial aparecen los gérmenes de la denuncia de lo que será la obsolescencia programada, en especial en tre los socialistas llamados utópicos. Y es que la obsolescencia programada trduce un increíble desconocimiento de los dones de la naturaleza y un escandaloso desprecio por el trabajo humano”. Añade que no será hasta los años sesenta “cuando arrancará una ofensiva de gran importancia basada en un análisis crítico del fenómeno, que entretanto se había vuelto masivo con el modelo fordista de producción en cadena y la emergencia de la sociedad de consumo”, (Ibid, p.107). En una visión más catastrofista, este autor sustenta en otro ensayo que, esta sociedad de consumo de masas globalizada “ha tocado fondo. No puede ser de otro modo cuando se basa en el crecimiento sin límite, y esa es su misma esencia, mientras que los datos físicos, geológicos y biológicos le impiden seguir por esa vía a causa de la finitud del planeta. Ha llegado la hora del hundimiento”. (Ver, *Salida de la sociedad de consumo. Voces y vías del crecimiento*, España, Convivencias, 2012),

Hay, en esta suerte de juego de puzzle identitario y consumista, un reflejo directo de fenómenos como la desregulación, de vital importancia para la lógica de la globalización, y de los cambios de rutina en los hábitos, costumbres y conductas de los individuos, y cómo estos inciden en las relaciones interpersonales y de las personas con sus comunidades. Así tiene lugar la estructuración de la individuación, permanentemente inconclusa, en la sociedad consumista moderna líquida.

Bauman nos da noticias acerca de la amplia oferta de oportunidades de “volver a nacer”, de lograr nuevos comienzos, o bien, nuevas y esquivas resurrecciones de la individuación y las identidades. A este respecto afirma:

Por fraudulenta y en definitiva frustrante que esta oferta pueda parecer a veces, ocuparse permanentemente de la construcción y reconstrucción de la propia identidad con la ayuda de los *kits* de identidad disponibles en el mercado seguirá siendo la única estrategia creíble o ‘razonable’ a seguir, dentro de un entorno caleidoscópico inestable en el cual los ‘proyectos integrales de vida’ y la planificación a largo plazo no son propuestas realistas y resultan insensatas y desaconsejables. Al mismo tiempo, ese exceso de información ‘objetivamente disponible’ acerca de la capacidad de la mente para absorber y reciclar vuelve transformada en un exceso permanente de opciones de vida, contenidas en el número de reencarnaciones probadas en la práctica y disponibles para su escrutinio y evaluación. (2011 a, pp.73-74.)

He ahí parte, como en los *kits* de propaganda mercadológica, de la perversidad consumista o del malestar que, más allá del originario *Malestar en la cultura*, de Sigmund Freud (1930), el estadio actual de la sociedad líquida consumista, el neoliberalismo como ideología económico-política y la desarticulación de todo lo que estuvo articulado nos están legando²⁵.

Por identidad palimpsesto hemos de entender, entonces, aquella, unas veces frágil y otras veces radical diferenciación subjetiva o grupal, propia de estos tiempos en los que la memoria y el aprendizaje ceden su espacio al olvido y a la obsolescencia vertiginosa; en los que lo espiritual y lo material duran apenas lo que la relativización de la jerarquía de

²⁵ El célebre escritor español Antonio Muñoz Molina, al definir, no sin cierta nostalgia del pasado, esta como una de las épocas de grandes cambios sociales y políticos, y resaltar la importancia que guardan esas épocas para la literatura, por cuanto constituyen un estímulo, en la medida que permiten “asistir en pocos años al arco de un destino completo al supremo espectáculo novelesco de las vidas que cambian de curso, las facultades nuevas que se descubren en quien parecía no tenerlas, los derrumbes inesperados de lo que parecía muy sólido y la fluidez de las identidades que parecían fijas.”, Ver, *Todo lo que era sólido*, Barcelona, Seix Barral, 2013, p.38.

valores y la obsolescencia programada de la lógica del mercado consumista permiten; en los que vivir es como ir grabando un vídeo con cada vez más nuevas imágenes, en donde cada instantánea se enseñoorea como borradura de la imagen anterior y así interminablemente.

Para Bauman (2010 d, p.148), nuestro planeta se globaliza a pasos muy acelerados y la tendencia a “religionizar” o teologizar asuntos como la política, los Estados y territorios, las reivindicaciones sociales, así como también las que denomina batallas por la identidad y el reconocimiento, se han convertido ya en tendencias globales. La identidad palimpsesto es un rasgo característico de lo que hoy llamamos identidad global.

4.15 Slacktivism

La palabra “slacktivism” es un neologismo basado en una raíz anglosajona. Se trata del adjetivo “slack”, que en español es sinónimo de vago, flojo, descuidado, perezoso, lento, negligente o muerto. El término cobra sentido en una frase como: “business is slack” (hay poco movimiento o poca actividad en el negocio); o bien, “to be slack about one’s work” (desatender o ser negligente en el trabajo). Es Bauman quien eleva a concepto sociopolítico y filosófico el término “slacktivism”, en el marco de un diálogo, publicado póstumamente, con el periodista y escritor Ezio Mauro, exdirector del diario italiano *La Repubblica*, que se titula *Babel* (2017 b).

Bajo una atmósfera de globalización insensible, terrorismo, fundamentalismo religioso, proteccionismo y resurgimiento de fósiles ideológico-políticos falsarios y radicalistas, Bauman, quien reconoce que para salvarla de la autodestrucción y de la falsa libertad del orden digital la humanidad tiene por delante un “trabajo de largo aliento” que realizar, aboga, una vez más, por la imperiosa necesidad de diálogo. Pero, un diálogo serio, informal, abierto, cooperativo y, sobre todo, basado en la buena voluntad, porque de ella derivarían la comprensión recíproca, el beneficio mutuo y la confianza, aunque esta no sea ni absoluta ni incondicional. “Un diálogo de este tipo no es tarea fácil ni tampoco, preciso

es decirlo, divertido; requiere una sólida y constante determinación, capaz de resistir los repetidos y también muy negativos resultados, un fuerte sentido del objetivo final, gran habilidad, y la disponibilidad a admitir los propios errores junto con el arduo y laborioso deber de repararlos; y, sobre todo, mucha calma, equilibrio y paciencia” (Ibid, p.119). También en su último ensayo Bauman (2017 a) apelaba al diálogo como gran esfuerzo que permita a la humanidad zafarse del comodín de considerar que la vuelta nostálgica a corrientes de pensamiento, actitudes políticas y éticas, o bien a regímenes y Estados ya convalidados por la historia sea una alternativa eficaz para la construcción de un mejor porvenir. Tenemos por delante la tarea inaplazable de integrar a la humanidad para poder llevarla a puerto seguro. Bauman (Ibid, p.161) asegura que:

Debemos prepararnos para un largo período que está marcado por más preguntas que respuestas, y por más problemas que soluciones, y en el que tendremos que avanzar por el filo de unas igualadísimas probabilidades de éxito y fracaso. (...). Los habitantes humanos de la Tierra nos encontramos (más que nunca antes) en una situación de verdadera disyuntiva: o unimos nuestras manos, o nos unimos a la comitiva fúnebre de nuestro propio entierro en una misma y colosal fosa común.

Además de las ya citadas tendencias peligrosas que ponen en riesgo ese diálogo, a fuerza del secuestro de la eficacia del lenguaje y su significado por efecto del poder como dominio y del espejismo de la comunicación digital, existe la del “slacktivism” o activismo lento, que es estimulado por sitios web de los “social networks”, dígase Facebook o Twitter, limitando la participación de los individuos en cuestiones públicas o cívicas para combatir males políticos y sociales solo clicando “me gusta” o publicando un tuit, creando en ellos la hueca ilusión de que de esa forma participan o hacen algo concreto por el cambio o las reivindicaciones. De ahí que vea en el slacktivismo “una actitud peligrosa por sus seductoras promesas de un confort físico y espiritual, y una virtual ausencia de riesgo (que), en más de un sentido predispone a sus seguidores a olvidar lo que el original activismo significaba” (Bauman, 2017 b, p.119). Se trata de una suerte de militancia social *light*. El fenómeno se vio con bastante claridad en la Primavera árabe, que, en principio, dio a las redes sociales un protagonismo enorme, cuando se trataba de países con relativamente pocas comunidades virtuales, especialmente en aquellos de Estados o Gobiernos autoritarios, por ejemplo, Irán.

Y es que aún nos encontramos en una fase temprana, es más, preliminar en la tarea de encontrar mecanismos o modos que resulten eficaces para una adecuada traducción de nuestras intuiciones en palabras significativas, de las palabras con sentido en programas, de los programas en acciones consensuadas y de estas acciones en realidad (Idem). Todavía nos lacera el *pathos* de la distancia, primero del espacio físico, ahora del espacio digital o virtual, que Baudrillard nos evidenciaba como un rasgo patético de la modernidad tardía y un efecto de la globalización.

Ese activismo lento o flojo, que llegó a atribuir un protagonismo demasiado entusiasta a las redes sociales en la llamada Primavera árabe, cuando en verdad se trataba de países con relativamente pocas comunidades virtuales y, en algunos casos, con un control absoluto, desde el poder, de la comunicación en red o digital. La cadena Al-Jazeera, por ejemplo, indicó que, en la capital iraní, Teherán, solo había unas cuantas decenas de cuentas de Twitter abiertas y activas en aquel momento, habiendo sido los medios convencionales como el teléfono y la comunicación boca-oreja o puerta a puerta los mecanismos más eficaces para llamar a las concentraciones y revueltas. No es cierto, pues, que el activismo lento de las redes sociales lleve implícito el espíritu, mucho menos el germen, de la democracia como sistema. Esta tendencia, antes que a cambiar el orden establecido o a mejorar las condiciones y limitaciones de la sociedad, más bien, podría crear un efecto de simulación transformadora, que garantice la continuidad del orden establecido, liberando a los sujetos cibernéticos de su responsabilidad ciudadana, dejando rezagados los derechos humanos y los avances de la democracia en el mundo.

Así las cosas, ese activismo lento o perezoso, visto con sentido crítico, antes que entusiasmo por la conquista digital de poderes ciudadanos y vía para alcanzar definitivamente derechos humanos universales, podría causar una ola gigantesca de desilusión con respecto a las promesas de las redes sociales y del orden digital. Este llamado de atención no demerita la apertura inclusiva de la revolución digital en la comunicación de masas, rompiendo las fronteras del tiempo y del espacio, así como horizontalizando la comunicación en detrimento de la jerarquía de la información. Pero, aunque el desarrollo de la técnica ha sido directamente proporcional al progreso

económico, al menos, de la producción y el consumo de bienes materiales, no necesariamente, más tecnología y mayor conectividad garantizan avances democráticos, educación mejorada, crecimiento humano o mayor libertad. Paradójicamente, avanzamos hacia una Babel bíblica, como si la condición retrotópica soliviantara idealmente la pesada incertidumbre que genera en nosotros la pregunta acerca del futuro.

Hay que dudar, pues, que el activismo lento de las redes sociales lleve implícito el espíritu o el germen de la democracia como sistema. Esta tendencia, antes que a cambiar el orden establecido o a mejorar las condiciones y limitaciones de la sociedad, más bien, podría crear un efecto de simulación transformadora, que garantice la continuidad del orden establecido, liberando a los sujetos cibernéticos de su responsabilidad ciudadana, dejando rezagados los derechos humanos y los avances de la democracia en el mundo.

Ahora bien, lo planteado no es razón suficiente para restar importancia a lo que Norberto Zingoni llama la revolución del hombre aislado, en la que, para solo citar dos casos emblemáticos, Julián Assange y Edward Snowden, “sin demasiada estructura y desde un cibercafé, pusieron en vilo a los servicios de seguridad como el FBI, la CIA, la Agencia de Seguridad de los Estados Unidos” (Zingoni, 2016, p.51). Sus acciones solitarias, aisladas en la red provocaron cambios relevantes en las estructuras económicas, políticas y sociales de la condición neoliberal y posmoderna.

4.16 Securitización

Este es un concepto de origen anglófono. En español, el término más usado como equivalente es el de titulización, que significa, en lenguaje financiero, técnica por medio de la cual se transfieren activos que proporcionan derecho de crédito, como facturas no saldadas o préstamos en vigencia, hacia un determinado inversor, de manera que los derechos de crédito quedan transformados en títulos financieros emitidos en los mercados de capitales, a través de una sociedad *ad hoc*²⁶ Además de activos, también se puede llevar

²⁶ Ver : <https://es.wikipedia.org/wiki/Titulización>, consultado en fecha 20 de marzo de 2018.

a cabo una operación de titulización por medio de la transferencia de los inversores solamente del riesgo de los activos concernidos. En este caso se transfiere solo el riesgo o una parte de este y se llama titulización sintética.

Tomando prestado el término del lenguaje financiero y orientándose más hacia el terreno de la teoría política de los años 90 de la Escuela de Copenhague, Zygmunt Bauman (2016) define la securitización como un truco del político en su rol de prestidigitador. El truco consiste en el desplazamiento que los gobiernos débiles de estos tiempos de modernidad tardía, globalización e interdependencia hacen de la auténtica preocupación de la ciudadanía, cambiándolos por otros problemas que la nueva política, distorsionadora o mentirosa, sí parecería tener destreza para plantearle soluciones tranquilizadoras. Por ejemplo, ante la incapacidad de solucionar asuntos como la inseguridad ciudadana o el desempleo, la creciente pobreza y los flujos migratorios, esta suerte de políticos taumatúrgicos de la securitización presentan, antojadiza y capciosamente, otros problemas como el del terrorismo especular; o bien, los de la amenaza al sistema democrático por maniobras de la ciudadanía descontenta e indignada, así como, en nuestro caso más inmediato, el de una conspiración de la población que rechaza la corrupción y la impunidad o una posible invasión haitiana, para confundir el problema de la inmigración con el de la seguridad nacional y personal; cuando no, una presunta campaña internacional para desacreditar el Estado y su reputación por argucias de algún tribunal o una entidad de la sociedad civil. Securitizar es, pues, pasar gato por liebre. Lo que está en juego es mantener el estado de cosas mediante el empleo del recurso de desviación de la atención pública.

Otro hecho securitizado es ver cómo ante el rechazo mundial del ataque con armas químicas de Bashard al-Assad a su propia población, y las devastadoras imágenes de padres con sus niños muertos en brazos o de infantes heridos que preguntaban a sus socorristas si iban a morir, Estados Unidos decide bombardear con misiles una base aérea oficial siria, desafiando con ello a sus aliados Rusia e Irán, lo que parecería un gesto humanitario de mayúscula importancia y grave riesgo. Sin embargo, el objetivo de securitización de Estados Unidos lo único que persiguió fue revertir la caída en picado de la popularidad de Trump por los desaciertos e incertidumbres en la población estadounidense producto de

varias órdenes ejecutivas fallidas, para despertar con manipulación el orgullo nacionalista del poderío militar norteamericano.

4.17 Retrotopía

Es un concepto innovador de la última etapa de pensamiento de Bauman, desarrollado en una obra póstuma, en el que, sobre la idea central de negar la *Utopía* (1516) de Tomas Moro, se construye una nueva noción de lo utópico, pero como “retrotópico”, con un elevado ingrediente de nostalgia del pasado en un mundo cada vez más incierto, acelerado y desregulado. “De esa doble negación de la utopía de corte *moroano* —es decir, de su rechazo, primero, seguido de una resurrección— surgen actualmente *retrotopías*, que son mundos ideales ubicados en un pasado perdido/robado/abandonado que, aun así, se ha resistido a morir, y no en ese futuro todavía por nacer (y por lo tanto inexistente) al que estaba ligada la utopía dos grados de negación antes” (Bauman, 2017, p.14). El futuro ya no es esperanza, sino más bien, pesadilla de incertidumbre, corrupción social y degeneración humana. Por lo que, una vuelta al pasado podría ser una opción para construir un interregno superador y limpio de toda la impureza del presente o del futuro. Bauman (Ibid, pp.17-18) pone énfasis:

Lo que yo llamo *retrotopía* es un derivado de la ya mencionada negación de segundo grado: la negación de la negación de la utopía. Esta nueva negación comparte con el legado de Tomas Moro su fijación por un *topos* territorialmente soberano: una tierra firme que se presume capaz de proveer -y, a lo mejor, hasta de garantizar- un mínimo aceptable de estabilidad y, por consiguiente, un grado satisfactorio de confianza en nosotros mismos. En lo que difiere de ese legado, sin embargo, es en su aprobación, absorción e incorporación de las contribuciones/correcciones practicadas por su predecesor inmediato: en concreto, la sustitución de la idea de *perfección suprema* por el supuesto del carácter no definitivo y endémicamente dinámico del orden que promueve, lo que da pie a la posibilidad (y, más aun, a la deseabilidad) de una sucesión indefinidamente larga de cambios adicionales que semejante idea deslegitimaría y excluiría *a priori*. Fiel al espíritu utópico, la retrotopía debe su fuerza a que transmite la esperanza de reconciliar, por fin, la *seguridad* con la *libertad*: una hazaña que ni el ideal original ni su negación primera trataron de alcanzar —ni, en caso de haberlo intentado, consiguieron.

La ilusión, más que esperanza, retrotópica de Bauman, de que la humanidad supere las adversidades que el mundo líquido presenta como alternativa ineludible acerca de la pregunta fundamental en torno al futuro, nos coloca ante el horizonte de posibilidad de vencer las tendencias posmodernas de vueltas, o de retrocesos, hacia Hobbes o hacia la tribu, o bien, hacia el seno materno. Se deseca aceleradamente la posibilidad de esa esperanza. Bauman (2017 a, p.147) considera que son escasas las oportunidades de que esas tendencias de retroacción se detengan.

4.18 *Homo eligens*

La modernidad impuso al sujeto el imperativo de la individualidad. Ya no serían el azar, el destino o las divinidades los responsables de su curso existencial. Bajo los condicionantes de la razón, la emancipación, la autorreafirmación identitaria y la libertad, el individuo asumió la responsabilidad de construirse a sí mismo. Para ello, debió, entonces, elegir. La subjetividad, eso sí, es producida mediante el empleo de recursos individuales, colectivos e institucionales. De hecho, la subjetividad, dice Guattari (1996, p.11), retomando conceptos de Bajtin, es plural y polifónica, y en su concepción más abierta debe quedar atrás la maniquea oposición entre individuo y sociedad. Con la construcción de la individualidad y la posibilidad de elección es como se pasa de un mundo de privaciones, de plena obediencia a la naturaleza, a un mundo de autonomía del individuo y de responsabilidad y dominio de sí mismo.

Bauman (2011 a, p.89) precisa que cada miembro de una sociedad de consumidores se define, primero y ante todo, como *homo eligens* (el hombre que elige). Sin embargo, advierte que ese proceso autonómico del individuo, en vez de constituir un paso hacia la definitiva emancipación de diversas restricciones externas, se va a transformar, en realidad, en coquista, anexión y colonización de la vida, tanto individual como social, por parte del mercado. Es la sociedad de consumo la que decreta la eclosión, el nacimiento del *homo eligens*, que habrá de vivir con la perturbación que resulta del “choque fatal” (Ibid, p.65) entre la obligación, que es a la vez, compulsión y adicción de elegir y la capacidad misma de hacer esa elección. La elección es, pues, el destino paradójico del individuo

posmoderno, en tanto que *homo eligens*. De esta dinámica no escapa la cuestión identitaria, que pende de esa misma perturbación impuesta por la vida y el mundo líquidos.

En ninguna otra época, como ahora, se ha sentido con tanta fuerza e intensidad y con efectos tan espantosos la delirante necesidad de elegir. Hay que tomar elecciones diariamente, en todo momento, y peor aún, hacerlo bajo condiciones “de angustiosa pero incurable incertidumbre” (Bauman, 2007 a, p.149), sin que los propósitos originales de la acción y los modos habituales de proceder duren el tiempo necesario para, justamente, alcanzar el propósito y completar la acción. Además, como se da una carrera, consciente o inconsciente, en la economía de mercado, existen la amenaza y el temor de quedarse atrás, de ser *démodé* o pasado de moda.

Lo más terrible para el *homo eligens* es tener que llevar a cabo esa constante acción de elegir, sin tener puntos de referencia seguros o inequívocos ni referencias duraderas para una correcta o adecuada elección. La inmediatez de lo fluido y obsoleto se impone, con un telón de fondo de incertidumbre. La no existencia de reglas bien definidas o claras podría, a su vez, y como un respiro, aligerar al *homo eligens* de las aflicciones, por consecuencias adversas, en la agonía propia de la permanente necesidad de elegir. Al hombre que elige le resulta incómodo, no importa en qué estadio de su historia, sospechar o descubrir que no hay ni reglas “predestinadas” ni objetivos “universalmente aprobados” (Bauman y Donskis, 2015 a, p.59) que establezcan cómo actuar para absolver a quienes eligen entre las adversas consecuencias de sus decisiones.

Pertenece, para bien o para mal (Bauman, 2014 b, p.37) a la especie del *Homo eligens*, del animal que elige, y no ha existido presión ni coerción, por crueles o irresistibles que fueran, y quizás no lleguen a existir nunca, que puedan suprimir, aunque sí conculcar temporalmente, nuestra capacidad de elección, como tampoco podrían determinar nuestra conducta libre de ambigüedades o resistencias. Ser libres es nuestra condena, y por más que luchemos contra la desazón de tener que elegir, siempre tendríamos varias maneras opcionales para llevar a cabo nuestras tareas y responsabilidades.

La condición y posibilidad de elegir, aun sea como ansiedad por algo inasequible, fue un rasgo previsible de la modernidad, y una promesa de esta todavía viva, desde la originaria

mirada de Pico della Mirandola (Bauman y Bordoni, 2016 a, p.81), quien exaltaba en el hombre moderno el que se le haya concedido ser “aquello que elija ser”. Desde allí, el ser humano, el individuo es capaz de crearse a sí mismo y de autoafirmarse en esa condición de individualidad.

4.19 Turistas y vagabundos

Con Bauman las condiciones de turista y de vagabundo pasan de ser insignificantes a significativas en el contexto del discurso sociológico, político y cultural contemporáneo, especialmente, por su sentido antinómico respecto de la clara existencia de una élite global. De hecho, el de la élite global es un “móvil por elección propia” (Bauman, 2008 c, p.112), como también el del turista, mientras que la de vagabundo o marginado es una condición impuesta a esos individuos por la modernización. Una característica esencial de la modernidad líquida, estimulada por la globalización, es el hecho de que la vida no puede mantener una forma o condición definida por mucho tiempo. La vida del turista no es, después de todo, un camino color de rosas (Bauman, 2014 a, p.116). Paga un precio, a veces demasiado alto, incluso con la vida, por los placeres que comporta. Las estadísticas de atentados terroristas internacionales se saldan con un buen número de ellos. “La forma en que el turista acaba con las incertidumbres produce sus propias incertidumbres”. Deciden ser turistas por propia decisión. Pero, la esperanza de retornar al hogar en algún momento les reconforta. Por eso Bauman (Ibid, p.117) afirma que desde el momento en que la puerta se cierra, desde el exterior, o sea, para irse de viaje, el hogar se convierte en un sueño. En cambio, cuando la puerta se cierra desde el interior, el mismo hogar se vuelve una cárcel, porque se pierde la ilusión de conquistar espacios más vastos y probablemente desconocidos.

En el plano opuesto están los vagabundos, quienes constituyen el desecho de una sociedad y un mundo que se han organizado para los privilegios del turista. Los vagabundos son “lunas oscuras” que reflejan el brillo de soles radiantes; son “mutantes” de la evolución posmoderna, y esto vale tanto para lo tópico como para lo identitario; son miembros

“defectuosos” o inadecuados de las magníficas nuevas especies de la posmodernidad y la globalización.

Desde el ángulo de la movilidad, la oposición entre uno y otro se ve de esta forma: “los turistas van de un sitio a otro porque el mundo les parece irresistiblemente *atractivo*, los vagabundos van de un sitio a otro porque el mundo les parece insoportablemente *inhóspito*” (Ibid, p.118). Desde el plano de la ambivalente relación certidumbre-incertidumbre, la cuestión ha de ser enfocada del siguiente modo: “Cuanto más repulsiva y aborrecible sea la suerte de los vagabundos, más soportables resultarán las pequeñas incomodidades y los grandes riesgos de la vida del turista. Sólo es posible vivir con las ambigüedades de la *incertidumbre* que inundan la vida del turista por lo inequívocamente odiosas y repugnantes que resultan las *certidumbres* del vagabundear” (Ibid, p.119). Sea con la icertidumbre del turista, que da hálitos de entusiasmo por lo desconocido, o sea por la certidumbre del vagabundo o pobre, que fulmina cualquier esperanza, lo cierto es que “*el camino de la felicidad pasa por ir de compras*” (Bauman, 2014 b, p.67). La peor injusticia de la sociedad moderna líquida, del sistema neoliberal como su soporte económico-político y dela globalización como tendencia es la exclusión que convierte a los discriminados y marginados en una clase peligrosa y sin horizonte de futuro.

4.20 Mixofobia y mixofilia

Por mixofilia hemos de entender, desde una perspectiva sociológica y cultural globalizada, y más allá de la etimología y rasgo semántico del término, “la atracción por los entornos abigarrados y heterónimos que auguran experiencias desconocidas y aún no exploradas y que, por eso mismo, prometen los placeres de la aventura y el descubrimiento” (Bauman, 2016 b, p.16). Por mixofobia, en cambio, hay que entender el “temor al inmanejable volumen de lo que nos es ignoto, indomable, desagradable e incontrolable” (Idem). La mixofobia, en particular, se manifiesta en el impulso de formar islas de “ semejanza y uniformidad” (Bauman, 2011 b, p.91), en un mar de variedad y de diferencia, como lo son las ciudades modernas en un mundo globalizado.

Ambas actitudes, tanto individuales como sociales, resultan de la tiranía del miedo que experimentan las personas y comunidades frente a la necesidad de abrir espacio a nuevos vecinos, especialmente, si son extraños. Bauman (2013 b, p.128) tiene claro que la mixofobia, como sentimiento de rechazo y temor, y la mixofilia, como sentimiento de tolerancia y esperanza, coexisten en todas las ciudades, al tiempo que se hallan en el interior, en el cuerpo y el alma, de cada uno de sus habitantes. Se trata de una coexistencia llena de ruidos y de furias, como la batalla por la construcción y elección de identidades. Es una expresión más de la ambivalencia concerniente a la modernidad líquida y a su constante movilidad urbana; o bien, movilidad forzada por hambrunas, guerras, pobreza, genocidios y exilio.

Lo ideal en esa coexistencia, para la convivencia pacífica en el mundo, es que haya una mayor dosis de mixofilia que predominio narcisista de la mixofobia. En cambio, lo que vemos en el mundo es un incremento de la “paranoia mixofóbica” (Ibid, p.129), que actúa como una profecía maléfica y se alimenta de su propio odio, llevando en sí misma el germen de su realización o cumplimiento ideológico: el de la segregación. Este germen es el que cultiva la apatridia, que da lugar al *homo sacer* (hombre excluido y sin derechos) de Agamben (2013) y a hacer de la discriminación étnica, racial, económica o de creencias una encendida llama de conflictos en la posmodernidad (Bauman, 2007a).

La mixofobia es definida por Bauman (2009c, p.32) como “una reacción previsible y generalizada ante la inconcebible, escalofriante y angustiosa variedad de tipos humanos y costumbres que coexisten en las calles de las ciudades contemporáneas y en sus barrios más corrientes (o sea, los que carecen de espacios vetados)”. La globalización abona el multilingüismo y la diversidad étnica, fenómeno que antes que reducirse, más bien tiende a intensificarse. Las ciudades posmodernas tienen la facultad de provocar, al unísono, mixofilia y mixofobia, dado que, por la ambigüedad o ambivalencia inherente a la modernización, la ciudad se torna espacio de manifestación de emociones y argumentos ideológico-políticos y culturalistas opuestos. En la medida en que las clases más privilegiadas económica y políticamente se amurallan en comunidades cerradas, mediante excesiva vigilancia y control, la mixofobia cobra más adeptos; con todo y que sus propias fuerzas vigorizan, al mismo tiempo, tendencias mixofílicas.

La mixofilia y la mixofobia son, a final de cuentas, expresión problemática de la “ambivalencia intrínseca e irreparable” (Bauman, 2011 b, p.92) de la ciudad como escenario moderno líquido y como reducto de fuerzas económicas, sociales y culturales globalizadoras. Desde una dimensión más cercana a la ética, como disciplina propiamente dicha, y siguiendo la modificación que de los conceptos antropológico-culturales de antropofagia (comer, devorar y digerir, hasta asimilar biológicamente) y de antropoemia (vomitar) de Lévi-Strauss²⁷, Bauman (2013 a) va a adoptar los conceptos de estrategias fágicas o inclusivistas, vale decir, mixofílicas, para quienes asimilan a los vecinos, a los extraños, y de estrategias émicas, vale decir, mixofóbicas, para quienes los rechazan y denigran. De manera que, asimilar metabólicamente a los extraños, incluso devorándolos, hasta hacerlos parte indistinguible de su propio tejido cultural es la estrategia antropofágica (Bauman, 2014 a). La estrategia antropoémica sugiere vomitar a los extraños, desterrarlos de los confines del mundo ordenado, prohibiéndoles toda comunicación con los que permanecen dentro. Es, pues, una estrategia de exclusión. Así es como se da, en la era de la globalización, de la civilización globalizada, un fenómeno de barbarización, en el cual, la elección de identidad se vuelve una lucha, una cuestión de conquista de escasa durabilidad.

Acudiendo a Gadamer (1994) Bauman (2013b, p.130), aspira a la prevalencia de una tendencia mixofílica creciente, como sinónimo de esperanza, que provoque el entendimiento que deriva de la “fusión de horizontes” cognitivos, que a su vez genere un mejor *modus convivendi* en la acumulación vital de experiencias de todos los ciudadanos. Más que en la construcción de una comunidad global de “semejantes” (Bauman, 2009 c:34), o una ciudad ideal mixofílica, a lo que tenemos que recurrir, y aquí me distancio de Bauman, es a la educación ciudadana en la tolerancia ante la diversidad, imparabile e inevitable. A pesar de ese hálito de esperanza, Bauman (2014 a, p.103) señala que la mixofilia puede verse sustituida por la mixofobia, además de que la tolerancia de la diferencia también puede verse aliada al rechazo de la solidaridad: Así las cosas, el discurso monológico, en vez de dar paso al diálogo, se va a dividir en una serie de soliloquios, cuyos oradores o intérpretes no sólo han de insistir en que se los escuche, sino que, por demás, se van a negar a escuchar. Por esta vía, la sociedad global estará atizando cada día más la

²⁷ Ver: Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1976; citado por Bauman, *ibid*, p.187.

producción de parias y engrosando las injusticias derivadas de la apatridia, hechos que asu vez vuelven furiosa, violenta y ruidosa la lucha por la identidad.

4.21 Proteofobia y proteofilia

Son dos conceptos de no extenso uso en la obra ensayística y conversacional de Bauman, pero que nos parecen bastante singulares y adecuados para la comprensión del fenómeno al que apuntan.

Por proteofobia debemos entender, según la terminología de Bauman (2013 a, p.187), la sensación de sentimientos ambivalentes y confusos suscitados por la presencia de extraños, que pueden o no ser vecinos, forasteros, refugiados, en fin. El sujeto proteofóbico experimenta un grave desagrado al colocarse ante situaciones en las que no está seguro, se siente perdido, se confunde y, sobre todo, carece de poder para cambiar el curso de los acontecimientos. Se da en él un espaciamiento cognitivo (Ibid, p.188) que le impide saber qué hacer, qué reglas seguir y cómo hacerse frente a aquellos con los que vive. Ese espaciamiento pasará de cognitivo a espaciamiento moral (Idem), que implica cómo hacerse con los otros para los que vive.

La proteofilia, por su parte, reúne los sentimientos que generan una actitud receptiva hacia los extraños y los espacios aglomerados, diversos, donde conviven identidades múltiples. Es dirigida por otro tipo de espaciamiento, ahora, estético (Ibid, p.191), que no es compatible con el cognitivo. El disfrute estético de los espacios, por ejemplo, urbanos, se da siempre bajo preceptos de administración y orden. La configuración identitaria del *homo ludens*, el hombre que juega, según las consideraciones de Huizinga (1972), se encuentra del lado de la proteofilia.

4.22 Mundos *offline* y *online*

El mundo *offline* (desconectado) se correspondería con la modernidad sólida. El mundo *online* (conectado) sería una constitución extensiva de la modernidad líquida. Sin embargo, y haciendo honor a la ambivalencia como eslabón que une la modernidad y la

posmodernidad, Bauman (2018, p.76) nos hace ver que los seres humanos del siglo XXI “son” dos mundos. En realidad, pertenecemos, somos parte del mundo *offline*. Al mundo *online* se nos induce, se nos incita e insta a construir ese nuevo mundo con nuestros propios medios, especialmente, la tecnología informática. Ese mundo de urdimbre digital se presenta y se experimenta, demasiado a menudo, como si nos perteneciese.

Como individuo, estoy en capacidad de diseñar la forma y los contenidos del mundo *online*. Elimino y bloqueo los fragmentos indeseados o incómodos. Puedo monitorizar los resultados de su operatividad y puedo deshacerme de lo que no cumpla con los estándares predeterminados. En el mundo *online*, el control lo ostenta el individuo que articula el lenguaje digital: “yo soy el jefe, yo mando”. Esa autonomía y el poder de organizar y dirigir el ámbito *online* da al sujeto (*homo digitalis*) la libertad, incluso del aislamiento, un espléndido aislamiento que no es concebible en el mundo *offline*. “*Yo le pertenezco al mundo offline, pero el mundo online me pertenece a mí*” (Bauman, 2016 b, p.94)

Si bien es cierto que la comunicación digital permite la conectividad o conexión entre los individuos, no lo es menos el hecho de que esta no garantiza la comunicación. Alimenta, más bien, la separación, la exclusión, la enemistad y la conflictividad (Ibid, p.78). En el espacio virtual *online* se diluyen los vínculos humanos forjados por el espacio *offline*. El desafío del ámbito *offline* es el de lo agobiante de las tareas, mientras que el reto de la dimensión *online* es el de alcanzar la simplificación, la facilidad y descomplejización de todo cuanto podemos ordenar.

Bauman (2017 a, p.p. 131-132) explica que:

En la era de la comida rápida y los teléfonos móviles, las anticuadas habilidades de la vida social se están olvidando u oxidando a pasos agigantados por falta de uso. Tanto el arte de negociar el reconocimiento y la aprobación públicos de las identidades de nuestras elecciones personales como el respaldo igualmente público de la autoestima están cayendo con idéntica rapidez en un estado de deterioro por culpa de la navegación *on-line*, sustituto actual del caminar, el nadar, el bucear y el sondear. El fiarse de la autoridad de los veredictos pronunciados por ‘otros que son importantes’ ya no está de moda en un momento en que los ‘otros’ tienden a desaparecer de nuestra vida y de nuestro tacto mucho antes de que lleguen a ser importantes y de que tengamos ocasión de reconocer la infalibilidad de su criterio.

El mundo *online* ha impuesto una distancia ontológica entre los seres humanos, que contribuye, por un lado, a un deterioro de los vínculos humanos, y por el otro, a convertir al individuo en un ser más centrado en su propia individualidad y, a resultas de ello, en más solitario. Es un tipo de soledad paradójica, por cuanto se presume que la sociedad red provee comunidades virtuales y permite una conexión sin fronteras entre los miembros de esa comunidad, o bien, en la extensiva dimensión del ciberespacio. El vecindario *offline*, que nos permitía el cara a cara, la solidaridad con el otro y para el otro, ha muerto. En esta el vínculo entre las personas es duradero. En la red, en el ámbito *online*, el individuo, que en la sociedad moderna líquida tiene inoculado el virus del consumismo, aunque está orientado a la conectividad, en realidad, ve en la posibilidad de desconexión una especie de salvoconducto de seguridad. La desconexión es aquí indolora (Bauman, 2011 a, p.146), no implica emocionalidad. La separación entre individuos del mundo *offline* es dolorosa, angustiada.

En materia de construcción identitaria, el mundo *offline* parecería imponer restricciones al individuo. En cambio, el mundo *online* permite la identidad múltiple sin afección de orden moral, sin temor a consecuencias y define sus rasgos en función del tipo de red social que utilice. De ahí la diversidad de perfiles que pueden corresponder, de forma oculta o manifiesta, a un solo yo. La función del otro ante el yo solitario y autónomo de la red o del mundo *online* es la de avalar y aprobar (Ibid, p.157). El otro se vuelve, frente al internauta, un instrumento de su propia autoconfirmación como sujeto digital. Citando a Jauréguiberry²⁸, Bauman sostiene que en esa relación instrumental del ámbito *online* los otros “no son necesarios más que para avalar, consolar, adular el yo virtual del internauta”. Los otros virtuales existen temporalmente solo para validar o aprobar los “reclamos de identidad” del yo que articula los dispositivos electrónicos o digitales.

Ursua (2008) sostiene, en cambio, que internet, como ámbito del ciberespacio, por tanto, del mundo *online*, juega un papel preponderante en la creación de toda clase de identidad, personal o colectiva, subrayando que las nuevas tecnologías, antes que debilitar el concepto

²⁸ Véase Jauréguiberry, F., “Hipermodernité et manipulation de soi”, en Aubert, N., (ed.), L’individu hypermoderne. Le Culture de l’urgence. La Société malade du temps, Paris, Flammarion, 2003; citado por Bauman, *ibid*, pp.52, 96, 129, 131-132, 156 - 157.

de identidad nacional o cultural contribuyen, más bien, a incrementar los lazos identitarios. Pone como ejemplo el hecho de que, para una comunidad de la diáspora, una página web podría llegar a jugar el rol de una “territorialización”, es decir, un lugar para reconstruir la identidad colectiva; incluso, podría ser la base para crear una “patria digital”.

Aunque esto pueda tener lugar, lo que no puede perderse de vista es que esa patria tendrá una menor carga emocional que la patria *offline*, y que sus individuos tendrán un menor compromiso interpersonal, más pasajero y una o más identidades con obsolescencia programada. Apoyado en el criterio de autoridad de pensadores como D. Bell²⁹, Ursua (Ibid, p.280) suscribe que la construcción de identidad en Internet o en el ciberespacio hay que verla desde la perspectiva de un espacio cultural más amplio. Los individuos se piensan a sí mismos como “fluidos, emergentes, descentralizados, múltiples, flexibles y constantemente en proceso”, en palabras de Turkle. El autor desarrolla el concepto de comunicación medida por computación (CMC), por medio del cual se dan fenómenos como la comunicación sincrónica y la asincrónica. Además, libera a los sujetos digitales conectados de la copresencia, es decir, del cara a cara, permitiendo la comunicación remota y la interacción virtual.

Ursua va a concluir su ensayo validando afirmaciones de Bauman en el sentido de que la sociedad moderna líquida y el mundo *online* facilitan el desgaste o la desaparición de las relaciones interpersonales firmes y seguras y contribuyen a que perdamos la habilidad de contactar con gente de carne y huesos, además de poder hacerlo espontáneamente.

²⁹ Véase Bell, D., *An Introduction to Cybercultures*. Routledge, London, 2001.) y S. Turkle (Nota: Ver Turkle, S., *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York, 1995, y “Constructions and Reconstructions of Self in Virtual Reality: Playing in the MUDs” en Kiesler, S. (ed.): *The Culture of the Internet*, Lawrence Erlbaum, Mahwah, New Jersey, 1997.

V

La identidad (las identidades) como problema

5.1 La tarea de construirse la identidad

El problema de la identidad es inherente al pensamiento que sigue a la sociología clásica de Marx, Durkheim, Weber y Simmel, entre otros, como habíamos planteado. Es la facultad autocrítica, propia de la modernidad, la que saca de sus entrañas la perspectiva analítica y cuestionadora en torno a la identidad o las identidades.

En su conversación con Vecchi (2005, p.68), Bauman resume con estas palabras, y muy acertadamente, la necesidad en el individuo moderno, con raigambre ineludiblemente ambigua, de construirse una identidad:

El anhelo de identidad procede del deseo de seguridad que, en sí mismo, es un sentimiento ambiguo. Por muy estimulante que pueda ser a corto plazo, por muy llena de promesas y de imprecisas premoniciones sobre una experiencia todavía sin probar, flotar sin apoyos en un espacio pobremente definido, ubicados machacona y fastidiosamente 'entre la espada y la pared', se convierte a largo plazo en un enervante estado propenso a la ansiedad. Por otro lado, una posición inamovible entre infinidad de posibilidades, tampoco es una perspectiva muy halagüeña. En nuestros modernos tiempos líquidos, donde el héroe popular es el individuo sin trabas que flota a su libre albedrío, 'estar fijo', 'estar identificado' inflexiblemente y sin vuelta atrás, tiene cada vez peor prensa.

La tarea de construir la identidad, ya sea del individuo, de un colectivo o de una comunidad en nuestra sociedad moderna líquida y consumista presenta mayores niveles de complejidad, en su propia esencia ambigua, dado que actuamos bajo la égida de un proceso de individualización radical, rampante, inhumano. De hecho, en la era premoderna, la forma de organización o el Estado tenían un peso significativo en la configuración de la identidad del individuo, lo cual fue convirtiéndose en tarea, en responsabilidad del individuo mismo conforme la modernidad le atribuyó un rol preponderante como actor y hacedor de la historia. El individuo se convierte en sujeto elector de su identidad y en sujeto

articulador de una nueva historicidad³⁰. Hay, pues, pros y contras en el ámbito de la problemática de las identidades.

De ahí que, eventualmente, las identidades se proyecten y operen en la dinámica social como un sueño o como una pesadilla. “La mayoría de las veces estas dos modernas modalidades líquidas de identidad cohabitan, incluso aunque estén situadas en diferentes niveles de conciencia. En un moderno y líquido escenario vital, las identidades constituyen tal vez las encarnaciones de *ambivalencia* más comunes, más agudas, más profundamente sentidas y turbadoras. Argüiría que éste es el motivo por el que acaparan firmemente la atención de los modernos individuos líquidos y se encaraman al primer puesto de sus prioridades vitales” (Bauman, 2005, p.73-74).

Es en la tarea de construcción del Estado moderno, es decir, el que por definición se opone al Estado basado en las tradiciones y en las comunidades premodernas, donde tiene lugar la estructuración, como responsabilidad individual, de la identidad de los sujetos. Si nuestro mundo es inestable, la inestabilidad habrá de ser la materia prima con la que construiremos nuestras identidades. Esas identidades resultarán, sugiere Bauman (2003, p.92), necesariamente inestables, por lo que habrá que permanecer en constante alerta y en actitud de proteger, la flexibilidad y velocidad propias del indetenible proceso de readaptación de nuestras propias pautas a las del mundo exterior.

Al proceso moderno de construcción de identidades Anthony Giddens (2011) lo llama “disembedding” o “desanclaje”, el cual explican las traductoras de *La posmodernidad y sus descontentos*, de Bauman, Marta Malo de Molina Bodelón y Cristina Piña Aldao (Bauman, 2014 a, p.30) en función del hecho de cómo la modernidad ha “desanclado”, o bien, “despegado” o “desarraigado” la forma de actividad y la relación social de los contextos de la experiencia espacio-temporal inmediata y de la interacción personal, cara a cara y cuerpo

³⁰ El argumento de Bauman en esta referencia se extiende a la democratización, como atributo de la modernidad, en el proceso de construcción de la historia, por cuanto ella misma la hará proliferar y multiplicarse en historias, más de individualidades que de colectividades. Se trata, pues, de la historicidad de la modernidad. “En el contexto pre-moderno, las identidades se inducían más que se imponían y desde luego no se ‘escogían’, buscaban o construían. ‘Surgían’ -de forma natural, como si nada; solo en casos excepcionales podían plantearse como una tarea que debía realizarse, asumiendo personalmente la responsabilidad de llevarla a buen puerto”, *Ibid*, pp.139,140. Así es como de las masas, hasta cierto punto amorfas de la pre-modernidad empiezan a surgir las élites y a dirigir y contar a su modo las historias y la historia. La vida, la identidad y la historia empiezan a ser una tarea como proceso de advenimiento de la era moderna. Ver: Bauman, Z., *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Madrid, Sequitur, 2014c.

a cuerpo, para reconstruir acciones y reacciones en intervalos espacio-temporales indefinidos (distanciados, no presenciales, virtuales) producidos por la nueva organización racional de la sociedad.

El propio Giddens define la noción de “desanclaje” como el hecho de “‘despegar’ las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales” (Giddens, 2011, p.32). El cambio inédito de la relación tempo-espacial es fundamental para la comprensión de la naturaleza de la posmodernidad. Existen dos tipos de mecanismos de *desanclaje*. El primero es el de la creación de “señales simbólicas”, mientras que el segundo es el del establecimiento de “sistemas expertos”. El mejor ejemplo de señales simbólicas lo constituye la simbología misma del dinero; más allá de lo que podrían ser los ejemplos de las legitimaciones políticas. ¿Por qué? Porque, en definitiva, “*el dinero es un medio de distanciamiento entre tiempo y espacio*”, por cuanto, “es independiente de las maneras en que es representado al configurarse en simple información anotada en cifras sobre un impreso de ordenador informático” (Giddens, 2011, p.p.34-35). Más claro aún, el dinero, distinto a lo que creyó Talcott Parsons al definirlo como medio circulante, “no se relaciona con el tiempo (o más exactamente con el tiempo-espacio) como un ‘flujo’, sino precisamente como un medio de aunar al tiempo con el espacio al enlazar *instantaneidad* y aplazamiento, presencia y ausencia” (Idem). Por noción de “sistemas expertos” debemos entender aquellos “sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en que vivimos” (Giddens, 2011, p.37). Como ejemplo de sistemas expertos Giddens anota el del espacio del hogar, porque confiamos en que el arquitecto que diseñó y el ingeniero que construyó la casa lo hicieron de modo tal que quienes la habitan no teman su colapso estructural.

Aunque los inquilinos conozcan poco o nada acerca de arquitectura o ingeniería, sin embargo, tienen “fe” en que los profesionales han hecho bien su trabajo. Es, pues, cuestión de confiar. Otro ejemplo interesante es el de abordar un avión, que implica la entrada en un sistema experto del cual probablemente no conozcamos nada, pero, tenemos confianza en que la tripulación nos llevará a buen puerto. Ahora bien: “Todos los mecanismos de

desanclaje, así sean *señales simbólicas* o *sistemas expertos*, descansan sobre la noción de *fiabilidad*. Por tanto, la fiabilidad va implicada, de manera fundamental, en las situaciones de la modernidad; pero esa fiabilidad no se confiere a individuos sino a capacidades abstractas” (Giddens, 2011, p.36). Esto así porque la *fiabilidad* es “una forma de ‘fe’ en la que la confianza puesta en resultados probables expresa un compromiso con algo, más que una simple “comprensión cognitiva”.

Pero, lo que el Estado moderno había prometido a los individuos, y aquí entra en juego la fiabilidad, era una especie de recomienzo absoluto, de libre elección del tipo de vida que desearían vivir, de la convivencia bajo un conjunto de leyes y normas regidos por los poderes del Estado. En consecuencia, ese Estado moderno hizo la gran promesa de despojar al sujeto de la identidad “heredada”, sin necesidad de oponerse a la identidad como tal, sin resistirse a tener una identidad, aunque esta fuera una identidad sólida, resistente e inmutable. Lo fundamental estriba en cambiar la percepción de la identidad, transformándola de una cuestión de *adscripción* en una *conquista*, y consecuentemente, convirtiéndola en una “tarea individual”, en una ineludible responsabilidad de todo individuo (Bauman, 2014 a, p.30).

Hemos visto que sea por *adscripción* o ya sea por *conquista*, la cuestión de la construcción de la identidad en el individuo ha sido una tarea vinculada a proyectos y esfuerzos de orden colectivo. Por ello, la formulación de la “identidad ordenada (global, cohesionada, coherente y continua) del individuo se formulaba”, en el marco de un “orden global que aseguraba colectivamente los esfuerzos de vida individuales”, como el “*proyecto de vida*” (Ibid.). De ahí que la identidad, en cuanto que “proyecto de vida” tenga que ser construida “sistemáticamente, piso a piso y ladrillo a ladrillo, siguiendo un anteproyecto ultimado antes de que la obra comenzara” (Ibid, p.31). ¿Por qué ese anteproyecto se considera *natimuerto*? ¿Por qué creerlo ultimado antes de dar inicio a la obra de construcción? La respuesta viene dada en que esa construcción exigía, como requisito, una clara visión de la forma final, así como también, un cuidadoso cálculo de los pasos que conducirían a ella; además, había la exigencia de planificar a largo plazo y descifrar las consecuencias de cada movimiento. Así era el proyecto de vida y la construcción de la identidad en la sociedad

moderna de la era sólida, de la estructuración fija o pesada del capital. Ese proyecto era preconcebido porque existía un lazo “estrecho” e “irrevocable” entre el orden social y la vida individual, entendidos ambos como proyectos, a su vez; de manera que el proyecto del orden social era impensable sin el vínculo con el proyecto de vida individual. Aunque su plasmación en la realidad es algo paradójico y complejo, de todos modos, de no ser por los esfuerzos colectivos encaminados a asegurar un escenario fiable, duradero, estable y predecible para las acciones y elecciones llevadas a cabo por los individuos, “construir” una identidad como algo claro y duradero, así como vivir la propia vida en pos de tal identidad constituiría una tarea prácticamente imposible. Ese escenario fiable es el orden social establecido, con sus instituciones, su modelo de producción, sus organismos de Estado, su cultura, su estilo de vida.

Es en el escenario en que el individuo y el conglomerado social confían donde el proceso de construcción de la identidad individual tiene lugar. Bajo estas condiciones de escenarios fiables podrían darse dos fenómenos. El primero, que asocia a dichos escenarios el hecho de que “la esperanza de vida estimada se corresponde aproximadamente con la duración del proceso de construcción de la identidad individual”; y segundo, si, en función del rol determinante de esos escenarios, la configuración de esa identidad individual “se considera inmune a los caprichos de las modas impulsadas individual o aisladamente (o, por utilizar la jerga sociológica, si el ‘nivel-macro’ es relativamente independiente de lo que sucede en el ‘nivel-micro’), de forma que los proyectos individuales puedan inscribirse de un modo razonable en un armazón externo resistente, seguro e inflexible” (Idem).

A lo largo de la era moderna, esos escenarios operaron como estructuras, a saber, las comunidades, los barrios, las ciudades, los sistemas económico, jurídico y político, con suficientes resistencia y solidez como para repeler o aguantar la “interferencia” propia de los afanes cotidianos de los individuos y sus elecciones particulares. Así, las oportunidades de los individuos se medían en contraste con la “resistencia” y la “solidez” de las estructuras sociales. De esto se desprende el hecho de que la voluntad individual operase bajo el convencimiento de que sus elecciones -Bauman (2014 a, p.59) establece la noción de “*homo eligens*”, el hombre con capacidad determinante de elegir, de hacer elecciones,

como etapa superior, en términos evolutivos, al “homo sapiens” o al “homo ludens”-podrían ser objeto de cálculo y de evaluación objetivas o, al menos, racionales.

A esto se debe que, a pesar de la certeza de la idea nietzscheana de que las instituciones duran hasta que los hombres quieren, en la era moderna la vida de las instituciones, los poderes, la autoridad y la colectividad se nos presentaran como inmortales frente a la duración biológicamente limitada de la vida de los individuos. “Las profesiones, los oficios y las habilidades asociadas no envejecían más rápidamente que sus detentores. Tampoco los principios del éxito: aplazar las gratificaciones reportaba a la larga beneficios y la libreta de ahorros simbolizaba la prudencia y la sabiduría de la planificación a largo plazo” (Idem). ¿Qué pasó entonces? La era moderna líquida y la sociedad posmoderna cambiaron esa predictibilidad de los escenarios, o del escenario del mundo y la sociedad reales, sometiendo a un estado de incertidumbre, ambigüedad, inseguridad, movimientos migratorios, volatilidad y automatización remota de los capitales, movilidad de las estructuras productivas, mientras que el individuo y su identidad se ven sometidos, consecuentemente, a un estado de angustia y desasosiego que pesan sobre ellos de forma permanente e irreductible, y en ningún modo temporal.

En el mundo posmoderno, contrario a los escenarios de las eras premoderna y moderna, los proyectos de vida individuales o las aspiraciones identitarias grupales no cuentan con la seguridad de ningún terreno estable en el cual anclarse. Asimismo, la tarea individual de construcción de identidad no puede, en las condiciones del escenario de la modernidad líquida, enmendar las consecuencias del “desanclaje”, como tampoco podría detener al yo indeciso y a la deriva del sujeto contemporáneo. En los tiempos actuales prevalece un nuevo tipo de incertidumbre, que, trascendiendo las capacidades subjetivas del individuo, va cónsona con la futura configuración del mundo. Además, esa nueva forma de incertidumbre genera en el individuo las capacidades de poder vivir en él y le dota de los criterios en función de los cuales podrá juzgar los aciertos y errores de cada forma o política de vida adoptada. La construcción de la identidad en la era moderna líquida actual tiene en su haber ingredientes que complejizan la articulación de la voluntad de elección del sujeto, en relación con su entorno social.

El proyecto de vida individual moderno líquido no se puede desvincular de aspectos sociales vigentes como el miedo, la inseguridad, la amenaza de lo extraño o extranjero, la desagregación colectiva, el blindaje de los espacios sociales urbanos o nuevas fronteras intraurbanas, el nuevo desorden mundial que sustituye al pretendido nuevo orden mundial, la desregulación o flexibilización procaz de las leyes territoriales y del Estado-nación a favor de la volatilidad digital de los mercados de capitales, el imperativo categórico de la razón económica, la creciente desigualdad entre ricos y pobres, el fenómeno de masificación tumoral de la pobreza en sociedades macroeconómicamente ricas, la preeminencia de la lógica de lo efímero por ante lo duradero, el dominio del olvido sobre la memoria, poderío del instante fugaz sobre la imagen de fijeza, el desmoronamiento de todo lo sólido para dar lugar a la licuefacción del itinerario vital y de las instituciones jurídico-políticas, económicas y sociales.

En un escenario como este, ¿de qué tipo de identidad construible podríamos estar hablando? Lo primero que hay que tener claro es el hecho de que ante un mundo en constante desintegración y licuefacción también la imagen del sí mismo y su propia estructura constitutiva han de desintegrarse y volverse líquidas o deformes; es decir, vacías de sentido; o cuando a lo sumo, parece la identidad adoptar un sentido ocurre, como en el verso del cubano José Lezama Lima (1941), que la identidad misma se desvanece y haya que gritar, como el poeta: *“Ah que tú escapes, en el instante/ en el que habías alcanzado tu definición mejor”*.

En términos territoriales y migratorios, la identidad del sujeto posmoderno tiene, además, como ingrediente o suplemento vital a los llamados extraños, es decir, a los extranjeros que comparten las comunidades, los vecindarios o barrios de los que son oriundos o nacionales de esas comunidades. Se trata de extraños “cambiantes y proteicos como la propia identidad”, por cuanto, “están igual de débilmente fundados, son igual de erráticos y volátiles” (Bauman, 2014 a, p.36). La llamada “ipseidad” (*L'ipséite*), en tanto que categoría filosófica, que se asume como diferencia que separa al yo del no-yo y al nosotros del ellos, para Bauman, ya no viene predeterminada por la configuración predecretada del

mundo; tampoco por un mandato llegado desde lo alto. No. Más bien, hay que “construirla y reconstruirla, y construirla de nuevo, y volver a reconstruirla, por ambos lados al mismo tiempo, y ninguno de los lados ostenta más durabilidad, ni tan siquiera más ‘facticidad’, que el otro. Los extraños de hoy en día son los subproductos, pero también los medios de producción del constante, en tanto que nunca definitivo, proceso de construcción de identidad” (Bauman, 2014 a, p.37).

Al hablar, pues, de identidad, en cuanto que proceso de construcción individual permeado por el entorno o escenario de lo real posmoderno, de lo que se trata es de una entidad, que, si bien en el pasado tuvo ribetes o rasgos de fijeza y de duración para toda la vida, hoy día, en cambio, se caracteriza por su permanente mutabilidad, por su no fijeza, por ser, en sí misma, un proceso en constante, y nunca definitiva, construcción.

Bauman utiliza los conceptos de Paul Ricouer (*mêmeté* y *l'ipséité*), según su reiterada afirmación, entendiendo por *mêmeté* “la consistencia y la continuidad de nuestra identidad a través del tiempo”; aduce, además que la mayoría de los individuos tiene ese problema por resolver. Mientras que por *l'ipséité* entiende “la coherencia de lo que nos distingue como personas”, lo que también, por cuanto no estamos en interacción con una sola comunidad de ideas y principios, constituye un problema para la mayoría de nosotros (Bauman, 2005, p.34).

La cuestión de la identidad constituye un problema de orden sociológico y filosófico, en la medida en que, en el contexto de la sociedad moderna líquida consumista, se trata de un tema que no encuentra solución perdurable, que está sin resolverse y que bajo esas características se torna denominador común o condición general del individuo contemporáneo. En función de este aserto se sustenta que los hombres y mujeres del mundo posmoderno “sufren de una carencia crónica de recursos con los cuales construir una identidad verdaderamente sólida y duradera, darle un anclaje y detener su deriva” (Bauman, 2014 a, p.37). Los sujetos posmodernos encuentran graves obstáculos para hacer de su propia identidad una cuestión que vivan, piensen o expresen con nitidez y con suficiente confiabilidad ontológica o gnoseológica. Esta condición arroja al individuo en un mar de

inseguridad, incertidumbre, miedo al otro –al que ve como un extranjero-, desasosiego y angustia.

Con los avances de la comunicación y sus medios físicos y electrónicos o digitales como una condición *sine qua non* de la posmodernidad y de la revolución digital contemporánea el desafío del sujeto en la tarea de *construirse* una identidad relativamente compacta y duradera se torna una necesidad vital, de autovaloración y de autorreferenciación. Pero, paradójicamente, *poseer* una identidad con fundamentos sólidos en un escenario moderno líquido, poseerla o tenerla de por vida se convierte, antes que en una *ventaja*, en un verdadero *obstáculo*, por cuanto los individuos *no controlan* las circunstancias de su tren de vida o su itinerario vital. De modo que *poseer* una identidad deviene una *carga*, un *lastre* del que es necesario desprenderse, porque de preservarlo, limita la imprescindible movilidad y volatilidad, la *banalidad* de la existencia líquida e impediría que el sujeto posmoderno logre mantenerse a flote; es decir, mantenerse en la capa epitelial de su propia estructura óptica, en la mera superficie de los acontecimientos y de su propia vida. Se trata, pues, de “una característica universal de nuestro tiempo, y que por ello la ansiedad ligada a los problemas de la identidad y la inclinación a inquietarse por todo lo que nos es ‘extraño’ y hacia lo cual podemos dirigir la ansiedad, dotándola así de sentido, son potencialmente universales. Pero la gravedad específica de esta característica no es idéntica para todo el mundo; la característica afecta a diferentes personas en diferentes grados y trae consigo consecuencias de diversa importancia para sus aspiraciones de vida” (Bauman, 2014, pp.37-38). Son, en consecuencia, las características de la sociedad posmoderna las que *dotan* de sentido, atribuyen un significado sociológica y filosóficamente relevante a la noción de ansiedad o de angustia.

En razón de este planteamiento, Bauman afirma, que desde una óptica psíquica, la modernidad se convierte en una cuestión de “identidad”; es decir, en una problemática relativa a la “verdad” de la existencia; una existencia que, en efecto, “todavía-no-ha-llegado” una existencia que constituye, en sí misma y en relación con las condicionantes de la modernidad, “una tarea, una misión, una responsabilidad”. Es, de hecho, tarea, misión y responsabilidad del individuo. Pero, ese individuo tiene que correr constantemente, “hasta

quedarse sin aliento”, para alcanzar esa identidad, después de todo, difusa. Lanzarse día a día detrás de una identidad “perpetuamente atrayente y perpetuamente incompleta” es muy parecido, aunque luzca extraño, con “retirarse” de la realidad del presente; una realidad que es “defectuosa” e “ilegítima” (Bauman, 2014 a, p. 91).

Respecto de otras épocas de la historia de la humanidad, la modernidad tiene un rasgo fundamental que es su capacidad de autocuestionamiento, de permanente revisión crítica de sí misma. De ahí que psicológicamente, el individuo posmoderno lleve consigo el rasgo de la improbabilidad o imposibilidad de sentirse satisfecho frente a su sociedad y frente a sí mismo. La satisfacción es algo aplazable, cuando no, simplemente, algo que hay que cancelar, sustituir por otro estado asociado siempre a la desesperanza, la inseguridad y el descontento.

El proceso de construcción identitaria del sujeto de la modernidad actual no escapa a ese estado emocional, a esa postura vital de la insatisfacción, la cancelación, el aplazamiento del sí mismo subjetivo y de las pasiones grupales o integristas. “Toda conquista no es más que una pálida copia de su original. El día de ‘hoy’ no es más que una premonición rudimentaria del mañana; o, antes bien, su reflejo menor, desfigurado. *Lo que es* queda cancelado de antemano por *lo que ha de venir*, pero extrae su significación y su sentido -su único sentido- de esta cancelación” (Bauman, 2014 a, p.92). Por eso la modernidad es el equivalente a la imposibilidad de que la sociedad y el individuo y su propia identidad puedan, en modo alguno, llegar a un punto y quedarse allí; no es posible, pues, la fijeza.

De ahí que el ser moderno tenga en el movimiento constante su signo más representativo. A esta certeza se debe el hecho de que el discurso analítico y crítico o autocrítico de la modernidad tenga como un particular fundamento la noción, y la actitud psicológica y social, del *descontento*; ese rasgo originariamente característico del sujeto del siglo XX, de acuerdo con la reflexión freudiana, que irá evolucionando desde la modernidad hacia la posmodernidad, pasando, de acuerdo con Régis Debray (1994, p.24) por las formas del “Estado clásico”, el “Estado cultural” (1960-1980) y el “Estado humanitario” (1980-1990) hasta llegar al Estado “débil” (Vattimo) o al Estado “defectuoso” de la contemporaneidad.

El gran empeño característico de la posmodernidad es que reta, infatigablemente, al individuo a la ingente e inaplazable, aunque casi imposible, tarea de *construir* su identidad. “Con las definiciones se *nace*; las identidades se *construyen*” (Bauman, 2014 a, p.94). Lo que establece que una definición indica o dice al sujeto lo que él es; reduce, pues, al individuo, a su propia percepción de sí mismo o a la que el otro le endilga a través de las dinámicas intersubjetiva o comunicacional, cultural y social. Mientras que la identidad empuja al individuo a través de mecanismos seductores a verse a sí mismo en lo que todavía no es, pero, que podría llegar a ser, aunque esa tarea se convierta en un castigo como el del mito de Sísifo, vale decir, perpetuo, inútil e ineludible.

En la perspectiva teórica de Bauman la construcción de la identidad pasa por el cedazo de la problemática que representan las posturas encontradas entre la *teoría liberal* y el *comunitarismo*. Estas posturas subrayan, a su vez, el impacto de las estructuras culturales sobre las identidades individuales. A la teoría liberal o del *liberalismo* se le acusa, *grosso modo*, de despreciar la pluralidad de culturas, mientras que el comunitarismo hace del *multiculturalismo* y de la *diferencia* su emblema y bandera. No obstante, hay que admitir, con Bauman, que una postura moderada desde la teoría liberal como es la de Will Kymlicka, sustentada en su ensayo de 1991 titulado *Liberalism, Community and Culture*, hace hincapié en no despreciar “la pluralidad de culturas y lealtades”, sino, más bien, considerarlas un activo, por cuanto, “al multiplicarse las culturas, también se multiplican las opciones abiertas al individuo”, permitiendo con ello algo consustancial a la ideología liberal que es la libertad de elección. Es por ello que, en lo que atiene al planteamiento moderado de Kymlicka, Bauman sugiera que, por lo tanto, el discurso liberal debería interesarse por promover activamente la variedad y resistir a todas las presiones de homogenización (Bauman, 2014 a, p.230). Presiones de uniformidad que provienen, generalmente, de la lógica del Estado, tanto democrático como totalitario, en un afán de eliminar las diferencias o pluralidades en los órdenes como creencias religiosas, posturas filosóficas o actitudes morales. Ese condicionamiento hacia la uniformidad es la actitud ideológica o política de Estado que crea las bases de lo que en su momento Marcuse denominó hombre unidimensional. De igual forma, Orwell, en su novela *1984*, denuncia

esa postura del Estado totalitaria a eliminar, allanar las diferencias identitarias y de cualquier otra naturaleza, para construir sujetos autómatas, sin rasgo alguno de singularidad.

Queda en la postura liberal, a pesar de todo, la libertad de elección por parte del individuo, en su vínculo con las estructuras culturales. Aunque, en detrimento de este criterio, el propio Bauman afirme que la verdadera elección se ha hecho y se ha firmado antes de que el individuo venga al mundo. El proceso de vida que sigue al hecho del nacimiento debería centrarse en tratar, exclusivamente, de descubrir cuál fue esa elección, cuáles son sus rasgos identitarios y procurar comportarse de acuerdo a esa elección (Bauman, 2014 a, p.232). Más complejo aún es el hecho de tener que admitir que en una sociedad liberal, y, especialmente, en la sociedad posmoderna consumista, en cuyo fundamento estructural subyace la desigualdad, aunque se promueve la libertad individual de elegir como una responsabilidad distribuida equitativamente para la toma de decisiones, esa responsabilidad, ese deber están supeditados a los medios o recursos que permitan una elección con base en la libertad individual.

Así las cosas, Bauman concluye: “En la sociedad posmoderna/de consumidores, elegir es el *destino* de todos, pero, el margen de *opciones realistas* difiere, y por lo tanto también las ofertas de *recursos* necesarios para tomar decisiones. Es la responsabilidad de *elegir* del individuo lo que está distribuida por igual, no los medios individuales para actuar según esa responsabilidad” (Bauman, 2014 a, pp.240-241). Se promueve, pues, la igualdad en el ámbito de la capacidad; pero, los resultados son obviamente determinados por los recursos o medios, quedando un marcado balance de desigualdad, falta de vida digna y humillación social, que hacen que el individuo se agobie, se frustre y se desprecie a sí mismo. Esta es la condición del *homo eligens* (Bauman, 2014 a, p.59) de la sociedad moderna líquida, que poco dista del “absurdo” en Albert Camus o en Kafka o de la mítica condena a Sísifo con la piedra y la pendiente de la montaña.

Esto último es lo que los partidarios de la postura teórica o ideológica comunitaria pretenden deshacer. Hay que encontrar un aliciente para el sujeto angustiado en la trampa

de la responsabilidad de elegir, sin contar con los medios individuales para ello, de “aliviar las dolorosas consecuencias del desequilibrio, no aumentando los derechos al nivel de las posibilidades que la condición de libertad implica *in potentia*, sino haciendo virtud de las restricciones impuestas al ejercicio del derecho de elegir, y por lo tanto, haciendo todavía más difícil la realización de ese potencial de libertad” (Bauman, 2014 a, p.241). De esta forma se evidencia que el *comunitarismo*, al inclinar la libertad de elegir al poder del grupo o de la comunidad sobre la voluntad individual, tampoco representa una solución ante los maléficos efectos del liberalismo.

Más que por las semejanzas, pues, el proyecto filosófico de fundamentar el problema de la construcción *in via* de la identidad del sujeto posmoderno tiene que ver con el rol fundamental de las diferencias. Porque, el ser humano es un animal incapaz de construir, en lo relativo a su identidad y su destino en la historia, una auténtica solución, una solución con sentido esencialmente humano, lejos de la angustia y de la autodestructividad. Ese gen del descontento, de la insatisfacción es el producto de la conciencia del ser humano del fracaso de la era moderna sólida, caracterizada por una afición fanática al esplendor de la racionalidad y su eficacia, con una absoluta carencia de un compromiso de orden moral, solidario.

Volviendo al hilo de las posiciones encontradas entre la teoría liberal y la comunitaria, resulta interesante ver cómo Bauman resume, precisamente, la distinta noción de diferencia en ambos terrenos de pensamiento. En estos morfólogos culturales, entre los que la obra de Charles M. Taylor ocupa un plano central, el concepto de diferencia hace el juego del adentro/fuera freudiano. Para los *liberales* la diferencia es externa al ser humano, dado que representa la posibilidad de vivir la vida individual en medio de la necesidad de elegir entre formas distintas de la existencia. Para los *comunitarios*, diferencia significa la renuncia o incapacidad de tomar en cuenta otras formas de vida como opciones, por cuanto los seres humanos están determinados, o bien, destinados a vivir la vida que tienen, a ser lo que son y a resistirse a cualquier cambio, suceda lo que suceda en la sociedad y en la vida cotidiana.

En los liberales, en consecuencia, diferencia es sinónimo de libertad individual; en tanto que, para el discurso comunitario, diferencia equivale a prevalencia del poder del grupo para limitar la libertad individual. En los primeros, presumiblemente, el poder lo ejerce el individuo. En los segundos, el poder es ejercido por el grupo. De lo que se trata aquí, en definitiva, es de la disyuntiva que condiciona al individuo a tener que escoger entre la libertad, su propia libertad, y la seguridad, que es dada por el grupo o la comunidad. Sea para bien o para mal, la vida del individuo autónomo navega entre los dos extremos igualmente carentes de atractivos, y esta navegación vital exige que se acepte la libertad junto con los riesgos que comporta. Una vida digna, dotada de sentido identitario en un escenario de modernidad líquida invita al individuo a no permitir, bajo ningún pretexto, sacrificar la libertad en favor de una condición, presumiblemente, libre de riesgos.

En la construcción de la identidad del individuo de Taylor, desde la acepción comunitarista, en oposición a la liberal, cobra relevancia la noción de *ciudadanía*; siendo esta, también, expresión de un constructo social. En este contexto, como parte de las deliberaciones de la filosofía moral y política de habla inglesa del decenio de los ochenta, pasan a un primer plano las nociones de *nacionalismo*, asociado a las deliberaciones sobre la autodeterminación y los derechos fundamentales colectivos; como también, la de *multiculturalismo*, que lleva a aparejados los problemas de la tolerancia ante las minorías y el de la inmigración o migraciones, como cuestiones de solidaridad o rechazo del extranjero y el establecimiento o no de fronteras geográficas o barreras étnicas.

Taylor pretende escribir una “historia de la identidad moderna”, de acuerdo a su propia afirmación contenida en el prólogo a su libro de 1989, que responde al título de *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. En esa reflexión primera expresa, de una vez, lo que entiende por *identidad moderna*, asumiéndola como “el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentra cabida en el Occidente moderno” (Taylor, 2006, p.11). Por ello, al desglosar el procedimiento y los objetivos de esa obra afirma: “Me concentro en tres importantes facetas de dicha identidad: primero, en la interioridad humana, en el sentido que de

nosotros mismos tenemos como seres con profundidad interior, y en la noción relacionada con ellos, de que somos 'yos'; segundo, en la afirmación de la vida corriente que se desarrolló en el primer período moderno; y tercero, en la noción expresivista de la naturaleza como fuente moral interior" (Ibid, p.12).

Esta acepción tayloriana de la identidad establece la imposibilidad de construir un "yo" o de configurar la propia identidad sin que la vida misma y sus agentes, incluyendo las prácticas sociales y la actitud moral hacia el bien, en tanto que factores que orientan y dan sentido a la vida cotidiana, alcancen un significado. No hay, pues, posibilidad de autogenerar la identidad del individuo, sino que, más bien, esta resulta de un espacio significativo común en el que tiene lugar la interacción social. Ante una pregunta elemental en materia de identidad como es "¿Quién soy yo?" nunca satisfaría una respuesta atinente a dar un nombre o una genealogía determinados. La respuesta vendrá dada solo por la posibilidad de entender lo que es realmente importante para los individuos. "Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura" (Ibid, p.52). En esa noción de horizonte caben las creencias, las tradiciones, el ideal de nación, la lengua, y algo relevante en esta óptica de pensamiento, los compromisos morales o espirituales.

Si este horizonte dentro del cual los individuos adoptan una postura llegara a diluirse, a desvanecerse, a derretirse –en la acepción de Marx y Engels respecto del capitalismo decadente- entonces se produciría la desorientación y devendría una "crisis de identidad", una desconcertante incertidumbre respecto de lo que es valioso, bueno, que reúne ciertas "posibilidades vitales", y de lo que tiene significación para su vida. La *crisis de identidad* hace que el significado de esas "posibilidades" ya no sea "fijo", sino que, se vuelve "inestable o indeterminado". El sujeto pasa, en consecuencia, por una experiencia dolorosa y aterradora.

De esta forma queda ilustrado “el vínculo esencial que existe entre la identidad y una cierta clase de orientación” (Idem). La idea de orientación da lugar a la metáfora espacial de Taylor. Luego, saber quién soy implica “estar orientado en el espacio moral, un espacio en que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario” (Ibid, p.53). En definitiva, por identidad debemos entender aquello que nos faculta para determinar qué es importante y qué no para nosotros mismos. La identidad hace factible la posibilidad de distinguir, en base a ciertas valoraciones. Ahora bien, la identidad no podría existir sin las valoraciones. “La noción de identidad definida por algún simple *de facto*, una preferencia no potentemente valorada, es incoherente” (Ibid, pp.55-56). La valoración, lo axiológico es aquí fundamental, en función de que la identidad está conectada a la acción de “bien”; en función de que algo esencial a la condición humana es la imposibilidad de sostenernos sin una determinada orientación al bien. Y es que, desde esta acepción, yo no podría llegar a ser yo, no podría tener o luchar por tener una identidad sin una “manera en que las cosas son significativas para mí (...) Y... esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, solo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones. Preguntar lo que es una persona haciendo abstracción de las interpretaciones que hace de sí misma es plantear una pregunta, fundamentalmente, capciosa, una pregunta que, en principio, no tiene respuesta” (Ibid, p.61). La orientación al bien es lo que diferencia al yo que somos de un yo objetual. No somos yos reducidos a organismos (“no poseemos yos de la misma manera que poseemos hígados o corazones”), porque, nuestros órganos funcionan independientemente “de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros” (Ibid, p.62).

Ahora bien, y aquí entra en Taylor la cuestión lingüística o hermenéutica como parte esencial de su pensamiento, ese nosotros se convierte en objeto de reflexión sociológica o filosófica en la medida que es asumido como lenguaje, dado que los seres solo existen en un cierto lenguaje, o bien, en parte son constituidos por ese lenguaje. Pero, “Un lenguaje solo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo solo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a

quienes lo rodean” (Idem). Solo con el intercambio entre hablantes la pregunta sobre quién soy encuentra su sentido original. “Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes” (Ibid, p.63). El lenguaje nos da, por su estructura convencional, la comunidad de sentido frente a las cosas que nombramos.

De manera que mi yo y mi entendimiento de mi realidad están asociados, íntimamente, a la percepción que de ellos y de mí tiene mi interlocutor. Mi yo es formado por lo que Taylor llama una “urdimbre de interlocución” (Ibid, pp. 64-68); es decir, que el yo solo puede existir en esa urdimbre de interlocución, la cual es posible por los lazos humanos y sociales de la comunidad. Una comunidad en la que la interlocución es “ineludible”, en función de la naturaleza de nuestro lenguaje, por un lado, y por el otro, la dependencia que nuestro pensamiento tiene del lenguaje. A pesar de la seguridad de Taylor en sustentar una relación de dependencia del pensamiento ante el lenguaje, aquí cobra sentido una idea desestabilizadora de ese aserto, propia de José Martí (1982), cuando afirma: “La lengua, ¿jinete o caballo del pensamiento?”.

Esa urdimbre de interlocución tayloriana se complejiza, aunque favorece su comprensión, en el contexto del multiculturalismo. Aquí tiene lugar la importancia de comprender el fenómeno social del multiculturalismo como la convivencia dentro de un espacio social de grupos de individuos de culturas diferentes; lo cual, al mismo tiempo, “es uno de los *desafíos* de nuestro tiempo y de las sociedades actuales. Y su actualidad aún es mayor en tanto que su existencia está en la base de un conjunto de problemas y demandas potencialmente conflictivos, como las condiciones de marginación y pobreza de minorías étnicas, los derechos de los inmigrantes, las reclamaciones de autonomía y autodeterminación de minorías nacionales o culturales, o los conflictos en torno a derechos lingüísticos y símbolos nacionales” (Anchustegui, 2011, p.47). He ahí el reto de la construcción del espíritu de ciudadanía en el individuo posmoderno a partir de la identidad, más que todo, “diferenciada” y la pluralidad de culturas en el espacio y el tiempo actuales,

que reviste características históricas inéditas respecto de otros espacios multiculturales, por ejemplo, del período moderno clásico, especialmente, porque reviste una reconceptualización de los derechos políticos y de la articulación entre lo público y lo privado.

No podríamos, en forma alguna, se esté de acuerdo o no, pasar por alto los cuestionamientos que al multiculturalismo, en tanto que, desde su óptica, una ideología del actual capitalismo global, efectúa Slavoj Žižek (2012), en aras de enhestar su defensa de la intolerancia. Sugiere, de hecho, que prevalece una cierta tolerancia represiva en el multiculturalismo. Fundamenta su cuestionamiento en la afirmación de que el Estado-nación no es ya el portador del poder colonial o de la relación centro-periferia, sino que son el capital y la empresa globales los portadores de ese poder. “La forma ideológica ideal de este capitalismo global es, lo sabemos, el multiculturalismo: esa actitud que, desde una hueca posición global, trata *todas y cada una* de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: ‘autóctonos’ cuyas costumbres hay que conocer y ‘respetar’. (...) El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es directamente racista, por cuanto no contrapone al Otro los valores *particulares* de su cultura), pero, no obstante, mantiene esa posición en cuanto privilegiado *punto hueco de universalidad* desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad” (Žižek, 2012, pp.56-57). El multiculturalismo equivale a la homogenización, que no conoce precedentes, del mundo presente.

Pesa sobremanera en la noción tayloriana de identidad lo concerniente a la lengua (que apela como “lenguaje”) y su articulación esencial con la comunidad y la cultura. De hecho, solemos hablar de “lengua-cultura” como una entidad. Sin embargo, el propio Taylor admite que, en lo que atiene a la identidad, la cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que somos porque siempre estamos cambiando y deviniendo (Taylor, 2006, p.79). Somos, en definitiva, el orteguiano *ser in via*, un ser perpetuamente siendo. Pero, siempre en una orientación al bien, dado que, esa orientación al bien es “lo incomparablemente superior”. Ese ser siendo, ese *ser in via*, para que llegue a ser esencial a nuestra identidad

como individuos y a nuestra existencia, ha de ir dejando una secuela, un vestigio en lo que Taylor llama una “narrativa”. Es en esta donde se “estructura” el presente de la persona y donde queda constancia de su *tripping* (Ibid, p.80) o de su viaje vital. De ahí que el problema filosófico de la identidad en el individuo moderno, y como herencia, en el posmoderno, tenga que pasar por el planteamiento siguiente: “Para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos” (Ibid, p.79). Es la conexión entre pasado y futuro mediante una interrogación presente. Ortega y Gasset habla de ello como principio de futurición.

En Bauman vamos a encontrar sintetizada esta cuestión mediante la afirmación de que el conocimiento del pasado nos va a permitir “controlar” el futuro. Pero, en lo concerniente a la identidad del sujeto posmoderno, la cuestión deriva en una no solución, en un callejón sin salida, por cuanto la identidad moderna líquida se representa en un constante cambio, en una *identidad palimpsesto*, que no bien empieza a afirmarse ya se va borrando.

Hemos de encontrar diferencias y similitudes en las aproximaciones al problema de la identidad en Bauman y en Taylor. Partiendo de la cercanía, en cambio, entre Bauman y Donskis, cobra validez para la semejanza en el abordaje del problema entre los pensadores la idea de este último expresada en estos términos: “Puedes convertirte en lo que quieras. Tu nación es algo que tú eliges, al igual que cualquier otra forma fundamental de identidad moderna. Es la fuente de tu notable intuición de que cuanto más débiles son los poderes de la comunidad y nuestra cultura de los vínculos, más encarnizadamente buscamos nuestra identidad. La esencia de ser humanos no descansa en la autodefinición. Si nuestra sociabilidad mengua y ya no tenemos capacidad de comunicación, la identidad pasa a ser una inútil búsqueda de máscaras.

Después de todo, la identidad adquiere sentido solo en virtud de la conexión con otros. No es lo que pensamos de nosotros mismos. La identidad es el dulce sueño de nuestra semejanza con aquellos con los que nos queremos identificar, y también tiene que ver con lo que nos diferencia de ellos. También es lo que otros piensan, sueñan y dicen de nosotros” (Donskis, 2015 a, p.261). He ahí la complejidad, la semejanza, la singularidad conceptual y

la diferencia frente a la cuestión problemática de la identidad en estos tiempos. Taylor subraya que todavía está por entenderse la insólita combinación de grandeza y peligro, de *grandeur* et *misère*, que caracteriza la Edad Moderna (Taylor, 2006, p.12). Un aserto con el cual rechaza las posiciones extremistas del optimismo y el decadentismo con que filósofos y sociólogos han asumido la complejidad de nuestro tiempo, y en particular, el problema de la identidad.

Para Bauman, la identidad tiene en la cultura su fábrica y su refugio. En los tiempos modernos, la identidad pasa de ser algo obvio, algo dado a una cuestión problemática. Se convierte en una “tarea” (Bauman, 2010 a, p.51). Una tarea en parte individual y en parte social, por cuanto, ante la necesidad de poseer una identidad, nos encontramos con dos alternativas: la identidad personal, que confiere significado al yo como sujeto, y la identidad social, que es garante de ese significado, dado que permite hablar de nosotros, lugar de inclusión que alberga al yo, le permite descanso y le salva de la precariedad y la inseguridad. “No se puede obtener seguridad a menos que se confíe en que ese ‘nosotros’ tiene el poder para aceptar y la fuerza para proteger a los que ya han aceptado. Una identidad es percibida como segura cuando los poderes que la certifican parecen prevalecer sobre ‘ellos’, los extranjeros, los adversarios, los otros hostiles, a los que se interpreta simultáneamente como ‘nosotros’ durante el proceso de reafirmación. ‘Nosotros’ debemos ser poderosos para que la identidad social sea gratificante” (Ibid, p.54). Ese nosotros se construye a resultas de determinados resortes, que, opuestos al ejercicio de la violencia o la coerción despótica, son parte esencial de la cultura, a saber, la formación, las costumbres y la educación; factores que, a su vez, abonan la necesidad del Estado de una obediencia o sumisión civil.

El proceso de construcción del nosotros arroja como resultado la conformación del Estado-nación, en cierta forma, síntesis superadora de las singularidades, en términos de lengua, territorio y cultura locales, de las comunidades particulares. No obstante, Bauman concede razón a Taylor, cuando este afirma que luego de más de dos siglos de historia en ese proceso de unificación nacional, es decir, de conformación de una y de múltiples naciones, los resultados no acaban de ser concluyentes y las comunidades minoritarias continúan en

una fuerte lucha por mantener su existencia, por mantenerse o preservarse en tanto que *comunidades* (Bauman, 2010 a, p.64). La vigencia de esa lucha refleja, en cierto modo, el fracaso histórico de la misión del Estado-nación de unificar y homogenizar la diversidad de las comunidades en un coherente, uniforme y unidimensional espíritu nacional, que pretendía devorar las singularidades de las identidades comunitarias, al precio de un desconcertante desarraigo o desanclaje que provoca en el sujeto una crisis de desencuentro, angustia e incertidumbre existenciales.

Si bien es cierto que la concepción nacionalista de la sociedad surgió de la “esperanza desesperada” de preservar o adaptar la estabilidad que había legado el estilo de vida premoderno en una nueva figura del tipo de organización supralocal, como lo es el Estado-nación, no es menos cierto que este “demostró ser la incubadora de una sociedad moderna gobernada no tanto por la unidad de sentimientos como por la diversidad de intereses de mercado carentes de emotividad” (Ibid, p.66). Ese mercado objetualiza como mercancías y vende al mejor postor los bienes culturales en procura de lograr presas del comercio como son la competitividad y la rentabilidad. Por esa razón, ve en el desarraigo de las lealtades identitarias locales, no precisamente la producción de unas identidades de más alto nivel, sino, más bien, “una operación de limpieza del terreno para ese juego de confianza actual, dirigido por el mercado, que ensambla rápidamente y desmantela con la misma velocidad inacabables secuencias de autodescripciones” (Idem). Pero aun, el Estado-nación no parece ser capaz de insuflar alivio a la “angustia de la incertidumbre que devora los recursos psíquicos del individuo tardomoderno o posmoderno” (Ibid, p.68).

Se observa en la idea de comunidad natural y el comunitarismo de Taylor la misma aspiración o el mismo sueño de significación y de identidad que los nacionalistas vieron, en su momento, en la nación y el Estado, y su cultura nacional como un sistema o como un modelo uniforme. Aunque, en efecto, el multiculturalismo parte del presupuesto de la existencia de valores culturales y de normas, hábitos, costumbres y conductas sin una autoridad cultural dominante e incontestada. “A semejanza del proyecto de la cultura nacional, el multiculturalismo postulado por los comunitaristas asume tácitamente el carácter sistémico, ‘totalizador’ de la cultura. Lo único que hace es invertir la evaluación de

la coexistencia de muchas 'totalidades' en un mismo dominio político y defiende su continuación forzosa allí donde el proyecto de la cultura nacional preconizaba su disolución igualmente forzada en un único sistema cultural nacional" (Bauman, 2010 a:69). Desde esta óptica, habría que dudar del comunitarismo y su postulado de supervivencia de los valores culturales tradicionales de la misma comunidad, porque en su reclamo de libertad suelen tornarse verdugos. Es cuestionable el que se apele al comunitarismo como un remedio para curar los males del liberalismo. Comunitarismo y liberalismo son proyecciones, especies de sueños surgidos de una contradicción vertebral de la problemática de los individuos autónomos, esa que coloca al sujeto en la disyuntiva de tener que escoger entre vida con libertad o vida sin riesgo.

Aunque antecede a la política, la especificidad cultural tiene implicaciones de carácter político. Desde esa óptica, Anchustegui (2011, p.66) concluye, a propósito de la relación entre multiculturalismo, ciudadanía y pluralidad cultural, que es el hecho de la multiculturalidad, junto con la mundialización o globalización, lo que hace hoy más necesario que nunca encontrar estándares transculturales de entendimiento, y que sólo desde una perspectiva universalista es posible reconocer las diferencias y, a la vez, buscar la convergencia de los diferentes.

Si se opta por un multiculturalismo diferencialista, relativista, que considera que los valores, instituciones y cultura de los grupos son inconmensurables, y que todos los valores históricamente afirmados en la cultura occidental son meramente occidentales, llegaremos, en el mejor de los casos, a un sistema de *apartheid*, de guetos que se ignoran mutuamente; y, más probablemente, el conflicto se resolverá mediante la imposición o la *limpieza étnica*. Sólo si se apela a valores universales compartidos más allá de los límites de cada cultura (como, por ejemplo, el derecho de cualquiera a disponer de los medios de adquisición y uso de su lengua materna) puede hacerse posible una convivencia multicultural dentro de una sociedad política, porque se reconoce que las diferencias no son base suficiente para establecer una desigualdad de derechos, ni base apta para fundar privilegios. Sólo así será posible reconocer la pluralidad interna de las comunidades culturales, evidencia que el discurso multiculturalista tiende a pasar por alto deliberadamente.

Para situar bien el problema de la identidad en el sujeto posmoderno, habría que partir de los paradigmas que fijan, en su origen, decadencia y evolución las fases sólida y líquida de la modernidad, y las características de orden económico, político, individual y social, y particularmente, de los vínculos humanos, que imperan en cada una de ellas, y cómo esos procesos inciden sobre la estructura identitaria del individuo o de un grupo de individuos.

Un ejemplo interesante y explícito en este sentido lo ofrece Bauman (2011 b) al analizar los orígenes de la fase sólida de la modernidad, en base al desmembramiento del *Ancien Régime* y el surgimiento de la fase líquida, en paradójico reemplazo de aquella, en cuya horcajadura tiene lugar el experimento comunista y su propia decadencia, a partir de la caída del Muro de Berlín, en 1989. El capítulo “Réquiem para el comunismo”, podría servir de clarísima referencia en este sentido.

El reto implicaría, pues, hurgar en las estructuras identitarias, tomando muy en cuenta las reiteradas nociones de individuo o individualización, del sujeto en sus características esenciales, tanto en la fase sólida como en la fase líquida de la modernidad, pasando, además, por el intermezzo del comunismo, si resultare interesante al análisis. En el ámbito de las narratologías o relatos disciplinarios, esto conlleva viajar desde la antropología social clásica, propia de la fase sólida o pesada de la modernidad, hasta el enfoque posmoderno, pasando, como por un puente momentáneo, por la visión del hombre nuevo que acuñó el discurso filosófico, sociológico y político del socialismo científico o comunismo.

Más concretamente, veríamos la identidad del individuo en base a conceptos y argumentos sólidos (Lévi-Strauss, Malinowsky y otros) o propios del capitalismo “pesado”, pasando luego a la estructura identitaria del sujeto comunista (Marx, Engels, Lukács, Kolakowsky y otros), hasta llegar a la estructura identitaria difusa o incierta del individuo, propia del capitalismo volátil o de la fase líquida de la modernidad y la globalización (Bauman, Giddens, Beck, Bourdieu, Taylor, Jameson, Sennett y otros). Habríamos de notar cómo en la era sólida moderna y en el comunismo la cuestión de la identidad presume de alcanzar

respuestas precisas y definitivas, mientras que en la era moderna líquida prevalecen las preguntas, las ambivalencias, las penumbras e incertidumbres.

Ser moderno implica, esencialmente, acomodarse al designio de una identidad inacabada, en constante recomienzo. Bauman ve en la modernidad (tanto en la pesada del siglo XX como en la liviana o líquida del siglo XXI) un incesante deseo de superarse a sí misma, una “compulsiva, obsesiva continua, irrefrenable y eternamente incompleta *modernización*; la sobrecogedora, inextirpable e inextinguible sed de creación destructiva” (Bauman, 2003:33). No hay satisfacción en el ser moderno; no tiene lugar la completud, que siempre es un proyecto futuro. De ahí que: “Ser moderno significa estar eternamente a un paso delante de uno mismo, en estado de constante transgresión (en palabras de Friedrich Nietzsche, no se puede ser ‘Mensch’ -hombre- sin ser, o al menos esforzarse por ser, ‘Übermensch’ -superhombre-); también significa tener una identidad que solo existe en tanto proyecto inacabado” (Bauman, 2003, p.34)

¿Qué hace que nuestra forma de modernidad sea novedosa y diferente? Una primera característica es de orden teleológico; llegarnos a creer que un *telos* señala el camino por el que agotamos nuestra existencia; nos entusiasma la idea de que ese *telos* ha de traducirse en un cambio histórico alcanzable, una suerte de estado de perfección futuro.

La segunda característica cambiante frente a la modernidad pesada es “la desregulación y la privatización de las tareas y responsabilidades de la modernización. Aquello que era considerado un trabajo a ser realizado por la razón humana en tanto atributo y propiedad de la especie humana ha sido fragmentado (‘individualizado’), cedido al coraje y la energía individuales y dejado en manos de la administración de los individuos y de sus recursos individualmente administrados” (Bauman, 2003, pp.34-35). A este proceso le llama autoafirmación del individuo, que permite el giro en el discurso ético-político tradicional, que exigía una sociedad más justa hacia el de los derechos humanos, lo que a su vez implica reenfocar ese discurso en el derecho de los individuos a ser diferentes, a elegir y tomar a voluntad sus propios modelos de felicidad, como también, de estilo de vida más conveniente y un modo descomprometido de relacionarse o interactuar con los demás.

También la hibridación cultural es un fenómeno típico de la modernidad global. Se trata de la élite global que, al estar en contacto con otras naciones y culturas, queda “culturalmente híbrida”, como afirma Jonathan Friedman, citado por Bauman (2010 a, p.131), al referirse a su trabajo “Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarrelling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in a era of de-hegemonisation”, en *Debating Cultural Hybridity* (Phina Werbner y Tariq Modood, comps., Londres, Zed Books, 1977). Preguntándose para quién tiene sentido hablar de “transmigración cultural” Friedman aduce que solo para las “élites globales”, porque en los estratos más bajos de la población y la “realidad social” ni se lee poesía ni se da esta clase de identificación. Así, pues, “los teóricos de los híbridos y la hibridación son producto de un grupo que autoidentifica y/o identifica el mundo en esos términos, no como resultado de una concepción etnográfica sino como acto de autodefinition... La esfera elitista global, culturalmente híbrida, está ocupada por individuos que comparten una experiencia del mundo muy diferente, vinculada a la política internacional, los centros académicos, los medios de comunicación y las artes” (Crf. Friedman, Ob. cit.; Bauman, 2010 a, p.131). En tal virtud Bauman sustenta que la hibridación cultural de los globales puede ser una experiencia creadora y emancipadora, pero la reducción a la impotencia cultural de los locales rara vez lo es. Sin embargo, genera peligro, respecto de la interpretación adecuada de la realidad, el que “los globales” puedan dar por real su falsa conciencia de la misma realidad. Además, es determinante cómo esa “impotencia cultural” propia de “los locales” se vuelve incapaz de producir “identidades explícitamente híbridas”, al decir de Friedman. De hecho, sugiere que en períodos de estabilidad o de expansión global, donde además tienen lugar las cuestiones territoriales y de creación de espacios seguros como problemas de supervivencia, “la identidad de clase y de gueto” tienden a prevalecer.

Es importante desmitificar la noción de identidad con que los discursos tradicionales y los grandes relatos antropológicos, filosóficos y sociológicos de la era moderna sólida nos habían contado la historia de las culturas, no sin la presencia de ciertas desviaciones de sentido de orden ideológico. En la entronización de ese discurso tenía un significativo peso la ideología, especialmente, aquella que dividió el mundo del siglo XX en dos grandes

bloques, el de los países socialistas y el de los países capitalistas, y una reserva de los llamados no alineados, que, en definitiva, tuvieron un comportamiento ideológico y político más cercano a las pretensiones de poder y dominio de la izquierda que de la derecha o conservadores.

La ideología tiene un *modus operandi* muy *sui generis*, tan cercano a la fábula que Slavoj Zizek resume, con acierto, en la composición de un chiste que, por ejemplo, en los años sesenta, dejaba entrever con meridiana claridad lo paradójico de las creencias ideológicas. El chiste reza: “Después de que Yuri Gagarin, el primer cosmonauta, lleva a cabo su visita al espacio, es recibido por Nikita Kruschev, el Secretario General del Partido Comunista, al que le dice, de manera confidencial: ‘¿Sabe, camarada, que allí arriba, en el espacio, vi el cielo, con Dios y los ángeles? ¡El Cristianismo tenía razón!’ Kruschev le responde en un susurro: ‘¡Lo sé, lo sé, pero no diga nada, no se lo cuente a nadie!’ A la semana siguiente, Gagarin visita el Vaticano y es recibido por el Papa, al que le confiesa: ‘Sabe, Santo padre, he estado en el cielo, y no he visto ni a Dios ni a los ángeles...’ ‘Lo sé, lo sé’ le interrumpe el papa, ‘¡pero no diga nada, no se lo cuente a nadie!’” (Zizek, 2015, p.26). Así trasunta la ideología su poder político y su dominio en los individuos, en la cultura, en la sociedad y en el Estado.

Bauman tiene claro que la identidad en la sociedad moderna líquida se nos plantea como un proyecto inacabado; o lo que es igual decir, en algo en constante construcción, recreación o reinención, porque su esencia es la de un viaje y no la de un destino. Un viaje en el que el sujeto, como en la canción “Siete crisantemos” del cronista posmoderno Joaquín Sabina, no tiene claro, porque lo ha olvidado, el lugar de donde viene y cree que no existe el sitio adónde va. A este propósito resulta cómoda la expresión de Robert Louis Stevenson, según la cual, “viajar con ilusión es mejor que llegar”. O bien, la complacencia, inherente, por su naturaleza, al desengaño o el descontento propios de la modernidad, con que se resuelve el sentido del poema “Itaca” de Constantino Cavafis (1994), según el cual, lo importante para la vida del viajero no ha de ser llegar a una Itaca, a una isla determinada, a un destino, sino, más bien, disfrutar de las experiencias, conocimientos, sensaciones y sabiduría sobre la vida que el trayecto del viaje ha brindado.

En una sociedad cuyas características más conspicuas son la velocidad, la fragmentación y el constante cambio, la identidad, individual y colectiva, cambiará también veloz, fragmentada y constantemente. La cultura, nos asegura Bauman, es la fábrica y a la vez el refugio de la identidad.

La identidad es “un estado problemático, crítico de la conciencia, que se busca a sí misma y difícilmente se encuentra”, ya se trate de una conciencia personal, social o cultural, de acuerdo al planteamiento de Manuel Matos Moquete (2015). Ese buscarse a sí misma y nunca encontrarse es inherente a los estados de incertidumbre, riesgo, desasosiego e inestabilidad propios de la modernidad líquida e impacta por igual en la conciencia de los individuos, como de las estructuras familiar y social, así como en las instituciones jurídico-políticas, económicas y sociales. No hay fijeza en la identidad, sino, más bien, una permanente búsqueda en sí misma y del sí mismo individual.

La pregunta de nuestro tiempo acerca de la existencia o no de la identidad, por encima de la respuesta segura que tuvo lugar en la era moderna sólida nos hace pensar, de momento, que la cuestión misma de la ideología podría tratarse de una mera ilusión, un asunto metafísico o de algo banalmente utópico. Pero, en realidad, la identidad “no es otra cosa que la existencia misma, que la historicidad cambiante en cada momento. Que destruye toda ideología, toda fantasía, toda ilusión” (Idem). La identidad se resuelve en la cultura, y ambas son entidades de la vida, del mundo real y concreto que la gente, de todos los ámbitos y edades, de todas las clases o estratos sociales, se pregunta o no se pregunta, y se responde o no se responde. “La identidad no es una realidad metafísica, abstracta, general, sino específica y sujeta a las mutaciones de la existencia y las circunstancias. La identidad no es un soy, sino un siendo”, resalta Matos Moquete en su reflexión. Se trata, pues, de lo que Ortega y Gasset llamó *ser in via*, una suerte de ser siendo en perpetuo cambio, un constante proyecto en construcción, una cuasi entidad cuyo presente se resuelve en el instante y cuyo sentido se construye en la futurición de su propia mutabilidad, disgregación o deconstrucción. De hecho, la fundamentación filosófica de la identidad como problema

en el mundo posmoderno está íntimamente ligada a la revisión constante de su autorreferenciación, al hecho de ser algo que nunca llega a ser todavía.

En la medida que la posmodernidad y la modernidad líquida nos han diseñado un estilo de vida marcado por la volatilidad, la precariedad, la incertidumbre y la obsolescencia, nuestra posible respuesta a la pregunta acerca de la identidad en el individuo contemporáneo ha de carecer de solidez, de certeza, de seguridad y fijeza. No contamos con un mundo hecho de objetos duraderos. Ese mundo ha sido sustituido, reemplazado, superpuesto por un mundo diferente, de productos desechables, en cuyo diseño y propósito de venta ya está concebida su inmediata obsolescencia. En un mundo de estas características, a las que habría de sumarse el fenómeno de la globalización, las identidades pueden “adoptarse” y “desecharse” con el mismo desenfado con que se cambia de vestido. Representa un trauma para el sujeto posmoderno la tarea de intentar en vano la construcción de su identidad, con todo y que esta nueva sociedad le libere de rémoras y trabas del pasado y le ofrezca, paradójicamente, más opciones y libertades para la construcción o elección de su identidad.

Desde esta perspectiva, “el problema ya no es el de cómo descubrir, inventar, construir, articular (incluso comprar) una identidad, sino el de cómo impedir que esta sea demasiado ceñida, y que se adhiera demasiado rápidamente al cuerpo. La identidad duradera y bien amarrada ya no constituye un activo; cada vez más y de un modo cada vez más evidente, se convierte en un pasivo”. De ahí un concepto pivote en el discurso de Bauman que reza: “*El eje central de la estrategia vital posmoderna no es hacer que la identidad perdure, sino evitar que se fije*” (Bauman, 2014 a, p.114). Lo fundamental en estos tiempos es, consecuentemente, la movilidad y no la fijeza.

Así, el sujeto posmoderno es más un *turista* ante sus propias circunstancias, en las que a veces está y otras veces no está, de las que entra y sale con ligereza, que un constructor de espacios y escultor de tiempos referenciales en la historia. Parece, más bien, estar de *camping* frente a sus propias responsabilidades, antes que ser el pionero, el habitante permanente, el cultor.

Las raíces, si las hubiere, del sujeto posmoderno en su espacio vital y en su tiempo, en su intimidad y su cultura habrán de ser superficiales. La errancia es parte de su fundamento existencial. Lo autóctono se debilita ante lo transculturado e importado. La simultaneidad y la ubicuidad marcan el signo de nuestro tiempo. Un destacado médico de origen dominicano, pero, formado profesionalmente en Estados Unidos, donde, además, ejerció su profesión por más de tres décadas, una vez hecho realidad el sueño de retornar a su patria con su esposa, extranjera ahora en la patria suya, me comentó que no sabía qué contestar a sus hijos cuando, a mitad del mes de junio, fecha en que se celebra en Norteamérica el Día de los Padres, le llaman para felicitarle, porque viviendo de nuevo en República Dominicana, no es aquí ese día. Aunque parezca superfluo, este acontecimiento generó en él, que es, además, un intelectual y humanista destacado, una profunda confusión, que le hizo plantearse preguntas como: ¿Quién soy? ¿A qué circunstancia pertenezco? ¿A cuáles tradiciones respondo? ¿Adónde pertenezco culturalmente? ¿Cuáles son las raíces culturales de mis hijos, que se sienten dominicanos, pero, nacidos y criados en Estados Unidos e insertos en la lengua, costumbres, academias y cosmovisión norteamericanos? ¿Cuál es mi identidad?

Es así como se vive la ansiedad del sujeto posmoderno en razón de la pérdida, la disolución o licuefacción de sus referentes espirituales, culturales, conceptuales, hasta compactos y monolíticos, además de seguros y duraderos, provenientes de la tradición forjada en la era moderna. La posmodernidad nos sumerge en el ámbito de la diferencia, la pluralidad y la diversidad; pero, siempre volátiles, miedosas, inseguras y transitorias. Bauman (2014 a, p.155) subraya que lo característicamente posmoderno de la “diversidad” en nuestro mundo actual es el hecho de que carece de una “institucionalización de las diferencias” con un carácter fuerte, firme e independiente, resultando, en cambio, una “diferencia” esquivada, flexible y fugaz.

Si bien, en la era moderna, en la cual la humanidad soñó y fundó sus proyectos de ruptura con las amarras coercitivas de la época premoderna y, además, definió las zapatas estructurales de los nuevos proyectos de vida, el problema filosófico y sociológico de la identidad estribaba en su construcción, es decir, en cómo el individuo habría de construir su

propia identidad de forma duradera, estructurada y coherente con principios universales, en la sociedad posmoderna, en cambio, el problema de la identidad estriba en la imposibilidad práctica de mantener, de conservar “cualquier” identidad durante largo tiempo. Se trata de la virtual imposibilidad de dar con una forma de expresión de la identidad que tenga “posibilidades de conservar un reconocimiento que dure toda una vida, y la necesidad resultante de no aferrarse demasiado a ninguna identidad, para poder abandonarla al primer aviso si es necesario” (Ibid, p.156). Ese aviso pueden darlo el delirio consumista que raya en la irracionalidad; la forzosa necesidad de migrar a causa de las crisis económicas o las guerras en las naciones; las fragilidades de los sistemas de educación en lo relativo a la insembración en niños y jóvenes de valores sociales y culturales; el acrecentamiento vertiginoso y continuo de la brecha social entre ricos y pobres; la disolución de la familia tradicional; la penetración en el individuo, y en la posición de este en la unidad familiar, de la nueva cultura del ciberespacio y las autopistas de la información; la incertidumbre del empleo o desaparición del trabajo seguro para toda una vida; el aniquilamiento del sentido de la espera o apuesta al futuro inmediato por parte de los individuos posmodernos, en fin.

Cada uno de estos avisos y otros aspectos afines se articulan como coartífcios de la construcción de la nueva identidad del sujeto posmoderno; construcción que tiene lugar sobre la cresta de una ola en aterrador movimiento, sobre un verdadero magma de licuefacción de todos los referentes sólidos de la sociedad, la cultura y la vida que había asegurado la era moderna, ahora en ágil y perpetua disolución. Las capas tectónicas de la modernidad se han movido para dar lugar al sísmico escenario de la posmodernidad.

Bauman señala que el estilo consumista “pide que la satisfacción haya de ser, deba ser, es mejor que sea, instantánea, mientras que el valor exclusivo, el único ‘uso’ de los objetos, es su capacidad para dar satisfacción. Una vez cesa la satisfacción (debido al desgaste natural de los objetos, debido a lo conocidos y aburridos que nos resultan, o debido a que hay otros sustitutos en oferta, menos conocidos, que no hemos probado (y, por tanto, más estimulantes), no hay motivo para atestar la casa de cachivaches tan inútiles” (Bauman, 2005, p.137). Debe asumirse que, en este caso, y por mor del consumismo y la identidad disoluble, reflejada en múltiples identidades líquidas y efímeras de los individuos

contemporáneos, cuando se habla de “objetos”, estos equivalen a sujetos, pues se trata de sentimientos afectivos entre personas. El ideal de relaciones interpersonales para toda la vida se ha diluido; tanto, como la idea de poseer una identidad, lo cual es insostenible en una sociedad consumista cuyo gran espectáculo se lleva a cabo en un salón globalizado colmado de espejos.

El establecimiento de largo plazo o duradero en los vínculos personales, en los vínculos humanos con el otro y en la actitud individual ante la sociedad y la cultura representa en nuestros tiempos modernos líquidos un contrasentido, cuando no, un sinsentido. Llegan a representar, incluso, un cierto peligro y pesar sobre nuestro estilo de vida como si fuese un lastre. De lo que se trata, en definitiva, es de una forma radicalmente problemática, inestable y ansiosa de estar en el mundo. En tal virtud, asuntos como “el peliagudo meollo de la identidad” y la contestación a la pregunta “¿quién soy yo?”, así como la credibilidad continuada de cualquiera que sea la respuesta que se dé a semejante pregunta, no se puede formular a menos que no se haga referencia a los vínculos que conectan al ser con otra gente. Pero, esos vínculos humanos están en bancarrota. La revolución digital ha construido unas identidades virtuales, efímeras, que tanto en los individuos y su otro yo virtual, como en las comunidades o redes, cuya vigencia se apoya en la sutileza o fragilidad de un “click”, sienta la disyuntiva de si acaso vivimos para un presente fugaz o para un mañana impredecible. No existen hoy día vínculos estables ni se podría confiar en su recuperación con el paso del tiempo.

El individuo posmoderno ha sido formado como un consumidor, antes que como un productor. Nuestro entrenamiento intensivo apunta a convertirnos en consumidores delirantes y ansiosos. Si actitudes y valoraciones propias de la sociedad de productores de la era moderna sólida como la “lealtad” a las costumbres, la “adquisición y retención” de hábitos, la “estabilidad” en las relaciones y la “gratificación” fueron, en su momento, auténticas “ventajas”, hoy día son vistas como los “vicios” más impresionantes de los individuos consumidores (Bauman, 2005, p.141).

Hay, pues, en esos avisos, que son, en realidad, catalizadores de la fluidez confusa en que nos envuelven los significados de la vida posmoderna, un elevado contenido causal de la ansiedad que se apareja a la identidad fluida del sujeto actual. Pero, la más dolorosa y la

más importante de esas ansiedades es, en efecto, la que está relacionada con la inestabilidad de la propia identidad y la ausencia de puntos de referencia duraderos, firmes, referenciales, dignos de confianza y fiables que, asumidos como tales, pudieran ayudar a que la identidad y sus epifenómenos fuesen más estables. Es, en efecto, la inestabilidad de la identidad la que nos hace movernos como sombras, cuando no como zombis, en el teatro de la posmodernidad. De ahí la importancia, de acuerdo con el propio Bauman, del enfoque de Jean Baudrillard, para quien los sujetos posmodernos nos movemos y nos articulamos con la sociedad, los demás individuos y el mundo en base a un principio de “simulación”, como si el mundo fuese un escenario en el que los individuos salen a escena bajo “la modalidad de *simulacro*”. Un simulacro que en nada se emparentaría con el acto de fingir o de disimular, porque este consiste en enmascarar la realidad. La simulación, empero, pone en riesgo la convencional diferencia entre lo real y lo imaginario, lo verdadero y lo falso.

Esa simulación, a tenor de la vertiginosa evolución de los artefactos tecnológicos personalizados, empuja cada vez más al sujeto posmoderno líquido a la soledad, aunque parezca conectado a redes o comunidades digitales. Después de todo, la frialdad de un diálogo con otro o con un grupo a través del mensaje de texto tiene como fundamento renegar del valor que otrora tuvo el contacto ocular y el intercambio auditivo de mensajes persona a persona, frente a frente.

Las identidades disolubles de los sujetos posmodernos se acomodan mejor a la volatilidad, banalidad y descartabilidad o desechabilidad inmediata, sin memoria de la comunicación digital. Este tinglado de vida virtual nos evita el compromiso de la relación humanamente profunda y de asumir una responsabilidad ante el otro. Se trata, en consecuencia, de una forma “saneada” de establecimiento de relaciones humanas, que “encaja” muy bien con “el mundo líquido de las identidades fluidas, el mundo en el que terminar rápidamente, pasar a otra cosa y comenzar de nuevo es el nombre del juego. El mundo de las comodidades que siembran y esgrimen siempre nuevos y tentadores deseos para sofocar y olvidar los deseos de antaño” (Bauman, 2005, p.149). La pregunta acerca de ¿quién soy? o ¿cuál es mi identidad? pasa, ineludiblemente, en lo que atiene a su respuesta, por el análisis de esas islas de incertidumbre en un mar proceloso y repleto de incertidumbres mayores.

Bauman trabaja la articulación del consumo y la moral como “cónyuges inseparables” de la modernidad líquida. En este tema, vuelve a Emmanuel Levinas, sobre todo, mediante el concepto de “responsabilidad incondicional” del individuo frente al “Otro”, o bien, la “responsabilidad por el Otro” (Bauman, 2011 a, p.103), y lo considera el más grande de entre los filósofos éticos de nuestros tiempos³¹.

Consumir o comprar se transforman en una suerte de acto moral: “los actos morales nos guían por la vía de las tiendas” (Ibid, p.106). Porque libera de culpa al consumidor o comprador, por ejemplo, si se trata de un obsequio a un familiar, o para sí mismo, ante el hecho de dedicar demasiado tiempo a la vida laboral –que parece ser la única vida posible en la modernidad líquida consumista- robándole tiempo al espacio familiar

El hecho de que el mundo moderno líquido lleve consigo una “inestabilidad endémica y en apariencia incurable de la posición social” del individuo y las instituciones que lo rigen hace que “la cuestión de la identidad personal ocupe uno de los primeros lugares en la lista de prioridades vitales de la mayoría de los individuos” (Bauman, 2011 a, p.108). Pero, como la modernidad líquida consumista se orienta por la lógica de dar “muestras de *forma* para ser usadas en casos donde escasea la *sustancia*” (Ibid, p.104), también en lo que concierne a la identidad como elemento primordial se le otorga al sujeto la posibilidad de una “identidad elegida”, la que a su vez encierra en sí misma la certeza de que será prontamente “reemplazada” por “otra elección” más atractiva. “En síntesis, reconciliar la capacidad de *aferrarse* a una identidad con la capacidad de *cambiarla* a pedido: la habilidad de ‘ser uno mismo’ con la capacidad de ‘volverse otro’. El escenario moderno líquido requiere la posesión simultánea de ambas capacidades, y los mercados de consumo

³¹ La cuestión ética de la responsabilidad moral del yo frente al otro, para la construcción de un yo ético o de un sujeto moral, será tratada por Bauman, con clara elección y criterio de autoridad del pensamiento de Emmanuel Levinas, en ensayos como *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, publicado en 1992 (Madrid, Sequitur, 2014) y *Ética posmoderna*, de 1993 (México, Siglo XXI, 2013). La referencia a las obras de Levinas es prolija, destacándose: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (1991), *Ética e infinito. Conversaciones con Philippe Nemo* (1982), *El tiempo y el otro* (1947), *De la existencia al existente* (1947), *Totalidad e infinito* (1961), *Difícil libertad* (1963) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), así como algunas entrevistas y artículos. Para Bauman, la responsabilidad moral “es la más personal e inalienable de las posesiones humanas, y el más preciado de los derechos humanos. No puede ser arrancada, compartida, cedida, empeñada ni depositada en custodia. La responsabilidad moral es incondicional e infinita, y se manifiesta en la constante angustia de no manifestarse lo suficiente. La responsabilidad moral no busca reafirmación para su derecho de ser ni excusas para no ser. Existe antes que cualquier reafirmación o prueba, y después de cualquier excusa o absolución”, *Ética posmoderna* (ibid, p.285).

prometen suministrar las herramientas y las indicaciones necesarias para ejercitarlas en tándem” (2011 a, p.108).

Nótese cómo en el “escenario moderno líquido” el problema filosófico de la identidad del individuo debe ser planeado y estudiado en función de la relación misma del sujeto, en su condición de consumidor –ya no solo de productor- con los intereses del mercado. Por ello, conforme varían las tendencias en la ley de la oferta y la demanda de productos y servicios en el mercado, también cambian las posibilidades de elegir la identidad. Bauman insiste rigurosamente acerca de la preeminencia, en la modernidad contemporánea, del “*homo eligens*” (Bauman, 2014 a, p.59) sobre el pasado “*homo sapiens*” o el “*homo ludens*” de Huizinga.

He aquí el “barniz moral” de que dota a la “autoindulgencia” la “extravagancia ética”: para hacer algo, primero se necesita ser alguien; en consecuencia, para ser capaz de cuidar a los demás, primero se necesita adquirir, proteger y conservar los recursos que exige dicha capacidad (Bauman, 2011 a, p.109). La lógica implacable del mercado consumista nos fuerza a lo fútil, superfluo, inmediato, reemplazable, desechable. Y de esto no escapa la necesidad de elegir la identidad. Una identidad que será sustituida por otra, conforme “nuestra adherencia a la fluidez sea sólida”; es decir, firme, constante.

Para ser aceptablemente morales, debemos, pues, comprar bienes, ser consumidores. Pero, para comprar bienes necesitamos dinero, y para adquirir dinero necesitamos vendernos en un mercado sin rostro y con manos invisibles. Además, vendernos a buen precio y con dividendos “aceptables”. No podemos ser compradores si no devenimos en mercancías que la gente esté dispuesta a comprar. Es la lógica del mercado, y por ello, necesitamos una identidad “vendible” y “atractiva”. Nuestros atributos, si llegáramos a tenerlos, se los debemos a los demás. Y si a alguien despistado se le ocurriese acusarnos de hedonistas o egoístas por comportarnos según esta lógica, entonces, le haríamos ver que, paradójicamente, “Si en verdad somos egoístas, lo somos por puro altruismo”.

VI

Incertidumbre identitaria en la globalización

6.1 La modernidad y sus promesas incumplidas

Prevalecen, en la posmodernidad, promesas incumplidas de la modernidad. Si bien es cierto que los hombres y mujeres que vivieron la crisis de transición de la premodernidad a la modernidad durante los siglos XVII y XVIII, que, como sugiere Carlo Bordoni, en su diálogo con Bauman (2016 a), fueron arrancados de sus tierras y obligados a desplazarse a la periferia de las ciudades neindustriales, extendidas en kilómetros de suburbios desolados, forzados a vivir en casuchas insalubres, harapientas y oscuras, coartados a trabajar en factorías que eran prisiones, con horarios inhumanos y salarios miserables; si bien estas mujeres y hombres alumbraron un período sólido, además, innovador, exitoso y referente de un capítulo singular de la historia humana, el cual desembocaría, en los siglos siguientes, en lo que nos hemos dado en llamar progreso, y en cuya definición misma se asume que habrían de quedar atrás los castigos económicos y físicos, los controles inhumanos de corte esclavistas, el hacinamiento contagioso y el implacable imperio de la necesidad a precio de la ignorancia.

Si bien son esos los hechos en los que la razón, como constructo lógico del pensamiento y el espíritu, se alzó sobre los dogmas y la doxa de ensombrecidos y encarnizados fideísmos, para poner en escena las ideas ilustradas y la emancipación, cabe ahora la pregunta acerca de si se cumplieron las promesas, y algo más tremendo aún, si ha valido la pena el decurso, quizás inevitable, de la premodernidad a la modernidad, y de esta última a la modernidad tardía, modernidad reflexiva o posmodernidad. Dicho, en otros términos, el tránsito de la era del mundo sólido a la era del mundo líquido.

En una aguda reflexión acerca de cómo afloran los miedos en la sociedad moderna líquida y en la globalización, Bauman (2010 d, p.188) apunta:

El nuevo individualismo, el debilitamiento de los vínculos humanos y el languidecimiento de la solidaridad están grabados en una de las caras de una moneda cuyo reverso lleva el sello de la globalización. En su actual forma puramente negativa, la globalización es un proceso parasitario y predatorio que se nutre de la potencia absorbida de los cuerpos de los Estados-nación y de otros mecanismos protectores de los que sus súbditos disfrutaron (y que, de vez en cuando, padecieron) en el pasado. A juicio de Jacques Attali, actualmente, las naciones organizadas en Estados renuncian a influir en la marcha general de los acontecimientos y abandonan en manos de la globalización todos los medios para dirigir el destino del mundo y para resistirse a las múltiples reformas en que los miedos pueden manifestarse³².

En la contemporaneidad, las cosas han cambiado, por cuanto no se diseñan ya estrategias de vida o de sociedad “comprehensivas” (*Ibid*, pp.78-79), sino, más bien, centradas en el individuo y su individualidad. Asimismo, la visión totalizante del orden y el progreso sociales ahora se ve por trozos, por fragmentos graduales de progreso que, además, deben alcanzarse en el corto plazo. Pero, paradójicamente, la gran promesa moderna, aunque incumplida, continúa estando viva en la sociedad actual, en el sentido de que las nuevas promesas posmodernas la resucitan de una u otra forma. Como llamemos al presente (posmodernidad, modernidad tardía, modernidad reflexiva, segunda modernidad o modernidad líquida) en él no se cuenta la historia del “socavamiento” o “menoscabo” (*Ibid.*, p.80) de “la” promesa moderna, sino, muy por el contrario, se cuenta la “resurrección”, “reinvención” y “reencarnación” de ella, desempolvada, reciclada y adaptada al nuevo tiempo de las cosas veloces, volátiles, descartables y transitorias.

¿De qué promesas hechas por el advenimiento de la modernidad estaríamos hablando? ¿A qué aspiraban pensadores modernos como Hobbes, Locke y Spinoza cuando convertían la razón en reglas y certezas? Aspiraban a lograr seguridad jurídica, estabilidad económica y social, reconocimiento de la propiedad privada y del establecimiento de fronteras territoriales para impulsar la esperanza de la industrialización como vía de progreso; y progreso significaba producción y acumulación de riqueza, consumo y conocimiento. La modernidad vio en la industrialización un objetivo primordial, que tuvo, a su vez, como precedente la preponderancia del comercio en el Renacimiento. La Revolución Industrial,

³² Aunque en este caso específico no existe referencia bibliográfica, los trabajos de Attali citados por Bauman en este libro son, un artículo titulado “Le Titanic, le mondial et nous”, *Le Monde*, 3 de julio de 1998, y el ensayo *La voie humaine*; ver Bauman, Z., *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, España, Paidós, 2010 d, pp.22 - 98, respectivamente.

originada en Inglaterra a mediados del siglo XVIII, para cerrar su ciclo a inicios o mediados de 1800 en el resto de Europa y EEUU, implicó la mayor transformación económica, tecnológica y social de la historia, elevando el ingreso y nivel de vida de las poblaciones. Pero, además de certidumbre, orden, felicidad, paz y progreso, la mayor de las promesas de la modernidad estriba en una disyuntiva: o mayor libertad o mayor seguridad.

La trampa radica en que no se pueden conseguir ambos a la vez. La quimera o el engaño consisten en creer posibles la libertad, como igualdad, y la seguridad física, laboral y jurídico-política como conquistas simultáneas de la modernidad y de su relevo, la posmodernidad o modernidad líquida. El progreso mismo es un péndulo que oscila entre seguridad y libertad; y una se impone por el precio de otra.

De ahí que Bauman remarque, irónicamente, que la seguridad y la libertad solo son susceptibles de una conciliación mutua duradera en no mayor medida en que lo son los deseos de quien quiere estar en una procesión y repicando las campanas al mismo tiempo. La civilización que soñó Freud aspiraba a un equilibrio y no a una cooperación (Ibid., p.83) entre seguridad y libertad. Por lo visto, libertad con seguridad es otra promesa incumplida de la razón moderna, un conflicto del cual no veremos jamás un final, menos aún, feliz.

Es en ese orden de juicios que Bauman (2014 a, p.194) escribe:

Nuestra sociedad 'moderna tardía' (Giddens), 'moderna reflexiva' (Beck), 'hipermoderna' (Balandier), o -como yo prefiero llamarla- *posmoderna*, está marcada por el descrédito, el ridículo y el simple abandono de muchas ambiciones (ahora tachadas de utópicas, o condenadas por totalitarias) características de la moderna. Entre los sueños modernos a los que se ha renunciado o que han sido abandonados se encuentra la perspectiva de eliminar las desigualdades generadas por la sociedad, de garantizar a todos los individuos humanos una oportunidad igual de acceder a todo lo bueno y deseable que la sociedad puede ofrecer. Una vez más, como en las primeras fases de la revolución moderna, vivimos en una sociedad cada vez más polarizada.

Paradójicamente, la globalización, que parecía el remedio de muchos de los males de la modernidad y de la modernización, se ha instalado en el exergo del planeta como una de sus mayores incertidumbres.

6.2 Identidades y globalización

Vista como secuela de un proceso de fragmentación social y desarticulación progresiva de todo lo que era sólido en la economía, la sociedad y la cultura, y de la decadencia del Estado-nación o de bienestar común, la globalización podría significar que ese Estado, ahora en un escenario moderno líquido, ya no tiene peso ni ganas de mantener su vínculo sólido e indisoluble con la nación. El advenimiento de la globalización implica soltar las amarras del proteccionismo económico de cada país, también de la preservación de sus costumbres y valores culturales, para entrar en un proceso de intercambio, a veces inescrupuloso, en el que la noción de patriotismo empeña su sentido ante la seducción de la desregulación del mercado neoliberal. De ahí que los otrora fuertes Estados nacionales se nos presenten con débiles poderes políticos en los que ya no se podría confiar, mucho menos, cuando se trata de “buscadores” de identidad. Las necesidades que el Estado providencial solía solventar a los ciudadanos en calidad de derechos sociales ahora, en la modernidad líquida, devienen derechos, conquistas o tareas que el individuo debe proveerse como parte del cuidado de sí mismo. El proceso de licuefacción que acompaña la globalización ha hecho que lo que eran estamentos sólidos referenciales de una identidad perceptible como valor social duradero y como argumento racional o emocional colectivo se hayan desvanecido. Aquella identidad se ha transformado en una multiplicidad de identidades inciertas, esquivas, que al igual que un producto en el mercado, los consumidores deberán buscar y proveerse por sí mismos.

La búsqueda de identidad en el mundo globalizado, donde muchas cosas no se encuentran en el lugar que creíamos natural para ellas, donde los referentes sólidos se han diluido, genera en el individuo una alta sensación de ansiedad. De este hecho deriva la dificultad de poseer una identidad fija o estar fijamente identificado en un contexto socioeconómico de múltiples posibilidades, donde todo es desechable, efímero, con fecha de caducidad y con vínculos humanos cada vez más frágiles y fugaces. Cuando hablamos de referentes sólidos que no tienen peso significativo en el establecimiento de relaciones duraderas o de identidades relativamente duraderas, lo que se arguye es que en el mundo moderno líquido

la familia, el trabajo, la vecindad, la nación, la lealtad, el sentido de pertenencia, entre otros, han perdido su poder de atracción o de generación de confianza, lo que se traduce en sentimiento de soledad o de abandono por parte del individuo actual. Y su única respuesta a esta presión ansiosa es la de confeccionarse o elegir identidades de quita y pon; es decir, identidades tomadas como piezas de un guardarropas, con vida útil muy breve y sin el peso del compromiso duradero o la lealtad innegociable a algún propósito.

De ahí, por ejemplo, el apogeo del fitness, que acaba por reducir la otrora compleja relación cuerpo-alma al ideal de belleza anoréxico o andrógino, y a la pose “mi identidad es mi cuerpo”. También, la moda de la conversión a tendencias religiosas o espiritualistas exóticas, desde el hinduismo, taoísmo, al budismo zen u otros, que se toman y dejan con la misma facilidad con que se cambia de vestimenta o se escribe y borra un tuit gastronómico. Lo mismo ocurre con las preferencias de partidos políticos, vacíos de ideologías y principios, y convertidos en maquinarias clientelares y mercuriales. O bien, la elección de un equipo deportivo, que ya no responde a tradiciones familiares, escolares o barriales, sino, al poder de persuasión de la publicidad o al estrellato de determinados atletas. Mi identidad es hoy mi precaria y volátil elección.

Bauman se centra en estudiar la compleja tarea de construcción de identidades del sujeto actual en una sociedad y cultura en las que impera una concepción del tiempo y del espacio sometidos a la volatilidad, caducidad premeditada y neutralidad axiológica, sin dejar de lado la quiebra política de los Estados territoriales o nacionales, para dar paso a los poderes económicos, culturales y políticos globales, representados en un fresco conceptual de la metamorfosis del poder mismo. Aduce que hoy contamos con un poder “*que se ha quitado de encima a la política y una política despojada de poder*” (Bauman, 2011 b, pp.35-36). Ahora el poder es global, en tanto, la política continúa siendo local. La ley y el orden se limitan a Estados todavía con vocación nacional o territorial, pero, son incapaces de solventar los problemas que se generan en el ámbito de lo global. Se trata de retos globales que no pueden ser afrontados con políticas locales.

Bauman propone concebir los problemas de la existencia del ser humano en sociedad desde una perspectiva centrada en el individuo y su responsabilidad de elegir, en un ámbito presumible de libertad, y en la que lo duradero ha dado lugar a la obsolescencia calculada; lo sólido se derrite y da paso a lo fluido o líquido, y de ahí su ambigüedad e incertidumbre; la acumulación se torna desperdicio; la ética se ve amenazada por relativismos y ambivalencias morales, y la muy estudiada, por el pensamiento social clásico, sociedad de productores o modelo de producción capitalista industrial se transforma en una delirante sociedad de consumidores, con base en la circulación virtual y desregulada del capital, nuevas formas de ejercicio del poder y de ortopedias sociales, corporales y espirituales, y un nuevo orden en el que la identidad misma, que parecía única, naturalmente dada o adquirida por derecho y algo rígidamente fijo, se vuelve una responsabilidad de elección individual, una tarea que recomienza perpetuamente, un asunto múltiple, mudable, inasible, usable; entidad veleidosa, desechable y esquivia.

La identidad, así, en singular, de la era moderna sólida procuraba lograr su fijeza mediante el establecimiento de semejanzas. Era relevante en ella su carácter perdurable o duradero y su definición descansaba, en buena medida, en atributos afines como hábitos, costumbres, creencias, lengua, etnia, territorio, último término que, junto a la noción de Estado, daba espacio a la llamada cultura autóctona o a la identidad nacional. La identidad o identidades, así, en plural, asumidas desde una perspectiva posmoderna contarán, por mor de la transformación del tiempo, el trabajo, el espacio y la cultura, con otros referentes característicos como son la ambigüedad y la diferencia; el temor ansioso a la presencia y cercanía del otro; ahora se trata de algo difuso, que el propio individuo debe construir constantemente; son entidades volátiles, fugaces, volubles, con valor más de uso que de cambio; su alcance, permanentemente ilusorio, es una tarea de todos los días y no algo definido por atributos afines pre-existentes. La cuestión ya no es, en materia identitaria, ser o no ser, sino, más bien, “ser siendo”, como sugiere el propio Bauman; o bien, “ser in vía”, según la sustentación orteguiana del concepto de generación (Ortega y Gasset, 1933-1934).

Todavía en 1997 el concepto de posmodernidad ocupaba el norte del pensamiento crítico de Bauman. Verbigracia, el libro *La posmodernidad y sus descontentos*. Cuando tiene lugar la

apertura del tercer milenio y al hilo de sus reflexiones en torno a su propia época Bauman (2000) sustenta que la “fluidez” o la “liquidez” constituyen “metáforas adecuadas” para “aprehender” la naturaleza y características de la “fase actual”, que considera en muchos sentidos “nueva” de la historia de la modernidad. Se pregunta si no fue acaso la modernidad desde el principio un “proceso de licuefacción”. “¿Acaso ‘derretir los sólidos’ no fue siempre su principal pasatiempo y su mayor logro? En otras palabras, ¿acaso la modernidad no ha sido ‘fluida’ desde el principio?” (Bauman, 2003, p.8).

De ahí que la disolución de los sólidos deviniera en una “progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales” (Ibíd.). Hoy vivimos una “redistribución” y una “reasignación” de los poderes de disolución contenidos en la modernidad misma. Por eso la pertinencia de la noción de modernidad líquida acuñada por Bauman -aunque Béjar (Ibid., 2007:95) afirma que la tomó acríticamente de Lyotard, cuando el autor se apoya, en realidad, en la Enciclopedia Británica, unos versos de Paul Eluard, la cuestión del derretimiento de Marx y Engels, la viscosidad de la existencia en Sartre y unas referencias a Beck (Bauman, 2003, p.7 y)- pertinencia, insisto, que hace al pensamiento revisar los conceptos y los precintos de estructuración de una realidad, un modo de pensar y de sentir condenados a morir.

Esta revisión tiene lugar en el contexto de una revolución en el tiempo y el espacio, que a su vez incide sobre los estamentos de la economía, la política y el individuo. En la llamada “etapa pesada” las relaciones de producción, los trabajadores y el capital mismo se encontraban atados a un determinado lugar. “En la actualidad, el capital viaja liviano, con equipaje de mano, un simple portafolio, un teléfono celular y una computadora portátil” (Ibid., p.64). Hemos experimentado una transición del “capitalismo pesado” o “fordista”, que se asocia al concepto de fábrica de Ford, hacia el “capitalismo liviano”. En términos temporales, nos referimos a la “modernidad pesada” y la “modernidad liviana”. En la primera, el capital y el trabajo se mantenían, sin posibilidad de escapar, dentro de una “jaula de hierro”. La modernidad liviana, en cambio, ha liberado, al menos, al capital. “La modernidad ‘sólida’ era una época de compromiso mutuo. La modernidad ‘fluida’ es una época de descompromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanzas. En la

modernidad 'líquida' dominan los más elusivos, los que tienen libertad para moverse a su antojo" (Ibid., p.129). Esa forma de poder y control pospanóptico, es decir, más allá de la sociedad disciplinaria vista y cuestionada por Foucault en base a Bentham y su Panóptico, se torna una fuente de incertidumbre, riesgo y volatilidad, aunque recae sobre el individuo mismo la responsabilidad de su identidad, su vida y su tiempo presente, que también se presentarán como elusivos o esquivos, cuando no, volátiles o efímeros.

La modernidad líquida "puede definirse como un estado que anula las importantes dualidades que definieran el marco de la antigua y sólida modernidad: la oposición entre artes creativas y destructivas, entre aprender y olvidar, entre ir hacia delante y retroceder. La flecha del tiempo ya no tiene punta: *tenemos flecha, pero sin punta*" (Bauman, 2007 b, p. 41). Este afán de la modernidad líquida crea el caldo de cultivo para un rasgo esencial de ella y del individuo que tiene que elegir estrategias vitales en su contexto, quiero decir, la dualidad incertidumbre-riesgo; o también, la dualidad, insospechada en otros tiempos, seguridad-libertad. Más actualmente, tiene peso el binomio mixofilia-mixofobia, que se refiere a la atracción, en primer término, por los entornos urbanos abigarrados y heterónimos que auguran al individuo experiencias inexploradas y desconocidas, y, por el otro, al rechazo o temor al inmanejable volumen de todo cuanto nos es "ignoto, indomable, desagradable e incontrolable" (Bauman, 2016 b, p.16).

La identidad, ya sea del individuo y su proceso de individuación, de un grupo social y su pertinente proceso de fragmentación y ambivalencia cultural, o bien, del sujeto inherente a la revolución tecnológica y digital, es un problema transversal a prácticamente toda la obra social, filosófica y política de Bauman. Su singular aporte estriba en ver el fenómeno de la identidad y su inherencia a la modernidad, en tanto que momento histórico que tiene sus raíces en la Ilustración y sus ideas de progreso y emancipación, como un problema, precisamente, del "ser moderno". Porque, ser moderno implica "tener una identidad que solo existe en tanto proyecto inacabado" (Bauman, 2003, p.34). Es la "individualización" la que transforma la identidad desde algo que se consideraba social y naturalmente "dado" a algo asequible mediante una "tarea", en la que la responsabilidad mayor ya no corresponde ni al Estado ni al grupo, sino, al individuo mismo. "La necesidad de *transformarse* en lo

que uno *es* constituye la característica de la vida moderna” (Ibid., p.37). Se da, pues, un proceso de “desarraigo” y de “arraigo” como parte del tránsito de la modernidad temprana a la modernidad, y de esta a la modernidad tardía, posmodernidad o modernidad líquida.

Es ahí donde habita, por tratarse de una tarea sin fin, de un infinito proceso de elección libre de identidades, el problema de la ansiedad y el riesgo, la fragilidad y vulnerabilidad existenciales del sujeto moderno. Solo la “fuerza adhesiva” de la fantasía o la ilusión podrían mantener íntegra la identidad en tanto que experiencia vivida (Ibid., p.89). Y dado que la inestabilidad y la velocidad son parte intrínseca de la modernidad, también pasan a serlo del proceso de “construcción de identidades”, dando forma al fuelle que amortigua las crisis de arraigo y desarraigo en el individuo y su fantasía de alivio a través del consumismo delirante, la afición al fitness y la alienación digital.

Es, asimismo, el advenimiento de la “instantaneidad” (Bauman, 2003, p.137) lo que lleva la ética y la cultura humanas a un territorio inexplorado, donde buena parte de los hábitos adquiridos para enfrentar la vida y para vivir en sociedad han perdido utilidad y sentido, y se encuentra el sujeto, ahora responsable por sí mismo de su presente, en un ámbito de insolidaridad y solipsismo, que se asocia a la volatilidad del capital, la obsolescencia de los objetos de consumo y la vertiginosidad de lo digital y su elusiva identidad individual o comunitaria (red). Es en la volatilidad de las identidades donde radica el desafío que la modernidad líquida plantea al sujeto actual.

En el mundo líquido, el problema de la identidad remite a la condición de vivir perpetuamente sin poder solucionarlo. Gravita sobre el sujeto contemporáneo una “carencia crónica de recursos con los cuales construir una identidad verdaderamente sólida y duradera, darle un anclaje y detener su deriva” (Bauman, 2014a, p. 37). Ahora bien, la incertidumbre y la ambigüedad propias de la sociedad líquida colocan al sujeto ante la paradoja de tener que ver, en esa sentida necesidad de construirse o de “poseer” una identidad que le dure toda la vida, antes que un logro gratificante, más bien, un obstáculo. No es, entonces, una ventaja, porque el sujeto actual no controla las circunstancias de su “itinerario vital”; un itinerario que conlleva vertiginosidad, volatilidad, ligereza, falta de

compromiso, ante lo cual, una identidad sólida y fija podría ser una pesada carga, algo de lo que, mejor, habría que deshacerse para poder acoplarse a la celeridad del consumismo delirante, el descompromiso de la comunidad en red y el narcisismo propios de la sociedad y el sujeto de rendimiento analizados por Byung-Chul Han³³.

En la psiquis del sujeto posmoderno la identidad es, pues, algo con lo que hay que lidiar en una existencia colmada de incertidumbres. Por ello, la identidad deriva en tarea, misión, responsabilidad. Bauman (Ibid., pp.92-94) afirma categóricamente:

Lo verdaderamente moderno no es la *disponibilidad* a aplazar la satisfacción, sino la *imposibilidad* de quedar satisfecho. Toda conquista no es más que una pálida copia de su original. El día de 'hoy' no es más que una premonición rudimentaria del mañana; o, antes bien, su reflejo menor, desfigurado. *Lo que es* queda cancelado de antemano por *lo que ha de venir*, pero extrae su significación y su sentido –su único sentido– de esta cancelación. (...) Con las definiciones *se nace*; las identidades *se construyen*. Las definiciones te dicen quién eres, las identidades te seducen por lo que todavía no eres pero aun puedes llegar a ser.

Ser moderno equivale a estar constantemente en movimiento. Somos moradores de una interminable trashumancia. Y esto mismo ocurre con nuestra forma de concebirnos o identificarnos, con nuestra forma de pensar y pensarnos, con nuestra forma de vivir y de morir. La dificultad de conservar, hoy día, cualquier cosa, sea material o espiritual, genera en nosotros la ansiedad de la identidad como problema. Se hace cada vez más complejo encontrar formas de expresión fijas, duraderas de la identidad, porque la estrategia de vida del estado actual del capitalismo volátil y del consumismo rampante es la de invitarnos a no aferrarnos a nada, no ser fieles o leales a nada, ni siquiera a la propia identidad. Hemos migrado del peso social del valor de cambio al predominio débil, epitelial del valor de uso y su condición desechable inmediata, urgente. La modernidad líquida insta una interfase específica entre mercado de consumo y ética, donde la preocupación por la identidad y la procura de identificaciones centran nuestros desvelos y estrategias de vida. Este fenómeno se relaciona directamente con una inestabilidad endémica o incurable de la posición social de los individuos, convirtiendo la cuestión de la identidad en una prioridad.

³³ *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, España, Herder, 2013; *En el enjambre*, Barcelona, España, Herder 2014 y *La sociedad del cansancio*, Barcelona, España, Herder, 2015 b.

Así las cosas, y a consecuencia de la presión del consumismo y el mercado, el sujeto elige identidades, que a sabiendas de que son efímeras, pretende que sean duraderas. No obstante, persiste en él la aparente necesidad vital de conciliar la capacidad de aferrarse a una identidad con la capacidad de cambiarla a pedido o antojo. O lo que es igual, conjugar, en pleno escenario moderno líquido, la habilidad de ser uno mismo con la capacidad de volverse otro. Porque, a decir verdad, en tanto que individuos, somos insustituibles, pero, en función de la lógica del mercado, no lo somos como actores que desempeñamos diversos roles. Tenemos, pues, un papel distinto para cada situación que nos presenta la estrategia de vida en la modernidad líquida, lo que nos etiqueta con una “identidad multifacética” (Bauman, 2013 a, p.55). Además, la cuestión de la identidad se asocia con la quiebra del estado de bienestar y el crecimiento posterior de una sensación de inseguridad ante la ‘degradación de carácter’ que la inseguridad y flexibilidad en el puesto de trabajo han producido en la sociedad” (Vecchi, 2005, p.17). Queda así la cuestión de la identidad asociada a un vacío de contenido propio de las instituciones democráticas y al proceso de la privatización del ámbito público.

La sociedad capitalista actual ha hecho que las identidades sexual, cultural y social sean inciertas y pasajeras y, en un escenario moderno líquido, pretender que una “política de identidad” detenga el proceso de licuefacción o disolución constante de esas identidades significaría poner a la filosofía y a las ciencias sociales en un callejón sin salida. Consecuentemente, Vecchi establece que estudiar la identidad estriba en una “convención necesaria socialmente” que se utiliza con “indolencia” para dar sustancia a “biografías de confección” (Ibid, p. 19). Al hablar de identidad se refiere, también, al desmoronamiento de las premisas que construyeron la sociedad moderna.

Más aún, el problema de la identidad necesita reconocerse como lo que en definitiva es, es decir, “una convención necesaria socialmente”, porque, de lo contrario “la política sobre la identidad dominará la escena mundial, un peligro del que ya hemos tenido muchas señales de advertencia” (Ibid, p. 21). Queda claro, pues, que Vecchi entiende por “política sobre la identidad” al tipo de discurso que, como el fundamentalismo religioso, el integrismo

cultural o el nacional-racismo, transpone la identidad al ejercicio del poder, convirtiéndola en parte esencial de su argumento esencialista. El quid de la cuestión sobre esa transposición está en el paso de la dimensión individual de la identidad a su codificación como convención social.

La oposición entre las élites globales y los grupos locales hace que la “política sobre la identidad” hable el lenguaje de los marginados de la globalización. En tal virtud, Kaufmann subraya el problema de las identidades en tanto que un proceso de producción de un sentido, de orden subjetivo y constructivo; un sentido que ya no viene dado por el lugar social ocupado y que va más allá de simplemente preguntarse ¿quién soy yo? La identidad es, pues, “lo que cierra el sentido y crea las condiciones de la acción” (Kaufman, 2015, p.32). En el capitalismo presente, los considerados rasgos objetivos de la identidad, por ejemplo, la herencia biológica, social y cultural, ya no tienen el significado de fijeza y determinación existencial del pasado.

Vivimos en un mundo de experiencias sociales y culturales heterogéneas, incluso, contradictorias. “Nuestra época tiene dos rostros: el de las nuevas aperturas para el despliegue de subjetividades y el del auge de los fundamentalismos identitarios” (Ibid., p.34). Esos fundamentalismos identitarios son los generadores de procesos identitarios como la “crispación” identitaria que tiene lugar en el “régimen identitario” (Ibid., p.12), por ejemplo, del fundamentalismo islámico; la “volatilidad identitaria” capaz de inducir a la “cerrazón identitaria” (Ibid., pp.16-17-62) y al odio; los “juegos de identidades” (Ibid., pp.36-44), que, por ejemplo, en un partido de fútbol, permiten a un fanático ser, aun sea por minutos, francés o alemán, dándose con ello una “transferencia de identidad” (Ibid, p.60) y el “integrismo identitario” causante, a su vez, de “desviaciones identitarias” (Ibid., p.86) que tienen en ascuas al mundo de hoy, en cuanto que “una verdadera bomba de relojería”. Kaufmann es categórico al explicar que el crecimiento de afirmaciones identitarias con tendencia al “fundamentalismo esencialista” (Ibid., p.36) prefiguran un porvenir explosivo para nuestras sociedades, tanto en Occidente como en Oriente.

Pensar sobre la identidad o las identidades constituye un problema similar al de tener que “cuadrar un círculo”; es decir, que la proeza implica llevar a cabo tareas abrumadoras que no se podrían completar en tiempo real. Su tiempo es, pues, el “infinito” (Bauman, 2005, p.30).

La pertenencia social o la identidad individual o colectiva no están talladas en la roca; no están protegidas con garantía de por vida, sino que, por el contrario, son eminentemente negociables y revocables” (Ibid, p.32). De hecho, la subjetividad, es decir, las decisiones y acciones del individuo son factores que gravitan sobremanera en lo negociable y revocable de la identidad. ¿Qué es lo que hace que un europeo o un asiático no se pregunten por su identidad? La respuesta es: porque se sienten seguros con su “pertenencia” a una determinada comunidad.

De manera que, descubrir que la identidad es un amasijo de problemas y no precisamente una sola cuestión es algo que tenemos en común con todos los hombres y mujeres de la moderna era líquida. De hecho, la identidad como problema, como tarea abrumadora para el pensamiento no va a tener lugar sino con el advenimiento de la era moderna, con la desintegración social, la reducción del poder territorial y la revolución del transporte (Ibid, p.46). En el Estado que nace con la modernidad el problema de la identidad emerge como una tarea no completada, como algo no terminado, que habrá que estar constantemente construyendo. Es ese naciente Estado moderno, apegado a la territorialidad, el que va a forjar la noción de identidad nacional, una noción que Bauman considera agonista desde su propio nacimiento y que no admite competencia ni oposición. Aclara que la identidad nacional solo toleraría otras identidades, siempre y cuando estas últimas no choquen con la prioridad de la lealtad nacional. Era una clara estrategia del Estado-nación o territorial subsumir el nacimiento de una persona a la nacionalidad territorial.

No hay nada de natural en ello. Se trataba de instaurar un orden. De hecho, cuando empieza a perder vigor en el siglo XVI el imperativo del *cuius regio, eius natio* (según sea la del rey, así será la religión del reino) tiene lugar una desintegración de la cohesión nacional, lo cual ocasiona problemas de identidad. “Una vez que la identidad pierde los *anclajes* sociales que

hacen que parezca 'natural', predeterminada e innegociable, la 'identificación' se hace cada vez más importante para los individuos que buscan desesperadamente un 'nosotros' al que puedan tener acceso" (Ibid, p.57). En la cuestión, pongamos por caso, de la identidad nacional, estos tiempos dictan otros sentidos, por cuanto, ya no se trata de un sentimiento abstracto o de un *pathos* que arraiga en las masas o agitadores intelectuales, sino, también de una cosa que, como todo lo que dura y es terrenal, queda "machacada", según palabras de Finkelkraut (2014, p.129) en la instantaneidad y la interactividad de los nuevos medios electrónicos y digitales. De ahí que sugiera que ya no hagan falta ni filósofos ni historiadores para "deconstruirla", sino, que la técnica basta para esa tarea.

La de ¿quién soy yo? se supone, aunque Vincent Descombes (2015) derriba ese credo, una pregunta fundamental para la cuestión de la identidad. También a Kaufmann (2015) le resulta una pregunta errónea. Bauman establece que esa pregunta solo tiene sentido cuando se cree que una persona puede ser algo distinta a lo que es. La pregunta cobra sentido cuando se tiene que elegir una identidad y, sobre todo, si la elección depende de uno mismo. Solo si uno tiene esa tarea de la elección. La idea de identidad, incluso, de identidad nacional, no se inserta en la experiencia humana de modo natural; tampoco se trata de un hecho vinculado *per se* a la vida misma. El nacimiento de la idea de identidad se atribuye, desde esta óptica, a una crisis de pertenencia y al esfuerzo que esa crisis desencadenó "para salvar el abismo existente entre el 'debería' y el 'es', para elevar la realidad a los modelos establecidos que la idea establecía, para rehacer la realidad a imagen y semejanza de la idea" (Bauman, 2005, p.49).

Vista como secuela de un proceso de fragmentación social y desarticulación progresiva de todo lo que era sólido en la cultura y de la decadencia del Estado-nación, la globalización podría significar que el Estado, ahora en un escenario moderno líquido, "ya no tiene peso ni ganas de mantener su matrimonio sólido e inexpugnable con la nación" (BaIbid, p.65). El advenimiento de la globalización implica soltar las amarras del proteccionismo económico de cada país, también de la preservación de sus costumbres y valores culturales, para entrar en un proceso de intercambio o apertura, a veces inescrupuloso, en el que la noción de patriotismo empeña su sentido ante la seducción de la desregulación del mercado

neoliberal. De ahí que, frente a las expectativas del sujeto posmoderno, los otrora fuertes y aparentemente indisolubles Estados nacionales ahora se nos presenten con débiles poderes políticos en los que ya no se podría confiar, mucho menos, cuando se trata de “buscadores” de identidad. Las necesidades que el Estado, entonces providencial o de bienestar común, solía solventar a los ciudadanos en calidad de derechos sociales, ahora, en el mundo moderno líquido devienen derechos, conquistas o tareas que el individuo mismo debe proveerse como parte del cuidado de sí mismo.

El proceso de licuefacción que acompaña la globalización ha hecho que lo que eran estamentos sólidos referenciales de una identidad perceptible como valor social duradero y como argumento racional o emocional colectivo se hayan desvanecido. En consecuencia, aquella identidad se ha transformado en una multiplicidad de identidades, que al igual que un producto determinado en el mercado, los individuos deberán buscar y proveerse por sí mismos. La búsqueda de identidad en el mundo globalizado, donde ya muchas cosas no se encuentran en el lugar que creíamos natural para ellas, donde los referentes sólidos ya se han diluido, genera en el individuo una alta dosis de ansiedad. De este hecho deriva la dificultad de poseer una identidad fija o estar fijamente identificado en un contexto socioeconómico de múltiples posibilidades y en el que todo es desechable, efímero o con fecha preestablecida de caducidad y con vínculos humanos cada vez más débiles y fugaces. Cuando hablamos de referentes sólidos que ya no tienen peso significativo en el establecimiento de relaciones duraderas o de identidades relativamente fijas, lo que se arguye es que en el mundo moderno líquido la familia, el trabajo, la vecindad, la nación, la lealtad, el sentido de pertenencia, entre otros, han perdido su poder de atracción o de generación de confianza, lo que se traduce en sentimiento de soledad o de abandono por parte del individuo actual. Y su única respuesta a esta presión ansiosa es la de confeccionarse, diría Vecchi, o bien, elegir, preferiría Bauman, identidades de quita y pon, es decir, identidades tomadas como piezas de un guardarropas, con vida útil muy breve y sin el peso del compromiso duradero o la lealtad innegociable a algún propósito.

En el ámbito de la globalización Han (2014) rechaza la idea de que exista una clase dominante que explote o ejerza dominio sobre la multitud, porque, en el mundo de hoy, la

explotación no tiene lugar sino como fenómeno que el individuo global ejerce sobre sí mismo, aun suponiéndose que vive en libertad. Los individuos neoliberales, que Han prefiere denominar como sujetos del rendimiento de la sociedad tardomoderna, son al mismo tiempo actores y víctimas de su propia explotación. Globalización y sociedad del rendimiento, es decir, el modo de organización social tardomoderna que dejó atrás la sociedad disciplinaria o de control como la entendía Michel Foucault y que evoluciona desde el sujeto de obediencia al sujeto del rendimiento, se articulan a favor de la explotación de sí mismo. Esa autoexplotación deriva del exceso de trabajo y de rendimiento o eficacia productiva, que convierte al ser humano en una suerte de “máquina de rendimiento” solo útil en el contexto de una reducción de la actividad vital del sujeto a la maximización del rendimiento, alcanzándose con ello la “sociedad de dopaje” que a su vez prefigura el devenir de la “sociedad del cansancio” (Han, 2015 b, p.71). Eficacia laboral, que antes que plusvalía, produce en el individuo la ilusión de que vive en libertad. “El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia” (Ibid, p. 32). La autoexplotación, el dopaje y el cansancio son, en definitiva, características identitarias del individuo de nuestro tiempo.

La individualización delirante a que el mundo moderno líquido y sus estandartes de neoliberalismo y globalización someten al sujeto posmoderno, condenado a elegir por propia decisión o posibilidad todo cuanto antes obtenía como derecho social, comprende un elevado factor de riesgo, especialmente, en lo que respecta a la multiplicidad de identidades posibles a escoger, según las circunstancias.

El mundo globalizado hace de los procesos identitarios una actividad inacabada, abierta, siempre incompleta. Se trata de una tarea frenética que se acelera y complejiza aún más, conforme la tendencia globalizadora de la sociedad, la economía, la política y la cultura toma más cuerpo y se vuelve más legítima y aparentemente irreversible, a pesar del apogeo del nuevo nacionalismo-racista, del segregacionismo y del populismo de nuevo cuño.

Bauman (2016 a), en diálogo con Bordoní, continúa su imperturbable camino de reflexión y crítica en torno a la sociedad contemporánea, que proyecta como un escenario moderno líquido consumista, un mundo donde prevalecen la volatilidad, contingencia, fluidez, falta esencial de compromiso humano, riesgo, incertidumbre, exclusión social y pobreza creciente, entre otros males colaterales de la globalización. En este diálogo, el concepto de crisis es analizado desde tres perspectivas: a) la crisis del Estado moderno, tomando como punto de partida sus orígenes en el siglo XV, pasando por las metáforas del *Leviatán* (Hobbes) y el *Panopticon* (Bentham), el contrato social rousseauiano, hasta llegar al Estado democrático o republicano; b) la modernidad analizada en su actual condición crítica, tomando como punto de partida, primero, sus propias promesas incumplidas, y segundo, su doble naturaleza temporal e inducida, cuya comprensión mejor debería situarse en que se la asuma como una consecuencia de la modernidad misma en el tránsito hacia la posmodernidad y su licuefacción, y c) la democracia en crisis o la crisis de la democracia, en la que las ideas neoliberales, el individualismo, el problema de la ética en relación con el progreso económico y tecnológico, así como la factibilidad frágil de la posdemocracia y el nuevo orden global ocupan lugares preponderantes de análisis, cuestionamiento y reflexión filosófica, política, sociológica y cultural.

Para Bordoní (Ibid, pp.12-18), quien asume la noción de crisis desde la acepción griega de “sentencia”, “selección”, “punto de inflexión”, “disputa” o “querrela”, las crisis en general del mundo moderno líquido no pueden considerarse algo temporal, sino más bien, algo permanente y endémico de la sociedad actual, cuyas causas se encuentran en estadios históricos precedentes. Considera que vivimos en un perpetuo estado de crisis, que abarca lo económico, existencial, axiológico, político y cultural, donde la inseguridad y la incertidumbre, además de la precariedad, son denominadores comunes constantes, tocados apenas por intentos de adaptación y ajustes por parte de la humanidad, que terminan siendo fugaces y desechables, en un ambiente de coerción sutil legitimada y extrema violencia en las calles y campos de guerra.

Para Bauman (Ibid, pp.8-24), por su parte, la idea de crisis como la percibimos hoy está estrechamente vinculada a su original significado médico, es decir, a la incertidumbre, dado que el médico tenía que luchar contra esta para llevar al paciente al estado de convalecencia. La crisis es un momento para decidir qué modo de proceder vamos a seguir, pero, la experiencia humana acumulada hasta nuestros días no parece contar con estrategias fiables entre las que escoger. Una característica diferenciadora de la crisis actual, respecto de otras etapas de la historia, es el “divorcio” entre el poder y la política. Por poder hemos de entender la capacidad de hacer y terminar cosas. Por política, la capacidad de decidir qué hacer local o globalmente. La política hoy día está aquejada de un déficit de poder. Mientras que el poder se ha emancipado del control político territorial. El auténtico poder de hoy es global; en cambio, las políticas de Estado siguen siendo locales, territoriales. El estado de es nuestro destino.

6.3 Nuestra cotidianidad: ¿gratificación o castigo?

El día a día nos resulta, con frecuencia, sinónimo de hartazgo, tedio, desazón. Otras veces nos pone cara de aventura, empresa quijotesca, tarea inseparable de la hilaridad o del enojo. En ocasiones la vida cotidiana se reduce a la tentación de ser libres bajo la opresión del miedo, la inseguridad y la vigilancia del azar y la incertidumbre. Esa vida cotidiana es la de la modernidad líquida consumista. Un período en el que, el problema social de la desigualdad tendría como primera víctima a la democracia, por cuanto la inaccesibilidad de las grandes mayorías a los bienes necesarios, pero, cada vez más escasos para la supervivencia y para llevar una vida aceptable o digna se convierten en objeto de una rivalidad encarnizada, en una guerra sin cuartel entre los que tienen de todo y aquellos que están urgida, desesperadamente necesitados. Esta es la causa radical de la desproporcionada relación que indica, lo cual debería resultar un escándalo, que en apenas las 20 personas más ricas del mundo actual se acumulen los recursos equiparables a los 1,000 millones más pobres de la tierra.

El proyecto de vida posmoderno carece de la solidez, de la seguridad y de la continuidad que los escenarios de la era moderna proveyeron en su momento. Actualmente, el sentir

prevaleciente está dominado por un nuevo tipo de incertidumbre, que no se limita a la propia suerte y talento individuales, sino que atañe asimismo a la futura configuración del mundo, a la forma adecuada de vivir en él y a los criterios en función de los cuales juzgar los aciertos y errores de cada forma de vida o política de vida. La construcción de la cotidianidad en la era moderna líquida, que es el tiempo actual, tiene en su haber ingredientes que complejizan la articulación de la voluntad de elección del sujeto en relación con su entorno social, colectivo, comunitario. Hemos migrado del *homo sapiens* y el *homo ludens* al *homo eligens*, al ser humano que tiene la ineludible necesidad de elegir individualmente. Elijo, luego, existo. Ese es el mandato del presente. Pero, no hay certeza de si elegimos para bien o para mal, para la gratificación o para el castigo, para un mejor futuro o para un desastre abismal.

El proyecto de vida individual posmoderno no se puede desvincular de aspectos sociales como el miedo, la inseguridad, la amenaza de lo extranjero, en un período histórico marcado por las migraciones masivas y los refugiados; además, la desagregación colectiva, el blindaje de los espacios sociales urbanos o nuevas fronteras interurbanas; el nuevo desorden mundial que sustituye al pretendido nuevo orden mundial, la desregulación o flexibilización procaz de las leyes territoriales y del Estado-nación a favor de la volatilidad digital de los mercados de capitales; también, el imperativo categórico de la razón económica, la masificación tumoral de la pobreza en sociedades macroeconómicamente ricas, la preeminencia de la lógica de lo efímero por ante lo duradero, el dominio del olvido sobre la memoria, poderío del instante fugaz sobre la imagen de fijeza, en fin, el desmoronamiento de todo lo sólido para dar lugar a la licuefacción del itinerario vital y de las instituciones jurídico-políticas, económicas y sociales. Si la vida nos gratifica, podríamos tomar a voluntad nuestro modelo de felicidad. Pero, si nos castiga, la posibilidad de elegir se diluye, convirtiéndonos en esclavos de nuevo cuño de una cotidianidad inmisericorde.

6.4 Libertad como precio de la seguridad

Libertad y seguridad son dos aspectos, a la vez, contradictorios y complementarios. Freud observó esta problemática, solo que antepuso la noción de felicidad, en tanto que satisfacción de una necesidad reprimida, a la de libertad, terminando por igualarlas. También, se desprenden del discurso freudiano las nociones, semánticamente equivalentes, de descontento, malestar o inconformidad, tan caras a la reflexión caracterizadora de la modernidad y la posmodernidad. El individuo posmoderno vive la contradictoriedad de esa relación en la medida en que, para gozar de mayor seguridad, cuya función social se orienta al orden, tiene que hacerlo pagando el precio de una mengua de su libertad, en cuya esencia vibran la tentación, la voluntad y la fuerza a favor del disenso, de la apertura, del desbordamiento de los límites y las fronteras.

Es en ese tenor que Bauman (2012 a, p.68) sustenta que es posible interpretar la historia política de la modernidad como una suerte de búsqueda incesante de lo que llama “correcto equilibrio” o “punto de conciliación” entre libertad y seguridad. El problema consiste en que ni el equilibrio ni la conciliación pasan de ser simplemente postulados, pero jamás encontrados. De ahí que concluya que la búsqueda no ha dado fruto, al menos, hasta ahora, y que en la continuación de esa búsqueda es donde cobra sentido y tiene lugar la lucha de la sociedad moderna por su autonomía, como su propia condición *sine qua non*.

Es de Friedrich Nietzsche la idea según la cual las instituciones permanecen hasta que los hombres quieren. El aforismo puede tener dos lecturas. Una de corte nihilista o pesimista, la cual apela a la capacidad destructiva del ser humano, que pasa por la historia creando, con entusiasmo y pasión, instituciones, objetos, bienes, cultura, que puede, paradójicamente, también destruir de manera apasionada. La otra, de corte optimista, vinculada a la idea hegeliana de la evolución como espiral ascendente del espíritu y de la historia, y que hace ver la capacidad constructiva del sujeto como sostén del progreso y del desarrollo de la humanidad. La libertad es una institución edificada por el espíritu humano, y vale igual para el individuo que para las sociedades o las naciones. La seguridad del individuo o de la ciudadanía, y también de las naciones es, igualmente, una institución, una conquista; es un derecho, solemos decir hoy, en la sociedad posmoderna; o en la modernización reflexiva y su sociedad del riesgo mundial, como prefiere llamarla Ulrich

Beck (2008), para quien, en efecto, vivir en estos tiempos actuales significa ir “en busca de la seguridad perdida”.

Es cierto que el problema de la seguridad ciudadana se complejizó sobremanera luego del ataque a las Torres Gemelas de Nueva York, a manos de Bin Laden y Al Qaeda, el 11 de septiembre de 2001. Su promesa terrorista, al mismo tiempo, una amenaza, de que a partir de ese momento Occidente y sus habitantes jamás volverían a sentirse seguros se han cumplido. El Estado Islámico es la nueva expresión. Sin embargo, no es en el terrorismo donde están las raíces del problema de la inseguridad que nos arropa como una capa viscosa, como un temor, como un auténtico miedo a nuestro entorno y a los demás. La inseguridad es el resultado de la profundización de la modernidad. Es una consecuencia de la modernidad, y revertirla tiene un precio muy alto que pagar, que se llama libertad.

Se aprecia una relación inversamente proporcional en dos conquistas del ser humano moderno: a mayor seguridad menos libertad. Parecería absurdo, pero, resulta intrínseco a la naturaleza humana, el que a mayor desarrollo de la racionalidad le venga parejo un rizomático, calculado apogeo de los bajos instintos, la destructividad y la bestialidad en los individuos y las sociedades. El Holocausto y genocidios posteriores, incluyendo la actual guerra en Siria, son un ejemplo contundente.

Cuando la sociedad, a consecuencia de sus sacrificios históricos, su consolidación institucional, desarrollo económico, expansión de pensamiento, organización y estabilidad como Estado-nación o como sociedad global y del conocimiento debería brindar al individuo una mayor libertad, ha tenido, en cambio, que sacrificar esta en procura de la seguridad. Este hecho incontrastable ha impactado en forma dramática la vida cotidiana del siglo XXI. El miedo es el telón de fondo de nuestras vidas. Tememos al espacio (la calle, la barriada, los caminos, la ciudad, un país); tememos al tiempo (la noche, la madrugada, el mediodía solitario); tememos al otro (ciudadano local, visitante, turista, extranjero, refugiado); procuramos suplirnos de entretenimientos en casa, en el interior del edificio, en las plazas comerciales que tienen vigilantes y cámaras de seguridad, en el teléfono celular; tememos a que nuestros hijos salgan a divertirse sanamente; tememos, en pocas palabras, a

nuestra propia libertad con tal de no poner en riesgo nuestra seguridad. Estamos compelidos a transarnos por estar seguros, antes que ser libres. Una paradoja de la modernización.

VII

La cultura en la modernidad líquida y la globalización

“La palabra ‘cultura’ ingresó en el vocabulario moderno como una declaración de intenciones, como el nombre de una misión que aún era preciso emprender. El concepto era tanto un eslogan como un llamado a la acción.”

Zigmunt Bauman

(*La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, España, Fondo de Cultura Económica, 2013 c, p.14)

7.1 Cultura: praxis y orden

El concepto de “cultura” accede al lenguaje de la era moderna por medio de la comparación que en la Antigüedad hizo Cicerón entre las nociones de *cultura animi* y *agricultura* (Bauman, 2014 a, p.163). O lo que es igual decir, la oposición entre instinto y orden racional. Lo primero remite a la barbarie, mientras que lo segundo remite a la civilización. Esta última deriva de un proceso que comprende la socialización, la educación y el consecuente aprendizaje. Ahora bien, la paradoja interesante estriba en que, efectivamente, es en la civilización o en la acción civilizatoria, y no, precisamente, en la barbarie, donde el individuo se vuelve más controlable y puede ejercerse sobre él dominación y explotación, desde las élites organizadas hacia las masas caóticas.³⁴

³⁴ En su ensayo de 1992 titulado *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Madrid, Sequitur, 2014 c, Bauman afirma que, en definitiva, es la trascendencia la que define la cultura. Esa trascendencia consiste “en ensanchar -con el ánimo de eliminarlos- los límites temporales y espaciales del ser. La expansión y la cancelación de las fronteras son empresas en parte independientes, en parte compenetradas, y los medios a los que recurre la cultura para alcanzarlas pueden ser o bien específicos o bien solapados” (Ibid, p.15). Subraya el carácter dual de la cultura, entendida, por un lado, como un gigantesco, y también extraordinariamente eficaz, “esfuerzo sostenido para dar sentido a la vida humana y, por otro, un obstinado (y no tan eficaz) esfuerzo por suprimir la conciencia del carácter inevitablemente derivado, y quebradizo, de ese sentido. El primer esfuerzo fracasaría estrepitosamente sin el constante apoyo del segundo” (Ibid, pp.18,19). Suscribe, además, Bauman, el punto de partida freudiano según el cual el acto de génesis de la cultura, en tanto que expresión de la civilización, tiene lugar con la prohibición del incesto en la especie humana y con la necesidad de obedecer las regulaciones civilizadas impuestas por el trabajo. De esta forma, y de acuerdo con Sigmund Freud en *The Future of an Illusion*, Londres, Hogarth Press, 1973, pp.3-4, el “principio de placer” es truncado por el “principio de realidad”; (ver Bauman, Z., *Libertad*, Argentina, Losada, 2010, p.188).

De hecho, la “inmortal metáfora” de la *cultura animi*, sostiene Bauman (2010 a, p.104) es de Plutarco, aunque Cicerón es quien la codifica, refuerza y hace comprensible, “al clarificar la actitud que hay detrás de la práctica agrícola tomada como referencia: únicamente cuando un labrador apto y hábil selecciona asidua y minuciosamente las semillas de la mejor calidad, las siembra y trabaja el suelo, este aportaría frutos dulces y maduros” (Idem). Esa metáfora ha sido la guía inspiradora, luego de más de dieciocho siglos, para que el *Dictionnaire de l'Académie Française* todavía ofrezca, acerca de la cultura, una entrada que reza: “Se dice también en sentido figurado del esfuerzo que uno dedica a las artes y el espíritu” (Ibid, p.105). Así las cosas, la cultura se entenderá, más allá de las acepciones conceptuales o teóricas diversas, como algo que el hombre es capaz de cultivar por sí mismo.

Es en esta perspectiva de pensamiento que Bauman afirma que la noción de cultura se acuñó siguiendo el patrón de la “fábrica de orden”; un término que toma prestado del discurso filosófico de Michel Foucault. La forma en que hemos de entender la cultura hoy día se asemeja a “un mecanismo contra la aleatoriedad, un esfuerzo por introducir y mantener un orden; como una fuerza continuada contra la aleatoriedad y el caos que la aleatoriedad produce. En la lucha sin tregua entre el orden y el caos, el lugar de la cultura apuntalará hacia el asentamiento del orden. Si ese orden, que estructura la cultura, se viese amenazado por fragilidades en las normas o factores reguladores; si la conducta de los individuos se plegase, de momento, a la incoherencia o la ambivalencia, entonces, el sistema cultural entraría en lo que habríamos de denominar un conflicto o una crisis.

Es importante recalcar que es de ese paradigma cultural centrado en el orden, en la cultura como “fábrica de orden” de donde se desprende la metafórica, o bien, la metafísica acepción de la llamada “cultura nacional”, hija del Estado moderno y territorial o Estado-nación, que daba supremacía a rasgos como la homogeneidad, la tradición, la lengua o idioma nacionales, las festividades sagradas y civiles, la gastronomía única, entre otros. Es así como se construye una idea de cultura edificada sobre un paradigma controlado por la ortodoxia y la ideología.

En la pretensión de manipulación de los acontecimientos, en procura de instaurar un orden, tiene la cultura uno de sus fundamentos. En la invocación del orden a partir del caos se asienta cotidianamente el acto universal de la cultura. En este proceso, la diferenciación será un ingrediente cultural de primera importancia. En base a Lévi-Strauss, Bauman (2012 a, p.44) afirmará que la cultura no es más que la actividad de “establecer distinciones”. Esa actividad se resuelve como “diferenciación”, como clasificación, como segregación o establecimiento de fronteras. Es, sin embargo, el descubrimiento del caos lo que va a generar un celo en la cultura misma por el establecimiento del orden, lo que da lugar a la cultura como expresión de orden y al caos como su alteridad. “Las tareas de diferenciación/segregación de la cultura habrían aumentado el sentimiento de seguridad, ese entendimiento definido por Ludwig Wittgenstein como el ‘conocimiento de cómo seguir’, si no lo hubiera completado la ocultación de la ‘viscosidad’, es decir, de todas las cosas de origen incierto, rango mixto y denominación poco clara: de la ambigüedad” (Ibid, p.45). La oposición ambigüedad/seguridad va a ocupar un lugar importante en la concepción de la cultura como orden, por cuanto, siendo improbable la derrota definitiva de la inseguridad por parte del acto cultural de manipular acontecimientos, veremos que el deseo de orden y la presencia de la ambigüedad serán indirectamente proporcionales.

Bauman ve pocas probabilidades de que el deseo de creación de orden llegue a su conclusión, por tratarse de una acción “autopropulsora” y “autointensificadora” que termina rebotando en otra actividad que va contra sí misma. Hay, pues, una fuente de conflicto entre el deseo de orden y la incertidumbre, las impurezas del acto de clasificar y las vaguedades del acto de segregar o establecer fronteras que presenta la sociedad de nuestros tiempos³⁵.

Una de las principales razones para que la sociedad tenga cultura, para que el individuo se desenvuelva en un ámbito cultural viene dada por el conocimiento del ser humano acerca de la inexorabilidad de la muerte. Esta es la principal fuente y el motor de cualquier cultura. “Precisamente, del conocimiento de tener que morir, de la brevedad no negociable de la

³⁵ Se puede ampliar acerca de este vertebral criterio de Bauman con la lectura del artículo “Órdenes locales, caos mundial”, integrado en el volumen *La sociedad individualizada*, Madrid, España, Cátedra, 2012 a, pp.43-52. Resultará, también, interesante, contrastar esta idea de Bauman de la acción de la “diferenciación” como acto fundamental de la cultura y el descarte y superación de esta, expresada como “diferencia”, en materia de constitución identitaria, de acuerdo a las nociones de “écart”, “entre” y “recursos” con que François Jullien niega la existencia de la identidad cultural o la identidad nacional. (Ver *La identidad cultural no existe*, España, Taurus, 2017).

vida, de la posibilidad o la probabilidad de visiones que quedarán *no* cumplidas, proyectos *no* realizados y cosas *no* llevadas a cabo, es lo que impulsa a los seres humanos a la acción y hace volar la imaginación humana. Ese conocimiento hizo de la creación cultural una necesidad y transformó a los seres humanos en criaturas de cultura. Desde los inicios de la cultura y su larga historia, su motor ha sido la necesidad de cubrir el abismo que separa la transitoriedad de la eternidad, la finitud de lo infinito, la vida mortal de la inmortalidad (Bauman, 2015 a, p.130).

Para Levinas, la cultura puede ser interpretada, en principio, y de acuerdo al criterio de universalización asentado en la cultura greco-romana, “como una intención de superar la *alteridad* de la Naturaleza que, extraña y anterior, sorprende y amenaza a la identidad inmediata que es lo *Mismo* del yo humano” (Levinas, 2001, p.209). Asumida la cultura como inmanencia, se entiende que es de ahí de donde proviene la idea de lo humano como el yo del “yo pienso” y de la cultura como un “saber”, el cual “se eleva hasta la *conciencia de sí* y hasta la identidad -de lo idéntico y lo no idéntico- *en sí mismo*” (Idem, cursivas del autor). En el ámbito occidental impera el concepto de cultura como saber, y el saber es un atributo de la subjetividad y significa la presencia del individuo en la naturaleza como su exterioridad. El saber deviene la relación por excelencia del hombre con su exterioridad, que Levinas denomina relación de lo Mismo con lo Otro, “una relación en la que lo Otro es finalmente despojado de su alteridad, en la que se hace interior a mi saber, en la que su trascendencia deviene inmanencia” (Ibid, p.210). Queda, en el aserto, una clara referencia a la identidad entre pensamiento y ser elaborada por Heidegger para desarrollar su idea del principio de identidad.

El sentido del tiempo ha sido clave en la configuración de la idea y en la estructuración misma de la cultura. Pero, en la sociedad de consumidores, en la agitada y acelerada vida de la era moderna líquida el tiempo ha perdido su dimensión de espera y se ha convertido en un inminente ahora, que a su vez lleva implícito su veredicto de casi inmediata obsolescencia, su descartabilidad, su desechabilidad, su ineludible volatilidad. En la vida presente del consumidor ávido de experiencias nuevas, la razón para apresurarse no tiene que ver con un impulso por adquirir y reunir, sino por descartar y sustituir. Se trata de la

neurosis del descarte. No es el atractivo de un determinado objeto lo que nos impulsa a comprarlo, lo necesitemos o no, sino, más bien, la ilusión de que pronto vendrá uno nuevo con el cual reemplazar el que ya tenía.

Bauman (2013c, p.28) sostiene que:

La cultura omniabarcadora de hoy exige que adquiramos la destreza de cambiar nuestra identidad (o al menos su manifestación pública) con tanta frecuencia, velocidad y eficacia como cambiamos de camisa o de medias. Y por un precio modesto, o no tan modesto, el mercado de consumo nos asistirá en la adquisición de esta habilidad en obediencia a la recomendación de la cultura(...). La gente que se aferra a la ropa, las computadoras y los celulares de ayer podría ser catastrófica para una economía cuyo propósito principal, así como el *sine qua non* de su supervivencia, es el desecho cada vez más rápido de los bienes adquiridos: una economía cuya columna vertebral es el vertedero de basura.

Cada anuncio publicitario lleva latente un mensaje que promete una nueva e inexplorada oportunidad de éxtasis, una aventura de consumo. “No tiene sentido lamentarse por lo que no tiene remedio” (Bauman, 2015 a, p.181). Tengo prisa, luego existo, sería la máxima por excelencia. Nada importan la profundidad o la durabilidad, ni siquiera para los vínculos humanos. Nuestro mundo moderno líquido está atiborrado de cosas fragmentadas, efímeras y calculadas en términos de caducidad, en cuyo diseño lo relevante son el impacto mediático que puedan producir y la seductora obsolescencia, prácticamente instantánea, con que llaman la atención a audiencias enloquecidas por la conducta consumista delirante de que son presa.

Así es como vivimos hoy, en un mundo bombardeado a cada segundo por un flujo diluvial de información digital. Los contadores de Twitter, Instagram, Facebook, LinkedIn, buscadores y demás recursos electrónicos, en la llamada “comunidad interactiva” de Castells (2011, p.p.430-438), o bien, “sociedad red” (Ibid, Vol .II), nos advierten sobre millones de visualizaciones o visitas a esas redes y bases en cuestión de segundos. Vivimos, pues, en este orden, en una civilización que exalta lo vertiginoso y banal y condena a muerte la lentitud que requiere la mirada profunda sobre las ideas y sobre las cosas. Una civilización, con tendencia a la *neobarbarie*, que se opone diametralmente a la cultura como construcción histórica. La cultura precede al individuo, si bien este contribuye

a su construcción como proceso social y espiritual. Ya no tiene lugar en el mundo posmoderno el dilema del siglo XIX en Latinoamérica que aclamaba la necesidad de la civilización, su orden y su legado por encima de la barbarie y sus desastres. Para Shakespeare la “cuestión” era ser o no ser. Para Sarmiento, en cambio, la cuestión que definía la existencia y la posibilidad de la historia era civilización o barbarie.

En la sociedad moderna líquida consumista, en cambio, la civilización es la encarnación de la barbarie. “La civilización ya no tiene que ver con la ganancia; tiene que ver con la pérdida. Ya no es una referencia al conjunto de los logros o al mundo de la soledad y la alienación modernas en toda gran ciudad; se presenta más bien como un marco interpretativo de nuestro malestar oculto, nuestro miedo, odio, anticipación de la guerra y ansiedad de destrucción” (Donskis, Bauman, 2015 a, p.225). La guerra, como espectáculo de la destructividad y la degradación humanas, es también un artículo de consumo, para el cual la necesidad y la seducción operan como acicates de la decisión de compra de los individuos. “Yo temo, luego existo” (Ibid, p.123) es la máxima que rige la vida del individuo moderno líquido, dados los miedos generados por el escenario posmoderno. Pero, la peor de las guerras es la que vive el individuo consigo mismo. Una guerra interior que lo transforma de sujeto de consumo a objeto de consumo en sí mismo; que lo condena a la melancolía y la depresión como respuestas involuntarias a la presión de la sociedad de rendimiento y la explotación de sí mismo (Han, 2015b, p.32). La peor guerra es la de la incertidumbre y la de la infatigable tarea de tratar de construirse una identidad duradera, como tarea absolutamente propia de individuo, en una sociedad que lo que procura es evitar que esa identidad se fije, que perdure.

Para Bauman, la noción de cultura moderna proviene de la acción en sociedad de individuos particulares, de personas con experiencias particulares. La acción orientada a la cultura debe apartar al individuo del caos, de la violencia instintiva o bestial, y dotarlo de normas para la educación y la vida civilizada. La cultura es, en ese tenor, y en lo que atiene a la era moderna sólida, “un mecanismo contra la aleatoriedad, un esfuerzo por introducir y mantener un orden; como una guerra continuada contra la aleatoriedad y el caos que la aleatoriedad produce. En la eterna lucha entre el orden y el caos, el lugar de la cultura está,

sin ambigüedades, del lado del orden” (Bauman, 2014 a, p.165). De ahí que se asuma que la noción de cultura viene acuñada por lo que, en una óptica foucaultiana habría de entenderse como “*fábrica de orden*” (Ibid, p.164); es decir, que opera estructuralmente, aunque con diferentes objetivos, de la misma manera que una cárcel, una fábrica, un cuartel o un hospital. En la era moderna sólida o pesada, pues, la cultura se definía como un “proceso creador de orden”; un proceso capaz de articular normas coherentes con esa idea de orden, y de no ser así, entonces habría que aplicar correctivos punibles a quienes se encuentren en desacato; un sistema cuya coherencia crea, a su vez, “prescripciones y proscripciones”; un proceso dotado de una “estructura” sistémica regida por un “sistema central de valor” al que han de dirigirse las acciones, tanto de los individuos como de las comunidades.

Este que acabamos de referir es el paradigma de la cultura de la era moderna clásica. Ahora bien, este paradigma cultural empieza a entrar en crisis conforme su discurso, como saber ordenador, va perdiendo autoridad y se quiebra ante la emergencia de nuevos saberes, de saberes subversivos que conectan, en procura de nuevos órdenes, con las estructuras de poder emergentes.

Las primeras señales de la rebelión inminente contra el ortodoxo paradigma de cultura “establecedora del orden” tienen lugar en la monumental obra antropológica de Claude Lévi-Strauss (Bauman, 2014 a, p.167). La influencia de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure (1985), y su sistémico concepto de la lengua (*langue*) como algo distinto al habla (*parole*), así como las acepciones de orden sincrónico y orden diacrónico de abordaje metodológico para su estudio en una perspectiva semiológica, fue determinante para lo que con Lévi-Strauss se llamaría antropología social. Esto no es óbice para que el propio Lévi-Strauss reconozca en E. Durkheim, M. Mauss, B. Malinowsky y Radcliffe-Brown a grandes maestros.

“¿Qué es, pues, la antropología social?” se pregunta Lévi-Strauss, en una parte esencial de su Lección inaugural de la cátedra de antropología social, en el Collège de France, el 5 de enero de 1960. Y la respuesta no se hace esperar: “Nadie, a mi parecer, ha estado más cerca

de definirla –así sea por preterición- que Ferdinand de Saussure cuando, al presentar la lingüística como una parte de una ciencia todavía por nacer, reserva para esta el nombre de *semiología* y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. (...) Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo; y esto en espera de que, cuando menos por lo que atañe a algunos sectores de dicho dominio, se constituyan ciencias especiales en el seno de la antropología” (Lévi-Strauss, 1979, p. 14-15). Se admite, de hecho, la colaboración de las demás ciencias sociales como la economía, el derecho y la política, pero, siempre guiados por la pregunta, de raigambre semiológica, “¿qué significa todo esto?” (Ibídem), cuando el observador o antropólogo se coloca frente a instituciones u organizaciones sociales como los clanes, el matrimonio, el totemismo, entre otros. Significar, es, pues, el término clave. Para explicar, desde la antropología social, el funcionamiento de las sociedades, el observador tiene que asumir que esas sociedades son organismos vivos. En tal virtud, Lévi-Strauss afirma, que al comparar esta nueva ciencia con las ciencias naturales, se dan, al mismo tiempo, un inconveniente y una ventaja, y es que “hallamos nuestras experiencias ya preparadas, pero son ingobernables. Es pues normal que nos esforcemos por sustituirlas con modelos, es decir, sistemas de símbolos que resguardan las propiedades características de la experiencia, pero que a diferencia de esta tenemos el poder de manipular” (Lévi-Strauss, 1979, p.20).

A partir de las reflexiones e investigaciones de esta nueva antropología social el paradigma ortodoxo de cultura entra en bancarrota y empieza a prevalecer la idea de que ni las culturas ni las sociedades pueden ser entendidas como totalidades o como estructuras totalizantes. Son, más bien, procesos de estructuración continuos y perpetuos, en áreas y dimensiones diversas de la práctica vital humana, que muy rara vez quedan coordinados y sometidos a un plan general. Las estructuras que derivan de ese constante proceso de estructuración no son jamás una entidad estacionaria, sino un proceso; un proceso, de hecho, en permanente actividad y mutación histórica. Ahora bien, en absoluto está estructuralmente determinado cuál de las posibles permutaciones se va a producir.

Otro ingrediente relevante en esta nueva concepción del fenómeno cultural será el de asumir el precepto de que la cultura “no sirve a ningún propósito; no está en función de nada; no hay nada que ella pueda medir ‘objetivamente’ con su éxito o ‘corrección’; no hay nada (excepto su propio impulso y dinámica internos) que pueda explicar su presencia” (Bauman, 2014 a, p.168). Esta noción de cultura da al traste con la de “fábrica de orden” que imperó en la era moderna sólida. Bauman subraya, no obstante, que esta nueva idea de cultura acaba con la esperanza de llegar a tener, alguna vez, una idea concluyente, una idea cabal de cultura en cualquier sociedad. “De hecho –afirma-, esta no es en absoluto una visión de cultura, sino un conjunto de directrices heurísticas para narrar sus obras. ¿Pero bastan dichas directrices para tejer un nuevo paradigma del discurso cultural?” (Ibídem). Es en su propio alcance donde Bauman ve los límites de la antropología estructural y su visión de la cultura. Afirma estar convencido de que “la promesa estructuralista solo puede pasar de posibilidad a realidad si se entiende que en el mundo de las relaciones humanas la estructura social asume el papel que el campo semiótico desempeña en el análisis lingüístico” (Bauman, 2010 a, p.243).

Sorprende, sin embargo, encontrar una singular coincidencia entre Lévi-Strauss y Bauman a propósito de la noción de cultura, cuando en 1965, al responder una pregunta de una encuesta de *Les cahiers de l’Institut de la Vie*, Lévi-Strauss afirma: “Uno de los grandes males de la civilización urbana es, como se sabe, que disocia el consumo de la producción; que exagera la primera función y vacía la otra del sentimiento creador” (Lévi-Strauss, 1979, p.270). Bauman subrayará siempre el tránsito desde una sociedad o una cultura de productores a una de consumidores como expresión fundamental del cambio desde la modernidad sólida a la modernidad líquida o posmodernidad. Primero consumir, luego existir, como insufrible revisión de la sentencia cartesiana que establece la preeminencia del pensar sobre el existir, de la razón sobre la existencia.

Bauman decide articular su propia noción de cultura a partir de la búsqueda de una metáfora, para lo cual elige el modelo de la “cooperativa de consumidores”, con el cual operó una tienda de la Society of Equitable Pioneers, en Inglaterra, en 1844, que se resistía a la lógica productivista del modelo industrial imperante en Europa. En la metáfora

baumaniana de cultura que parte de la idea de la cooperativa de consumidores lo fundamental consiste en encontrar o construir un significado de cultura opuesto o superior de la idea de cultura como establecedora de orden, tal como la veía el modelo ortodoxo.

Al establecimiento del orden como proceso se opone diametralmente el de contingencia. En la dinámica de la cooperativa de consumidores no hay dominio ni de lo dirigido ni de lo aleatorio. De hecho, en la tienda modelo de Toad Lane, Rochdale, Inglaterra, quienes la regentaban eran los mismos que la utilizaban. De esta forma, al utilizar o consumir en la tienda, los consumidores recuperaban la libertad de elección que habían perdido bajo su condición de productores. Esta afirmación adquiere relieve para comprender, en el discurso de Zygmunt Bauman, el tránsito de la cultura en la era moderna sólida, pesada o de la industria fordista (basada en principios fabriles y de gestión empresarial de Henry Ford), y del Estado-nación, quiero decir, la era de los productores; a la cultura de la era moderna líquida, volátil, del control global del capital financiero que se mueve a través de transacciones electrónicas en el ciberespacio, de la política separada del poder debido a la fragilidad y reducción del Estado, quiero decir, la era de los consumidores.

La metáfora opera de la siguiente forma:

Lo que sucede dentro de la cooperativa de consumidores ideal no es ni dirigido ni aleatorio; los movimientos no coordinados se encuentran entre sí, y acaban unidos en las diversas partes de la composición general, solo para volver a liberarse de todos los nudos previamente formados (...) Las acciones no están claramente determinadas, bien causalmente, por causas precedentes, o teleológicamente, por objetivos asumidos; lo que sucede, de hecho, es una interacción de ambos factores, la situación que por sí misma pone una interrogación en la propia idea de 'determinación'. En dichas circunstancias es difícil decidir si la acción fue inevitable o accidental. Es mejor hablar de la *contingencia* de los acontecimientos (Bauman, 2014 a, p.169).

En definitiva, tanto en la cultura como en la cooperativa, de lo que se trata es de un autogobierno, salvando el término del desgaste y el desprestigio a que su uso y abuso le han sometido a lo largo de la historia.

Autogobierno quiere decir, para Bauman, ejercicio constantemente negociado de la influencia, y de igual forma, esa influencia queda constantemente sostenida y aceptada.

Influencia equivale, en este caso, a ejercicio del poder. El autogobierno brinda la oportunidad de que haya una dispersión de oportunidades para ejercer el poder o la influencia. “En una entidad autogobernada no hay forma de decidir por adelantado dónde va a nacer la autoridad y con qué poder, y de qué manera modelará el curso de los acontecimientos” (Bauman, 2014 a, p.170). Advierte, previamente, que en un autogobierno verdadero “el poder debe comportarse de acuerdo con el patrón de Prigogine: no se vierte, para solidificar en oficinas establecidas o en oficinas que hay que establecer, sino que viaja por rutas imposibles de predecir de antemano, en la cresta de la autoridad, es decir, de un tipo de influencia que para ejercer como tal debe siempre ser negociada de nuevo y siempre sostenida y aceptada de nuevo” (Ibídem). Aunque Bauman apenas lo enuncia, convendría señalar que Ilya Prigogine fue un destacado químico y físico de origen ruso, pero, nacionalizado belga, autor de la teoría de las “estructuras disipativas”, con cuyo descubrimiento obtuvo en 1977 el Premio Nobel de Química. Definió las estructuras disipativas o dispersivas como islas de orden en medio de un océano de desorden, aludiendo al hecho de que se trata de estructuras que permanecen junto a algo que está en constante cambio o transformación.

Los conceptos revisados de equilibrio, inestabilidad, causa, efecto, incertidumbre, azar y orden inherentes a esta teoría posibilitan el desarrollo de la que denominaría teoría del caos, que es imprevisible por naturaleza, otra de las contribuciones de Prigogine, no solo para la termodinámica, sino también, para las ciencias sociales. “El caos es siempre consecuencia de inestabilidades. (...) En estos sistemas una pequeña perturbación se amplifica, unas trayectorias inicialmente cercanas se separan. La inestabilidad introduce aspectos nuevos esenciales. (...) Por eso, cuando se tiene en cuenta el caos, se puede hablar de una nueva formulación de las leyes de la naturaleza” (Prigogine, 2009, p.14).

De hecho, pensar que tiene lugar la probabilidad de que dentro del caos exista un orden, no solo elimina la convencional oposición entre ambos, sino que, además, pone en entredicho la idea de que solo el orden habría de imperar en la naturaleza, la sociedad y la cultura, argumento sobre el cual descansa el determinismo. “La física clásica estaba fundada sobre un dualismo: por un lado, el universo tratado como un autómeta; por otro lado, el ser humano. Podemos reconciliar la descripción del universo con la creatividad humana. El

tiempo ya no separa al ser humano del universo”. De aquí la insistencia del físico y químico en subrayar que esa dicotomía tiene una razón más profunda, y que, de hecho, se debe a la manera en que es incorporada la noción de tiempo en cada una de las dos culturas (Prigogine, 2009, p.15). El tiempo adquiere, en la contemporaneidad, una importancia relevante. Es, dice Prigogine, “nuestra dimensión existencial fundamental. Es la base de la creatividad de los artistas, los filósofos y los científicos” (Ibid, p.16).

De esta forma acerca el pensador los campos de las ciencias naturales y las ciencias humanas, parangonando con ello, el paso de la era newtoniana y el pensamiento social determinístico, que separaba los estudios del universo y del hombre, al de la era moderna y el pensamiento social en base a una realidad nueva, en la que el determinismo perdió la batalla.

During the nineteenth century the final state of thermodynamic evolution was at the center of scientific research. This was equilibrium thermodynamics. Irreversible processes were looked down on as nuisances, as disturbances, as subjects not worthy of study. Today this situation has completely changed. We now know that far from equilibrium, new types of structures may originate spontaneously. In far-from-equilibrium conditions we may have transformation from disorder, from thermal chaos, into order. New dynamic states of matter may originate, states that reflect the interaction of a given system with its surroundings. We have called these new structures dissipative structures to emphasize the constructive role of dissipative processes in their formation³⁶.

La forma más analógica o práctica que obtiene Prigogine para explicar el descubrimiento de las estructuras disipativas es el de una ciudad. “Una ciudad es distinta del campo que la rodea. La raíz de esta individuación son las relaciones que establece con el campo colindante. Si se suprimieran esas relaciones la ciudad desaparecería” (Prigogine, 2009, p.28). Es que, en su relación con el campo, la ciudad, en cuanto que sistema, disipa energía; es decir, se mantiene en contacto con su mundo exterior, se mantiene viva y en un proceso de no equilibrio o de inestabilidad.

³⁶ “Durante el siglo diecinueve el estado final de la evolución termodinámica estaba en el centro de la investigación científica. Esta fue conocida como la termodinámica de equilibrio. Procesos irreversibles fueron despreciados como molestias, como perturbaciones, como sujetos no dignos de estudio. Hoy en día esta situación ha cambiado por completo. Ahora sabemos que lejos del equilibrio, los nuevos tipos de estructuras pueden originarse espontáneamente. En el momento del equilibrio de condiciones puede que tengamos la transformación del desorden, del caos térmico, en orden. Nuevos estados dinámicos de la materia pueden originarse, estados que reflejan la interacción de un sistema dado con su entorno. Hemos llamado a estas nuevas estructuras estructuras disipativas o coherentes para destacar el papel constructivo de los procesos disipativos en su formación”. (Prigogine-Stengers, 1984, p. 12).

Es de todo punto excepcional el esfuerzo intelectual del químico y físico ruso, nacionalizado belga, en su concepción de eliminar las barreras tradicionales entre las llamadas ciencias naturales y las ciencias sociales, a fin de alcanzar una renovada concepción del universo y del hombre. Se da, como veremos, un interesante punto de encuentro entre su discurso y el de Bauman, especialmente, cuando los argumentos descansan en torno a los conceptos de certidumbre e incertidumbre. Para Prigogine, en el ámbito de las ciencias naturales, el ideal tradicional era alcanzar la certidumbre asociada a una descripción determinista. Mientras que, por el contrario, las ciencias humanas, sea la economía o la sociología, están dominadas por la noción de incertidumbre. Una incertidumbre que, no obstante, en vez de pesimismo, como parecería ocurrir constantemente en Bauman, debe transmitirnos optimismo, porque, con los avances de la ciencia, esta “empieza a ser capaz de describir la creatividad de la naturaleza, y hoy el tiempo ya no habla de soledad, sino de alianza entre el hombre y la naturaleza descrita por él” (Prigogine, 2009, p.113). Así, con esa nota de optimismo, concluye su ensayo *Las leyes del caos*, publicado en 1993.

Para Bauman, en cambio, la noción de incertidumbre remite a uno de los rasgos esenciales en la caracterización de la modernidad líquida, relacionado con la sensación de impotencia del individuo posmoderno ante la imposibilidad de establecer prognosis frente a los acontecimientos de su entorno económico, político y social, que minan sus posibilidades de seguridad, felicidad y estabilidad emocional y familiar. La promesa de la razón en la era moderna sólida de despejar de la atmósfera de lo humano el peso de la incertidumbre a favor del imperio del orden ha constituido un gran fracaso que ha afectado el estadio de la posmodernidad. La promesa de certidumbre se ha quedado en una fantasía. “El estado de certidumbre es un producto de la imaginación fantasiosa, secundada y fortalecida por los horrores de la incertidumbre ubicua e ininterrumpida: un sueño soñado por personas inseguras e inciertas que, aun cuando sepan que se trata de un sueño, no pueden dejar de soñarlo” (Bauman, 2011b, p.135). Ahora bien, en los tiempos modernos líquidos la incertidumbre se ha tornado más grave, y lo que la vuelve más horrenda y amenazadora que antes es nuestra pesarosa sensación de impotencia.

De todas formas, es más que ilustrativo el que, en relación con esa proximidad discursiva, casi intertextual, al modo de M. Bajtin, entre Prigogine y Bauman, cuando el primero, en su afán de evidenciar el fin del determinismo en la dinámica clásica, y de subrayar que no hay ninguna novedad en establecer que algunos sistemas puedan volverse caóticos, afirma lo siguiente: “El ejemplo clásico es la transición entre movimiento laminar y turbulento. Pero un líquido es un sistema complejo, con una población enorme de partículas en interacción. Es un sistema tan complejo que no podemos pretender describirlo en términos de trayectorias individuales” (Prigogine, 2009, p.45). Este razonamiento funcionaría también en base a una analogía con una ciudad contemporánea o con una determinada cultura. Además, tiene particular importancia el hecho de que cuando Bauman se propone desarrollar la idea de cultura como estructura toma como punto de partida la segunda ley de la termodinámica sobre la “tendencia universal de todos los sistemas aislados a pasar de estados más organizados a estados menos organizados”, paso este que se conoce como “incremento de la entropía” (Bauman, 2010 a, p.177).

La intención epistemológica de derribar el muro impuesto por el determinismo y por el dualismo (oposición antagónica, no relacional, entre sujeto y objeto) que segrega las ciencias naturales y las ciencias sociales tiene en Nietzsche un importante predecesor; sobre todo, si se compara su concepción de la física de fines del siglo XIX con las de Heisenberg y Prigogine en el siglo XX. Afirma que los tres pensadores coinciden en los siguientes aspectos centrales: *a)* la continuidad entre filosofía y física; *b)* la centralidad de la perspectiva histórica; *c)* el papel determinante de la subjetividad a la hora de intentar dar cuenta de la naturaleza, y *d)* el abandono del ideal objetivista y del paradigma de la certeza. Los tres van a combatir el saber absoluto y fijo de la metafísica, para colocar en el centro la capacidad interpretativa del ser humano y hacer de este, en efecto, parte fundamental de la naturaleza. Los tres van a resaltar la creatividad, como una cualidad del proceso de construcción del conocimiento del hombre frente a las leyes como presuntos precedentes establecidos, estructurados, sistémicos e inherentes a la naturaleza y el universo.

Las leyes no son otra cosa que interpretaciones de los científicos (sujetos) de ciertos órdenes o acontecimientos reiterativos en la dinámica natural (objetos). “La noción de ‘ley natural’ es introducida por el físico, quien, además, trata de traducir estas presuntas

regularidades de la naturaleza en fórmulas matemáticas. Pero el recurso a las matemáticas no es garantía de verdad absoluta. Es más bien una confirmación del hecho de que todo producto del intelecto humano (incluyendo aquí a las matemáticas) es un instrumento útil, en la medida en que favorece la supervivencia de la especie que lo ha creado” (Galparsoro, 2007, p.250). Utilidad, en todo caso, no es aquí sinónimo de verdad; mucho menos de verdad absoluta. Galparsoro demuestra cómo la noción de perspectivismo en Nietzsche, el principio de indeterminación o de relaciones de incertidumbre en Heisenberg, así como, en términos de “nueva alianza” entre el hombre y la naturaleza, los conceptos de irreversibilidad, indeterminación, inseguridad, inestabilidad y caos en Prigogine constituyen una nueva concepción de los acontecimientos de la naturaleza y el universo y, al mismo tiempo, una nueva esfera de pensamiento: pensamiento del hombre acerca de la naturaleza y pensamiento del hombre acerca de sí mismo y su relación con aquella.

Así, pues, los modelos como el filosófico, matemático y biológico abandonan los campos privativos de que los había facultado la metafísica, para convertirse en saberes relativos que contribuirán al acercamiento, a la hibridación entre las ciencias naturales y las ciencias sociales o humanas. Galparsoro cita estas palabras de Prigogine: “Este mundo que parece renunciar a la seguridad de normas estables y permanentes es ciertamente un mundo peligroso e incierto” (Ibid, p.264). Inseguridad, peligrosidad e incertidumbre son tres conceptos clave del discurso con que Bauman disecciona la sociedad líquida y la era posmoderna.

Volviendo a la metáfora de la cooperativa de consumidores como modelo explicativo de la noción de cultura en la sociedad posmoderna, Bauman sustenta que la analogía funciona por cuanto la participación de cada miembro o integrante de la cooperativa está supeditada a su capacidad o tamaño de consumo, antes que por su contribución productiva. Llega a la conclusión de que la característica o especialidad productiva real de las cooperativas de consumidores estriba, esencialmente, en la producción de consumidores, los que a su vez son, cada vez más numerosos, más exigentes, más experimentados y con más capacidad de discernimiento (Bauman, 2014 a, p.171). Admite que los modelos ortodoxos de cultura tenían como centro al creador. O lo que es igual decir, al productor cultural. La metáfora de la cooperativa de consumidores provoca un giro y hace que el problema de la cultura se

centre en la actuación, es decir, en la decisión de compra de los consumidores, porque, en la sociedad de consumidores, en la cultura consumista, el consumo deviene la principal fuerza de “impulso” y de “operaciones” de la sociedad (Ibid, p.47). Ahora bien, esta metáfora requerirá del apoyo de otra, que es la metáfora del mercado, donde, de manera prácticamente natural tiene lugar la cooperativa de consumidores.

El mercado es visto como un campo de juego o como el lugar donde cobra significado el juego de la oferta y la demanda. Es en la dinámica del juego donde los elementos se transforman en mercancía. “La oferta suministra unidades pensadas para convertirse en mercancías; pero es la demanda la que las convierte en tales” (Bauman, 2014 a, p.172). También la cultura, como el mercado, puede ser comparada con el juego de la oferta y la demanda. La diferencia tiene lugar en el hecho de que lo que se oferta y se compra en el juego de la cultura son signos en busca de significados y significados en busca de signos (Idem). Las manifestaciones estéticas de las vanguardias y sus apuestas creativas y mercadológicas constituyen el mejor ejemplo a este respecto.

La libertad es parte del carácter intrínseco a la cultura. Esto, en relación con la metáfora de la cooperativa de consumidores, donde, de hecho, el consumidor tiene la libertad de elección, se conecta con acciones humanas como el placer de crear, la elección de consumir, la fruición inherente a la naturaleza transgresora de la creación, y todo ello en función de lo que definíamos como autogobierno del sistema cultural, que en su dinámica social se convierte en autoconstitución, autointerpretación y autoafirmación de la cultura misma o de la idea que nos hacemos en torno a ella. Cultura es, pues, al mismo tiempo, “autorrealización en el acto de aniquilación, sobre el éxito que se parece increíblemente a una derrota, sobre la libertad que solo se puede ejercer en la autonegación. De este destino no hay escapatoria. La cultura no es ni una jaula ni la llave que la abre. O, más bien, es al mismo tiempo la jaula y la llave” (Ibid, p.174). En la sociedad moderna líquida, donde la identidad del individuo se vuelve una problemática existencial irresuelta, cada vez que cree haberla conseguido, tanto la elección impetuosa para consumir, como el impulso a la libertad, producen una suerte de gratificación imposible.

El de la cultura es un tema que preocupa a Bauman desde sus primeros aportes a las ciencias humanísticas, cuando publica, en 1999, el libro *La cultura como praxis* (Bauman, 2010 a), en el que aborda el fenómeno de la cultura desde tres perspectivas: 1) como “concepto”, donde destaca la idea de cultura desde los clásicos griegos, la filosofía y la antropología modernas, hasta concluir que la cultura implica un esfuerzo del hombre para superar la dicotomía de ser-un-objeto o ser-un-sujeto; 2) como “estructura”, en cuya articulación subraya la visión de la antropología social sobre los fenómenos culturales, especialmente, la del estructuralismo y su conexión con las ciencias del lenguaje y de los signos; y, por último, 3) la cultura como “praxis”, en la que se enfatiza la dinámica cultural como una praxis humana, es decir, como vínculo del individuo con la realidad que le circunda, y porque es el ser humano la única especie facultada para desafiar la realidad y reclamar libertad y justicia, lo cual es explicado, en profundidad, por las ciencias sociales.

7.2 Cultura y ambivalencia

La ambivalencia de la cultura será el denominador común a las tres aproximaciones, porque en los fenómenos culturales conviven las tendencias al orden y al desorden, a la norma y a la inestabilidad, a la obsolescencia y al reciclaje, a la libertad creativa y a la coerción o regulación. Bauman sustenta que en la segunda mitad del siglo XVIII se instauró una noción de cultura que separaba los logros humanos de los hechos de la naturaleza y el universo. Cultura equivalía a aquello que los humanos podían hacer, mientras que como naturaleza se designaba todo aquello exterior al hombre y que los humanos debían obedecer. No será sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando tendría lugar lo que habría de llamarse culturización de la naturaleza. “La naturalización de la cultura formaba parte del moderno desencantamiento del mundo. Su deconstrucción, que siguió a la culturización de la naturaleza, resultó posible, y tal vez inevitable, a raíz del reencantamiento posmoderno del mundo” (Bauman, 2010 a, p15). Ese proceso de culturización de la naturaleza se corresponde con la visión de un nuevo humanismo, ahora cargado de inseguridad, incoherencias, ansiedad, ambivalencia, incluso, de nostalgias de un pasado en que existió un orden preestablecido y determinístico.

El término cultura, que entró en el vocabulario filosófico y sociológico hace alrededor de dos siglos, y, sobre todo, como antónimo de naturaleza, subraya la capacidad creadora o creadora de los humanos, contrario a los hechos dados de la naturaleza, y va, conforme evoluciona o se transforma, convirtiendo sus productos en “sedimentos o efectos colaterales de las *elecciones humanas*” (Bauman, 2005, p.130). La cultura comprende, pues, productos que, siendo hechos por humanos, pueden también ser deshechos o destruidos por los humanos.

Desde una perspectiva estética, para Aristóteles lo esencial del arte, en tanto que hechura humana, era imitar (*mímesis*) la naturaleza. En cambio, para Voltaire, la misión del arte, y su secreto, estriban en corregir la naturaleza. No obstante, constituye un verdadero desafío, antes que un llamamiento a la humildad o la mansedumbre, la idea de que, para ser gobernada, la naturaleza debe ser, definitivamente, obedecida (Ibid, p.34). De modo que la transformación cultural de la naturaleza, en tanto que develizamiento racional de sus hechos concretos, ha de pasar, necesariamente, por un proceso de obediencia a esta.

El discurso de la cultura contiene una ambivalencia ineludible. Bauman cree que esa ambivalencia inherente a la idea de cultura, la que, a su vez, refleja fielmente la ambigüedad de la condición histórica que se suponía que debía captar y narrar, es exactamente lo que ha hecho de la cultura misma una herramienta de percepción y de pensamiento tan fructífera. Tanto, de hecho, que implica una invención histórica como producto de una experiencia también histórica de la humanidad.

La cuestión central de la ambivalencia en la acepción moderna de la cultura es explicada por Bauman como sigue:

La ambivalencia nuclear del concepto de ‘cultura’ refleja la ambivalencia de la idea de orden construido, la piedra angular de la existencia moderna. El orden levantado por el hombre es impensable sin la libertad humana para elegir, la capacidad humana para elevarse imaginativamente por encima de la realidad, para soportar y contestar sus presiones. Sin embargo, inseparable de la idea de un orden erigido por el hombre se halla el postulado según el cual la libertad debe desembocar al final en el establecimiento de una realidad que no requiere su ejercicio, es decir, la libertad se despliega y desarrolla al servicio de su propia anulación. (Bauman, 2010 a, p.22).

Existe, consecuentemente, una paradoja, una contradicción, una ambivalencia en la idea misma de construcción de la cultura como orden, por cuanto, invita al sujeto a elegir libremente, a autotranscenderse; pero, al mismo tiempo, limita o condiciona esa elección, en base a la aspiración de mantenimiento de las condiciones sociales establecidas.

Desde esta perspectiva paradójica, la cultura es, al mismo tiempo, “un agente del desorden tanto como un instrumento del orden, un elemento sometido a los rigores del envejecimiento y de la obsolescencia, o como un ente atemporal”; además, es algo que sirve para la preservación de un modelo, pero que, a la vez, socava ese afianzamiento. Se concluye, pues, que “la cultura no puede producir otra cosa que el cambio constante, aunque no pueda realizar cambios si no es a través del esfuerzo ordenador” (Bauman, 2010 a, p.33). La cultura es, después de todo, un orden simbólico, cerrado-abierto, como el sistema de la lengua, en permanente transformación y trasiego de elementos externos que constituyen la expresión de su propia vitalidad.

La modernización, en su acepción de acelerado cambio mundial, y con ella la globalización y el proceso de construcción identitaria, es una empresa plagada de riesgos, incertidumbre e inseguridad. Pero, además, y en esto Bauman es categórico y coherente, la modernización conlleva “una suma de confusión llamada ‘ambivalencia’”. (Bauman, 2011 e, p.11). Esa ambivalencia descansa en impulsos contradictorios, los que nos invitan a cada segundo a desear y a la vez rechazar productos y personas, así como también identidades. Además, esa ambivalencia nos hace que ansiemos poseer, pero esa búsqueda desesperada por la posesión de algo, se transforma luego en temor a poseerlo, en angustia existencial. Esa ambivalencia, vista desde el plano de la cultura como generadora de orden tiene como raíz una dicotomía. Por un lado, la naturaleza y por el otro el hombre, el ser humano. Se entabla una relación paradigmática en cuyo eje central tenemos que la naturaleza obedece, mientras que el hombre hace; la naturaleza regula, el hombre crea; la naturaleza, que lleva implícito el caos, prefigura un orden, el hombre, paradójicamente, ansía libertad, pero, también construye orden o dominio; la naturaleza es autónoma, mientras que el hombre es vulnerable. Reducida la ecuación a dos términos, la naturaleza es ley (natural), el hombre, mientras, es *poiesis* o creatividad.

Bauman (2011 e, p.12) escribe que:

La urgencia por el orden ha probado ser la fuente mayor de ambigüedad, y por tanto de ambivalencia. No obstante la incómoda condición de ambivalencia, es improbable siquiera mencionar que la dejaremos atrás. En diferentes períodos, las manifestaciones de ambivalencia han provocado tribulación y sufrimiento. Las actuales emergen del temor producido por el retiro de las promesas sostenidas a comunidades y/o sociedades para asumir el costo de la ambigüedad, la incertidumbre y la contingencia.

Hay que apuntar que, mientras más lógico y más sofisticado llegue a ser el diseño del orden, este será cada vez menos adecuado a la cambiante y acelerada realidad en que se mueven la sociedad y el individuo actuales. Bourdieu (2001) advierte, también, que son muchas las amenazas que pesan sobre la cultura actual, no obstante, es la globalización y su efecto modernizador deshumanizante la que parece tener mayor peso. En su caso, la cultura está compuesta por campos y esos campos son regidos por reglas. Se trata, en definitiva, de un orden.

7.3 Cultura consumista y autoidentificación

Mediante el empleo de la metáfora de Maffesoli (2005) acerca del pelotón de la moda, al que también llama tribu posmoderna, como aquellos a los que hay que prestar importancia o los que cuentan y ante los cuales hay que estar y mantenerse a la delantera, ya que ellos establecen la diferencia entre éxito y fracaso individual o social, Bauman (2011 a, p.115) plantea el problema de la autoidentificación en la sociedad de consumidores y la “cultura consumista”, a partir de la premisa de que en estas los vínculos humanos quedan sometidos al *dictum* o dictado del mercado de consumo, con el que el individuo experimenta una “identificación metonímica”, es decir, por medio de un cambio de nombre (el término griego *metonymia* proviene de *metá*, que expresa cambio, y *ónoma*, nombre), o bien, por medio de la designación del contenido con el nombre del continente o el signo con el nombre de la cosa significada (en este caso, objeto de consumo por individuo; o bien, bastión de la moda por sujetos, individuos referenciales). De lo que se trata es de reducir la autoidentificación del sujeto, en cuanto que algo trabajado, buscado, con determinadas marcas de pertenencia asequibles en el mercado.

Entra en juego un proceso de alienación de la identidad personal y psicológica del individuo a través del cual su autoidentificación se vuelve sinónimo de determinadas “figuras emblemáticas” de la cultura y sus códigos de vestimenta. Su mayor aspiración vital es parecerse a fulano o mengano, con lo cual su existencia, en tanto que individuo es aprobada por la membresía de la tribu posmoderna o por el pelotón de la moda. Es de esta forma como el sujeto posmoderno consigue alguna certeza de seguridad, algo en realidad ajeno a la estrategia de vida consumista, de estar a la delantera o de mantenerse bajo el foco de interés de la tribu y su sentido de pertenencia. Significa, pues, aspirar siempre a estar a la vanguardia, “*estar* a la delantera del pelotón de la moda” como promesa y demanda que tienen valor de mercado (Ibid., p.116).

En el mundo moderno líquido, aunque se nos presente como un presunto acto de libertad individual o grupal, elegir, sobre todo, objetos de consumo, se presenta como una obligación. La economía global impone el imperativo del mercado, con cuyos excesos, no solo entra en riesgo la sostenibilidad del individuo y los grupos sociales, sino, además, la vida del planeta. Del mismo modo en que J.P. Sartre afirma que el hombre está condenado a ser libre, el individuo, que dice vivir en libertad en la modernidad líquida, está, en cambio, sometido a la dictadura del consumismo. De ahí la expresión de Bauman “Consumo, luego existo”. El sujeto posmoderno vive bajo el imperio del “síndrome consumista”, que impone, a fuerza de un cambio de jerarquización, la transitoriedad a la duración, así como lo novedoso por encima de lo perdurable. Padecer el “síndrome consumista” significa estar sometido, sin forma alguna de eludirlos, a la velocidad, exceso y desperdicio de la modernidad líquida. Es por ello que Bauman concluye, categóricamente, que “una sociedad de consumo solo puede ser una sociedad de exceso y prodigalidad, y por ende, de redundancia y despilfarro” (Ibid, p.118). Sin embargo, hay que tener claro que esa condena u obligación al consumo en una sociedad de consumidores o moderna líquida no se ejerce mediante coerción, sino, como lo establece Bourdieu³⁷, mediante “estimulación” (Ibid., p124) propia de entornos desregulados y privatizados.

³⁷ Resulta particularmente interesante en Bourdieu el seguimiento de sus explicaciones sociológicas acerca del comportamiento del capital y del mercado en base a estructuras simbólicas, o bien, lenguajes, y su aproximación al dominio o control de las emociones de la subjetividad. La idea del capital simbólico, y su particular ingrediente de violencia simbólica, que pasa luego a

No de otra realidad habla Han en sus ensayos cuando denuncia la sociedad de rendimiento como “sociedad neuronal”, “sociedad del cansancio”, “sociedad de la transparencia”, “sociedad positiva”, “sociedad porno” o “sociedad de la exposición”, “sociedad de la información” o “sociedad de la aceleración”, “sociedad del control”, o bien, sociedad de la “sobrereabundancia de lo idéntico” (Han, 2015 b, p.23). Es así como ambos pensadores describen y cuestionan, con distintos aparatos categoriales, una misma sociedad y un mismo tiempo. Bauman refiere la posmodernidad, primero, y luego la sociedad líquida, mientras que Han habla acerca de la modernidad tardía.

7.4 Cultura presentista, humanos sincrónicos, transhumanismo, poshumanismo e identidades

Bauman comenta que ha sido la eminente socióloga Elzbieta Tarkowska (2005) quien, en base a la terminología de Bertman, que se asocia a la de la lingüística de Saussure y la oposición sincronía/diacronía, acuña el concepto de “humanos sincrónicos”, que son aquellos individuos que viven únicamente el presente sin prestar atención a las experiencias pasadas desprendidas de sus acciones. Este comportamiento se traduce en una ausencia de vínculos con los otros. Tiene lugar así, la llamada “cultura presentista” (Bauman, 2011 a, p.p.144-145), caracterizada por poner el énfasis en la velocidad y efectividad, sin valorar ni la paciencia ni la perseverancia.

En esta línea de pensamiento, Bauman sugiere agregar que esa fragilidad y aparente prescindibilidad de las identidades individuales y los lazos interhumanos suele

convertirse en capital simbólico objetivado, es más que sugerente en este sentido. Desde esta perspectiva, Bourdieu ve el Estado como “el resultado de un proceso de concentración de los diferentes tipos de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural, o mejor dicho, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poderes” (*Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, España, Anagrama, 2007, p.99). El Estado domina, ciertamente, y lo hace como lenguaje, como lenguaje del poder, y como ente fáctico. Pero, Bourdieu aclara: “La dominación no es mero efecto directo de la acción ejercida por un conjunto de agentes (‘la clase dominante’) investidos de poderes de coacción sino el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de coacciones cruzadas a las que cada uno de los dominantes, dominado de este modo por la estructura del campo a través del cual se ejerce la dominación, está sometido por parte de todos los demás” (ibid, p.51). Sobre los efectos del lenguaje, como entidad simbólica, en los espacios sociales, el capital simbólico y la dinámica del lenguaje político en Bourdieu, ver también *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, España, Prisa Ediciones, 2012, y *El sentido práctico*, España, Siglo XXI, 2008.

presentárenos, en la cultura contemporánea como un rasgo de la libertad individual. Ahora bien, es importante entender que esa libertad ni reconoce ni garantiza ni permite la determinación o la capacidad de que el individuo se aferre a la identidad ya construida; es decir, “a las acciones que presuponen e implican necesariamente la preservación de la red social en la que esa identidad pueda basarse y reproducirse” (Ibid., p.145). En tal virtud, la tarea, el desafío de construir la identidad es, para el sujeto presentista, el sujeto consumista, el sujeto digital o cibersujeto una actividad vital, una labor que no conoce final, sino, hasta el último suspiro.

Hay, según Maffesoli (2005), un tiempo eterno, de naturaleza mítica, que tiene una duración efímera, tal como es el tiempo de la cotidianidad. Esta forma de tiempo antecede y prosigue a la modernidad, porque el suyo es mecánico y lineal, demasiado sujeto a la eficacia de la linealidad y al criterio de utilidad. Lo que hoy entendemos por productividad no es otra cosa que una explotación abusiva de ese recurso de lo lineal y lo útil en la cadena de montaje y de valor de la sociedad de consumidores y del mundo posmoderno. Es el rito cotidiano el que introduce un “no-tiempo” en la vida del individuo y de la sociedad. Ese es el “no-tiempo” de la comunidad. Es una suerte de suspensión de la duración temporal encarnada en el mito del imaginario posmoderno, que hace de la cotidianidad una suerte de eternidad. Así es, en la duración eterna, pero instantánea a la vez, de la cotidianidad posmoderna, como el individuo líquido asume, ante las presiones y ansiedades de la eficacia productiva y el consumismo delirante de la modernidad líquida, una actitud de rechazo u hostilidad, a veces de indiferencia, con tal de que su estrategia de vida, acicateada por la globalidad, no sea absorbida por la autoexplotación neoliberal y por la esquizofrenia del consumo como *telos* determinante de la vida posmoderna. Hay en esta actitud una especie de adiaforización de lo global, que Maffesoli (2005, p.68) va a denominar “presentismo”. Afirma:

Lo propio del ‘presentismo’ es, justamente, vivir de una manera más global, es decir, no considerando que hay cosas importantes y otras que no lo son. Todo tiene sentido en la medida en que no las reducimos a la simple finalidad. Recordémoslo, en la vida cotidiana, cuando nada es importancia todo es importante. Lo frívolo, lo anecdótico, el detalle o lo superfluo entran, cada uno a su manera, en la constitución del lazo social. Es quizás esto mismo lo esencial de aquel. En todo caso, eso es lo que sirve de fundamento a la repetición, a la rutina,

tan poco tenidas en cuenta en el análisis, aunque son determinantes para la comprensión de cualquier conjunto social.

De la manera en que en la lógica del discurso de Bauman es posible sustentar que en el escenario moderno líquido el individuo posmoderno se forja a sí mismo, sin duración temporal más allá de la inmediatez y sin mayor postura que la de lo evasivo y evanescente, una identidad singular o múltiple, es decir, identidades de bolsillo, también el mito cotidiano posmoderno nos ofrece un tiempo cuya duración es de eternidad de bolsillo.

La lucha contra el tiempo, entendido como pieza clave de la historia y de la cultura, y contra los procesos degenerativos de la corporeidad de los seres animales, pero también de las ideas, las emociones y las dimensiones simbólicas del espíritu, implica, ineludiblemente, el paso de la humanidad desde lo premoderno y meramente humano a lo poshumano. Desde la infancia del humanismo tradicional hacia el poshumanismo y sus ingredientes revolucionarios en las tecnologías, las ciencias, la ética, la comunicación, la economía y la organización virtual y real del individuo, las comunidades y la sociedad. Un interregno conceptual de primera importancia en ese tránsito lo constituye la filosofía del transhumanismo y su esencial propósito de mejorar o, más aún, perfeccionar el ser humano, su modo de pensamiento y su estilo de vida en todos los ámbitos. El transhumanismo, como la modernidad, nace de un descontento, de una insatisfacción, fundamentalmente, la de no aceptar como naturales e insuperables las limitaciones físicas e intelectuales, incluyendo la muerte, de los humanos.

Una aproximación definicional del transhumanismo, que no tenga que conducirnos directamente a los manifiestos de 2002 y 2012 de la World Transhumanist Association, pasaría por asumirlo como un proyecto filosófico, científico, tecnológico y biotecnológico de amplio espectro, que “pretende pasar de un paradigma médico tradicional, el de la terapéutica, que tiene como finalidad principal ‘reparar’, cuidar enfermedades y patologías, a un modelo ‘superior’, el de la mejora y también ‘perfeccionamiento’ del ser humano” (Ferry, 2017, p.35). Lo esencial es, pues, la posibilidad y el deseo de la perfectibilidad del ser humano. Esta corriente, cuyo poder económico es de enorme envergadura, cuenta con el creciente apoyo de los gigantes tecnológicos como Google, Apple, Facebook, Amazon,

Microsoft, Twitter y LinkedIn, entre otros, para el desarrollo de sus investigaciones y experimentos tecnológicos y biotecnológicos. Su impacto ha trascendido hacia la economía, dando lugar a la hoy denominada economía colaborativa y los emprendimientos o *startups* que han modificado sustancialmente la producción, el consumo y el estilo de movilidad, comunicación, entretenimiento, alimentación y vida de ambos hemisferios del planeta.

En términos filosóficos, el transhumanismo procura que los humanos incorporen a su destino y a su espacio de libertad aspectos relevantes de la realidad que antes estuvieron en manos del azar o de la fatalidad. Ferry (Ibid, p.29) considera que del lado del transhumanismo “se trata de pasar del azar a la elección (*‘from chance to choice’*)”; es decir, lograr el paso desde “la teoría genética que no podemos controlar a una manipulación/perfeccionamiento libremente aceptado y activamente buscado”.

Como es de suponer, en todo esto hay implícito un problema de orden identitario. No podría haber transformación del ser humano, ya sea de su estructura corporal (lucha contra la vejez y la muerte) o desde su forma de pensamiento (infinitud de posibilidades de desarrollo del cerebro y la inteligencia) que de una forma u otra no impacte o inquiete la cuestión de la identidad o las identidades, tanto en el plano individual como en el colectivo o comunitario. Las perspectivas del transhumanismo provocan un vértigo que, de acuerdo al planteamiento de Ferry (Ibid, p.31), va a apoderarse de nosotros cuando comprendamos que lo que está en juego es nuestra propia identidad, por cuanto, la definición misma de lo que somos, o bien, de lo que queremos ser, será cada vez más asunto de nuestra propia elección, contrario a la consideración anterior que atribuía esa definición a divinidades o a la simple herencia por evolución natural o social. Hay, en consecuencia, una correspondencia en la interpretación de la cuestión identitaria en la corriente transhumanista clásica (la de vanguardia se inclina demasiado a la autonomía posible de la inteligencia artificial) y los planteamientos de pensadores como Bauman, Kaufmann o Sen, entre otros. Hay, además, en esta filosofía, un culto a la racionalidad y al espíritu crítico, así como una preocupación por la regulación de orden ético en el plano de las tecnociencias y la biotecnología.

Diéguez (2017, p.p.20-21), por su parte, concibe el transhumanismo como una filosofía de moda, como una utopía del momento, como la cosmovisión propia de la posmodernidad que conlleva un culto a la técnica. Considera que es el “único gran relato posible tras el descrédito en el que han caído todos los demás”. Todo ello en nombre del mejoramiento humano, por un lado, y por el otro, el de abrir la posibilidad de construir una especie poshumana, que, aunque descendería de nuestro linaje, será mucho más avanzada y que ha sido ya bautizada con el nombre de *Homo excelsior* (Ibid, p.41). Esa perspectiva supone en los actuales humanos que, a pesar de las limitaciones actuales, con los avances llegaremos a ser lo que queramos ser. Además de que tiene críticos de renombre, como Habermas y otros, que lo confrontan como doctrina tecnocrática y de justificación del sistema político y económico de injusticia y desigualdad, el transhumanismo no es en nada homogéneo. Destacan la corriente tecnológica, por un lado, que exploran la robótica y la inteligencia artificial, y por el otro, la vertiente tecnocientífica, que investiga en campos como la biología, la medicina y la genética.

Desde su seno se prefigura y pespuntea el poshumanismo, llegado a ser considerado como un transhumanismo cultural o crítico. Braidotti (2015) ve en el poshumanismo una filosofía de vida colocada más allá del individuo, más allá de la especie y más allá de la muerte. Aunque no se trate del establecimiento de una relación lineal de causa efecto, esta autora entiende que el poshumanismo, para su arribo, implica haber pasado antes por el antihumanismo arraigado en el pensamiento, tanto europeo como de las excolonias, de mediados del siglo XX, el cual se convierte en un pivote de la reflexión poshumanística. Sustenta que la generación filosófica de los años sesenta adoptó y practicó posturas antifascista, poscomunista, poscolonial y poshumanista, lo que la llevó al rechazo de la definición de identidad clásica humanista, así como de los argumentos de la racionalidad y de lo universal (Ibid, p.38). De lo que más debe cuidarse la filosofía de lo poshumano es de las perversidades del capitalismo avanzado. Sin embargo, la crisis de lo humano y del humanismo, en todos los aspectos, constituye la condición *sine qua non* para el advenimiento de lo poshumano. Desde la postura teórica del “postantropocentrismo posthumanista” (Ibid, p.111), que implica una toma de distancia radical de las nociones de racionalidad moral, identidad unitaria, conciencia trascendental y valores morales innatos y

universales, Braidotti (Ibid, p.51) define el poshumanismo (prefiero la opción literal sin t intercalada) como la condición histórica que señala el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo, designando un contexto discursivo diferente, desde el cual se tiene una mirada más propositiva a nuevas alternativas de concepción del ser humano, la sociedad, la identidad, la cuestión de género, las libertades y la sostenibilidad del planeta. Tiene como punto de partida la muerte del hombre y de la mujer del antihumanismo, los que evidenciaron la decadencia de presupuestos básicos de la Ilustración, especialmente el del progreso de la humanidad por medio de la autorregulación y el uso teleológico de la razón filosófica y la racionalidad científica laica, que suponía vueltas a la perfectibilidad humana. Se encuentran así modos alternativos para la construcción de una nueva subjetividad desde lo poshumano.

En lo que respecta a la cuestión identitaria, Braidotti (Ibid, p.69) subraya que si, en efecto, está en marcha una mutación sociocultural que habrá de derivar en una sociedad multiétnica y multimedia, entonces, la transformación no solo puede concernir al polo de los “otros”. Debe, de igual forma, remover la posición y las prerrogativas del “mismo” de su anterior centro. “El proyecto de desarrollar un nuevo tipo de identidad nómada postnacionalista europea es, sin duda, comprometido en cuanto comporta una desidentificación de las identidades prestablecidas, fundadas en la nación”. Se trata, fundamentalmente, de un proyecto de orden político, que no descarta un núcleo de naturaleza afectiva, hecha de convicciones, visiones y deseos orientados al cambio de la situación actual del individuo, las comunidades y la sociedad en general.

VIII

Identidad palimpséslica y discurso ideológico: el mito hipocondríaco de la identidad nacional

8.1 Sospecha de la singularidad

Reducir la noción de identidad a la de cosa única, a una entidad particular constituye un verdadero peligro. El mismo dislate ocurre con la cultura. Al referirse a la motilidad, la falta de raíces y la accesibilidad global de los productos y patrones culturales, Bauman (2010 a, p.80) las señala como “realidad primaria” de la cultura, en tanto que las “identidades culturales” surgen apenas como resultado indetenible, siempre en constante cambio, de una larga serie de elecciones (*homo eligens*), retenciones y recombinaciones considerados como “procesos secundarios”. En consecuencia, las identidades nunca reposan o descansan sobre la unicidad de sus rasgos, sino, en ese incesante proceso de selección, reciclaje, anclaje temporal de la misma sustancia, que no esencia, cultural.

Empeñarse en creer, y en obligar a creer, que puede existir una identidad, individual o nacional, provista de un carácter singular, y por demás, superior a las otras identidades de individuos o grupos sociales es un error tan grave que haría posible que se malinterprete y desconozca a los demás individuos a escala global. Ese sesgo interpretativo, causante de radicalismos ideológicos y de fundamentalismos religiosos, así como de la presunta división de las poblaciones del mundo en civilizaciones o creencias antagónicas, proviene de una visión de las ciencias sociales y humanas fundamentada en la cuestión política de las confrontaciones globales (occidentales contra orientales, musulmanes contra cristianos, fieles contra impíos, una tribu contra otra tribu, entre otros). El pensamiento de Samuel Huntington (2001) se apoya en ese sesgo. La pertenencia a un grupo étnico o social, o bien, la elección de una preferencia, de un partido político, un equipo deportivo, un gremio profesional, una religión e incluso, un territorio o un Estado no pueden ser razón singular para reducir a cualquiera de ellos la identidad de un individuo del siglo XXI.

De acuerdo con Amartya Sen (2007), Premio Nobel de Economía 1998, una persona puede ser, al mismo tiempo, y sin ninguna contradicción, ciudadano estadounidense de origen caribeño con antepasados africanos, cristiano, liberal, mujer, vegetariano, corredor de fondo, historiador, maestro, novelista, feminista, heterosexual, creyente en los derechos de los gays y las lesbianas, amante del teatro, activo ambientalista, fanático del tenis, músico de jazz y alguien que está totalmente comprometido con la opinión de que hay seres inteligentes en el espacio exterior con los que es imperioso comunicarse (preferentemente en inglés). La pertenencia de un solo individuo a todas esas colectividades imprime a su persona y a su existencia una identidad particular, no singular, sin necesidad de que se le reduzca a una de ellas o que se presuma que alguna de ellas llegue a ser la única identidad del individuo. En realidad, la identidad humana descansa en la pluralidad; no en la singularidad. Es la diversidad la que nos hace diferentes, no la unicidad.

Hoy día vemos demasiada barbarie, desde la discriminación hasta el genocidio, producida por la confusión y el reduccionismo identitarios. Y uno de los más terribles de esos males estriba en propalar la ilusión del destino, es decir, vender la idea de que el destino de una persona está íntimamente ligado a la singularidad de su identidad, porque esa actitud alimenta la violencia en el mundo. Esta es una idea pivote del pensamiento de Sen en torno a la identidad y su ideologización como violencia o radicalismo. Cuestiona también la ideología de la “ilusión del destino”, subrayando que la creación de odio en la humanidad tiene lugar al invocarse el poder mágico de una identidad singular, supuestamente predominante, ignorando las otras identidades con las que vive el sujeto posmoderno, como pueden ser el género, la profesión, el idioma, la ciencia, la moral y la política. No hay ni identidades ni culturas superiores; son solo diferentes, plurales, múltiples.

Una singularidad no elegida de la identidad de un sujeto, impuesta como ilusión de una identidad única y predestinada, conduce a la violencia. Por ejemplo, encarcelar la identidad de un sujeto musulmán a la falsa postura de que el islam es, en sí mismo, intolerante, cuando la religión es apenas una de las identidades de un musulmán. Las identidades son múltiples en un mismo sujeto y es este quien debe elegir, con libertad, a cuál de sus

respectivas identidades va a darle relevancia en su vida, cuándo y dónde. Antes que gregaria, la idea de identidad única y singular es disgregadora y peligrosa.

Kaufmann, por su parte, asocia esa posibilidad reduccionista a la fragilidad o debilidad psicológica del individuo, que a su vez lacera su autonomía como sujeto. Este fenómeno, como parte del proceso identitario múltiple, plural, continuo del individuo podría radicalizar o absolutizar la necesaria clausura del sentido, quedando el sujeto atrapado en la “prisión fundamentalista” (2015, p.59). La pasión forma parte de este “juego de identidades” (Ibid, p.36), a tal extremo que son, precisamente, fundamentos pasionales los que explican que las identidades sean cada vez más fluidas o volátiles, y, ¿por qué no?, también más explosivas y extremistas.

Desde la óptica de Kaufmann (Ibid, p.45), la identidad nacional y la actitud del sujeto como identificación nacional han devenido en nuestros tiempos una idea tan abstracta, tan volátil, difusa y evanescente que ya ni siquiera los grupos identitarios, en tanto que sus adeptos más extremos, procuran definirla, mucho menos, defenderla racionalmente, es decir, más allá de la emotividad. Se trata, de una paradoja monda y lironda, que, como es de suponer, tiene implicaciones y causales de orden económico, político, religioso y cultural. Cada vez es menos socorrido el discurso de la nación, quedándose en los límites de la propia subjetividad, de la familia, de los clubes y asociaciones, o bien, de adscripciones localistas o territoriales, entendidas, de antemano, en el ángulo de miras de una cultura *offline*. En el ámbito cibernético, en la era del ciber mundo (Merejo, 2015), en la órbita *online*, donde no hay objetos, sino, fluidos, esos reductos espaciales o territoriales se transmutan en espacios virtuales, remotos, de pantallas líquidas, flujos *in crescendo* y ubicuos. Un rasgo identitario por excelencia del sujeto moderno líquido consumista, en tanto que sujeto digital, lo constituye el dejarse seducir por la fluidez del ciberespacio.

La evanescencia de la identidad nacional forma parte de las reflexiones de Finkielkraut, al indicar que hemos abandonado la sintaxis del relato nacional, para exaltar la parataxis de la actualidad perpetua, en constante flujo. Así es como, la identidad nacional, junto a todo lo que parecía duradero, se ve ahora machacada en la interactividad de los nuevos medios de

comunicación digital, en su instantaneidad y su atopía. De hecho, se vive en la modernidad líquida una suerte de “vértigo de la desidentificación” (Finkelkraut, 2014, p.77), cuando no, el síndrome de una identidad “desdichada” que se hace y deshace constantemente en un mundo en que la existencia de todo está sometida a su pasible, aunque ineludible, comercialización.

Con el establecimiento de los Estados nacionales (Estados-nación) tiene lugar el fenómeno en el que la identidad se reducía a la nacionalidad. De ahí la afición por la identidad nacional como sombrilla que cubría todas las identidades y diferencias culturales o singularidades posibles. Se trata de tiempos modernos sólidos en los que la durabilidad o permanencia de los fenómenos y las cosas eran de esperar. Por ello, esa identidad nacional era para toda la vida. “Fijar la identidad como tarea y meta del trabajo de toda una vida era, si se compara con la premoderna adscripción a los Estados un acto de liberación; una liberación de la inercia de los modos tradicionales, de las autoridades inmutables, de los hábitos predeterminados y de las verdades incuestionables” (Bauman, 2005, p.109). Esta novedosa libertad de “autoidentificación” emergió conjuntamente con una inédita confianza del individuo en sí mismo, en su prójimo y en la sociedad.

Ahora bien, esta confianza se va a resquebrajar a finales del siglo XIX debido al proceso mismo de modernización de la sociedad y de sofisticación de la individualización. Entra en escena el proceso de licuefacción de los paradigmas sociales e individuales y de los referentes económicos y culturales de la fase sólida, para dar paso a la modernidad fluida o líquida. “Y los fluidos se llaman así porque no pueden conservar su forma por mucho tiempo y, a menos que se les vierta en un contenedor ceñido, siguen cambiando bajo la influencia incluso de la menor de las fuerzas. En un escenario fluido no hay forma de saber si se producirá una inundación o una sequía, es mejor estar preparado para ambas eventualidades” (Ibid, pp.111-112). El escenario líquido posmoderno dificultará sobremanera la idea de construir una identidad “unitaria”, porque su firmeza, su inamovilidad y solidez constituirían un lastre, una coacción, una limitante a la libre determinación de elegir las identidades.

En el discurso y la imaginación de la sociología y el pensamiento filosófico presentes, la identidad constituye algo “muy evasivo y resbaladizo, casi un *a priori*; es decir, una realidad pre-existente” (Vecchi, 2005, p.39). Es en virtud de esa condición que Bauman reconoce que la identidad solo se revelará como “algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, un ‘objetivo’; como algo que hay que construir desde cero o elegir de ofertas de alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas después con una lucha aun más encarnizada” (Bauman, 2005, p.40). El escenario moderno líquido no permite que se oculten la fragilidad y la condición provisional de la identidad.

8.2 Fundamentalismo e integrismo identitarios

Si bien Beck (2008) tenía razón, a pesar de la irónica negativa posterior de Zizek (2012), al centrar el problema de la modernidad de finales del siglo pasado e inicios del presente, denominada por él “modernidad reflexiva”, en el problema del riesgo, y particularmente, del riesgo global, no es menos cierto lo que advierte Kaufmann (2015) en el sentido de que el mayor de los peligros que acechan la estabilidad y la paz presentes y futuras es el fenómeno del fundamentalismo e integrismo identitarios. Se trata de una regresión ideológica o subjetiva de propensión o voluntad totalitarias, cuyo *modus operandi* descansa en desplazamientos sucesivos del significado de la vida, a consecuencia de una frenética volatilidad identitaria, en un individuo o en un grupo social. Los indicios más claros en esta dirección los encontramos en las adhesiones o militancias actuales en torno a posturas nacionalistas, actitudes xenófobas, resurgimiento del racismo, la radicalización en pasiones deportivas, religiosas o político-partidarias. Es un error reducir las nociones de fundamentalismo e integrismo al ámbito de lo religioso, peor aun, solo a la creencia islámica o cultura musulmana, cuando el propio papa Francisco ha admitido públicamente que también en el cristianismo hay fundamentalistas.

A mediados de los noventa, Huntington (2001) creyó, fracasadas las instituciones que establecerían el orden mundial, luego de la segunda gran guerra, que el problema mayor de

la sociedad futura sería el “choque de civilizaciones³⁸”. Pensó que finalizada la guerra fría y desarticulada la relación bloque soviético-no alineados-democracias occidentales, se tendría un nuevo escenario constituido en base a civilizaciones organizadas como Estados centrales, escindidos, desgarrados y atípicos o aislados, pasando, de esta forma, a un segundo plano la cuestión económica o política como indicadores de unidad o fractura histórico-sociales. Sin embargo, Kaufmann (2015) pone en primer plano la construcción subjetiva de la identidad, en cuanto que proceso social del establecimiento del sí mismo individual y producción subjetiva de sentido vital, para comprender la forma en que los sujetos y los grupos sociales contribuyen o no al establecimiento de un orden social. La amenaza estriba en la posible radicalización de un fundamentalismo e integrismo identitarios, partiendo del hecho de que todo fundamentalismo opera mediante el mecanismo perverso de la invención de un enemigo irreconciliable. De ahí que sea necesario detener la sangrienta e infernal maquinaria que promueve por igual al fundamentalismo e integrismo islámicos como al fundamentalismo e integrismo del nacional-racismo seudodemocrático.

Kaufmann invita a no confundir la historia de un país con la identidad nacional, porque, la identidad, tanto nacional como individual, no se encuentra en los orígenes, raíces, costumbres o memoria como entidades fijas o sólidas. Muy por el contrario, la identidad es un producto de sentido en el momento presente. Un presente que, por su licuefacción económica, política y ética, la somete a ser fugaz, esquiva, difusa y múltiple. Kaufmann advierte sobre el peligro de rechazar la deriva axiológica de la sociedad presente o modernidad avanzada, marcada por una crisis económica y política de origen ético, enarbolando el reclamo de un retorno hacia la identidad perdida, los valores tradicionales, la autoridad y la tradición, también fundamentalistas, integristas y esencialistas. Proclama, con acierto, que hoy, más que nunca, la sociedad precisa de individuos autónomos, decididos a ser libres y racionales, puesto que nada más la razón crítica puede combatir el desorden de pasiones asesinas. La pasión criminal, revestida de integrismo identitario y

³⁸El estudio más relevante de Huntington en este sentido es *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, España, Paidós, 2001. También pueden consultarse otros ensayos suyos como *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, España, Paidós, 2002; *El orden político en las sociedades en cambio*, España, Paidós, 2001; *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, España, Paidós, 2004, y *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, España, Paidós, 1998.

expresada en discursos políticos o religiosos, no puede continuar asediando la racionalidad, la libertad ni el derecho a la vida.

8.3 Identidad nacional y paradoja

Ferrán (2017, p.7) escribe acerca del código genético del sistema cultural dominicano, caracterizado, a saber, primero, por un rasgo “atávico” o de “sometimiento empresarial” (productivo) que solo mira el beneficio individual o egoísta sin noción de orden público ni de bien común; segundo, un rasgo claroscuro, en el que la claridad se da en el afán de sobrevivencia a pesar del abandono de la población a su propia suerte, mientras que la oscuridad se sitúa en la falta de solidaridad que ha creado una galopante desigualdad social; y tercero, el rasgo de la paradoja que se manifiesta en la “ausencia de un sentido y valor de lo común capaz de preservar a la nación dominicana de los excesos del individualismo egoísta que genera la falta de formación del carácter de cada quien” (Ibid). La paradoja se instala en la conciencia del dominicano, además de en su ADN cultural. Esa paradoja estriba en que si bien el pueblo dominicano ha librado y ganado importantes gestas libertadoras (guerras de Independencia y Restauración, por ejemplo) lo ha hecho “un sin número de productores anónimos y sin más valor que el de su apego a la vida y el indiscutible optimismo esperanzador de su laborioso afán cotidiano frente a sus conucos y negocios” (Idem), además, desprovisto de una conciencia pública dominicana, lo que entronizó el egoísmo y el interés individual por encima del colectivo.

Esa paradoja frena la entrada de la verdadera independencia y del interés común como base del funcionamiento del mercado y del desarrollo de los individuos y de la sociedad, como aconteció en Europa, donde lo que satisfacía al individuo satisfacía a la sociedad. En nuestro país se despertó el interés particular; sin embargo, no se crearon las bases para una institucionalización normativa ni una idea patria de Estado y de bien común. En cambio, fueron la avaricia y el interés privado, desde el incipiente mercado del tabaco, las que gobernaron el escenario político, económico y sociocultural dominicano.

En ese tenor, Ferrán sustenta que ese es “uno de los rasgos inalienables de cuanto es identificado conscientemente como dominicano en medio de notables cambios estructurales y sorprendentes transmutaciones institucionales e ideológicas en el país”. Se manifiesta en el hecho de que cada individuo “por sí solo, preocupado por escapar de su orfandad institucional, forjó espontáneamente un patrón de comportamiento cultural cuyo ideal es y sigue siendo velar por el bien propio y no por el de los demás” (Idem). De ahí que la paradoja inherente al código cultural dominicano se resume en “la impotencia institucional para re/formar/se uno a sí mismo educar y re/formar al yo de cada individuo librado a su solo interés y pasión” (Idem).

La propuesta de Ferrán para dar con la esencia o ADN de la cuestión dominicana, como aquello que distingue de manera “exclusiva” o singular, es decir, “la cuestión dominicana, en términos de singularidad” (2017, p.7) es bastante arriesgada por, efectivamente, el componente singularista o esencialista que propone como rasgo identitario por excelencia y como “aporte” de lo dominicano a la “raza humana”. La caza de esa esencialidad diferenciadora se apoya en encontrar la respuesta a la pregunta acerca de lo que cambia y lo que permanece, en términos heraclíteos, en la sociedad dominicana. Lo que llama “continuidad temporal” de aquello que es fundamentalmente dominicano se encuentra en la “sociedad tabacalera del siglo XIX”, que imprime al país “una organización social autóctona” (Ibid). De manera que lo singular o exclusivo del ser dominicano es determinado por un modelo o una práctica productivos que, capaces de generar un ambiente cultural, condicionarán la vida individual y las relaciones humanas, así como “la identidad de la población que habita el territorio dominicano, para mostrar al mundo un gran manto claroscuro caracterizado por el sincretismo cultural” (Idem). Desde esa óptica, la identidad del dominicano y de lo dominicano se distingue “de manera exclusiva” por un rasgo económico tabacalero originado en el siglo XIX “y permanece vigente hasta el presente” y por un “claroscuro” que se reduce a un sincretismo cultural. A eso denomina ADN o “código cultural dominicano”, que hace de lecho, es decir, de lo que perdura o permanece en el río de Heráclito, y “da principio y fundamento a la identidad dominicana en medio de las rupturas y modificaciones políticas, económicas e ideológicas que sufre a lo largo del

tiempo” (Idem). Nótese que la identidad es, pues, algo que perdura, que no cambia, es el lecho inamovible del río de los cambios.

Nada más distante de lo que la modernidad tardía o sociedad líquida ha evidenciado que es la identidad o, más bien, son las identidades, en todo caso, fugaces, asumidas más bien como proyectos o como tareas, y no como lo heredado o dado por el pasado, que hay que encarar individual o colectivamente, en un contexto de predominio de lo global sobre lo local y de la desregulación sobre las normas políticas y económicas. En medio de esta realidad del siglo XXI el problema ideológico, político y cultural de la identidad pasa del singularismo o particularismo, ambos esencialistas, a la relativización y desfronterización. Vivimos más allá del singularismo, que conduce al supremacismo étnico o ideológico; más allá de la ilusión del particularismo. Hoy día, las diferencias, antes que demarcarnos, nos acercan y se confunden. La exclusividad singularista se vuelve excluyente, y deriva en radicalismo y violencia. Estamos ante una nueva gramática del lenguaje identitario, de lo cual no parece advertido Ferrán. Olvida que desde aquel singularismo decimonónico, la sociedad y la historia conocieron, con bastante influencia planetaria y posterior fracaso, los igualitarismos ideológicos y económico-políticos.

De los férreos Estados nacionales hemos pasado a un modelo de gobernanza global, propio del capitalismo del siglo XXI y de la globalización. El lecho tabacalero de aquel río decimonónico fue socavado, depredado y el curso de las aguas cambió radicalmente. El de ayer ya no es, el de hoy es un río diferente, y el tabaco y sus derivados tienen en el manejo adictivo del dispositivo o cigarrillo electrónico un sustituto que gana más terreno cada día en el mercado y vuelve decadente y restringida la gracia de quemar la hoja y absorber el humo.

Un particularismo esencialista muy sonado en estos días, y cuyas contradicciones y falencias saltan a la vista, es el que reclama la diferencia de la identidad catalana frente a España y el mundo. No hay duda acerca de la existencia de unos rasgos identitarios catalanes. La catalana es una identidad que tiene “cerca de un milenio” (Takata 2017, p.17). Enrique Krauze lo sustenta con propiedad: “Está en su lengua, en sus maravillosas ciudades

y pueblos, en sus costumbres culinarias, en sus bailes, en su música y en su paisaje. Está en el temple de su gente, en sus nobles ciudades romanas, sus reminiscencias judías, sus historias medievales, renacentistas, ilustradas y modernas. Está en sus escritores y pensadores” (Krauze, 2017, p.17). En ese romántico y hegeliano “espíritu del pueblo” que resume el vocablo alemán “Volksgeist”, cuyo significado remite, precisamente, a lo inmutable de una nación y su cultura, el cual el secesionismo catalán más radical reclama a diestra y siniestra podría empujar a los catalanes mismos a perder Cataluña. Se perdería, subraya Krauze, “no por la opresión de un poder ajeno sino por el poder de sus propios demonios, de sus propios fantasmas” (Ibid). Esa pérdida, esa dilución de lo catalán tendría lugar en la renuncia del separatismo, por quebrantamiento de la ley, a lo que Berlin llamó “mínimo de valores universales” (Krauze, ibid), que dan a lo catalán mismo pluralidad, diálogo y sentido de libertad. He aquí un nuevo “Volksgeist” que torna la identidad, antes que en acervo cultural, en “arma política” utilizada para la exclusión de lo diferente, de lo otro. Es un discurso identitario centrado más en lo que niega que en lo que afirma, más en lo político que en lo cultural, más en el nacionalismo a ultranza que en el patriotismo democrático. Impone el singularismo a la pluralidad. De ahí, del nacionalismo radical, su riesgo y deriva abismales, por presumible desquite ante el peso de lo global.

Para otros investigadores, la identidad, en este caso, de una nación, la dominicana, es un ente relativamente dinámico que podría ser presentado en varias fases. A la perspectiva histórica se suman la cultural y nacional, incluyendo la visión etnológica, antropológica, y la política. Así las cosas, los enfoque parecerían presentar formas fragmentarias de lo que pudiéramos considerar la identidad dominicana. La identidad histórica es, por supuesto, una de las más importantes, comprendiendo, además, en este rango, la lengua y los hechos históricos que como alma del pueblo llenan a la noción de nacionalidad de orgullo. Persiste, de todas formas, en este enfoque, la búsqueda de una esencia que habría de definir cada fase.

Veloz Maggiolo (2018, p.9 A) va a sustentar la diferencia, de raíz duartiana, entre las poblaciones dominicana y haitiana, en términos de diferencia étnica y cultural, atribuyendo un carácter esencialista a estos rasgos según la procedencia histórica, el territorio, la idea de

libertad, las creencias religiosas y la lengua, este último, como factor diferenciador básico. Ve, como el libertador Duarte, en la actitud unificadora de la isla por parte de Louverture una contradicción, pues sus aspiraciones invasoras de la parte oriental de la isla no se compaginan con sus ansias de libertad y de liberación de la esclavitud de su propio pueblo. Apunta que “si los haitianos, antes de serlo, lucharon contra los franceses logrando expulsarlos del territorio del Oeste, los dominicanos justificábamos, con el propio modelo del vecino, la diferencia étnica que era razón más que suficiente para rechazar una invasión que mermara nuestras raíces y nuestra cultura, pero lo que es más importante, nuestra libertad y nuestra lengua” (Ibid, a). De aquí deriva la imposibilidad de una fusión entre dominicanos y haitianos, en razón de los “profundos contrastes culturales e históricos de ambos pueblos” (Ibid). La idea de indivisibilidad provenía de la misma Francia, por razones de orden geopolítico y, sobre todo, después de la firma del tratado de Basilea, de 1795, por medio del cual la corona de Carlos V, derrotada por Francia en la Guerra de la Convención, a la que pone fin el tratado, entrega la parte española de la isla a los franceses, entre otros territorios de América, a cambio de los territorios españoles ocupados al sur de los Pirineos.

Veloz Maggiolo admite que en el siglo XIX no hay definiciones muy precisas acerca de la identidad en el Caribe. Sin embargo, subraya, en base al criterio duartiano, la claridad del contraste étnico y cultural entre los pueblos haitiano y dominicano. “Los dominicanos, a diferencia de los gobiernos haitianos, fundaron, o más bien adquirieron su cultura en la lengua española, mientras que los haitianos inventaron, ante la incapacidad histórica de asimilar el francés solo utilizado por los esclavistas, y las clases altas, las formas del creole, el patois, respuesta popular expresada en dialectos fusionados desde la toma de los franceses de la isla Tortuga, donde predominó el normando, forma parcializada del francés de la época, y según Suzanne Silvain, base del creole haitiano, de modo tal que todavía hoy el creole sea bien diferente del francés, idioma este último que el haitiano común no domina, y que solo maneja la clase culta e intelectual” (Ibid, c). La lengua, es, pues, un factor determinante para la identidad cultural de un pueblo.

Concluye que, al advertir esa diferencia cultural, fue Duarte el primer dominicano capaz de apreciar la relevancia política de las diferencias culturales como “formas impecables de una identidad, que se encarnará luego en lo que sería la identidad nacional” (Ibid, c). El adjetivo “impecable” deja bastante campo abierto a la reflexión crítica en torno a la identidad nacional.

8.4 Identidad y pertenencia

Para Guibernau (2017) el sentimiento de pertenencia es fundamental en la construcción de la identidad individual y es el punto de partida para promover la identidad compartida o identidad colectiva, y desde aquí generar comunidades, gremialismos, movilizaciones de orden político y social, incluyendo los brotes de violencia étnica, religiosa o ideológico-política.

En este sentido, lo primero que la autora plantea es marcar distancia acerca de la preeminencia del individualismo en la sociedad contemporánea, abogando por el predominio de una necesidad de pertenencia por elección. “El carácter innovador de mi argumento es que a través del proceso de elección, la pertenencia se convierte en una consecuencia de la propia voluntad libre, lo cual implica un grado de compromiso personal del que carecen las formas de pertenencia atribuidas de las que ‘se espera’ que las personas se amolden a una serie de normas, hábitos y comportamientos en aras de la tradición” (Guibernau, 2017, p.14). Previamente ha de darse un proceso de identificación del individuo con el grupo o comunidad. Durante ese proceso, la identidad individual es subsumida por una “identidad primordial” (Idem), que es inherente al grupo o colectividad, y que constituye la base de la nueva “autoidentidad” del individuo.

Ahora se tiene una autoidentidad sometida o influenciada por una identidad colectiva, “recién” adquirida. Esta “anima al individuo a renunciar a un grado sustancial de su libertad personal a cambio de la seguridad y el calor asociados a la pertenencia al grupo” (Idem). Tal animación a compartir una identidad no es posible sin un ingrediente básico: “un fuerte

contenido emocional” (Idem). Esa emocionalidad es clave para que la autoidentidad, convertida ya en identidad colectiva pase a transformarse en un “*actor político*” con suficiente capacidad para contradecir, desafiar, cambiar o apoyar el *statu quo*; o bien, modificar el orden social establecido. De aquí deriva la afirmación de Guibernau según la cual la “vinculación emocional” acompañada de la idea de la “pertenencia por elección” es una cuestión fundamental en el proceso de construcción de la identidad colectiva y en los acontecimientos de movilización política y social, en la cual, la estructura de símbolos juega un rol de primer orden.

Veamos algunos problemas de este primer argumento de la autora. ¿Podría hablarse sin tapujos de elección de pertenencia como consecuencia de la “voluntad libre” del sujeto? ¿Existe en el mundo globalizado de hoy la “voluntad libre”?³⁹

Al apostarse a la preeminencia de la identidad colectiva, a la que ha de subsumirme o en la que ha de diluirse la autoidentidad, para que tenga lugar esa elección de pertenencia, ¿acaso no estamos dando por sentado que la autoidentidad o identidad individual es un estadio al que se llega no mediante un proceso, también de construcción, sino que es algo heredado o dado, reducido a la precondition de ingrediente? ¿Se entrega, en acto sacrificial, la identidad individual a una identidad “primordial” de carácter grupal o colectivo? ¿Qué debemos entender por “grado sustancial” de renuncia a la libertad individual como prerequisite para lograr construir la identidad colectiva, so pretexto de que me dará a cambio más seguridad de pertenencia al grupo o la comunidad? ¿Dónde quedan aspectos esenciales en la vida de una persona, al menos en sociedades donde se alienta el Estado de derecho, como las diferencias individuales, la no sumisión acrítica a ciertos hábitos o creencias, la no adscripción a reglas e incluso, valores o propósitos asignados, por quién y

³⁹ Bauman arguye que la libertad nació como un privilegio y como tal se ha mantenido desde entonces y hasta ahora. “La libertad divide y separa: aparta lo mejor del resto. Deriva su atención de la diferencia, porque su presencia o ausencia refleja, marca y fundamenta el contraste entre alto y bajo, bueno y malo, codiciado y repugnante” (*Libertad*, Argentina, Losada, 2010, p.27). Si bien parece maniquea la acepción, no deja de ser perspicaz. “La libertad es poder, en la medida en que hay otros que están limitados” (Ibid, p.62). En la modernidad y el individuo que esta construye, la libertad “surge” de la incertidumbre o la indeterminación, o “subdeterminación” de la realidad exterior, relacionada con el carácter intrínsecamente “problemático” de las presiones sociales (Ibid, p.105). Tratándose de un ensayo publicado originalmente en 1998, refiriéndose a la sociedad en que vivimos, aproximándose a los albores del siglo XXI, el autor se pregunta: “¿Es la libertad o el estar juntos comunitariamente lo que más extrañamos? ¿Acaso nuestra sociedad, con toda su libertad para perseguir la riqueza y la importancia social, con su libre competencia y su variedad siempre creciente de opción de consumo, proporcionó toda la libertad que uno puede desear? ¿Es la satisfacción de la otra necesidad, la del apoyo comunitario, la última tarea aún pendiente en la agenda social?” (Ibid, p.135).

para qué, a la colectividad? ¿Acaso no rezuma el argumento un tufillo que aniquila o hipoteca, al menos, la posibilidad de disenso, en reclamo de posibles dogmas?

Para Guibernau, la pertenencia por elección “comporta” (Ibid, p.14) la identificación con el grupo. Esto quiere decir que existe en el sentimiento de pertenencia, asumido por elección, una capacidad que permite, desde la creencia, la ideología o el argumento racial, por ejemplo, ofrecer a los individuos una perspectiva desde la que se comparten intereses, objetivos y características comunes que les permitirían trascender su limitada existencia. Se da por sentado aquí que la existencia individual es, *per se*, una limitación. Es por esta razón que sustenta que la pertenencia “fortalece a los individuos al hacerlos parte de un grupo o una comunidad que se extiende más allá de sus propias vidas finitas, y tiene la capacidad de conferir un sentido de trascendencia a la vida individual” (Ibid, p.123). Nótese que la autora ve en la pertenencia un bien en sí mismo, que, al envolver al individuo en sus intereses grupales, subsume su autoidentidad, la reduce al interés colectivo, para “conferir” trascendencia a la vida particular del sujeto.

De aquí se desprende el concepto de comunidad de pertenencia; es decir, aquella en que, de forma automática —lo que extrañaría el criterio mismo de “elección”— el individuo es premiado con el privilegio de pertenecer a una colectividad, sin importar su tamaño (nación, club social, partido político, mezquita, sinagoga, universidad o banda juvenil), pero, a cambio de su propia individualidad. ¿Acaso no es visible un rasgo de alienación en esta propuesta identitaria? La autora percibe en la pertenencia por elección “un rasgo definitorio de las adhesiones políticas y sociales en el seno de las democracias liberales contemporáneas” (Ibid, p.124). Pero, esa forma de pertenencia basada en la elección, una elección que se aleja del criterio de autonomía que prima en las construcciones identitarias del *homo eligens* de Bauman, si bien integra al individuo en el magma comunitario, lo hace cobrándole el precio de su autonomía, de su libertad individual. Se trata del imperio, de la esclavitud de lo corporativo que exilia lo individual. Esta es una forma adiafórica, valorativamente neutra de comprender el fenómeno identitario, tanto individual como colectivo, imprimiendo al número la esencia de la vida en comunidad y reduciendo a cero el valor de la individualidad.

Un resultado distinto lograríamos si entendiéramos con Simmel la idea de comunidad como función de la multitud sobre el individuo, cuya responsabilidad de ser, y especialmente, de “ser para” el otro, en la perspectiva ética de Levinas, es esencial a la existencia. Simmel plantea:

Todas las relaciones con los otros son, en última instancia, meras estaciones a lo largo del camino por el que el ego llega a su yo. Esto es verdad al margen de que el ego se sienta básicamente idéntico a esos otros porque aún necesita esa convicción que lo sustente, ya que se encuentra solo consigo mismo y sus propias capacidades, o de que sea lo bastante fuerte para soportar la soledad de su propia condición, pues la función de la multitud solo es estar para que cada individuo utilice a los otros como medida de su incomparabilidad y de la individualidad de su mundo (Simmel, citado por Bauman, 2014 c, p.74).

Observada la cuestión desde este plano, se debilita el argumento central de Guibernau de que la pertenencia por elección de la identidad individual o autoidentidad alcanza su sentido cuando, para sentir que pertenece, para sentirse parte del grupo o la comunidad -eso que Simmel denomina “multitud”- debe disolver la identidad propia en la identidad colectiva. Verbigracia, el fideísmo radical y las ideologías nacionalistas extremistas. Se da aquí, pues, una transacción identitaria en la que el sujeto paga con su individualidad, su autoidentidad y hasta su libertad, la “pertenencia por elección” a la comunidad, quedando, consecuentemente, el yo vacío de su propia individualidad y autonomía.

Algo muy distinto sería entender la comunidad, multitud o simplemente al otro o los otros como aquellos, incluyendo el nosotros, que importan en la configuración de mi identidad. Porque soy consciente de mi identidad solo en la medida en que estoy con otros, en la medida en que me relaciono y me comunico con otros. En tal virtud comulgo con la afirmación de Bauman según la cual, cuando se intenta imaginar el destino último del ser, es decir, la inevitabilidad de morir, lo primero en llegar a la mente es la advertencia de Robert Jay Lifton acerca de “la ruptura de la conexión”⁴⁰, porque la conexión vital es más que la mera “co-presencia”, llenando de contenido a esta y haciendo que “lo conectado sea humano, en la medida en que lo humano se distingue porque *su ser tiene sentido*” (Idem,

⁴⁰ Lifton, R. J., “On Death and Death Symbolism: The Hiroshima Disaster” en *The Phenomenon of Death: Faces of Morality*, ed. Edith Wyschogrod, Nueva York, Harper & Row, 1973, p.103. (Citado por Bauman, Z., *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Madrid, Sequitur, 2014 c, p.61).

subrayados de Bauman). Más aún, ese sentido humano que consigue la conexión es posible únicamente si la existencia de los individuos conectados es transformada en un “*ser-unos-para-otros*”, más allá de un “*ser-junto-a-otros*”. De esto se deriva que: “Si no ‘soy para’ no soy nada. El ser humano es un ser con un sentido. El ser-para-los-otros es el único sentido ‘naturalmente’ innato en la condición humana, está presente desde el principio, como un ‘hecho dado’ y con un grado tal de obviedad que roza la invisibilidad” (Idem). Esta exaltación de Bauman a la idea de conexión de Lifton no se comprendería al margen del discurso ético de Levinas⁴¹ acerca de la responsabilidad sobre el otro como lo primario y lo fundamental de la subjetividad. De hecho, la subjetividad es algo intrínsecamente ético y no un suplemento de la existencia. De ahí que deber ser anteceda a ser, con lo que se establece una prioridad ética por ante la prioridad ontológica. De modo que mi responsabilidad con respecto al otro es asunto mío, independientemente de que haya o no reciprocidad.

Bauman apunta: “Soy responsable del Otro haga lo que haga el Otro, soy responsable *antes* de que haga nada y *antes* de ser consciente de que esté haciendo algo, de su propia capacidad para hacer algo. Es precisamente la *otredad* del Otro lo que me impone la responsabilidad. El reconocimiento de la comunidad, la racionalización de similitudes o el compartir intereses, todo esto, si aparece, es posterior. Yo soy responsable *antes* de que mi responsabilidad sea justificada o reclamada” (Ibid, p.69, subrayados de Bauman). La responsabilidad es, pues, cosa mía de modo absoluto. Lo preeminente es la proximidad. En ella habita mi responsabilidad. El otro como proximidad, como prójimo es algo que “me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado”; también antes de las relaciones de parentesco y de la cuestión de género (humano). “La comunidad con él comienza en mi obligación a su vista” sustenta Levinas⁴². Siguiendo esta lógica, y contrario a la argumentación de Guibernau, la pertenencia, aunque sea por elección, vendría a ser, en todo caso, un sucedáneo de la identidad que, desde mi subjetividad, he elegido o he construido con sentido de responsabilidad. Porque, si la

⁴¹ De la amplia obra ensayística de Emmanuel Levinas podrían ser consultados a este respecto títulos como *Alteridad y trascendencia*, Madrid, Arena Libros, 2014; *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-Textos, 2001; *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2007; *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Gráficas Varona, 1995; *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006 a., y *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, México, Editorial Fineo, 2006 b.

⁴² *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p.148, citado por Bauman, Ibid, p, 69.

responsabilidad es lo estructuralmente esencial y primario de la subjetividad, ¿acaso no lo sería también la identidad?

En la línea de pensamiento de Levinas, que incorporo a mi acepción de la complejidad de la identidad en nuestro tiempo, la existencia, sea como individuo, justo en lo que soy único e irremplazable, o sea como miembro de una comunidad, en la que lo único e irremplazable en mí entabla ciertas transacciones para pertenecer a ella, la existencia no existe pura y simplemente. “Su movimiento de existencia, que podría ser puro y recto, se curva y se empantana en él mismo, revelando en el verbo *ser* su carácter de verbo reflexivo: uno no es, uno *se es*” (Levinas, 2007, p.31). Se trata de un ser que auspicia la construcción responsable de la identidad, tanto individual o subjetiva como colectiva o comunitaria, en cuyo proceso queda reafirmada una autorreferenciación, una reapropiación de la singularidad del sujeto identitario, respecto de su precondition de ser-para-el-otro, en lugar de una dilución, por elección emocional o empática, de la individualidad en la colectividad.

La pertenencia al grupo o la comunidad es entendida por Guibernau como una prerrogativa inherente a los individuos de las sociedades modernas, los que “hasta cierto punto”, están en condiciones de elegir. La expresión “hasta cierto punto”, cuando se trata de la libertad de elegir, abre un *écart*, un *entre*, según la terminología de Jullien (2017), que pone en tensión el discurso mismo de Guibernau, desborda su aparato conceptual, sin que ella consiga advertirlo, y crea la posibilidad de arribar a algo impensable dentro de su propia óptica de pensamiento. Sin embargo, la autora se limita a contrastar las sociedades modernas con las sociedades tradicionales, últimas en las que “la agencia individual venía predeterminada por el Estado, la Iglesia y la familia, y se suponía que el individuo obedecería, cumpliría y seguiría las tradiciones y las normas establecidas. Había poco margen, si es que había alguno, para elegir por sí mismo” (Ibid, p.74). Pero, ¿no es lo propio de las sociedades tradicionales lo que ocurre, aun por encima del criterio de elección, en el sentido de pertenencia que argumenta Guibernau, respecto de las comunidades de pertenencia?

Así es como, para pertenecer, debo empeñar mi identidad, mi yo, que se diluirá en la identidad colectiva y el nosotros, para sentirme más seguro y haberme trascendido a mí

mismo y mis limitaciones como individuo. Al entender la pertenencia como un bien en sí mismo, se obvian las complejidades, tanto ideológicas como identitarias, que conlleva, por ejemplo, la pertenencia a un grupo extremista y violento, a una secta suicida o en cuyos ritos sacrificiales la vida humana pierde su valor y sentido.

Hay algo contradictorio en los conceptos de pertenencia y de elección en Guibernau. Para pertenecer, desde su óptica, lo fundamental es ser aceptado, sobre la base de la “conformidad” y el “compromiso” (Ibid, p.76). ¿Es compatible esta idea de pertenencia con la idea de libertad? Y en lo que respecta a elegir, si bien la autora admite que no necesariamente implica siempre una decisión correcta, además de ser el de elegir un acto que faculta al individuo para “decidir sobre su destino” (Ibid, p.75), lo cierto es que termina siendo un acto de “pérdida”, por cuanto, al tener que elegir, se escogen ciertas opciones y se obvian otras, dando lugar a la disyuntiva y a la duda acerca de si se ha elegido acertada o equivocadamente.

Más problemático aun, lo fundamental, desde este ángulo de miras, en el acto de elegir es entenderlo, antes que una expresión de autodeterminación o volición subjetiva, más bien, “como una decisión personal y un compromiso personal de ser reconocido por los demás miembros del grupo” (Ibid, p.40). Es en el reconocimiento que me confiere el otro y no en mi propia determinación donde radica la clave de la construcción identitaria de este discurso, lo cual es más que paradójico. Además, se presume que con el compromiso que me identifica, antes que conmigo mismo, con el grupo, de ser reconocido por los demás, yo debo experimentar que me defino por mi identificación con el grupo; es decir, que soy el grupo y no yo mismo; y que es el espíritu gregario el que fomenta en mí un sentimiento de pertenencia. Este razonamiento se resuelve en un corolario que reza: “Los miembros se definen a sí mismos invocando el nombre del grupo” (Idem). No obstante, la autora reconoce que, si bien la contribución del grupo es crucial para la construcción de la identidad, no obstante, la pertenencia opera como limitante del individuo, dado que, al haber elegido pertenecer al grupo, está forzado a actuar en armonía con lo que el grupo asume como sus valores, reglas, estilo de vida, entre otros, con lo que descarta los valores y demás componentes normativos de otros grupos. Otro factor de contrapeso a la

preeminencia del grupo sobre la individualidad en este discurso es el hecho de admitir que la pertenencia “abre el acceso a un entorno en el que el individuo es importante” (Ibid, p.41).

Aunque se asume que el narcisismo es una de las patologías sociales del siglo XXI, que somete a los individuos a la depresión, la infelicidad o la ira, Guibernau ve en lo que define “narcisismo de grupo” (Ibid, p.78) una suerte de virtud, porque opera como un “mecanismo” que permite a los individuos identificarse con los valores de su grupo o comunidad, elevándolos, incluso, al merecimiento de su propio sacrificio. Esta acción, afirma, “genera una transferencia de los atributos del grupo hacia el individuo, que se siente renovado por esas cualidades. La pertenencia rompe la sensación de aislamiento y ofrece apoyo psicológico. De ahí que cuanto más se identifican los individuos con el grupo mayor sea su capacidad para trascender los sentimientos de aislamiento y soledad” (Idem). Esta idea da a la noción de grupo, en sí mismo, una condición inequívoca de atributo, con lo cual da valor y merecimiento, tanto a una célula terrorista del islamismo radical, que mata y destruye indiscriminadamente, como a una comunidad religiosa que trabaja por el bien de las comunidades y por la igualdad de derechos entre pobres y ricos.

Contrario a la sustentación de Guibernau, Bauman cuestiona ese narcisismo colectivo o grupal llamándolo “egoísmo del grupo”, entendido como “negación de las vías individuales de trascendencia a la que se somete a la inmensa mayoría de los integrantes del grupo: esta negación es, precisamente, la que los transforma en masa” (Bauman, 2014 c, p.175). Ese egoísmo llega a ser autocrático, cruel y solo congrega a aquellos, que pueden llegar a ser masa, que rechazan la soberanía individual y se colocan del lado de los intereses de las políticas y Estados totalitarios.

Con la afirmación, de principal importancia en el ensayo, de que “la identidad se construye a través de la pertenencia como de la exclusión —sea por elección o por imposición de los demás— y que, en ambos casos, sugiere un fuerte vínculo emocional con una serie de comunidades y grupos” (Ibid, p.39); además, al aducir que en las democracias liberales actuales “las personas son libres para formar parte de grupos o comunidades que ellas

mismas eligen, por lo que ellas mismas construyen su propia identidad” (Ibid, p.40), Guibernau reduce el proceso de construcción identitaria a la mera elección de grupo o comunidad, y, consecuentemente, la identidad queda, a su vez, reducida a la pertenencia. Luego, soy, porque pertenezco; y jamás lo contrario.

Podría tener consecuencias impredecibles el hecho de imponer la pertenencia como sentido de la identidad, por cuanto se acerca peligrosamente a la ideología del discurso nacionalista, sobre todo, si esa ideología ha logrado conquistar las instituciones sociales y el poder político, para lograr la identificación entre Estado y nación. Ahí están dadas las que Bauman denomina posibilidades de éxito del nacionalismo. Esto así por cuanto el poder del Estado va a ser permisivo con la imposición exclusiva y diferenciadora del discurso nacional en los diferentes órganos del Estado-nación, especialmente, aquel encargado de regir la educación, a cuyo propósito particularista y singularista le va a colocar ribetes de universalidad y de naturalidad. Bauman (2014 c, p.161) afirma que:

El efecto combinado de la educación, de la difusa pero omnipresente presión cultural y de las normas de comportamiento impuestas por el Estado es la adhesión al estilo de vida asociado con la ‘pertenencia a la nación’. Muy a menudo, esta adhesión espiritual reviste los rasgos de un *etnocentrismo* declarado, convencido de que la propia nación y todo lo relacionado con ella es correcto, moralmente loable y hermoso —y muy superior a cualquier otra alternativa—, y de que lo que es bueno para la nación debe anteponerse a cualquier otra pretensión.

La fuerza del nacionalismo reside en última instancia en la ‘conexión’ que establece entre la promoción y salvaguarda del orden social y el Estado que define e impone ese orden. El nacionalismo, por así decir, ‘secuestra’ la difusa heterofobia y la pone al servicio de la lealtad y el sometimiento al Estado. De este modo, hace que la autoridad del Estado sea más efectiva⁴³. El otro concepto problemático en Guibernau es el de identidad nacional, que define como “un sentimiento colectivo basado en la creencia de pertenecer a la misma nación y compartir muchos de los atributos que la hacen distinta de otras naciones” (Ibid, p.52). Otorga al concepto la condición de fenómeno de la modernidad, con naturaleza

⁴³ Es importante destacar la advertencia de Bauman al peligro del supremacismo etnocentrista, tan en boga hoy en ciertos nacionalismos europeos, especialmente, el catalán, que ha visto en ese recurso el fundamento para un único orden social posible en la región y para una única identidad. (Ver: Bauman, Z., *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Madrid, Sequitur, 2014 c, p.161).

fluida y dinámica. Lo que se suele invocar a propósito de la identidad nacional es un conjunto de elementos, entre los que se dan variaciones de grado, como “la creencia en una cultura y una historia comunes, en un parentesco, en una lengua y una religión, en un territorio, en un acto fundacional y un destino comunes” (Idem). ¿Resistirían un análisis profundo, en términos de procura de lo societalmente fundamental y de lo filosóficamente fundacional, conceptos como sentimiento, creencia, diferencia? Hemos visto, desde el discurso crítico de Jullien (2017) la fragilidad de la construcción de identidades a partir de la noción de diferencia, frente a la fértil visión de los *écarts*, los fundamentos, los recursos y los *entres*, en tanto que espacios de originalidad y creatividad críticas, que, como perspectivas analíticas plurales y de construcción de nuevos pensamientos tienen lugar en los fenómenos sociales.

La identidad por diferencia es un oxímoron. La identidad por diferencia conduce a la reducción antinómica de los términos que nunca se resuelven en una síntesis superadora de esa contradicción. La identidad por diferencia nos lleva a lo igual, en pobre oposición, a la diversidad propia de lo mismo, como vimos en Heidegger y en Han. Además, si nos apoyamos en la validez crítica de los discursos de Sen (2007), Kaufmann (2015) y Finkelkraut (2014), por solo citar esos casos, la identidad nacional endosada como unidad o uniformidad de parentesco, lengua, territorio y destino comunes, entenderemos la problematicidad de las sustentaciones de Guibernau, por cuanto hay naciones que poseen diversidad de parentescos, lenguas, territorios (especialmente aquellas que poseen territorios de ultramar), creencias, religiones y por si fuera poco, tampoco poseen un destino común, que Sen muy bien caracteriza de sentimiento ilusorio o ilusión de un destino. Por si fuera poco, y la propia Guibernau corrobora con este criterio de verdad basándose en Taylor (1994, p.67), hay demasiados riesgos en asumir la identidad como “un molde homogéneo”, por cuanto fulmina la factibilidad de existencia y reconocimiento de grupos minoritarios dentro de una misma cultura y una misma nación (Ibid, p.58). Pero, ¿conducen a otro lugar sus propias justificaciones de la identidad nacional?

Aun así, Guibernau desarrolla su concepto de identidad nacional, afirmando que esta se constituye “por un conjunto de atributos compartidos por quienes pertenecen a una nación

en particular” (Ibid, p.138). Y añade que la naturaleza de esos atributos va a depender “de la forma específica en que se define la nación” (Idem). Adviértase cómo aquí los términos definidos entran en la propia definición, lo cual no contribuye al esclarecimiento de los conceptos. ¿De dónde vienen los atributos y cómo se construyen? ¿Son algo heredado o dado por naturaleza? El hecho de la pertenencia vuelve a ser visto aquí como algo también dado *per se*. Una nación “en particular” es aquella representada por la unicidad o identidad lógica de sus elementos que, por diferencia, la definen y distancian de las demás naciones. ¿Acaso no nos ha conducido la identidad por diferencia a un callejón sin salida?

De todas formas, Guibernau arguye que la identidad nacional descansa sobre cinco dimensiones, a saber, la psicológica, la cultural, la territorial, la histórica y la política. La primera viene definida por lo que entiende como cercanía “sentida” que sutura, une, congrega a los miembros de una nación. Es, pues, una cercanía de tipo afectivo. La cultura, por su parte, además de que “implica una gran inversión emocional” (Ibid, p.139), favorece la creación de vínculos solidarios y de reconocimiento entre sí de los “connacionales”, también contribuye a que estos reconozcan e imaginen su comunidad “como distinta y diferenciada de las demás” (Ibid, p.140). En lo que atiene a la territorialidad, la cuestión se reduce a sentir que este es el hogar de quienes lo habitan. La historia, por su parte, contribuye a “la construcción de una cierta imagen de la nación y representa la cuna en la que se forjó el carácter nacional” (Ibid, p.139). Finalmente, la política viene a fomentar el “desarrollo de proyectos comunes” (Ibid, p.141) en los connacionales. Hay un requisito esencial para que estos cinco elementos resulten en un tejido social con carácter nacional e identitario, este es, el de la lealtad, que, estrechamente unida a la confianza, “define a la comunidad y mantiene su identidad a lo largo del tiempo” (Ibid, p.140). En Taylor, este ingrediente se define como “fidelidad”. Como se puede apreciar, Guibernau se contradice al sustentar, por un lado, que la construcción de identidad es un proceso dinámico, de constantes cambios, y por el otro, que posee la cualidad de durar a lo largo del tiempo.

8.5 Sobre el culturalismo

Cuestionado también por otros autores, el “culturalismo” es para Jullien un “*relativismo perezoso* que nunca trata de sobrepasar sus propios límites” (Ibid, p.88). Se desprende de ese relativismo un “*universalismo fácil*” (Idem), en cuyo fundamento subsiste el hecho de que ideológicamente el sujeto pretende, desde el aislamiento en extremos, distinto a la *tensión del écart*, que produce la *diferencia*, un principio “unitario-identitario” (Idem), proyectado a partir de su propia perspectiva cultural, con lo cual no pasa de ser un reflejo de su propio etnocentrismo. Al plantear diferencias culturales, lo que ocurre es que cada cultura se “repliega” en lo que se asume que es su identidad. Hay, pues, compartimientos estancos, barreras, fronteras diferenciadoras y uniformizadoras, aunque con pretensiones universalizadoras, que en vez de fertilizar el “*entre*” y abrir un *écart* hacia “lo común”, terminan aislando las culturas en sus dinámicas del para sí, reduciendo al grado cero su en si relacional frente a las demás.

El culturalismo se convierte así en un callejón sin salida. En cambio, cuando el *écart* engendra “lo común” —al que fallidamente y por la vía de la *diferencia* aspira el comunitarismo o culturalismo— lo que resulta es “un común no empobrecido, sino activo e intensivo” (Idem); es decir, un común que no deja a cada término aislado en su sitio, sino que los pone en tensión relacional. De ahí la fortaleza de recursos del *écart*, “que hace aparecer un *entre* que pone en tensión lo que ha sido separado y le permite a cada término comprenderse con respecto al otro” (Ibid, p.86). Así las cosas, un *écart* es sinónimo de transformación, de advenimiento de algo impensado, de génesis de algo inesperado. Este fenómeno da lugar a la diversidad de culturas y a la identidad como proceso de construcción individual, como *tarea*, según Bauman, que solo concluye con la finalización de la vida del sujeto.

Lo común no equivale a “lo similar” (Ibid, p.89). Como en Heidegger, tampoco “lo igual”, empobrecido y pasivo, equivale a “lo mismo”, activo y generativo. Han sigue, a pies juntillas, el binomio heideggeriano. Lo común no es aquello que resulta ni de lo similar ni del clonaje; tampoco de la mera repetición o de una articulación banal. No. Lo común se orienta a “lo *común* de los *recursos*” (Idem), que, en el caso de las culturas, recursos son la lengua, la historia, el territorio, las leyes, las referencias culturales. La relación entre lo

común y lo similar nos encamina hacia otra relación, la de la integración y la asimilación como procesos culturales inherentes a la complejidad de la interacción de las culturas en un mundo globalizado y con incontenibles flujos migratorios, sea por razones económicas, políticas, ideológico-religiosas, fenómenos naturales o guerras. Mientras que la asimilación, basada en la diferencia, que ocurre por la entrada en vigor de lo similar, de lo que subsume unos recursos culturales dominados o más débiles en otros recursos culturales dominantes o más fuertes, empuja hacia la desaparición o dilución de lo fecundo del recurso mismo, la integración, por el contrario, coloca lo nuevo o inesperado del *écart* establecido entre lo extranjero y lo nacional, por ejemplo, y los articula activamente, creativamente en un “común compartido” (Idem). Es el *écart* el que tiene la capacidad de abrir el *entre* que dará lugar a un nuevo común, a un común compartido. En cambio, encerrarse en *diferencias* identitarias solo conduce al reduccionismo, al equívoco y al desencuentro.

Una sociedad, verbigracia, la que hace a la dominicana sociedad dominicana, no es resultado de la oposición entre diferencias y similitudes. Tampoco de las llamadas “identidades múltiples” como recurso para tratar de unificar la diversidad. Lo que caracteriza a una sociedad es su “*con-sistencia*” (Idem). Es la conjunción en la fecundidad de los recursos; no la disyunción. Donde reside la consistencia de una sociedad es, por un lado, en su capacidad de abrir, de generar *écarts*, y por el otro, actuando simultáneamente, en reconocer lo común compartido como elemento de cohesión social y cultural. Se trata, en consecuencia, de “un común compartido que despliegan y hacen trabajar esos *écarts*, volviéndolo activo y productivo, impidiéndole estancarse en una norma y atrofiarse en ella -obligándolo a renovarse-” (Ibid, p.90). De esta forma, no se da ni supremacía ni “prioridad ontológica” entre los términos; no hay predominio de uno sobre otro. Más bien, uno se vuelve la condición del otro: “lo común es al *mismo tiempo* desde donde se despliegan los *écarts* y estos son lo que despliega lo común” (Idem).

Uno de los principales problemas de las disputas multiculturalistas radica en el hecho contradictorio de que la sociedad en que tiene lugar el fenómeno, en la mayoría de los casos, no es abierta a la pluralidad de culturas en su propio seno. Este hecho comporta una actitud contraria a las tendencias migratorias del mundo posmoderno globalizado. Por ello

sustenta Eagleton (2012, p.181) que el liberalismo económico ha generado grandes oleadas de migraciones globales, las que dentro de Occidente han dado lugar al llamado multiculturalismo. El fenómeno multiculturalista arrastra otra contradicción, y es que cuanto más florece el capitalismo a escala mundial, mayor es la amenaza de disipar la autoridad del Estado-nación sobre sus ciudadanos. A este respecto, y a pesar de los cuestionamientos ideológicos de que puede ser objeto el discurso multiculturalista radical, concuerdo con Gerd Baumann (2010, p.123), en el sentido de que lo fundamental para la convivencia en un contexto multicultural es la necesidad de que las minorías étnicas y culturales estén en capacidad de participar, de pleno derecho, en algunas, si no en la mayoría de las instituciones del Estado-nación.

8.6 Contra la idea de choque de civilizaciones o de culturas

Además de la resistencia que a esa noción de “choque” de Huntington ofrece Sen, también en Jullien encontramos una revisión interesante del concepto. El acercamiento entre naciones y culturas, a través del derrumbamiento de fronteras físicas, y la interdependencia, por medio de estrategias de desregulación del comercio y la economía, que la globalización instaure como condición *sine qua non* al mundo posmoderno o de la modernidad tardía no opera, necesariamente, en función del choque entre culturas o civilizaciones diferentes, sino más bien, por el “diálogo”. El *diálogo* es capaz de generar tensiones, de abrir nuevos e impensados *écarts*, que antes que cerrarse en extremos mediante diferencias identitarias, por el contrario, crean las condiciones de apertura de un *entre*, que, a su vez, va a producir “un nuevo común” (Ibid, p.92), a resultas de la dinámica creativa de lo diverso. En el arte culinario y en los ritmos musicales, por ejemplo, se suele referirse a nuevas expresiones, a nuevos hallazgos, que son aperturas de *écarts* en base a la remoción de fecundidades y recursos culturales, como fusiones. La posmodernidad nos ha legado comidas fusión, música fusión, y otras manifestaciones artísticas que se fundamentan en el diálogo y no en la diferencia o choque identitario de culturas.

Ahora bien, queda advertida la cuestión de que en ese diálogo no predominan supuestos muy manidos como, por ejemplo, la “uniformización camuflada” (Ibid, p.96) que se

desprendería del supuesto de que el diálogo va a sintetizar o absorber los *écarts*, para imponer una diversidad ficticia. Tampoco tendrá sentido la afanosa búsqueda del “denominador común” (Idem), que va a suturar las diferencias para construir un tapiz como supuesto común. La síntesis y sus conclusiones ilusorias se fortalecen mediante la eliminación de tensiones; mediante la positivización de la negatividad, que Han despierta de la dialéctica hegeliana, como preferencia de lo dado o establecido por ante la fuerza de la creatividad. El análisis, por el contrario, va a descomponer lo diverso inherente a las culturas en elementos “primeros”, de los que luego va a “discernir” lo que se “superpone” a las partes. De este discernimiento analítico se desprenderá un común, que en vez de presentarse como un “núcleo duro e idéntico” será, más bien, identificable como una “relación comparable’ entre los términos, una forma ‘análoga’ de iteración o de mediación” (Idem). Lo problemático, hasta ahora, de esta acepción es el hecho de que el análisis establezca, *prima facie*, “elementos primeros” que derivan del acto de descomponer “lo diverso” de las culturas, para luego, por discernimiento, asentir que hay un “aquello” que se “superpone” a ciertas “partes”. ¿Acaso no se corre el riesgo de legitimar así, mediante el análisis, el infecundo vicio de la ideología de la supremacía cultural o identitaria? Por otro lado, el propio Jullien, en un enunciado más asertivo advierte sobre el peligro de la reducción de la diversidad cultural a algún elemento “mínimo y común”, por cuanto hará rebajar el enfoque a banalidades y obviedades, que al final, no son ni obvias ni ciertas. De ahí que sustente la superficialidad de los “contrastes” entre culturas, por soslayar “lo más singular de cada cultura” y porque, al pretenderse absorber arbitrariamente el *écart*, “las culturas perderían sus recursos inventivos” (Ibid, p.97).

Más allá todavía, el propio Jullien implanta la sospecha nietzscheana sobre el recurso del diálogo. Acusa a Occidente de pretender dialogar cuando ya sus valores universales y su formalización lógica fueron, durante siglos, impuestos a las demás culturas por medio de la colonización e, incluso, el exterminio de otras culturas. Acusa esa volición de diálogo de “falso irenismo” o “falso igualitarismo” (Ibid, p.99), sobre todo, cuando se pretende alcanzar la paz mundial⁴⁴. No obstante, asiente que el diálogo es la mejor vía para evitar el

⁴⁴ La Iglesia católica calificó como irenismo una herejía que fue condenada por el papa Pío XII en su encíclica *Humani Generis*, en la cual se dice que (el irenismo) representa un peligro muy grave porque se oculta bajo la capa de la virtud del pacifismo, (<https://www.laprensa.com.ni/2015/12/26/>, consultado el 11 de marzo de 2018).

choque o el *clash*, y, sobre todo, para evitar la violencia que exhiben las reivindicaciones identitarias radicales. Hay, pues, concluye, que despojar al término diálogo de su aspecto “blando” y dotarlo de un sentido “fuerte”, para lo cual conviene acudir al fenómeno de la lengua y “ahondar en sus recursos” (Ibid, p.100).

8.7 *Diá-logo*

Un “*diá-logo*” va a ser fecundo, solo en caso de que haya un *écart* en juego⁴⁵. Es decir, que un pensamiento progrese, entre en tensión, desafíe los saberes establecidos para generar un impensable. Eso es lo que ocurre en los diálogos platónicos. El origen etimológico del término diálogo nos remite a la raíz “*dia*”, que significa, en griego tanto “brecha” como “cruce”. Pero, después de todo, un “*diá-logo*” viene a ser un “*recorrido*” (subrayado del autor), porque no se da en la inmediatez, sino que toma tiempo (Idem) y amerita un desarrollo, un desenvolvimiento del sentido de lo dicho. Por la otra parte, “*logos* significa lo común de lo inteligible, que es, paradójicamente, la condición y el objetivo del *diá-logo*” (Ibid, p.101). El *diá-logo* apunta la apertura de un *écart*, porque en este último tiene lugar, habita lo común. En la lengua, ese *écart* es lo *inteligible*, es decir, lo comunicable, lo que hace posible el entendimiento entre quienes, como emisor y receptor, articulan las propiedades lógicas de la lengua-cultura. En el inteligible se suscita lo común. Pero, ese común, al igual que la identidad en Bauman, Kaufmann y Sen, antes que algo dado o heredado como legado o como naturaleza, es algo que se construye. Se trata de un común “que no es de absorción de los *écarts* ni de asimilación forzada, sino que se produce en la tensión intrínseca a los *écarts* y que obliga a trabajar: ese común no se impone, ni se da por sentado, sino que se *construye*” (Idem).

El *diá-logo* engendra la posibilidad del otro como una alteridad no reductible. Abre la posibilidad de que dos o más se entiendan, aunque no necesariamente comulguen. El entendimiento a través del *diá-logo* no es posible sin la dilución de lo que tiene de exclusiva la posición de quien argumenta, respecto de la posición de quien escucha. Es en

⁴⁵ Es oportuno recordar aquí el axioma de Jonas, según el cual, solo advertimos que algo está en juego, cuando, precisamente, está en juego; cuando se juega su posibilidad de existencia o no. La sentencia de Jonas reza: “Solamente sabemos qué está en juego cuando sabemos que está en juego”. (Ver, Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, España, Herder, 1995, p.65).

la “posición del otro” y en colocarla frente al yo dialógico (Buber, 2002) donde radica la “potencia” del *écart*, que será capaz de hacer un horizonte inteligible, en términos de sentido, de los horizontes enfrentados o de las posiciones particulares. Aquí tiene lugar el desocultamiento, el develizamiento de un *entre*, dado que “la posición de cada uno se abre, su frontera se ve franqueada, y un desplazamiento comienza” (Ibid, p.102). Es de aquí, de la conjugación activa de los puntos de vista y del trabajo del pensamiento que brota el *entre* de la “*entre-vista*” (Idem), el que, a su vez, cercena la probabilidad de que imperen, durante el proceso, actitudes de alienación subjetiva o asimilación cultural.

La identidad cultural no existe porque es un equívoco que la identidad misma se reclame en términos de diferencia, singularidad o particularismo. Desde ese reclamo, es imposible que tenga lugar el *diá*-logo entre culturas. Solo el *diá*-logo podría producir lo inteligible común. Y en ese “*común de lo inteligible*” es donde radica “*lo común de lo humano*” (Ibid, p.105). Es en el habla compatible, sin reducción alguna de la particularidad lingüística o cultural, donde Heidegger (1983) encontró “la morada del ser”. Y lo que es identitario en la comprensión del ser y el pensar como “lo mismo” es, justamente, el lenguaje como esencia y fundamento ontológico de lo humano. He ahí la eclosión metafísica de la unidad de pensamiento y ser, cuyo origen se remonta a Parménides.

Ahora bien, cuando nos referimos a una formación cultural, a una “forma de cultura”, esta va a ser “significativa por lo que produce de *écart* y de singular y, en consecuencia, de inventivo” (Ibid, p.106). Lo que hemos de entender como dimensión nueva del hombre y de la cultura es el producto del *diá*-logo intercultural, que habrá de generar un *entre* capaz de acercar activa y creativamente, en tensión lúdica e inventiva, los *recursos* de los hombres y las culturas amenazados por la uniformización capciosa de la globalización. En ese tenor concluye Jullien, que para contrarrestar aspectos clave de la estrategia de vida actual, propia de un mundo interdependiente por globalizado, aunque no caracterizado por lo dialógico, como son la “falsa universalidad -perezosa- de lo uniforme, y el fantasma correlativo -sectario- de la identidad” (Ibid, p.107) hay que sobreponerse, mediante la exploración de *écarts* y *entres* creativos en un *diá*-logo posible entre hombres y culturas,

para dar a luz ese “común intensivo” (Idem), que hará de la identidad y de la cultura agentes activos, cambiantes, ágiles y no entidades fijas, perezosas.

La convivencia entre culturas e identidades, dentro de un mismo Estado nacional, va a depender de la capacidad de diálogo, una característica crucial de la condición humana. Taylor⁴⁶ afirma, con razón, que es el diálogo el factor fundamental para definir nuestra identidad. La creación y conservación de nuestra identidad va a exigir de nuestra condición “dialogante” a través de toda nuestra vida. Es el diálogo con los demás lo que va a permitirme, como individuo, “descubrir”, dice Taylor (término que cuestiono, pues, parecería que la identidad me viene dada, que la heredo y no que la construyo), mi propia identidad, algo que no podría hacer de manera aislada.

8.8 La identidad nacional: ¿emoción o razón?

He aquí un concepto propio del fenómeno posmoderno de la licuefacción, a pesar de su raigambre moderna ilustrada y su efervescencia romántica anclada en las luchas de independencia de las naciones. Si llega a ser razón la identidad nacional, lo será, en todo caso, como razón del corazón; es decir, pura emocionalidad, como todo lo que supura el nacionalismo ideológico. Veamos dos ejemplos de este contrasentido. El primero tiene que ver con la definición que la mayoría de los antropólogos, culturólogos e historiadores dominicanos da a la identidad nacional: nuestra identidad descansa en la diversidad o diferencia que la constituye desde sus raíces aborígenes, europeas y africanas. Nuestra identidad es, orgánicamente, no-identidad: diferencia. Es el delirio de la racionalidad del discurso histórico tradicional que engendra monstruos con emoción. Hay en el reclamo de la identidad nacional un trasunto ideológico-político que, a la luz de los acontecimientos del segundo decenio del siglo XXI, sobre todo, en Europa, se manifiesta como postura antiglobalización y de resurgimiento de nacionalismos radicales, supremacistas, singularistas, xenófobos, racistas y políticamente populistas, mientras que económicamente

⁴⁶ Véase Taylor, Ch., “The Politics of Recognition”, en A. Gutman (comp.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp.25-74. (Citado por Baumann, G., *ibid*, p.135)

proteccionistas. Callejones aparentemente sin salida o de vericuetos muy intrincados como el Brexit, el secesionismo catalán y la victoria de Donald Trump en las elecciones de noviembre de 2016 en EEUU son hechos a la medida. El segundo remite a la relativización intrínseca del concepto identidad nacional. Resulta que, en la liga dominicana de béisbol pertenezco o me identifico con el equipo amarillo de las Águilas Cibaeñas. Pero, si estas ganan el campeonato local y se van a enfrentar a los demás equipos en la Serie del Caribe, entonces, el amarillo deja de ser mi color identitario para pasar a ser el tricolor azul, rojo y blanco de la bandera nacional. Paso, pues, de ser aguilucho, a ser dominicano. Lo nacional se da por dilución de lo particular y su ámbito de existencia es la emoción.

8.9 ¿Existe la identidad cultural?

En una aguda argumentación de Jullien (2017) —que sitúa lo identitario en una encrucijada entre “singularidad”, como reivindicación del nacionalismo uniforme, y “universalidad”, como fundamento de la globalización— se sustenta que no hay identidad cultural, porque lo propio de una cultura no es fijarse en una identidad, sino, “mutar y transformarse”. De ahí que prefiera hablar de “recurso” o “fecundidades” en vez de identidad (Jullien, 2017, p.16). Este autor construye en su discurso el concepto de *écart*, término de la lengua francesa que literalmente significa distancia, separación, diferencia, pero que, filosóficamente trasciende ese significado para alcanzar el de recurso que sitúa las diferencias culturales “frente a frente y en tensión”, para promover “lo común entre ellas” (Ibid, p.15). La noción de *écart* apela a pensar la distancia como una fuerza “creativa, dinámica, inacabada; como puesta en tensión, relación, comparación; como separación que pone en vilo toda identidad *fija* (subrayado JM) y establece las condiciones necesarias para un verdadero diálogo entre culturas”⁴⁷.

Al considerar que el debate sobre la identidad es un asunto “viciado en su principio”, Jullien propone un desplazamiento conceptual explicado de la siguiente manera: “en lugar de la diferencia mencionada, planteo abordar lo diverso de las culturas en términos de

⁴⁷ Así define el concepto de *écart* el traductor al español en la referida edición de la obra de Jullien, Pablo Cuartas, al procurar la precisión semántica de la palabra y su correlato filosófico en el discurso del ensayista francés (ibid, p.11).

écart; en lugar de identidad, en términos de *recurso* o de *fecundidad*” (Ibid, p.46). Insiste en que no se trata de un “refinamiento semántico”, sino que más bien, la introducción del *écart* genera una divergencia que hará posible la reconfiguración del debate en torno a las ideas de diferencia (*écart*) e identidad (*recurso* o *fecundidad*), replanteándolo de un modo más inequívoco. Mientras que el criterio de la diferencia distingue, clasifica, establece similitudes o no, el *écart* no identifica, sino que explora, hace emerger otras posibilidades, supera lo convenido o previsible, lo esperado; sondea la probabilidad de un pensamiento prospectivo o de prospección, que navega sobre lo no pensado. Del *écart* el propio Jullien acota: “Es una figura próxima a la aventura” (Ibid, p.47). De esta forma, Jullien y Meschonnic hacen del acto de pensar un acto aventurero, capaz de emprender nuevos caminos en el análisis del tema identitario.

De igual manera, lo que entiende Jullien por “tensión” en el *écart*, es decir, por relación creativa de distancia entre dos términos queda muy cercano, desde una visión metodológica, a lo que Heidegger entendía como “nexus” y “connexio” de la “mutua pertenencia” de ser y pensar en Heidegger, aunque la cuestión identitaria en este último va a replegarse, más bien, sobre lo que Jullien descarta, es decir, sobre la reducción de un término a su esencia, y por tanto, el establecimiento de una diferencia y no de un *écart*, que hace aparecer el “entre” que mantiene dinámicos, activos y en tensión los términos extremos y vueltos para sí de la diferencia. “En ese *entre* abierto entre los dos (términos, JM) se despliega una intensidad que los desborda y los hace trabajar: se percibe entonces lo que esa apertura puede aportar a la relación entre culturas” (Ibid, p.50). Se trata de una tensión enriquecedora de los términos diferenciados, antes que del repliegue de un término, con vocación identitaria, en su diferencia frente al otro. Pensar desde aquí la cuestión de la relación entre pueblos o naciones nos abre una perspectiva plural e innovadora de pensamiento en torno a las identidades. De igual manera, pensar en el peligro de la “uniformización mundial” (Ibid, p.66), inherente a la globalización y planetarización del comercio y la cultura, de las lenguas, por cuanto la ideología uniformadora procura que se hable un solo idioma, v.g. el inglés o el mandarín, con lo que se perderían las “brechas fecundas” entre las lenguas y se mutilaría la posibilidad de que se piensen entre ellas y que dejen de percibirse sus “recursos”. Es la confusión, es la diversidad de lenguas de Babel lo

que da lugar al pensamiento y a la criticidad y la divergencia creativa. Si se impone un solo idioma, entonces, desaparecerá el recurso creativo de la traducción y no podremos ubicarnos más “en ese *entre* tan fecundo del entre-lenguas, donde los posibles de una lengua se experimentan y se descubren en otra y viceversa” (Ibid, p.67). La fecundidad del imaginario individual y colectivo se fundamenta en el *entre* de las lenguas y las culturas, que nos permite resistirnos y combatir las tendencias ideológicas de lo uniforme, lo común y lo falso universal como supremacías o totalizaciones de valores, símbolos o rasgos.

En el recurso del *entre*, en tanto que no ser operante, activo, inventivo que se opone al ser de la sustancia esencial de los clásicos griegos y de Heidegger, al que se llega por reducción en uno de los términos de la *diferencia*, tiene lugar la apertura de un *écart* (“abrir un *écart*”), es decir, un filón de originario, nuevo y aventurero pensamiento —incluso, genealógico, por subversivo y saltarín, en la acepción de Nietzsche y Foucault, podríamos considerar— que transgrede y perturba el pensamiento analítico establecido en torno a la identidad cultural, el multiculturalismo y el nacionalismo, para engendrar una “tensión que realiza, suscita la reflexión” (Ibid, p.52). Aunque sigue habiendo dos términos referenciales de lo identitario en este planteamiento del *écart*, lo cierto es que estos se tensionan por la actividad del *entre*, que provoca un desgarramiento en lo previamente concebido como diferencia. Los términos permanecen en relación dinámica, en tensión, en comparación, y aunque se conciernen el uno frente al otro, sin embargo, no hay subsunción, no hay encerramiento del uno por el otro, no hay agotamiento esencial diferenciador del uno en el otro.

Es ese mismo *entre*, visto por Braque como el espacio entre la manzana y el plato, pero, que “también se pinta” (Jullien, 2017, p.51) el que tiene lugar en la “fugacidad universal” (Bauman, 2007 b, p.45) como ejercicio cotidiano de la modernidad líquida y en la brecha, por así llamarla, que late en la tensión que provoca la ambigüedad del “eje central de la estrategia vital posmoderna”, al procurar, no que “la identidad perdure, sino, por el contrario, evitar que se fije” (Bauman, 2014 a, p.144). Entre los extremos o términos de las acciones de perdurar y evitar fijarse (resbalarse, descartarse, desecharse, volatilizar, convertir en fugacidad o liquidez) se da un espacio de tiempo y de realidad efímero, un ser

siendo, antes que un no ser, que nos faculta para retratar analíticamente la identidad en proceso de fugacidad, que es como queda establecido en el discurso de Bauman. El *entre* es, pues, la fugacidad en sí, la volatilidad y caducidad propias de la sociedad posmoderna consumista. Es ahí donde se da la interminable y siempre recomenzada tarea de construir la identidad.

La pretensión de fijar, más bien, aísla, reduce a un extremo, sustancializa y embelesa en lo binario como dualidad de opuestos diferentes o diferenciados. Cuando, en realidad, la identidad y la cultura son, al mismo tiempo, singularidad y pluralidad; son la diversidad que proviene de un singular común, de un “fondo común” (Jullien, 2017, p.56), que puede ser el hombre, o bien, la naturaleza humana. Es imposible fijar la diversidad de las culturas en “su” identidad, cuando lo propio en ellas es ir abriendo *écarts* para su constante cambio y transformación. En tal virtud, el fenómeno de la *transformación*, y no de la fijeza o la permanencia, “es un principio de lo cultural, y por eso no se pueden establecer características culturales o hablar de la identidad cultural de una cultura” (Ibid, p.57). Al abrirse un *écart* se ponen de manifiesto los *recursos* de una cultura, siendo estos los que posibilitan lo disruptivo, creativo, innovador, abierto y, en consecuencia, la naturaleza viva, cambiante, de las culturas. Aquello que hace posible un constante “des-identificarse” y “re-identificarse” (Ibid, p.56) como “tensión” que genera la *transformación* continua de la cultura y de la identidad.

Hay que defender los recursos de una cultura del mismo modo en que se lucha por defender los recursos naturales en un mundo cada vez más amenazado por el calentamiento global y el cambio climático. La amenaza mayor de las culturas está en uniformizarlas y en reducirlas a sectarismos y repliegues o acuartelamientos identitarios, que conducen, en ocasiones, a la violencia. Defender los recursos significa, pues, *activarlos*; es decir, mover a la acción los legados de pensadores, escritores, artistas, hábitos, creencias, costumbres y símbolos que constituyen lo común, “a partir de la diversidad de sus recursos”; por ejemplo, legados activos, en constante cambio, de la cultura dominicana, “en lugar de apegarnos a una identidad fantasmagórica” (Ibid, p.69). A esta noción de *identidad fantasmagórica* se acerca la idea de *idendidad palimpsesto* en Bauman, por cuanto lo

palimpsestico —en términos de borradura, tachadura y sobreinscripción— se va tornando en un producto fantasma. De lo que se trata, en definitiva, no es de la identidad cultural dominicana o de lo culturalmente dominicano, sino más bien, de los *recursos* o del “inventario” (Idem) de recursos que el individuo y la sociedad ponen en marcha, *activan*, a favor de la *tensión*, del *entre*, del *écart* que se abre mediante la relación de lo particular y lo universal, dando lugar con ello al carácter dinámico, cambiante, transformador de la identidad, las identidades y lo identitario, más allá de las banalidades de la identidad cultural o la identidad nacional. Los recursos pueden ser “locales” o “focales”, sin embargo, ni se enarbolan ni se convierten en eslóganes⁴⁸.

⁴⁸ Jullien diferencia aquí recursos y valores, aduciendo que estos últimos podrían hacernos caer en la “identificación” cultural que ya antes él ha denunciado, (Ibid, pp.75-76.).

IX

Crisis de identidad: *Homo digitalis* y revolución tecnológica

9.1 Crisis identitaria

Contrario a lo que hemos venido sustentado en este estudio acerca de la identidad en la modernidad líquida o tiempos posmodernos, entendidos como flujo, volatilidad, evanescencia, nada dado natural o históricamente, nada fijo ni duradero, sino, más bien, como proyecto o tarea en constante construcción como responsabilidad individual, y en permanente reinicio, en el caso de las investigaciones de los años 50 en Estados Unidos, por parte de Erik Erikson⁴⁹ el hecho de “tener” una identidad implica llevar dentro de sí los distintos entornos de la personal vida pasada y, por vía de consecuencia, estar “ya” orientado en el presente y en el futuro. Más aun, lo que Erikson llama “sentido” de la identidad es lo que, en realidad, permite al individuo sentir su propio “sí mismo”, en tanto que algo dotado de “continuidad” (Descombes, 2015, p.32). A partir de este aserto crea la teoría del síntoma de la “crisis de identidad”, cuyo diagnóstico remite a un debilitamiento o “pérdida” del sentido de la identidad o “*loss of sense of identity*” (Ibid., p.31), lo cual era característico de los jóvenes soldados estadounidenses que al retornar de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial advertían que no podían “mantener” sobre sí mismos la idea que antes se habían forjado. Descombes alude que el propio Erikson, psicoanalizado por Anna Freud, bromeaba con los avatares de su propia identidad, por cuanto, nunca supo quién era su padre; adopta el apellido del su padrastro, quien era su pediatra, llamándose Erik Homberger; luego, abandona Europa y llega a Estados Unidos, a inicios de los años 30. Adquirida la nacionalidad estadounidense, entonces adopta el apellido Erikson. En su acepción rígida y acumulativa de la identidad, este autor asume que la formación de una

⁴⁹ *Childhood and Society*, Nueva York, Norton, 1986; edición en español: *Infancia y sociedad*, Buenos Aires, Horme-Paidós, 1983, citado por Descombes (2015, p.36).

identidad empieza en los momentos de la vida en que la “identificación”, es decir, la asimilación del entorno o el contexto de los objetos y la sociedad en la personalidad, ya no resulta de utilidad.

La condición de sujeto tecnológico (*homo digitalis*) representa el factor de crisis identitaria por excelencia en el individuo posmoderno. Lo que Saskia Sassen (2003) denomina espacio electrónico no es un ámbito puramente tecnológico y neutral en la vida de los individuos. Por el contrario, forma parte de dinámicas de alto impacto que organizan las estructuras sociales y penetran las estructuras individuales. La nueva economía de la información define nuevas relaciones de poder y, consecuentemente, coloca al individuo ante escenarios inciertos. Cuando se incorpora críticamente el espacio electrónico a la esfera del pensamiento acerca de la sociedad y el individuo posmodernos podemos comprender la dinámica donde “la materialidad del lugar/infraestructura intersecta con aquellas tecnologías y formas organizacionales que neutralizan el lugar y la materialidad” (Sassen, 2003, p.206). Este hecho convierte el espacio electrónico, más allá de los límites de la transmisión de capacidades, en el lugar donde se construyen nuevas estructuras para la actividad y el poder económicos, pero además, para la interacción entre los individuos, y más aún, la introspección del individuo mismo frente a la realidad y la virtualidad.

Por considerarlo un agudo aporte en torno a la tipificación del sujeto posmoderno, traigo a colación un planteamiento de Barus-Michel (2003, pp.239-248) que reza:

L'homme moderne était un principe, l'homme hypermoderne est une fiction, une représentation qui est proposée, imposée aux individus issus de la culture moderne occidentale, voire aux autres, à force de slogans, d'images, d'injonctions paradoxales et de mise en conformité de leur environnement technique, économique et social. L'homme moderne construisait du sens, l'hypermoderne se conforme, s'insère dans un monde préconstruit à coup d'images high tech, où le marché fait la loi. La société hypermoderne fonctionne à l'image, elle montre, offre, excite, elle fait tout pour empêcher de penser. Les images s'effacent les unes les autres et effacent la mémoire. La réalité se fabrique à coups d'images et de leurres (comme on l'a vu lors de la guerre d'Irak) dans l'immédiat du sensationnel. On se repaît des images de la violence au point d'en rendre la réalité fictive, les photographies d'atrocités se vendent et s'exposent comme objets d'art. L'imaginaire social est gonflé d'images excitantes et provocantes, dans une surenchère à quoi la publicité donne sans répit une visibilité éblouissante. (...)L'individu hypermoderne est un personnage mythique

suscité par notre fascination devant les progrès foudroyants de la technologie. Pour lui, ni le temps ni l'espace n'ont de réalité, il existe à travers ses gadgets portables et sans fil, pressé, gagneur, jouisseur, cynique, il surfe sur la vie et sur la mort. La version féminine clame à tout vent «parce que je le vaux bien » : elle vaut bien que la technique façonne son image, et elle ne vaut que de cela⁵⁰.

La condición posmoderna de trashumante entre los espacios virtuales y la realidad, la disyunción vital entre un mundo *offline* y otro mundo *online*, pero bajo la condena de que no puede elegir uno de ambos, sumergen al sujeto posmoderno líquido en una ambivalencia, en una ambigüedad que le mantiene en crisis de identidad.

9.2 Redes y sociedad virtual

Las reflexiones de Bauman en torno al desarrollo de las tecnologías y de la evolución hacia la cultura digital, así como la incidencia de estas en el individuo y en la vida de las comunidades experimentan un largo paseo por toda su obra sociológica y filosófico-cultural.

En *Ética posmoderna* (Bauman, 2013a,) nos encontraremos una amplia reflexión, entre los paradigmas de Beck y Giddens, acerca de la relación entre el orden tecnológico y el yo moral, en la que, además, aparece el concepto de Levinas sobre la distancia en la relación del yo con el otro, que luego, en el ámbito de lo digital, se va a transformar en un modo de

⁵⁰ El hombre moderno era un principio; el hombre hipermoderno es una ficción, una representación propuesta, impuesta a los individuos provenientes de la cultura occidental moderna, y a otros, a base de eslóganes, imágenes, órdenes paradójicas y un sentido de conformidad con su entorno técnico, económico y social. El hombre moderno construía su realidad, el hipermoderno se conforma, se inserta en un mundo prefabricado con imágenes de alta tecnología, donde el mercado dicta la Ley. La sociedad hipermoderna funciona con la imagen: ella muestra, ofrece, provoca, hace todo para evitar el pensar. Las imágenes se borran unas a otras y borran la memoria. La realidad se fabrica a base de imágenes y de trampas (como hemos visto en la guerra de Iraq), en la inmediatez generada por el sensacionalismo. Uno se alimenta de imágenes de violencia al punto de crear una realidad ficticia, las fotografías de atrocidades se venden y se exponen como obras de arte. La imaginación social se reboza con una sobreoferta de imágenes excitantes y provocativas, a la que la publicidad muestra sin filtro una visibilidad deslumbrante (...) El individuo hipermoderno es un personaje místico, creado por nuestra fascinación frente al disruptivo progreso de la tecnología. Para este, ni el tiempo ni el espacio son realidad, él existe a través de sus dispositivos portátiles; impaciente, vencedor, gozoso, cínico, navega por la vida y por la muerte. (Véase Barus-Michel, J., "L'hypermodernité, dépassement ou perversion de la modernité?", Aubert, N., (ed.), *L'individu hypermoderne. Le Culture de l'urgence. La Société malade du temps*, Paris, Flammarion, 2003).

distancia del yo consigo mismo, con los demás y con el espacio real, para su interacción en las llamadas comunidades digitales o sociedad en red.

Lo que vamos a ir descubriendo en la evolución del pensamiento de Bauman a este respecto, cuando en el ensayo *La cultura como praxis* (2010 a, p.45) ya habla del espacio *cibernético* y de la “red global de información” como nuevos órdenes culturales que se impondrían al orden real, hasta sus ensayos y diálogos filosóficos, sociológicos y políticos más recientes, es una visión crítica, una advertencia, si se quiere, acerca de, por un lado, la alienación que el uso excesivo de las redes sociales o ciberadicción provoca en los sujetos digitales, hasta llegar a lo que hoy llamamos *infoxicación*, así como el problema de la pérdida de vínculos humanos que la soledad digital implica, y por el otro, los límites que en el ámbito de lo político y la acción o movimiento social las redes, como espacio *online*, presentan frente al accionar del ejercicio de la política como poder fáctico, como espacio *offline*.

Más aun, en su enjundioso ensayo de 1998 titulado *La globalización. Consecuencias humanas* (Bauman, 2011c), el autor se plantea la superación del panóptico de Bentham y Foucault como mecanismo de poder y control de los individuos por el súper panóptico basado en datos y redes, es decir, el *Sinóptico* de Mathiessen como poder en el “ciberespacio”.

En el artículo titulado “Órdenes locales, caos mundial”, que integra el libro *La sociedad individualizada* (Bauman, 2012 a, pp.43-52.), originalmente publicado en 2001, Bauman maneja la noción de “ciberspacio”, derivada de los adelantos de la electrónica y la información, así como de lo que entiende como proceso de “devaluación del lugar” (*Ibid*, p.50), en razón de la supremacía de lo virtual sobre la topología real.

En su libro *Modernidad líquida* (2003, p.165), el autor reflexiona acerca de las relaciones de poder implícitas en el acceso a la información electrónica. Asimismo, en la obra *La Sociedad sitiada* (2013 f, pp.52-58), bajo el subtítulo de “Surfear la red” (o navegar la red),

el autor se refiere a una élite global que, desde la economía y la política, empezará a sustituir el concepto de sociedad por el de red.

En un trabajo titulado *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (2011 b, pp.124-128), el filósofo polaco maneja el concepto de “autopista de la información” como sinónimo de Internet, y también habla acerca de los *mails*, *iPhones* y de Twitter y el “tuiteo”, remarcando que estos vehículos de surfteo o navegación digital vuelven frágil nuestra humana capacidad de atención, tanto a la información misma como a los demás seres humanos, y nos hacen pagar un precio por la “disponibilidad” de la información, y es el de que esa disponibilidad se traducirá en una reducción severa de su significación. Además, las comunidades creadas en el espacio virtual “*no están concebidas para perdurar*” (Ibid, p.126), dada la facilidad con que sus miembros pueden conectarse y desconectarse. Amplía en este sentido sustentando que la transitoriedad, como estado perpetuo de las nuevas comunidades digitales, al igual que “su naturaleza reconocidamente temporaria por eternamente provisoria”, como también su “abstención a exigir compromisos de largo plazo (y mucho menos incondicionales)” y aspectos ausentes como lealtad y disciplina “son precisamente las características que las hacen tan atractivas para la mayoría, dado el entorno fluido que caracteriza con su fuerte impronta a la moderna forma de vida” (Ibid, p.127).

En su diálogo con Ricardo Mazzeo, que se publicó en 2012 bajo el título de *Sobre la educación en un mundo líquido* (Bauman, y Mazzeo, 2013 d), Bauman trata la cuestión del uso político y social de las redes y su efecto en los temas de Estado. Luego de analizar movimientos como los Indignados de Europa, Occupy Wall Street en Estados Unidos y la Primavera Árabe, afirma que: “Ninguno de los estallidos de protesta de raíces populares, que han sido propiciados de forma verdaderamente espectacular por Internet y luego masificados por la electrónica, han conseguido, al menos hasta ahora, eliminar las causas que han desencadenado la ira y el desespero de la población” (Ibid, p.95). Aduce, además, que, si bien es cierto que con los medios digitales las “chispas” se suceden al vuelo, “no son los aparatos electrónicos, por inteligentes que sean, quienes determina la incidencia y la naturaleza de las explosiones sociales” (Ibid, p.142).

En la obra de 2013 *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (Bauman, Z. y Donskis, L., 2015 a, p.145), basada en un diálogo con el filósofo lituano Leonidas Donskis, Bauman retoma la articulación entre ciberespacio y movimientos sociales y hace ver que, distinto a lo que ocurre en la militancia civil en las calles, las protestas en la red no pasan de ser la exigencia de “derechos sin obligaciones”.

En otro diálogo, ahora con David Lyon, publicado en 2013 bajo el título de *Vigilancia líquida* (Bauman, y Lyon, 2013 e, p.47), el creador de la metáfora de la sociedad líquida advierte que “una red y una comunidad son tan diferentes como las peras de las manzanas. Pertenecer a una comunidad es un estado mucho más seguro y fiable que tener una red, aunque ciertamente, con más restricciones y obligaciones”. Mientras que en su última obra publicada en vida, denominada *Extraños llamando a la puerta* (Bauman, 2016 a, pp.93-97), establece las claras diferencias entre los mundos *offline* y *online*, poniendo énfasis en las responsabilidades morales y éticas del primero, a diferencia de las seducciones y encantamientos, sobre todo, por el autopoder que confiere al sujeto digital, del segundo. Concluye que existe en el mundo *online* una “simplificación” moral que no tendría lugar en el espacio *offline*.

En su obra póstuma *Retrotopía* (2017 a, p.71), el catedrático de la Universidad de Leeds, Inglaterra, subraya cómo desde el ciberespacio y las redes sociales (Facebook, Twitter, MySpace o LinkedIn) el poder y la vigilancia sobre los individuos posmodernos es más eficaz y de qué manera, mediante la manipulación digital y las falsas noticias, una “nación ciberformateada” como los Estados Unidos fue arrastrada a llevar a la Casa Blanca a un maniático como Donald Trump. En este caso, los populistas dieron voz a buena parte de los excluidos.

En su diálogo de 2015 con el periodista Ezio Mauro, titulado *Babel*, y publicado, también como obra póstuma (Bauman, Z. y Mauro, 2017 b.), hay un extenso y último capítulo subtítulo “Solitarios interconectados”, en el que Bauman retoma la oposición entre culturas *online* y *offline*, imprimiendo a la primera rasgos de “adiaforización” tecnológica

(Ibid, p.77), por ejemplo, al matar seres humanos con drones, al tiempo que subraya la diferencia entre información o hiperinformación y conocimiento (porque el saber no es algo que “se descarga”, Ibid, p.97); además, la problemática de la identidad digital como “identidades ilimitadas” (Ibid, p.91), la falsa libertad en las redes sociales (Ibid, pp.104-105) y el grave peligro de lo que llama “slacktivism” o activismo lento, el cual define como “una actitud peligrosa por sus seductoras promesas de un confort físico y espiritual, y una virtual ausencia de riesgo, (que) en más de un sentido predispone a sus seguidores a olvidar que el original activismo significaba” (Ibid, p.119). O lo que es igual decir, que tenía un sentido político y social.

En la obra póstuma de más reciente aparición (Bauman, 2018), al conversar con un nativo líquido, el tema del ciber mundo y sus campos (cibersexo, ciberacoso, ciberpolítica, cibercomercio, cibersujeto, ciberadicciones, etc.) y efectos colaterales no podía quedar ausente, aunque sí quedó inconcluso el diálogo. Bauman argumenta que la red entró a nuestro mundo de forma triunfal, con la promesa de crear un hábitat “ideal” en términos políticos y democráticos. La red nos prometió una “segunda vida”. “Y sí, la llegada de la red ha convertido de repente en realistas nuestras esperanzas de popularidad, pero, al haberla puesto engañosamente a nuestro alcance, la ha hecho casi obligatoria, aunque con una probabilidad de adquirirla equivalente a la de ganar la lotería” (Ibid, p.74). El “giro” de la tecnología de la información es el más revolucionario que haya experimentado hasta hoy la condición humana. Contiene la paradoja de una coexistencia entre los mundos *offline* y *online*. Y otra paradoja importante, que de hecho contradice la misión corporativa expresa de Google como la mayor oportunidad para el acceso a la información útil, es la de que “la mayoría de los usuarios utiliza internet atraídos no tanto por la oportunidad de *acceso* como por la de *salida*” (Ibid, p.77).

Las redes sociales y los sitios webs suelen experimentar tiempos de vida efímeros. Bauman analiza un artículo sobre el impacto presente, y no solo de futuro, de las redes sociales del 2 de marzo de 2006 del periódico *Guardian* (Sean Dodson, “Show and tell online”, *Technology Guardian*). Cita al autor cuando refiere que lanzar un nuevo sitio web es como inaugurar un bar en la ciudad: se pone de moda. Pero, su vida es efímera. Ahora bien, hay

que aceptar que los sitios de redes sociales se esparcen con la velocidad de “una infección en extremo virulenta” (2011a, p.12). Esta forma viral o infecciosa de transmisión del impacto comunicacional en las redes sociales es lo que Han llama sociedad inmunológica o posinmunológica, según los casos (2015 a, p.p.11-23 y 2016 b, pp.96-101-113).

Bauman trata dos aspectos importantes en lo que atiene al individuo en la sociedad moderna líquida y su interacción con la tecnología. El primero es el relativo a la libertad individual en las hoy llamadas comunidades digitales o redes, como conglomerados virtuales. “El deceso de las comunidades a la vieja usanza contribuye a la liberación de los individuos, pero los individuos liberados pueden muy bien considerar imposible, o al menos más allá de su capacidad individual y las capacidades de los recursos individuales que poseen, hacer un uso sensato de su libertad decretada: ser libres no solo de iure sino también de facto. Un gran número de los presuntos beneficiarios de este intercambio supuestamente justo se sienten mucho más indefensos y desventurados, y por esa razón *más inseguros...*” (Bauman, 2011 b, p.125). Es importante asumir que esas comunidades de internet o redes se caracterizan por una temporalidad transitoria y modo de articulación diluido, fluido.

El otro aspecto importante a destacar en el individuo presuntamente liberado de las llamadas comunidades de internet es el de la pérdida o ausencia de compromiso. Prevalece en ellas una suerte de déficit de la solidaridad, tan cara a las comunidades de la era moderna pesada o sólida. De ahí que Bauman (Ibid, p.127) afirme que “puede conjeturarse que la tarea de volver genuina la libertad individual no llama a un debilitamiento sino a un fortalecimiento de los lazos de solidaridad entre los seres humanos. Si bien el compromiso a largo plazo que promueve la solidaridad robustecida parece ambivalente, también lo es la ausencia de compromisos, que hace de la solidaridad algo tan poco fidedigno como desenfadado”.

A este hecho se suma otro elemento social importante en la configuración de las nuevas comunidades virtuales, el cual tiene que ver con la modificación de la relación entre lo público y lo privado, con fronteras cada vez más diluidas en la contemporaneidad, y el

impacto que en los vínculos humanos el fenómeno genera. Se resalta, de hecho, cómo cada vez, en la modernidad líquida, es lo privado lo que asalta lo público, cuando en las sociedades totalitaristas de la modernidad sólida era lo público (el Estado) lo que intervenía la privacidad. Hoy día la gente vende sus secretos a las editoriales o a los medios electrónicos de comunicación de masas (televisión, radio, Internet) a fin de lograr impacto público e, incluso, generar utilidades para incrementar su capacidad de consumo. Por ello sustenta Bauman (Ibid, p.124) que la “crisis actual de la privacidad se relaciona de forma inextricable con el debilitamiento y la decadencia de todos los vínculos interhumanos”.

Esa bancarrota de la privacidad, o de la confidencialidad como prefiere llamarla Simmel, a quien Bauman considera uno de los académicos más perspicaces y visionarios entre los fundadores de la sociología, se traduce, con relación a las leyes y regulaciones sociopolíticas y jurídicas, en una paradoja de la modernidad actual. “La paradoja de que la ‘desregulación’ (léase: la voluntaria renuncia del Estado a un gran número de competencias que en el pasado se reservaba celosamente) aparejada con la ‘individualización’ (léase: el abandono de numerosas obligaciones otrora estatales y su entrega al campo de las ‘políticas de vida’, donde todo se gestiona y se opera en el nivel individual) se publiciten como el camino regio hacia la victoria definitiva de los derechos individuales, cuando en realidad socavan los cimientos de la autonomía individual y la despojan de los atractivos que en el pasado la elevaban al nivel de los valores más codiciados, se encubre casi por completo en el proceso, con lo cual atrae escasa o nula atención y desencadena escasas o nulas acciones” (Ibid, p.121).

Respecto de la cuestión del debilitamiento de la solidaridad o el compromiso con el Otro (Levinas) propio de las redes o las comunidades digitales, en comparación con las comunidades tradicionales y territoriales, convendría subrayar que la denominada Primavera Árabe, que tiene lugar a partir de 2010 como fenómeno de alzamiento de las juventudes, mediante llamamientos a protestas a través de las redes sociales, en sociedades monárquicas o dictatoriales del mundo árabe como Túnez, Egipto, Libia y Siria, constituye una excepción, en la que en vez de debilitarse, la solidaridad, por medio de la indignación,

se consolida y se torna arma poderosa que hace tambalearse y hasta derriba gobiernos despóticos o absolutistas.

En un escenario moderno líquido consumistas, de acuerdo con Bauman (2011a, p. 146), tanto Manuel Castells como Scot Lash dan la bienvenida a la actual tecnología de “vinculación y desvinculación virtuales”, presentándolas como una alternativa “promisoria” y una forma de socializar “superadora”, una posible cura efectiva, o bien, una medicina preventiva contra la amenaza de la soledad del consumista, además de un inestimable puntal de la libertad al estilo consumista, es decir, aquella que nos permite hacer y deshacer nuestras propias elecciones. una forma de socialización que intenta en parte reconciliar las complejas demandas de seguridad y libertad en un mundo líquido globalizado. En este ámbito, Castells habla de “individualismo reticular” y Lash de “vínculos comunicacionales”. Bauman entiende, aun así, que la red no es un buen terreno para la construcción de relaciones sociales confiables, porque implica la probabilidad de desconexión instantánea, inocua e indolora. La libertad individual estriba, pues, en la facultad de interrumpir la comunicación o llevar a cabo la desconexión, asumiéndose con ello que lo que el sujeto deja fuera de la red ya no constituye un problema. En el mundo de la red virtual, “el verdadero sentido de la libertad no está en alcanzar lo que se desea, sino en deshacerse de lo indeseado” (Idem.).

Desde una perspectiva epistemológica o de estrategias de saber, hay que comprender el hecho de que la llamada red mundial almacena información de modo tal que “la cultura líquida pueda desplazar el aprendizaje y reemplazarlo por el olvido como principal fuerza motora de los objetivos de la vida de los consumidores” (p.148).

A las identidades digitales Bauman las tipifica como aquellas que derivan de la “alteración identitaria” del sujeto digital, por cuanto implican múltiples y nuevos nacimientos de identidades virtuales; es decir, identidades que no exigen o necesitan de una adopción real (como persona concreta) o propia del espacio de vida “*offline*” y sus restricciones de orden social e individual (Ibid, pp.155-156). El internauta o sujeto digital interactúa en su mundo “*online*” bajo la sensación o creencia de que se ha desprendido completamente del mundo

“offline”. Lo cierto es que la experimentación de nuevos “yoes” en el ámbito digital es infinita, aunque, contrario a lo que consideran Bauman y Francis Jauréguiberry⁵¹ en el sentido de que allí, en el mundo “online” se elimina el temor a las sanciones, lo cierto es que existe la cibercriminalidad y que acciones virtuales pueden tener consecuencias judiciales en el mundo “offline”. Resultan emblemáticos en este sentido los casos de Edward Snowden y de Julian Assange, entre otros.

Es importante tomar en consideración que, con relación al Otro, con relación al problema de la otredad y sus implicaciones de carácter ético, es decir, de responsabilidad y compromiso frente al Otro, en el ámbito “online” ese Otro es absolutamente prescindible y solo sirve para avalar y, según Jauréguiberry, “adular el yo virtual del internauta” (Ibid, p.157). En este juego de la identificación virtual el Otro queda desarmado y desactivado. En la óptica de Han, y con sobrada razón ontológica, aquí entra en juego la desviación narcisista de la personalidad alienada del sujeto digital, sometido a la autoexplotación de la sociedad de rendimiento y el *burnout* del giro digital. Bauman, por su parte, aduce que la socialización digital va a seguir las técnicas del marketing.

9.3 Exceso de información

Al igual, y antes aún, que Han, Bauman asocia el problema del crecimiento exponencial de la producción de bienes y servicios a la existencia de otro fenómeno, también de crecimiento exponencial, que desemboca en un exceso de información. Han lo denomina “cansancio de la información” (Han, 2014, pp.88-90). O bien, “hiperinformación”, “hipercomunicación” o “hipervisibilidad” (Han, 2016 b, pp.149-157). Otro concepto que remite al exceso de información es el de “infoxicación” (Cornella, 2013). Bauman refiere los cálculos de Ignazio Ramonet (*La tyrannie de la communication*, 1999) que indican que en el mundo actual se ha producido más información que en los cinco mil años precedentes. Además, subraya que un ejemplar de la edición dominical del periódico New York Times contiene más información que la que una persona culta del siglo XIX consumía durante toda su vida. En definitiva, demasiada información circula en la comunicación digital.

⁵¹ “Hypermodernité et manipulation de soi”, en Nicole Aubert, ed., *L'Individu hypermoderne*, pp.158 y ss.

Un prolijo discurso informacional propala la idea de que las redes sociales son el punto cumbre de convergencia posmoderna y digital del deseo individualizado y de la conquista de la libertad de expresión y de decisión en todos los ámbitos de la vida presente. Es verdad que el giro digital ha revolucionado la comunicación unidireccional en la cadena emisor-medio-receptor. La dictadura del emisor en la generación del mensaje y la obediencia esclava del receptor en su decodificación se fueron por la borda. Ahora, el receptor genera mensajes, prescindiendo, incluso, del medio propio del emisor, y haciendo uso de su personalizado artefacto o dispositivo móvil digital e inteligente.

La gigantomaquia mediática tiene ahora dos polos que desplazaron los del medio y el lector. Ahora se enfrentan, de un lado, el periodismo ciudadano, ejercido por el individuo desde sus propios medios electrónicos y digitales, muchas veces con ética y respeto de la ciberaudiencia, pero, otras tantas llevado a la práctica de forma libérrima e irresponsable. Del otro lado, el periodismo de marca, que es aquel mediante el cual una persona, institución o empresa crean sus propios espacios web y colocan las informaciones sobre sí mismos y sus productos en forma autónoma. El periodismo convencional de páginas impresas o electrofrecuencias queda en el medio como jamón del sándwich.

La vigilancia, como materialización del poder, se da ahora en todas las direcciones y entre todos los individuos, instituciones y estamentos sociales. Cuando en un comercio u hospital, en un destacamento policial o de bomberos, en un aeropuerto, en fin, toman nuestros datos, pasamos a ser un archivo detectable y controlado por una memoria de almacenamiento (*big data*) que solo es capaz de encontrar lo mismo cada vez que se le solicite. Aunque, dato no es objetividad.

Nuestra libertad depende, pues, de la velocidad con que aparezca nuestro perfil o archivo digital en la pantalla del dispositivo que almacena, clasifica, vigila y controla intangiblemente. Mis perfiles o cuentas en la red son la evidencia de una postura identitaria o huella digital, cuya duración dependerá de mi decisión. Queda a expensas de la temporalidad del clic. Como es ilimitada la cantidad de información del *big data*, también

es ilimitada su facultad de control y conocimiento interior de los cibernautas. La libertad propia de las redes sociales es también coacción, coerción y represión. Ya no es el cuerpo (biopolítica) la unidad de control represivo o disciplinario. Ahora es la psique (psicopolítica), porque la orientación de la productividad en el nuevo capitalismo y sus resortes ideológicos descansa más en lo inmaterial o intangible.

El poder de vigilar es ahora virtual, digital, ciberespacial. Invade la mente de los individuos, aunque deje en presunta libertad el cuerpo. Se manipula la voluntad más que el acto individual. Las redes sociales son una trampa de insospechada vigilancia existencial, por hipervisibilidad e hipertransparencia.

9.4 Identidades en el ciberespacio: *Homo digitalis*

Fue en 1990 cuando Tim Berners-Lee, británico experto en informática, pudo efectuar la primera comunicación entre un Protocolo de Transferencia de Hipertexto y un servidor a través de internet, para crear con ello la World Wide Web, es decir, la red digital. Este acontecimiento cambió radicalmente el mundo. En ese año, había un número de usuarios de internet que rayaba en lo insignificante; apenas el 0,1% de la población mundial. La cifra se elevó al 30% de la población mundial en 2010, logrando el 73% de la población de los países desarrollados, de acuerdo con datos, de varios años, de los indicadores de desarrollo del Banco Mundial y de la Unión Internacional de Telecomunicaciones (Naím, 2014, p.102). Pero, cuando en 2012 Facebook entraba en su octavo año de operaciones, ya sobrepasaba los 3,000 millones de usuarios, con casi la mitad accediendo desde tabletas y teléfonos celulares. Asimismo, Twitter, que fue lanzado en 2006, seis años después tenía 140 millones de usuarios activos, mientras que Skype, creado en 2003 como servicio de voz por internet, alcanzaba en 2012 los 700 millones de usuarios habituales.

Internet, además de ofrecer un acceso “casi mágico” a la información, experiencias y diferentes modalidades de acción, “incluso parece ofrecer la posibilidad de obtener diferentes identidades, casi en cualquier lugar del globo con nada más que unos golpes en el teclado o con un click del ratón” nos refiere Ursua (2016, p.26) al citar el estudio de J.

Malpas del año 2000⁵². A través del ciberespacio podemos trasladarnos virtualmente alrededor del mundo, al tiempo que podemos dotarnos de más de una identidad.

El advenimiento del internet como punta de lanza de la cibersociedad ha modificado la concepción de la identidad individual y colectiva o comunitaria. De acuerdo con Ursua (2008) las nuevas tecnologías antes que debilitar los conceptos de identidad nacional o identidad cultural, más bien, contribuyen a su fortalecimiento y al incremento de sus lazos identitarios. Subraya que, en comunidades, por ejemplo, de la diáspora, una página web puede constituir una “territorialización”, un lugar para reconstruir la identidad colectiva e incluso crear una “patria digital”. Se da, pues, aquí, una relación de equivalencia identitaria entre la nación territorial y la nación del espacio virtual, por medio de un aserto que parece pulverizar las diferencias entre los ámbitos “*off line*” y “*on line*”. Ve en la comunicación mediada por computación una superación y liberación de las amarras de la “copresencia”, facilitando, de hecho, la transgresión de la distancia y del tiempo físico al interactuar virtualmente. Ursua otorga al avatar la función simbólica de “representación o encarnación de uno mismo” en el entorno virtual. Es decir, que el avatar adquiere dimensión representativa de alter ego o persona, en cuyo juego identitario, del que forma parte el anonimato, queda desplazada o relativizada, incluso, la fijeza conceptual o cultural de género.

El otro yo virtual es una entidad compleja. Acontece que el sujeto, en la filosofía y la sociología premodernas y modernas, se define en su oposición o articulación con un objeto. De ahí la diada subjetividad *versus* objetividad. De igual factura se establece la diada cultura *versus* naturaleza. En cambio, con el sujeto cibernético y la construcción identitaria de su sí mismo ocurre algo distinto. No tiene lugar aquella dualidad. El sujeto cibernético es tal en cuanto que el objeto digital lo absorbe. El sujeto cibernético construye su identidad, sinuosa, a veces anónima y fugaz, sobre la base de un tejido de informaciones virtuales. En el ámbito cibernético, la antropología y la ontología convencionales colapsan

⁵² *Acting at a Distance and Knowing from Afar: Agency and Knowledge on the Internet*, en Golber, K., Ed., *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2000.

(Han, 2014). Yo soy un sujeto cibernético en la medida en que mi identidad es subsumida a la información virtual o el perfil digital con que me represento en la red.

La mediación digital, conforme distancia al sujeto cibernético y a su sí mismo del otro como alter ego, borra la separación entre el sujeto que articula la acción comunicativa digital y el receptor o interlocutor de esta. Ello así, porque el emisor es al mismo tiempo receptor. No hay, pues, alteridad. En la comunicación digital tiene lugar una totalización de lo imaginario. Se produce un despojo, una evitación del carácter táctil y corporal propio de la comunicación análoga, interpersonal. “El medio digital hace que desaparezca el enfrente real. Lo registra como resistencia. Así, pues, la comunicación digital carece de cuerpo y rostro. Lo digital somete a una reconstrucción radical la tríada lacaniana de lo real, lo imaginario y lo simbólico. Desmonta lo real y totaliza lo imaginario” (Han, 2014, p.42). En la comunicación digital se da una atrofia de la oposición sujeto-objeto. No existe ya la mirada nietzscheana de la subjetividad hacia lo real. Ahora tiene lugar la observación.

Pero, en lo digital, el observador, en cuanto que sujeto cibernético, forma parte de la observación (Merejo, 2015, p.133). En la relación del uno con el otro, desde la perspectiva dialógica de Buber (2002) y de la ética de Levinas (2001) se parte de una relación corporal, de un prójimo concreto, real, de un ente vital, que piensa y actúa. Sin embargo, la atrofia que, por mor de la virtualidad, lo digital produce en el sujeto cibernético conduce a una mutilación del pensamiento, que se esclaviza ante lo aditivo numeral y el poder omnímodo de la información. Han pone como ejemplo el artefacto de la Google Glass, que tiene la capacidad de unir el ojo humano directamente, es decir, sin mediación alguna, con internet. Sustenta que este aparato digital se acerca tan eficazmente a nuestra fisiología corporal que, prácticamente, alcanza la función de un órgano del cuerpo. Se da, pues, una consumación en el sujeto cibernético de la información como realidad, por cuanto coinciden completamente el ser humano y la información virtual. “Lo que no es ninguna información, no *es*” (Han, 2014, p. 69). Por lo tanto, no hay con ese objeto digital distancia alguna entre captar el mundo u observarlo y ver el mundo mismo.

Sin embargo, en esa forma de captura de la realidad, en esa observación subyace un déficit de meditación, de mirada pausada y larga del entorno, para asimilarlo, digerirlo conceptualmente y hasta para imaginarlo. Esta acción de la Google Glass implica una supremacía radical de la actividad sobre la contemplación. Este captar pierde la riqueza de lo humano que da la mirada, como en Nietzsche y en Cézanne, porque minimiza la contemplación y, consecuentemente, atrofia el pensamiento, cuando no lo suprime. Porque, definitivamente, el orden digital entroniza en la vida y en el proceso de construcción identitaria lo numeral, el cálculo y lo aditivo. En el orden digital, el pensamiento cede su lugar al cálculo, mientras que la acción, que es un atributo humano, cede su lugar a la operación (Ibid., p.78). Esa genuflexión forzosa del pensamiento se debe al exceso de información propio de la operación, es decir, inherente a la lógica de la racionalidad tecnológica digital.

El superávit excesivo de información es lo que Alfons Cornella (2013) denomina infoxicación como sinónimo de máxima saturación de información. El infoxicado es un sujeto en cuya identidad digital se puede rastrear mediante lo que el psicólogo crítico David Lewis (1996) llamó “Information Fatigue Syndrome”, como una enfermedad síquica, a la cual Han prefiere llamar cansancio de la información (2014, pp.87-90). A este cansancio, inherente a la sociedad del rendimiento y al sujeto cibernético de la eficacia laboral y digital, se le atribuyen tres características sintomáticas fundamentales. Un primer síntoma es el relativo a la parálisis de la capacidad analítica, que equivale a la parálisis, monda y lironda, del acto de pensar, del pensamiento mismo. Es que el sujeto cibernético no sería capaz de asimilar o procesar cognitivamente los inmensos volúmenes de información generados por la comunicación digital. El segundo síntoma es el de la depresión como enfermedad narcisista. La imposibilidad de pensar o memorizar la saturación de información producida por la revolución digital genera en el sujeto una profunda ansiedad, una angustia que, en la óptica kierkegaardiana, imprimirá a la estrategia vital del individuo una sensación de vaciedad, de sinsentido que lo acerca a la angustia misma como aquello que “hace patente la nada”. (Kierkegaard, 1979). De ahí, también, la reacción, en términos de actitud vital, a favor de lo banal, de lo superfluo, lo fugaz y de lo narcisista incentivan las redes sociales. El tercer síntoma relevante del cansancio de la información es el del

déficit o incapacidad para asumir responsabilidades. El individuo se resiste a asumir compromisos duraderos y opta por diluir los vínculos humanos que requieren la topología del cara a cara, refugiándose, pues, en lo virtual, en la imagen, en la representación del otro.

Es importante seguir el hilo de la paradoja de la conectividad o del establecimiento de comunidades digitales como intento de sinónimos de mayor cercanía social y comunidad firme, duradera de intereses o propósitos. Creemos que, como forma de contrarrestar el aislamiento o la soledad, navegar en la red o vincularnos a comunidades virtuales nos va a ofrecer cierto consuelo. La constancia en la interacción digital bloquea la posibilidad de interactuar con personas reales. En las comunidades electrónicamente mediatizadas la cercanía es ilusoria y la intimidad, por más que se hable hoy, incluso, de sexo virtual, no pasa de ser una ficción. Se teoriza hoy día acerca de la identidad o identidades digitales de los individuos. Todo un vasto campo de interés, en constante crecimiento. Sin embargo, esa dinámica virtual no puede ofrecer sustancia a la identidad personal. Se trata, en definitiva, de una actitud evasiva. Y, como sugiere Bauman (2005, p. 60) esa es la principal razón por la que los sujetos de hoy nos lanzamos en su busca. ¿Por qué? Porque esa supuesta identidad digital no hace más que poner trabas al reto de asumir nuestro propio ser.

Los habitantes del moderno mundo líquido buscamos, “construimos y mantenemos unidas las referencias comunitarias de nuestras identidades mientras, *yendo de acá para allá*, nos debatimos por ajustarnos a colectivos igualmente móviles que evolucionan rápidamente y que buscamos, construimos e intentamos mantener con vida, aunque sea por un instante, pero no por mucho más (Ibid., p.62). Ese instante nos lo facilitará el teléfono móvil. Ese artefacto, más su complemento, unos auriculares bien ajustados, nos van a permitir que caminemos por la calle, pero, sin estar conscientemente en ella. “Encendiendo el móvil, apagamos la calle. La proximidad física ya no colisiona con la espiritualidad remota” (Ibid., 63). Si bien la tecnología y la revolución digital nos permiten mayor conectividad y ubicuidad, no necesariamente esto implica mayor comunicación o plena presencia. Con la revolución digital estamos viviendo la derrota de los vínculos humanos fundamentales.

La crisis actual está caracterizada por una embriaguez del medio digital y por una ceguera ante sus consecuencias. La comunicación digital, por cuanto imprime anonimato o reduce a un perfil o una multiplicidad de perfiles virtuales la identidad del individuo, termina deshaciendo las distancias entre el irrespeto y el respeto, porque se orienta a la destrucción del nombre. “El respeto va unido al nombre”, afirma categóricamente Byung-Chul Han. El respeto y el anonimato se excluyen mutuamente. La forma de comunicación anónima que promueve el medio digital se dirige a destruir masivamente el nombre. La confianza, la promesa y la responsabilidad son acciones vinculadas al nombre. De hecho, la confianza radica en la “*fe al nombre*”. “El medio digital, que separa el mensaje del mensajero, la noticia del emisor, destruye el nombre” (Han, 2014, pp.14-15).

A partir de la noción de modernidad ofrecida por Gustave Le Bon en su obra de 1895 titulada *Psicología de las masas*, según la cual la etapa de la historia de la humanidad a la que entraríamos al finalizar el siglo XIX e iniciar el siglo XX sería la era de las masas, identificadas como voz del pueblo y como destructoras de la cultura, Han señala que en la sociedad del rendimiento o de la eficacia de la productividad laboral, una nueva formación masiva asedia a las relaciones de poder y de dominio establecidas. “La nueva masa es el enjambre digital” (Ibid., p.26), que se diferencia de las masas de Le Bon, que tenían alma o espíritu gregarios capaces de construir un nosotros, por cuanto este *enjambre digital* está integrado por individuos aislados, incapaces de construir un nosotros.

El enjambre digital no se distingue por ninguna concordancia que consolide la multitud en una masa que sea sujeto de la acción o que la protagonice. El enjambre digital, por contraposición a la masa, no tiene coherencia en sí mismo. No se manifiesta en una sola voz. Esta es la razón por la que es percibido como *ruido*. Aunque sí puede construir modelos colectivos de movimientos o manifestaciones sociales de lucha por determinados objetivos, el enjambre digital, por su propia naturaleza, los condenará a ser movimientos fugaces e inestables; o bien, lúdicos o no vinculantes, que se diluirán con la misma prisa y fugacidad con que han surgido, lo cual les amputa la posibilidad de crear energías políticas.

Un acontecimiento social que podría poner en entre dicho esta aseveración de Han es la Primavera Árabe, que derivó en la eliminación de ciertos regímenes políticos autoritarios, aunque, paradójicamente, su lucha por las libertades dio lugar a nuevos regímenes de fuerza y cerrazón, como es el caso de Egipto. Han considera que los medios electrónicos, por ejemplo, la radio, tienen la capacidad de congregarse a los ciudadanos, mientras que los medios digitales tienden a aislarlos. Sin embargo, los medios digitales, y especialmente las redes sociales, demostraron tener poder de convocatoria y de congregación, tanto durante la Primavera Árabe como en los movimientos de los indignados en Europa, aunque sí tenga razón al tipificarlos como efímeros, amorfos, dispersos y sin capacidad para engendrar futuro.

Y en lo que particularmente atiene al problema de la identidad, desmarcándose del *homo electronicus* de MacLuhan, definido por el hecho de que le ha sido extinguida su identidad privada, absorbida por la masa hasta convertirlo en nadie, Han consolida su noción del *homo digitalis*, el cual mantiene su identidad privada en medio del enjambre, con lo que supera la condición de nadie. Este *homo digitalis*, ciertamente, se manifiesta de manera anónima, lo que lo hace rayano del irrespeto y la distancia, pero, por lo regular tiene un perfil y trabaja permanentemente para optimizarlo. “En lugar de ser *nadie*, es un *alguien penetrante*, que se expone y solicita la atención. En cambio, el *nadie* de los medios de masas no exige para sí ninguna atención” (Han, 2014, p. 28). Un conjunto de *homo digitalis* constituye, pues, lo que hemos de entender por habitantes digitales de la red. Ahora bien, es un artefacto (*hardware*) con cierta alma (*software*) el que ha dado lugar al *homo digitalis* y a su *enjambre*. Se trata del ordenador. Y con él, la llegada de un nuevo sujeto, el *idiot savant*, que vive en un ámbito de hiperactividad, dispersión y aceleración inmisericordes, que lo empujan en un solo sentido, el de la positivización, haciéndole olvidar lo importante que es la negatividad como posibilidad rabiosa (la rabia, distinta del enfado) de interrumpir el presente prolongado, para detenerse meditativamente, mirar hacia otro lado y hacia el otro, y lograr con ello “interrumpir un estado y *posibilitar que comience uno nuevo*” (Han, 2015, p. 56).

Esta ausencia de negatividad como fuerza de transformación, de voluntad de ruptura es capaz de reducir o subsumir el pensamiento a un ejercicio de cálculo. Pero, la función de calcular es hoy día propia del ordenador, dado que lo hace más rápido y con mayor precisión que el cerebro humano. Por cuanto no hay otredad posible frente al software que hace calcular al hardware, el ordenador es una máquina positiva, que, debido a su egocentrismo autista, en función de su carencia de negatividad, el *idiot savant* obtiene resultados solo realizables por una computadora. En el contexto de la positivización general del mundo, tanto el ser humano como la sociedad se transforman en una máquina de “rendimiento autista” (Han, 2015 b, p. 58). La lógica del ordenador y el vasto significado del ciberespacio colocan al sujeto del rendimiento o sujeto posmoderno en una delirante y a veces alienante hiperactividad digital.

Paradójicamente, esa hiperactividad, en lo que atiene a la capacidad contemplativa y de pensamiento activo del ser humano, ya no permite el accionamiento auténticamente libre del *idiot savant*, porque el tiempo que consume y la banalización de conocimiento que en ella impera, provocan una absolutización unilateral de la potencia positiva, dejando de lado la fuerza creativa de la negatividad hegeliana, la fuerza que hace brotar del sí mismo obliterado, en términos heideggerianos, un ser de ruptura, de cambios, de innovación en el pensamiento.

La era digital en que vivimos, que coincide con el apogeo del neoliberalismo, subsume al individuo en la tarea de ser un sujeto orientado a la eficiencia productiva y a esta condición somete y subsume la identidad individual concreta y la ilusión de fundación de comunidades digitales. El *homo ludens* que conocimos con Huizinga (**Nota: Huizinga, J., *Homo ludens*, España, Alianza Editorial, 1972**) y con V. Flusser (Han, 2015 b, p.57) ha sido transformado en *homo laborans*, porque el tiempo neoliberal se aparta del ocio, es más, convierte perversamente el tiempo de ocio en tiempo laboral. Entre *homo laborans* y *homo digitalis* no hay, pues, diferencia, respecto de la temporalidad y la laboriosidad. Hay, eso sí, una diferencia en la forma de ser explotado y esclavizado por el trabajo mismo. Esto así, porque el tiempo y el espacio del *homo digitalis*, en cuanto que, orientados hacia lo virtual, tienen una particularidad. El tiempo de la sociedad del rendimiento y la cultura

neoliberal no tiene pausa. La pausa es también tiempo para el trabajo. En la sociedad actual no tenemos otro tiempo que el del trabajo. Nos llevamos el trabajo con nosotros y nuestras familias a las vacaciones; es más, no nos zafamos de él siquiera en el sueño (Han, 2014, p. 58). Las máquinas del *homo laborans* original quedaron atrás, para dar paso a la eficacia productiva de la racionalidad y la tecnología digitales.

Aunque se nos venda, por cuanto se asume como rampantemente individual, como una acción de libertad, la parafernalia digital nos atrapa en una nueva esclavitud. Se trata de la esclavitud de la movilidad y de la ubicuidad. Como ahora, por la condición etérea de la banda ancha y el internet espacialmente totalitario el dispositivo móvil, ya sea un *smartphone* o una tableta o una laptop, nos permite una conectividad cabal, sin tiempo ni fronteras delimitados, esa misma conectividad adictiva, porque tiene efecto narcótico, y aditiva, porque solo adiciona hiperactividad, transforma todo tiempo en tiempo para el trabajo, gracias al hecho de que el artefacto digital hace móvil el trabajo mismo.

Se trata, pues, de una esclavitud móvil, que no precisa de cadenas o grilletes ni de capataces armados para vigilar ni de trabajo físico forzado como castigo. En la era digital, el trabajo es más mental que físico, aunque produce igual cansancio, igual fatiga existencial o peor, y toda esa urdimbre de la oposición entre lo duro (*hardware*) y lo blando (*software*), que parecía abrirnos un infinito de posibilidades libertarias, se resuelve en el fenómeno de la “coacción de la comunicación”, que Han caracteriza como la relación del sujeto neoliberal o de rendimiento, obsesiva y coactiva, con el aparato digital, capaz de trocar la libertad misma en coacción (Ibíd., p.59). ¿Por qué? Porque, en definitiva, la comunicación digital obsesiva somete al individuo a la lógica del capital: a mayor comunicación mayor capital, mayores ganancias para las compañías de telecomunicaciones y para los fabricantes de artefactos digitales. “El círculo acelerado de comunicación e información conduce al círculo acelerado del capital” (Ibíd., p.60). Este proceso de comunicación paradójico conduce, a su vez, a una pérdida progresiva de los vínculos humanos y de los lazos sociales, en la medida en que la cultura digital reduce su ámbito a lo contable en detrimento de lo narrable. Es decir, que el dedo que cuenta, el dedo que calcula o digita y su afición numérica han ido erradicando en la cultura al relato, lo narrado como base de la historia.

Contar o calcular es hoy día más relevante que narrar. Bajo ese absolutismo del número, los vínculos humanos se afectan y debilitan. Mientras, que, por ejemplo, en la era pre-digital la amistad o el establecimiento de comunidades giraba, en buena medida, en torno a un relato que fundamentaba su historia común, que se compartía cara a cara, hoy día las comunidades digitales a través de las redes sociales se fundamentan en el número, en la cantidad. En nuestra sociedad tardomoderna o neoliberal la lógica de la vida está sometida a la lógica de lo numerable, porque esa es la forma más eficaz de reducir, al mismo tiempo, la vida misma a la eficiencia y al rendimiento del trabajo absoluto.

El vínculo entre sujetos virtuales en las comunidades digitales se sostiene en la fragilidad o firmeza de un clic. La fiabilidad, fundamental para Taylor (2006) en las relaciones comunitarias pierde su valor en las comunidades digitales. Porque, la fiabilidad o confianza en el otro es, sobre todo, un acto de fe, el cual queda obsoleto ante el volumen y facilidad de obtención de informaciones e incorporación en comunidades en la sociedad digital. La confianza entra en bancarrota ante el fenómeno mismo de la infoxicación. Un ser infoxicado es un autista digital. La crisis actual de confianza radica en los medios de comunicación propios del *giro digital*. “La conexión digital facilita la obtención de información, de tal manera que la confianza como praxis social pierde importancia en medida creciente. Cede el puesto al control. Así, la sociedad de la transparencia está cerca estructuralmente de la sociedad de la vigilancia” (Han, 2014, p. 99). Es por ello que Han afirma que, volviendo a Foucault, lo digital prescinde de la confianza para reforzar el control sobre los sujetos, tornándose, consecuentemente, un ambiente de “panóptico digital”, es decir, una sociedad digital de la vigilancia. Sin embargo, esa vigilancia digital difiere de la que estableció Bentham en su panóptico, que exponía a los sujetos a ser vigilados por uno en un ambiente de aislamiento y soledad, de separación geométrica y arquitectónica.

En cambio, los cibersujetos del panóptico digital conviven en una red y dependen de la intensidad de la comunicación. El poder, la vigilancia, el control sobre estos sujetos digitales no lo da un posible aislamiento espacial y comunicativo, sino, por el contrario, el

“enlace en red” y la “hipercomunicación” (Ibíd., p.100), que los hace ilusoriamente libres, aunque son, en realidad, esclavos de la sociedad digital de la vigilancia.

Al reflexionar en torno a la sociedad de la información como engendro de la sociedad de la transparencia Han (2013) afirma que la masa multimedia de la información y la comunicación inherentes al mundo virtual constituyen una amalgama, es decir, una mezcla confusa. Por transparente, o sea, por excesivamente informacional, el mundo virtual no es necesariamente más esclarecedor del mundo real y de lo que en él acontece. Una amalgama de información no implica un acercamiento a la verdad. “Cuanta más información se pone en marcha, tanto más intrincado se hace el mundo. La hiperinformación y la hipercomunicación no inyectan ninguna *luz* en la oscuridad” (Han, 2013, p.80). De ahí la paradoja en la estrategia vital, en el proceso de construcción identitaria y en el conocimiento del mundo, que en la sociedad de la información, en razón de la enorme cantidad de datos (*big data*) y de la racionalidad operativa y calculadora, se presume habrían de ser procesos más simples y comprensibles, resulten más intrincados y oscuros.

No hay auténtica comunidad, en sentido enfático, en la sociedad de la transparencia y el mundo virtual. Sus habitantes no generan una acción común o solidaria. No hay estrategias ni políticas vitales comunes, en condiciones de abogar por un nosotros. En la comunidad digital tienen lugar “acumulaciones” o “pluralidades” sujetas a la casualidad y promovidas por individuos aislados y encerrados en su para sí; o bien, egos narcisistas agrupados en torno a banalidades como una marca (*Brand communities*), una emoción momentánea (club de fans artístico) o una pasión (un equipo deportivo). Producto de la infoxicación atizada por los medios digitales los consumidores de la red creen vivir en comunidad, cuando de lo que se trata, en realidad, es de una formación aditiva, sin ninguna condensación interna (Ibíd., 94).

David Lyon, al introducir la noción de vigilancia líquida de Bauman (2013) subraya el que para este las redes sociales son producto de la fragmentación social, antes que necesariamente lo contrario. La licuefacción del poder lo hace libre de circulación eliminando los puntos de control. A pesar de que los activistas suelen ver un gran potencial

de solidaridad social y de organización colectiva y política en las redes, como por ejemplo, la Primavera Árabe, el movimiento Occupy, y el del 99% contra el privilegio y poder del 1% en la relación entre países ricos y pobres, no es menos cierto que sus posibilidades de resistencia tienen límites y están, de hecho, impedidas para el establecimiento de relaciones personales en un mundo líquido, en el que la automatización produce distanciamiento (Ibid., pp.15-24). Ese impedimento es el que faculta en las redes un tipo de derechos demandados sin obligaciones cívicas que cumplir, con lo cual, los sujetos digitales terminan disfrutando el presente bajo la premisa de no hipotecar su futuro (Ibid., p.57). La merma en la responsabilidad individual, que Bauman equipara a la pérdida de valores humanos explicitada en su concepto de adiaforización, produce, en la relación del sujeto con la tecnología de la información, una suerte de “sedación ética” (Bauman, 2010 d, p.118). Ese efecto narcótico se traduce en fetichismo tecnológico y en riesgo.

De un artículo de Jodi Dean (2005), en el cual se profundiza acerca del carácter político del fetiche tecnológico y de la liberación de culpa que produce en nosotros el peso de la información excesiva, el propio Bauman retoma estas palabras determinantes: “La paradoja del fetiche tecnológico es que la tecnología que actúa en nuestro lugar es la que permite, en realidad, que nos mantengamos políticamente pasivos. No tenemos que asumir responsabilidad política alguna, porque, como ya se ha comentado, la tecnología lo hace por nosotros. (...) Ese arreglo nos hace pensar que con solo universalizar una tecnología concreta lograremos alcanzar un orden social democrático o reconciliado”. Este fue el derrotero que la sedación ética de la tecnología cursó para llegar a la justificación de, por ejemplo, la bomba atómica de Agosto de 1945 arrojada sobre dos ciudades japonesas.

Otro, más optimista, es el parecer de Castells (2011), en cuanto a la revolución provocada por lo que denomina modelo de producción informacional, que comprende la globalización de la economía y el comercio, la desregulación de los mercados, así como la individualización y diversificación en las relaciones de trabajo, crecimiento y volatilización de los mercados financieros, una marcada desigualdad social, brecha tecnológica y una transformación en las estructuras y modelos de comunicación. Admite, eso sí, que en el ocaso del segundo milenio una revolución de orden tecnológico, esta vez, centrada en las

tecnologías de la información, provocó una reconfiguración de la base material de la sociedad a un ritmo particularmente acelerado.

Además, Castells consiente que las sociedades actuales se estructuran en torno a lo que llama “oposición bipolar”, y por tanto, ambivalente, entre la red y el yo. Así, la cuestión de la identidad, ya sea “atribuida” o “construida” pasa a ser la fuente fundamental de significado social, llegando, a veces, a ser la única fuente, en el marco de un período histórico, entre cuyas características sobresalen la desestructuración de las organizaciones, la deslegitimación de las instituciones, la desaparición de importantes movimientos sociales y la instauración de expresiones culturales efímeras o de moda. “Es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser” (Castells, 2011, p.33). Prevalece aquí, para orquestar la definición de identidad, la idea del significado, mientras que en autores como Kaufmann y Descombes se da prioridad a la noción de sentido.

Al reflexionar sobre el yo en la sociedad informacional, Castells afirma entender por identidad “el proceso mediante el cual un actor social se reconoce a sí mismo y construye el significado en virtud sobre todo de un atributo o conjunto de atributos culturales determinados, con la exclusión de una referencia mas amplia a otras estructuras sociales. La afirmación de la identidad no significa necesariamente incapacidad para relacionarse con otras identidades (por ejemplo, las mujeres siguen relacionándose con los hombres) o abarcar toda la sociedad en esa identidad (por ejemplo, el fundamentalismo religioso aspira a convertir a todo el mundo)” (Ibid., 52). No obstante, son los atributos culturales, como especificadores de la identidad, los que definen las relaciones sociales.

En el marco de lo que define como cultura de la virtualidad real, y en el encuentro entre el yo de carne y huesos y el yo virtual, el autor admite que viven vidas paralelas en el ámbito de la pantalla, quedando las personas limitadas por los deseos, dolores y mortalidad de sus identidades físicas. De ahí que las comunidades virtuales se conviertan en un nuevo contexto dramático en el que hay que reflexionar en torno a la identidad humana misma y la pérdida de los vínculos de cohesión social. Es por ello que al tipificar la era de la

información como la que posibilita la autonomía de la cultura respecto de las bases materiales de nuestra existencia, Castells (Ibid., p.58) señale que no sea este precisamente un momento de regocijo, porque, estando solos como cibernsujetos o como *homo digitalis* habremos de mirarnos en el espejo de la realidad histórica. Y, finalmente, tal vez no quedemos conformes con lo que en ese espejo miramos.

Globalización y sociedad del rendimiento, es decir, el modo de organización social tardomoderna que dejó atrás la sociedad disciplinaria o de control, como la entendía Foucault (2013), del mundo moderno sólido y que evoluciona desde el sujeto de obediencia al sujeto del rendimiento, se articulan a favor de la explotación de sí mismo. Esa autoexplotación deriva del exceso de trabajo y del rendimiento o eficacia productiva, que convierte al ser humano en una suerte de “máquina de rendimiento” solo útil en el contexto de una reducción de la actividad vital del sujeto a la maximización del resultado, alcanzándose con ello la “sociedad de dopaje” que a su vez prefigura el devenir de la “sociedad del cansancio” (Han, 2015 b, p.71). Una eficacia laboral, que antes que plusvalía, produce en el individuo la ilusión de que vive en libertad. Bajo esta tiranía de la productividad y el consumismo eficaces, el sujeto explotador es al mismo tiempo el sujeto explotado. La víctima y el verdugo ya no se diferencian; como tampoco el yo real y el yo virtual. Han afirma, con razón, que esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia.

La autoexplotación, el dopaje aditivo o de cálculo y el cansancio derivado del exceso de información y del trabajo continuo son, en definitiva, características identitarias paradójicas del individuo y la sociedad tecnológica y fragmentaria de nuestro escenario posmoderno, en el que la dilución de los vínculos humanos, por efecto de la comodidad y fugacidad de la comunicación digital, se convierte en uno de los grandes abismos del futuro inmediato de la sociedad y la civilización. De ahí que entendamos, con Bauman, que lo fundamental de la estrategia vital posmoderna, en el problema de la identidad, no es hacer que la identidad perdure, sino evitar, a toda costa, que llegue a constituirse en algo fijo.

La afición, es más, la ilusión por lo impecable en la presentación de los productos de consumo, incluso en la propia corporeidad del sujeto posmoderno, constituye un rasgo interesante de su búsqueda de identidad. En el gusto estético del individuo contemporáneo, así como en la comunicación virtual del *homo digitalis* predomina una afición, una sacralización en favor de lo impecable, pulido, liso, terso y valorativamente banal. Esa tendencia adictiva, porque estimula las ciberadicciones, como también aditiva, porque elimina el sentido del relato histórico y la palabra como diálogo para reducirlos al cálculo o al mero dato, celebra sus rituales en un oráculo hedonístico: el consumo irresponsable y la autoexplotación. Por esa razón, la lógica digital crea en el sujeto actual la necesidad de reemplazo sucesivo y sin miramiento de un artefacto electrónico o digital por otro similar, por el simple hecho de que es más nuevo, de una última -y efímera- generación o porque, dentro de la lisura de su corporeidad o de su estructura física ergonómica (*hardware*) y la sofisticación de su supuesta alma artificial, su sistema operativo (*software*) podremos encontrar nuevas aplicaciones, nuevos recursos virtuales, nuevas funciones sustitutas de la operatividad análoga o de lo que había sido mimesis de la naturaleza.

Hay una seña de identidad del gusto del individuo de la época actual que tiende a reconocer como estéticamente bien logrado, como algo que le gusta y es hermoso solo aquello que se presenta como pulcro, impecable, liso, higiénico, satinado. Por ejemplo, el cuerpo (femenino o masculino) desollado con *laser* para su higienización, mayor goce pornográfico y más atractiva exposición en la pantalla. El cuadro “El origen del mundo” (1886) de Courbet, ahora sería distinto, por depilado. Un teléfono inteligente, el último modelo de óculo para captación de realidades virtuales (Google Glass), la ligereza y chatura en los ordenadores personales; además, el interior muy simple, sin compartimentación marcada de espacios, pero con predominio de la pantalla táctil del vehículo eléctrico marca Tesla; o más bien, el terso diseño exterior, sin aristas volumétricas aerodinámicas que aportaría el material PVC de Solvay para la industria automotriz ecoeficiente.

He aquí un paradigma de identidad que trasciende la cuestión estética del “Me gusta” para convertirse en un riguroso imperativo del mercado, que condiciona múltiples aspectos de lo social e, incluso, suaviza o neutraliza la voluntad de cuestionamiento del espíritu crítico del

individuo, para consolidar una sociedad positivizada, sin resistencia, sin las hendiduras y fisuras que provoca la criticidad de la negatividad frente al infierno de lo igual. De ahí que la democracia se reduzca hoy a la cuantificación dogmática de la mayoría y del derecho omnímodo al voto. Y es que, en la aceleración y ruido inherentes a la comunicación de la sociedad consumista y digital, los aspectos negativos o diferenciadores, las asperezas y avatares de lo cotidiano, la lentitud de la meditación y su profundidad tienen que ser eliminados, para la celebración hedonística de la fluidez y la vertiginosidad. Han advierte que lo que nos venden como “estetización” de lo bello e impecable no es más que una “anestezización” de la conciencia, que ocultará la experimentación de lo estético como vivencia abisal del espíritu.

Esa ilusión de lo impecable como ideal de perfectibilidad consumista nos embauca y seduce con cada nuevo mensaje publicitario, conduciéndonos a la trampa de la telaraña de un mundo artificial, desechable y presumiblemente más bello, cuantificable, predecible y útil que el mundo sorpresivo de lo natural y lo aleatorio de la vida verdadera. Preferir lo imperfecto, lo pecaminoso de lo natural se menosprecia como debilidad del pensamiento o como una enfermedad del espíritu. Esta alienación explica el apogeo del bótox, el fitness, la cirugía estética... para el ritual del *selfie*.

Por la obnubilación producida por la embriaguez tecnológica, el individuo del enjambre digital o masa digital es un sujeto aislado, aunque se jacte de estar hiperconectado, porque la hiperconexión no equivale a auténtica comunicación. “Los habitantes digitales de la red no se congregan. Les falta la *intimidad de la congregación*, que producirá un nosotros. Constituyen una concentración sin congregación, una multitud sin interioridad, un conjunto sin interioridad, sin alma o espíritu” (Han, 2014a, p.28)⁵³. Tenemos personas aisladas, singularizadas (Hikikomoris) que viven al margen de la sociedad, que se pasan el día ante los dispositivos y medios audiovisuales o el monitor sin salir de la casa. De esa tendencia deriva la ciberadicción de la intoxicación por exceso de información. Los colectivos

⁵³ El tipo de concentración humana que se da en la red es más casual que causal. La casualidad que une individuos no constituye, en realidad, una masa. “Al enjambre digital le falta un alma o un espíritu de la masa. Los individuos que se unen en un enjambre digital no desarrollan ningún nosotros. Este no se distingue por ninguna concordancia que consolide la multitud en una masa que sea sujeto de acción. El enjambre digital, por contraposición a la masa, no es coherente en sí” (ibid, p.27).

digitales, cuando tienen lugar, llegan a ser apenas modelos colectivos de movimiento caracterizados por la fugacidad, volatilidad e inestabilidad. No son duraderos. Hemos visto y vivido en buena parte del mundo manifestaciones sociales y políticas que descansan en este principio y de ahí su fragilidad.

Para Han, el nuevo hombre “teclea”, en lugar de “actuar”. “La cultura digital descansa en los dedos que cuentan. Historia, en cambio, es narración. Ella no cuenta. Contar es una categoría poshistórica. Ni los tweets ni las informaciones se cuentan para dar lugar a una narración. Tampoco la “timeline” (línea del tiempo) narra ninguna historia de la vida, ninguna biografía. Es aditiva y no narrativa. El hombre digital digita en el sentido de que cuenta y calcula constantemente”, afirma Han (Ibid, p.60). Lo aditivo virtual es alienante porque nos aparta del relato de la vida. La responsabilidad moral, como posesión y derecho inalienables en cada uno de nosotros, nos fuerza a superar el aislamiento y la soledad digitales, para hacernos más compromisarios de la solidaridad y la lucha por el bien común, para atenuar cualquier intento o huella de inconsecuencia con la vida.

La comunicación digital se corresponde con un agudo proceso de despersonalización en la relación de los individuos; de distanciamiento sin mediación, a no ser el medio digital mismo, del cara a cara que permite la comunión de los afectos y las almas de los sujetos a través de la mirada; de aceleración vertiginosa del tiempo, convirtiendo lo mediato en inmediatez, el reposo en vertiginosidad, la duración en caducidad, la contemplación en manía, el conocimiento en información. Vivimos un desconcertante proceso de eterización o evaporación del origen telúrico del ser humano y su estrecho vínculo con la naturaleza, que ahora sucumbe ante lo desechable, descartable, volátil, artificial. El *selfie*, suerte de autorretrato digital, es un fenómeno que reúne elementos propios del proceso que acabo de describir.

Llama poderosamente la atención encontrarse con individuos, especialmente jóvenes, aunque afecta a distintas edades, que en espacios públicos o en rincones particulares se colocan a la altura del rostro la pantalla del *smartphone* (muchas mujeres en picado; muchos hombres de abajo hacia arriba) y, en clarísima expresión de una alienante e íntima relación con el artefacto, le sonrían o le hablan, le posan ridícula o sensualmente, para

intentar eternizar, en un instante, una imagen de sí mismos. Es la versión digital de la identidad de un yo narcisista, que se capta a sí mismo para exponerse luego, como mercancía, a la comunidad digital.

El individuo posmoderno se sumerge en la tarea de hacerse un *selfie* porque, habiendo alquilado o relegado su intimidad y privacidad al *Big Data*, necesita ser visto, ser admirado, y si estas necesidades se profundizan hasta la “*selfitis*” o deseo compulsivo de publicarse a sí mismo en redes, según la Asociación Americana de Psiquiatría, entonces, estamos ante un síndrome narcisista y pornográfico, esto último, no por desnudo, sino, por sobre expuesto o hipervisible. Como crisis de la intimidad, también está muy en boga el “*selfie aftersex*” (autorretrato después del sexo), en el que no necesariamente figuran los cuerpos desnudos, pero sí los rostros con la huella gestual de la extenuación fisiológica posterior al coito o vestigio del goce del orgasmo: la “*petite mort*” (pequeña muerte). La inseguridad, como rasgo de la personalidad, suele acompañar la compulsión irresistible por mostrarse en redes, con todo y que este simple gesto y la comunicación digital misma sean asumidos como procesos sociales.

Han (2016e) emprende la difícil tarea de rescatar de la banalidad y la volatilidad, por efecto del giro digital y la dictadura de la mercancía y el consumismo delirante, el sentido auténticamente estético, universal y trascendente del arte contemporáneo. En la sociedad red global esta apuesta no sería posible sin la imprescindible presencia de la comunicación digital como su eje transversal. De ahí la posibilidad de plantearse la cuestión de un análisis del fenómeno estético, del que forman parte las ideas de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Adorno, Baudrillard, Barthes, Benjamin, Derrida, Burke y otros, a partir de la identidad y el gusto del sujeto digital o del “*homo digitalis*”.

Así las cosas, lo pulido, lo liso, lo terso pasan a ser la característica fundamental de la expresión estética posmoderna. Esto implica un despojo y distorsión del lenguaje de la naturaleza, del cuerpo y de las cosas. La comunicación y la identidad en el ámbito digital se asumen como entidades lisas, pulidas, tersas, idénticas. El rostro del *selfie* es, precisamente,

liso, inexpresivo, vacío, afectado, porque resulta de la autocomplacencia y de un déficit de autoconocimiento y seguridad del yo.

9.5 Selfie: degradación estética del retrato

El selfie es una manía (selfitis) de la alienación digital del *homo technologicus*. El retrato, como producto estético, tiene su origen en la necesidad de revelar, hacer resplandecer, más que la evidencia o vestigio físicos de un rostro, lo velado del alma del sujeto representado. Se establecía, pues, un vínculo entre el retratista y el retratado. Van Gogh, quien, en un lapso asombrosa, delirante y profusamente productivo de apenas diez años, hasta el día de su trágica muerte, se retrató múltiples veces a sí mismo —porque al carecer de dinero carecía también de modelos-, pero, lo hizo convencido de que harían falta cien años para que se comprendieran sus autorretratos y rostros campesinos. Picasso pintó luego un retrato cubista de Gertrude Stein, reconociendo su incomprendibilidad en su propio tiempo, pero, convencida ella misma de que algún día se le parecería. Y así fue, porque evolucionó el lenguaje de la plástica y se transformó el código de lectura del espectador.

La fotografía vendría a establecer otra forma de vínculo entre el artista de la lente y su modelo. Aun así, lo que la luz que atraviesa el obturador escruta en la mirada del que posa es el desvelamiento de los pliegues intangibles en el aura del alma. Con la eclosión de la modernidad tardía, de los adelantos tecnológicos y la velocidad de los medios digitales el arte como mimesis o representación de lo natural, sometido a desafíos en distintas épocas, entra en bancarrota, para dar paso a una radicalización de la expresión del yo del artista y la particularidad lingüística, la voz y acento personales de su obra. No hay un yo-tú que haga la función vinculante. Entra en vigor la íntima relación, si se quiere, narcisista, del creador frente a sus propios recursos expresivos.

El mundo digital ha dado al traste con aquella dialéctica de la relación artista y modelo. La autoafirmación narcisista de la individualidad, que hace del sujeto el centro de sí mismo, y no ya el centro del universo como en Copérnico y Kant, y su articulación en una sociedad que solo procura la eficiencia, productividad y rendimiento para la repetición idéntica de la

lógica consumista del capitalismo neoliberal y la globalización, ha engendrado individuos alienados en el medio digital, con padecimiento de ciberadicciones, depresión, angustia, infelicidad, agotamiento y soledad.

El selfie es un modo de autoexplotación semiótica. De la misma forma en que ya no hay un sistema económico que explota, como en Marx, al sujeto, sino, que el sujeto se autoexplota en la dinámica digital, tratando de ser cada vez más eficaz en el rendimiento, más ubicuo, estar más conectado, ser un fenómeno de celebridad efímera en las redes sociales, así como tener un mayor volumen de seguidores en una comunidad virtual donde nadie se conoce, donde no hay comunicación, sino conectividad, y donde el vínculo se reduce a la posibilidad o no de oprimir la tecla de borrar. La propensión obsesiva al selfie es un síndrome posmoderno de ansiedad.

Así opera el imperativo categórico del clic. Se sigue a alguien. Pero no se articula una relación que refuerce vínculos humanos duraderos. El selfie es una reafirmación volátil de un sí mismo que brilla por su pobreza interior, inautenticidad, vanidad, maquillaje y pose. El medio digital ofrece la posibilidad de que el yo narcisista del selfie se mejore a sí mismo en la imagen, a través de una alteración de sus líneas faciales, corporales y rasgos de personalidad. El sujeto se pule en el selfie, en una aventura de autocomplacencia sobre un fondo de vacío existencial. El selfie es una degradación pornográfica del retrato. Un yo mismo sin yo sustentable.

9.6 Lógica del tuit

Bauman ha sabido desentrañar las miserias y las ambivalencias de la era moderna líquida en que vivimos hoy, en oposición a la era moderna sólida del siglo XX, al explicar cómo el vocablo “atención” ha modificado su carga semántica, transformando la idea de observar algo con detenimiento, a tener que observarlo ahora con velocidad, opta por emplear ejemplos relativos a una de las más caras conquistas de estos días: la autopista de la información o internet. Han (2015 b, pp.33-39), por su parte, y al referirse al “aburrimiento profundo” que produce la hiperatención del sujeto digital en la superficialidad del exceso

de información y el cansancio que esta produce, se lamenta por la pérdida de la profunda atención y la capacidad de contemplación que tantos frutos dieron al pensamiento y al arte.

La conquista de la revolución tecnológica y digital conlleva una relevante paradoja: tenemos cada segundo más información disponible en las bases de datos propias del orbe digital, sin embargo, contamos cada vez con menos espacio para comentarla, comunicarla, explicarla en profundidad o de forma prolija. La sentencia de Baltasar Gracián que reza “Lo bueno, si breve, dos veces bueno” se ha convertido en un axioma que refleja, antes que la importancia de lo bueno, el poderío de la brevedad en la vida cotidiana de los seres humanos del siglo XXI. Desde la era premoderna a la moderna sólida del capitalismo del siglo XX pudimos contar con el telégrafo, un instrumento que forzó la comunicación remota a la brevedad, en comparación con las largas epístolas y los extensos discursos y conferencias transmitidos por ondas hertzianas. Un telegrama era un mensaje codificado que tenía como soporte un trozo de papel. Se hacía inminente el mandato del poeta Baudelaire acerca de la íntima relación entre modernidad y velocidad.

La noción de atención que prevalece en la cultura contemporánea está muy cerca de la superficialidad y la banalidad. Lo esencialmente profundo no es propio de estos tiempos. Lo epitelial, lo *light*, lo que se puede revisar, antes que leer con rapidez montan la cresta de la ola de lo importante, lo útil. Reflexionar no está de moda. Importan más la mera postura y la presunción que el conocimiento y la meditación radicales. Lo relevante hoy no es razonar en profundidad un argumento, una información, sino, más bien, navegarlos, surfearlos, dar visos de que se visitó la idea, de que fue vista y no, precisamente, meditada. Aunque un canal digital como Facebook es más laxo, y el email o el mensaje de texto a través del teléfono móvil nos ponen amarras menos rigurosas, en cambio, Twitter, un canal cada vez menos eludible, nos somete a la perversa lógica de la brevedad de 140 caracteres. Bauman (2011 b, pp.125-128) indica que de llevar al mundo electrónico el principio darwiniano de la supervivencia del más fuerte, resultará que la información más proclive a alcanzar la atención humana será aquella más breve, la menos profunda y la menos cargada de significado. De ahí la prevalencia de las oraciones en lugar de argumentos elaborados, palabras de moda en lugar de oraciones, fragmentos sonoros en lugar de palabras. El precio

que se paga por la disponibilidad de la información resulta en “encogimiento” de su contenido; mientras que el precio de su disponibilidad inmediata es una reducción severa de su significación.

En la cultura de los grandes pensadores del siglo XIX, e incluso de inicios del XX, en cambio, los auditorios escuchaban, complacidos, conferencias tan extensas que luego se convirtieron en libros clásicos de cientos de páginas. Las generaciones actuales cuentan con una incalculable cantidad de información en la biblioteca virtual del ciberespacio. Sin embargo, cada vez es más escasa, por breve, desmemoriada y superficial, su formación intelectual y espiritual. ¿Cuánto hemos ganado? ¿Qué hemos perdido?

9.7 Sociedad porno y sed de espectáculo

La visión crítica del siglo XIX acerca de la mercancía apuntaba al cuestionamiento de su esencia, inhumana y alienante, en cuanto que objeto existente, en cuyo proceso de fabricación el ser humano daba lugar al fenómeno de la plusvalía y de la explotación del hombre por el hombre. El proceso de evolución en las relaciones capitalistas de producción dio lugar a la eficiencia de la cadena de montaje y la producción en serie, la transformación tecnológica de las infraestructuras, al apogeo del marketing como estrategia de seducción, y en el estadio más desarrollado del propio capital, a toda una revolución en la comunicación y la información, hasta llegar a la era actual de la tecnología digital, la exclusión social, la autoexplotación por rendimiento y, como efecto suyo, a la sociedad de la transparencia.

Transparencia no es sinónimo de desocultamiento, desvelamiento de lo verdadero como en Heidegger. Se trata, más bien, de la ceguera que produce el exceso de luz; del desconocimiento que genera el sobregiro de información (*big data* o macro dato); de la uniformidad por efecto de ausencia de la distinción crítica en los individuos, el pensamiento y las cosas; de la digital positivización del mundo (porque solo induce al “Me gusta” o “Like”, en completa ausencia del “No me gusta” o “Don’t like” como diferenciación en las redes sociales) erradicando la creatividad y libertad de la negatividad, que Hegel subrayó como parte fundamental de la vitalidad del espíritu.

Transparencia es equivalente semántico de uniformación totalitaria, achatamiento del pensar, eliminación de la distancia entre sujeto y objeto (cosificación); aceptación sin reflexión de lo establecido; negación de la verdad por exaltación de la información y la evidencia; culto dogmático a la exposición desnuda (pornografía), exhibición sin más de lo consumible y descartable, hasta convertir la sociedad en una tiranía de la visibilidad, lo idéntico y lo unidimensional. Existir es ser visto, sin llegar al ser percibido de Berkeley. Es exponerse encima de existir; ser expuesto superficial y aceleradamente sin ser mirado, contemplado serena y profundamente. La sociedad de la transparencia es una sociedad positiva pasivamente, sin negatividad crítica; uniformada, dado que sus acciones dejan de ser actuaciones (con voluntad del individuo), para convertirse en operaciones, cálculos, control, tendencias, datos con los que se alimentan y enajenan los sujetos digitales en la cultura de la exposición desnuda y la mera evidencia.

Lo porno trasciende lo corporal y lo sexual. La sociedad red de Castells (2011) es narcisista. Somos una sociedad expuesta. Vivimos bajo la dictadura de la publicidad y la vitrina globales, dominados por el panóptico transparente de lo digital. Ser es ser expuesto; o no es. Y esa exposición, eficaz en rendimiento consumista, tiene que ser desnuda. Es decir, pornográfica y no erótica, porque lo erótico es la insinuación, no la evidencia. Somos preadánicos, hiperdespojados, porque nos hemos desvestido hasta de la sensatez. El aniquilamiento de la racionalidad nos ha conducido a una sociedad, cultura y civilización del espectáculo. El elogio de la insensatez nos descarrila por el vacío de sentido y el culto al *horror vacui*: llenamos de sinsentido consumista todo espacio vital en blanco; volvemos simétrico todo lo asimétrico; tapamos con angustia la hendidura de la luz liberadora. La hipervisibilidad de la mercancía es un espectáculo porno para la satisfacción y la excitación fugaces. No solo la degradación expositiva de lo sexual es porno. También lo es la desculturización, o descivilización en Bauman (2010 a), de la vida y la sexualidad a que nos somete la depresiva y encuerada sociedad del espectáculo.

9.8 Libertad y peligro en las redes sociales

Todos hablamos hoy día de las redes sociales, el ciberespacio y la comunicación digital como una conquista de la racionalidad tecnológica y de la expansión sin fronteras de la democracia, como sistema jurídico-político, bajo el impulso de la globalización. Por ejemplo, en el ámbito de la información y la libertad de expresión, como atributos democráticos de la era digital, el llamado periodismo ciudadano, ese que ejerce una persona que con su dispositivo telefónico móvil graba un vídeo o toma una foto y los cuelga en las redes sociales, es una realidad insoslayable. Wikileaks, como sabemos, es un hecho contundente, con sus consecuencias personales, políticas, económicas y sociales. Los vídeos y fotos que evidencian excesos y abusos de policías blancos contra individuos libres de origen afroamericano han sido la chispa incendiaria de protestas de minorías étnicas y revueltas sociales en Estados Unidos. La Primavera Árabe, que dio al traste o hizo tambalear los regímenes de Túnez, Egipto, Libia y Siria, a partir de 2010, tuvo en Facebook y Twitter sus plataformas juveniles de llamado a las protestas y a la rebeldía, que iniciaron en la Plaza Tahrir, aunque allí la democracia todavía se haga esperar. Los acampados en Wall Street y en la madrileña Puerta del Sol, entre otros lugares emblemáticos de capitales en el mundo, que congregaron a los “indignados” por la crisis financiera de raíces éticas a partir de septiembre de 2008, también tuvieron en las redes sociales su sistema de apoyo y de contagio viral por excelencia.

Se trata de un hecho incontrovertible, propio de la era posmoderna y de la sociedad confesional, esa de la revelación pública constante de la intimidad y la privacidad. Además, en muchísimos aspectos, con consecuencias demasiado positivas. Pero, a pesar de la relevancia de ese tsunami de avance de la tecnología mediática y su efecto social y político, no podemos llamarnos a engaño al creer que, de esa misma forma, a resultas de la tecnología en sí misma, van avanzando los derechos humanos, la seguridad individual y el sistema democrático.

Pocos pensadores han escrito o hablado acerca de la vulnerabilidad que el ejercicio libre de expresarse y vivir en comunidades digitales, prototipo de conquista democrática del siglo XXI, podría representar para los mismos usuarios de las redes que transparentan su individualidad en sus perfiles o identidades digitales. Las redes nos posibilitan la

información y la denuncia. Pero, en regímenes autoritarios o seudodemocráticos, las redes facilitan la labor de espionaje y el control individual, casi panóptico, aunque a través de pantallas digitales remotas, por parte de los organismos represivos de seguridad del Estado. Los denunciados quedan revelados ante los opresores. Hay testimonios lamentables de Pekín, Teherán, Pionyang, La Habana.

También de Estados democráticos, pero celosamente vigilantes, en todo el mundo. Peor aún, la delincuencia y el crimen organizado también meten baza en el riesgo de las personas y familias que a través de las redes sociales como Facebook, Twitter o Instagram están constantemente poniendo a disposición pública sus actividades privadas y hasta íntimas, que antes eran inaccesibles, solo por no perderse un instante de presencia en el espectáculo de la simulación y el efecto demostración, inherentes a la banalidad y el narcisismo que fomentan la identidad amorfa, en perpetua búsqueda de sí, pero, sin hallazgo radical, del individuo posmoderno y globalizado. Son, precisamente, los usuarios digitales ingenuos, como potenciales víctimas, los que facilitan y hacen más eficaz la labor de vigilancia, en detrimento de sus derechos, libertad y seguridad. No todo es bondad en internet y en el ciberespacio.

X

Cuerpo, conciencia e identidades

10.1 Cuerpo como lenguaje e ideología

Para el platonismo originario, el cuerpo es sombra, reflejo de la idea de la corporeidad. Cárcel para el alma es el cuerpo, llegó a sustentar el filósofo antiguo. Una metáfora importante para el lenguaje posterior de la Patrística, que sobre él descansa, como fundamento del cristianismo. Para otras religiones, el cuerpo no es más que recipiente transitorio de un alma, divinamente tocada, que se irá a la eternidad; o bien, transmigrará por los siglos de los siglos y reencarnará en otros cuerpos, humanos o animales, dependiendo de la gratificación o el castigo a que haya estado destinada. Para el cristianismo, el cuerpo es *templo*. Esta metáfora es de inmenso valor para la comprensión de la articulada relación entre cuerpo, signo, moda, poder y saber.

El cuerpo es, de acuerdo con el filósofo francés Michel Foucault, la superficie donde se inscriben las relaciones microfísicas del poder, la ideología y el saber. Espacio de concreción del ejercicio y de la resistencia a las relaciones de poder y dominio. A través de una reflexión arqueológica neonietzscheana sobre el cuerpo y su relevancia para la ciencia médica, la psiquiatría, la política, la literatura, la sublimación, la gratificación o el castigo, Foucault (2000) ve en el cuerpo la estructura icónica para la manipulación y el control, físico e ideológico, del individuo en la sociedad del siglo XX. Pensamiento que remite a la estructura del Panóptico de Bentham. A través del cuerpo, la sociedad, vigilante y vigilada, oprime o libera. Por medio de relaciones simbólicas y de dominio fáctico el cuerpo permite que el sujeto se exprese, mediante la inscripción de signos, símbolos o caracteres sobre su propia superficie (los rasgos jerárquicos por deformaciones en sociedades tribales, las pintaderas para la guerra o para las ceremonias religiosas, el pelo largo, la barba, los tatuajes, la alta costura); o bien, a través del cuerpo la sociedad te silencia (la cárcel, la enfermedad, el contagio epidémico o la tumba). El cuerpo es la superficie de inscripción de los acontecimientos, los hechos, los sucesos. El lenguaje tendrá por misión marcarlos. Las

ideas, por su parte, los van a disolver, a volverlos, precisamente, líquidos. El cuerpo es el lugar de disociación del Yo. La estructura corporal va a intentar prestar al sujeto y su espíritu la “quimera” de una unidad substancial, monolítica, compacta. El cuerpo es, como la identidad misma, volumen en constante derrumbamiento. Es la genealogía, en tanto que recurso de pensamiento, la que va a emprender el análisis, por medio de la procedencia, de la articulación del cuerpo y la historia. El cuerpo es soporte de la historia particular o microhistoria, mientras que lo que Nietzsche llama “historia monumental”, es decir, la macrohistoria, será la encargada de destruir el cuerpo, de evanescerlo.

Roland Barthes (1980) hace una reflexión semiológica interesante sobre la moda a propósito de los mitos de la sociedad de fines del siglo XX. La moda es un lenguaje; una suerte de discurso icónico del cuerpo, un subsistema de símbolos interpretado por un sistema simbólico mayor o interpretante que es la lengua-cultura. La moda es uno de los santuarios de las mitologías de la sociedad en el capitalismo industrial más avanzado. El afán por vestir el cuerpo es un mito más de la sociedad. La moda es una provocación conservadora o revolucionaria. Su discurso ha instaurado, en base a subterfugios metafóricos que revisten una finalidad de orden económico y de preeminencias culturales, una nueva concepción de la estructura corporal, capaz de someter al individuo actual a presiones psicológicas y socioeconómicas, que a su vez han ampliado los códigos de enfermedades físicas y mentales en las culturas actuales.

El vestido, en tanto que propuesta de signos y símbolos sobre el cuerpo, ha puesto en jaque el natural grado cero indumentario de la corporeidad prebíblica.

10.2 Cuerpo, moda y pudor

Algo *non sancto* implicaba, desde los orígenes mismos del ser humano, la desnudez, que debió ser sometida al vestido. El cuerpo sabe y puede. La política, el comercio y la publicidad habrían de crearle su “*camisole de force*”.

A la sociedad y el individuo posmodernos les corresponde una concepción de la identidad en la que esta es conceptualizada como un problema, como una tarea individual, antes que como algo heredado o dado de forma natural. Desde una perspectiva moderna clásica, Bauman entiende el problema de la identidad como la necesidad de que los hombres y las mujeres tuvieran que “adquirir” o construir su propia definición social valiéndose de sus propios recursos; es decir, a partir de lo que llama “desempeños” y “apropiaciones”, que se colocan a una enorme distancia de las consideradas propiedades “heredadas”. (Bauman, 2012 a, pp.247-265). Sin embargo, superada la modernidad clásica, y aunque en la posmodernidad las identidades de los sujetos siguen siendo construcciones de creación humana, en la modernidad líquida ya no serán más construcciones sólidas, firmes, fijas, con carácter esencialista respecto de la individualización. Bauman apunta que, en estos tiempos actuales, la virtud más segura de las identidades es la flexibilidad. Las estructuras, acota, “tienen que ser ligeras y móviles para que se puedan reorganizar con poca antelación; hay que evitar las calles de dirección única; ningún compromiso debe ser tan vinculante que impida el libre movimiento” (Ibid, p.258). La rapidez, como virtud del mundo de hoy, convierte la solidez en anatema. Lo que entendíamos como ventajas ayer, ahora son cargas de las que hay que deshacerse; y, cuanto antes, mejor. A un golpe de efecto máximo corresponde una caducidad u obsolescencia instantánea.

Dentro de ese ámbito de flexibilidad entran la relativización de los valores, otrora axiológicamente muy centrados, y la dilución o pérdida de los vínculos humanos y el sentido de compromiso con el otro y por el otro. Bauman toma como ejemplo el erotismo, que es una culturización del sexo, siendo este último terreno de lo natural y de la función reproductiva de las especies. Bauman (Ibid, pp.258-259) refiere:

El erotismo liberado de sus limitaciones reproductoras y amorosas satisface muy bien los requisitos; es como si estuviera hecho para las identidades múltiples, flexibles y evanescentes de los hombres y mujeres posmodernos. El sexo libre de consecuencias reproductoras y lazos amorosos obstinados y permanentes se puede incluir sin temor a equivocarse en el marco de un episodio: no hará más surcos profundos en el rostro constantemente acicalado, que queda así asegurado contra las limitaciones de la libertad para seguir experimentando.

Hay, pues, un erotismo libremente flotante, que se ajusta muy bien a las estructuras flexibles de la posmodernidad. El sexo se practica, en sus ribetes eróticos, sin las ataduras de la reproducción de la especie. También la cuestión del género se ha flexibilizado en el espacio de la sexualidad. Bauman sugiere que, en materia de género, la identidad, como ocurre con otros aspectos de la vida posmoderna, tampoco es algo dado. Antes, al contrario, tiene que ser algo “*elegido* y puede ser desechado si se considera insatisfactorio o no lo bastante satisfactorio” (Ibid, p.259). Se trata, en consecuencia, de un algo abierto al cambio, incompleto, cargado de incertidumbre y “fuente inagotable de ansiedad y autoindagación, así como de temor a haber perdido algunos preciados tipos de sensación y no haber exprimido hasta la última gota las posibilidades generadoras de placer del cuerpo” (Ibid, p.260).

El cuerpo es, respecto de la pertinencia de la memoria, baúl, reservorio de los actos vividos, deseados y pensados. Templo de la historia. La metáfora cavafiana para definir el cuerpo sería la del imaginario viaje a Ítaca. ¿Adónde quieren ir la mujer o el hombre actuales con su cuerpo? ¿Al magma de la esencia? ¿O a la selva de la apariencia? ¿Al circo del tener? ¿O a la morada, el templo del ser? El vestido es un signo de la alienación ideológica del individuo en el ornamento, en lo superficial. Afición por la cáscara y olvido de la médula. Un tatuaje es hoy día una seña; indica algo que es inherente a la vida, la experiencia del sujeto. Pero, es también el vestigio de una pose.

Vestir el cuerpo, ¿qué representa hoy? ¿Cómo entender la evolución? Una evolución que va desde la hoja adánica del pudor, pasando por el taparrabos tribal, la túnica, el sobretodo de piel animal, la alta confección italiana del medioevo con trajes de metal para guerreros y nobles; la lencería de hierro o cinturón de castidad, que castraba, debajo del corsé, el deseo sexual femenino; el hábito religioso, la ropa elegante que disimulaba la ninfomanía de Catalina la Grande; las prendas de vestir, incluyendo el calzado, que envolvían las ideas y las relaciones sociopolíticas y económicas de las épocas de las revoluciones francesa e inglesa, la Ilustración francesa y alemana, la guerra de secesión en Estados Unidos, hasta llegar a la revolución de la moda en el siglo XX.

En el acto de vestir se ocultan relaciones de poder económico y social. Ciertos diseños exclusivos hablan de estatus, poder adquisitivo y nombradía. Resulta llamativo, y hasta desconcertante, pasearse en invierno por las aceras de la newyorkina Time Square, y al alzar la mirada descubrir, en una de las inmensas pantallas publicitarias, un escultural cuerpo femenino, prototipo del modelo actual de belleza, vistiendo un delicado y escaso bikini rojo, cuando los transeúntes parecen beduinos urbanos, forrados en abrigo de lana o cuero, bufandas y sombreros, para protegerse de la impiedad del frío. El mundo de la alta costura ha devenido en una suerte de expresión mercantil, a manos de un diseñador, de lo que en el ámbito de la estética y la plástica conocemos como arte corporal (*body art*), interesante manifestación del arte contemporáneo en la que el cuerpo del hacedor o de alguien se convierte en soporte o superficie para la concreción de su lenguaje creativo.

Ahora bien, el vestido conlleva un requisito fundamental: el cuerpo modélico, de las proporciones *top model*, el de la obsesividad por la forma o la figura ideales; el cuerpo delirante y atrapado entre la nutrición prebiótica y probiótica, el gimnasio como catedral y el recurso del bisturí para el ritual de la falsedad estética. Esta afición del cuerpo posmoderno por alcanzar la forma ideal ha provocado en los sujetos trastornos de la conducta y del funcionamiento fisiológico del organismo, que se han erigido en nuevos desafíos para las ciencias de la salud.

El cuerpo es la entidad indisoluble de la articulación de los pensamientos y los sentimientos, de las frustraciones y los deseos. Hay pudores que salvan y pudores que matan. Fatalidad. La persuasión es el código seductor del mercado. “No sabemos lo que puede un cuerpo”, dijo Spinoza y nos lo recuerda Comte-Sponville (2010, p.61), cuando subraya que el cuerpo es espacio de resistencia, incluso, de la tortura.

El consumo y la publicidad son elementos clave en la evolución desde los tiempos modernos a los tardomodernos. La modernidad líquida consumista eleva la sociedad al nivel de ser capaz de pensarse y explicarse a sí misma, y de hacer de la desregulación, la libertad individual y la responsabilidad del individuo sobre su propio destino sus máximas expresiones vitales. El amor y sus epifenómenos han entrado, a resultas de la promoción, al

consumo que genera la persuasión publicitaria, en la onda expansiva que sobre esta sociedad y sus pantanos ha creado la mano invisible del mercado. Es cierto que la comercialización del sexo, revestido de erotismo o praxis amorosa, se remonta a la Antigüedad y que, como se suele decir, la prostitución es uno de los oficios más antiguos. Recuerdo que al visitar Pompeya, fundada por los romanos a los pies del Vesubio en el siglo VII a. C., y recorrer sus ruinas todavía cubiertas por las cenizas de la erupción volcánica que la asoló, junto a Herculano, en el año 79 de nuestra era, incluyendo cuerpos azufrados en sus propias casas, me llamó poderosamente la atención el conjunto de grabados con que, en el ámbito del *lupanar*, hoy prostíbulo, y en el dintel de la puerta de cada pequeñísima habitación en que la meretriz comerciaba sexualmente con sus clientes, se publicitaban posiciones eróticas al estilo del antiguo Kamasutra, descontando toda la producción pornográfica que tiene lugar en revistas, películas, vídeo, redes sociales e Internet actuales.

Pero, ¿será lo mismo publicitar e incitar al consumo de un producto que se llame amor, o más bien, se trata del erotismo como última mercancía a la que se ha dado en exaltar la explotación del mercado? En su ensayo *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* (2013), Bauman sienta cuatro grandes presunciones o mentiras sobre las que se asienta una mentira todavía mayor, tendencia que caracteriza la modernidad líquida y sus falencias. Esas cuatro obviedades son: 1) El crecimiento económico como forma única de superar los problemas esenciales de la humanidad; 2) El crecimiento continuo del consumo y de rotación de productos como única manera de encontrar la felicidad; 3) La desigualdad entre las personas como algo natural y que nos beneficia a todos, y 4) La competitividad, y su cara o cruz del reconocimiento y la exclusión o degradación, como condición necesaria y suficiente de la justicia y el orden social. Así, y en lo que atiene al crecimiento continuo del consumo, el amor, más allá de su comercialmente originaria sublimación de San Valentín, se ha convertido hoy en uno más de los “gadgets” o pequeños y novedosos artefactos o dispositivos tecnológicos posmodernos, de uso práctico y obsolescencia calculada.

No es el amor, sino, el narcisismo lo que ha devenido objeto del boom electrónico y de las ventas. Para que se consuma y para que la publicidad nos toque, en términos de pensamiento, emoción y decisión, el amor se ha empaquetado como placer y narcótico narcisista. No obstante, ese narcisismo no implica una autosublimación del individuo mismo como modelo de satisfacción, sino que, lo placentero, lo que da felicidad, lo que permite un gesto amoroso se encontrará en las vitrinas y las estanterías de las tiendas. Compró, luego existo, parece ser el imperativo categórico actual, desde la cuna hasta la tumba. De ahí nuestra infelicidad e insatisfacción perpetuas. Así es como opera la sociedad individualista y libertaria del escenario moderno líquido, donde solo la ética y el derecho harán posible la mediación del Estado, sin que este último pretenda modificar las conductas individuales. En definitiva, será el mercado y su estimulado síndrome consumista en los individuos el que ocupará el “fundamento esencial” de las instituciones en la cultura occidental. Opera así porque el mercado y sus propios procedimientos dan lugar a que la sociedad se beneficie “con una cantidad de información, conocimientos y talentos en modo alguno comparables con aquello de lo que podríamos disponer en el marco de cualquier otro sistema de organización, y por ello son entendidos como superiores” (Contreras Natera, 2016, p.35). El mercado es, pues, un regulador descentralizado y eficaz de esos recursos de los sujetos, donde el cuerpo tiene, como es de suponer, un espacio importante como presa del consumo.

La violencia tiene vestigios de bárbara razón. El verso del poeta griego Constantino Cavafis (1863-1933) que reza “Recuerda cuerpo” sintetiza la tesis de Michel Foucault acerca del cuerpo como espacio de inscripción de las relaciones de poder; además, como registro incontrovertible del ejercicio del castigo, la vigilancia y el control sobre los individuos en la sociedad (Foucault, 1980). El filósofo francés, que se había licenciado en psicología, para luego convertirse en uno de los pensadores más influyentes del pasado siglo, entendió el poder desde una óptica hoy día superada: el panóptico como metáfora culminante del poder del vigilante invisible, pero que, ubicado céntricamente, lo veía todo. El poder actual es ejercido desde todas partes, por múltiples vigilantes, y algo más: quienes vigilan son también vigilados por la colectividad.

El control del cuerpo por parte de la condición posmoderna es una forma de violencia que lleva implícitas relaciones de poder y técnicas de saber. La modernidad ha hecho de la autonomía del cuerpo, presunta conquista de la civilización contra la barbarie, una ficción, que opera mediante mecanismos de autocontrol emanados de la educación formal, capaces de sustituir la necesidad de mecanismos externos. Hoy tememos a la cercanía del otro; vivimos entre extranjeros; la convivencia es difusa, contingente y puede dar al traste con las normas sociales. El supuesto carácter no violento de la civilización moderna no es otra cosa que una fantasía. El terrorismo y la violencia social dejan ver con claridad que la propia civilización no tiene capacidad para garantizar, como sugiere Bauman, un uso moral de los terroríficos poderes que ella había creado. Al igual que el capitalismo nació con su autonegación, con su fuerza interior autodestructiva encarnada en la clase obrera, la modernidad sólida y pesada fue desarrollando, desde su propia génesis, la fuerza que la desestabilizaría, ahora encarnada en la posmodernidad fluida, líquida, leve. Lo que nos pareció durante un tiempo normal o estándar, hoy día nos resulta patológicamente preocupante, riesgoso, incierto, temeroso. La posmodernidad exhibe un peligroso proceso de barbarización de la política, la economía, la vida cotidiana, la cultura, la familia, la relación de parejas y la interacción humana.

La modernidad fue capaz de criticarse a sí misma, en cuanto que sociedad y cultura. De ahí que pueda ser definida como la época, o la forma de vida, en la que construir el orden social, la cultura y el Estado consistió en el desmantelamiento del orden tradicional, heredado y aceptado. Por eso nos vemos en la necesidad o en la tarea de empezar de nuevo repetidamente.

La identidad es parte de esa herencia que el orden tradicional endilga a la individualidad de los sujetos. Dentro de las promesas del proyecto moderno figuraba la de liberar al individuo de esa identidad heredada. Pero, al fragor de los nuevos tiempos, en la posmodernidad o modernidad líquida, esa identidad pasa de ser heredada a ser construida, a convertirse en una conquista de los individuos, lograda paso a paso, planificada y sistemáticamente. A pesar de que controlar los instintos violentos, dar seguridad al cuerpo, en su integridad, y a la vida, así como construir una identidad subjetiva o colectiva con claros atributos y

duradera en el tiempo parece una tarea prácticamente imposible en la modernidad líquida actual, lo cierto es que la reserva humanística en el pensamiento y en la moral perseveran en lograr un orden social fiable, duradero, estable y que respete la vida. El mal y el crimen seguirán siendo banales, a pesar de su dramática eficacia. El cuerpo recordará y la vida continuará.

Los románticos del siglo XIX heredan de los griegos antiguos la idea de que el amor no existe sin dolor. En Byron, el más sublime gesto de amor es aquel que induce a morir por el ser amado. Amar equivale a sufrir o morir. Lo hace Penélope por Ulises. Lo hace Fedro por Lisias. Aristóteles enlaza, como polos de un mismo padecimiento, sufrimiento o pasión, en tanto que estados del alma, el Pathos y el Eros, y este último como antípoda de Thanatos. El sentimiento patológico, que es a su vez sufrimiento pasional, se resuelve en la morbidez. El Olimpo era, además de un eterno campo de batalla, una insaciable e incesante escena de amoríos adúlteros, raptos, escapadas eróticas y trágicas leyendas de pasión sacrificial.

En Occidente, distinto a Oriente, que descansa más en la erotodidaxis (o enseñanza del arte amatorio), el amor es, antes que un deleite, un padecimiento. El órgano corporal que carga con el viacrucis amoroso es, y aquí se unen mitología, metafísica, imaginación literaria y ciencia anatómica, el corazón.

En la sociedad y cultura del capitalismo del siglo XXI y su revolución digital el amor se trivializa y deja de dar para procurar recibir. En su ensayo *Agonía del eros* (2015) Han nos revela características inocultables de las formas en que concebimos y experimentamos lo amoroso, lo erótico y lo porno. El punto de partida es la sociedad del rendimiento consumista, junto a la enfermedad que causa, la depresión como un padecimiento narcisista.

El sujeto narcisista del rendimiento ha puesto en crisis el por Erich Fromm (1956) descrito como arte de amar. Porque para el narcisista, el mundo y los demás son solamente la proyección de sí mismo. Luego, su forma de amar es la de someter al otro a su esfera del

yo, subsumirlo, absorberlo, eliminar su singularidad, drenar su otredad y libertad. Rapta del otro su alteridad, lo iguala a sí mismo y, en consecuencia, conculca su albedrío. Tacha la distancia que da al otro la diferencia y la condición de sí mismo, su identidad frente a los demás. Vuelve único lo diverso y hace de la asimetría, en tanto que negatividad creadora de lo erótico y amoroso en libertad, una simetría positivada, es decir, inerte, uniformada, angustiada y triste.

El auténtico amor, en cambio, es el Eros que ama al otro permitiéndole ser, dejándole existir y amándolo por lo que ese otro es, no por lo que el narcisista desea que ese otro llegue a ser. Este amor libera al Eros de su actual agonía, y aunque con dolor y pasión, lo aleja de la seducción de Thanatos, de la alienación en el rendimiento y el consumo productivos a que nos somete el mercado neoliberal, a cambio de una engañosa libertad. Libertad que ha reducido el amor al sexo sin compromiso, a la excitación sin consecuencias; que ha hecho del cuerpo una mercancía; que ve en el acto de amar la conversión del otro en un objeto sometido, porno y meramente sexual. Este amor dura la temporalidad de un clic y su volátil significado se desvanece en el placer como autosatisfacción. Amor banal de red social.

La lógica del rendimiento eficiente ha domesticado la fuerza liberadora, delirante, según Platón, del amor que trasciende el cálculo y el consumo del sujeto narcisista en la era digital. Cultivamos hoy un amor que carece de trascendencia y transgresión; un amor ceñido al dato, sin imaginación ni creación. Ha muerto, a manos de la obscenidad de lo evidente, la feliz locura de amar.

10.3 Amor contractual y crisis imaginaria

El libro superventas, con casi 32 millones de ejemplares facturados en el mundo, *Cincuenta sombras de Grey* (James, 2014), de la autoría de la novel escritora británica E. L. James, es un bodrio de escritura mediocre y banalización de la contrafilosofía de tocador erigida por un extraordinario escritor como el Marqués de Sade. Intenté leer ese primer volumen, pero, mi bajo umbral de tolerancia ante la esterilidad artística de lo *light* y la reducción y

cosificación de la sexualidad a meros asuntos de manipulación y sumisión, hizo, para mi fortuna, naufragar el intento. Respeto, eso sí, a quienes han celebrado y disfrutado la obra, sin distinción de género.

Esta saga, aguda expresión de la crisis de la literatura, a resultas de un agotamiento de la imaginación por exceso de información, sin embargo, da pie a reflexionar acerca del amor en la sociedad moderna líquida, que procura el mayor rendimiento laboral y consumista del individuo para la perpetuación de la lógica digital del capital y la herida depresiva del individuo narcisista actual. Se trata de pensar el amor como una relación contractual de trabajo, en una economía de supervivencia en la que cada individuo es empresario de sí mismo y, consecuentemente, se explota a sí mismo. Eso es lo que el personaje Christian Grey, joven rico, narcisista y depravado sexual, establece con la estudiante finalista de literatura, virgen y de aparente ingenua personalidad, Anastasia Steele. Porque reproducen lo habitual en el sadomasoquismo, porque no hay creatividad ni pensamiento eróticos, las sesiones sexuales entre esos dos personajes son un mero trabajo, a veces residual, deleznable y humillante. En su acto sexual impera el cálculo, dado que la ocupación sádica del cuerpo de la sumisa se apoya en rutinas vejatorias contadas, en serie, repetitivas. Prevalece un sexo sin Eros, una profanación del amor. Una tecnificación perversa del sentimiento.

No es extraño que mujeres jóvenes, incluyendo la tonta de Sabina en medio de una orgía; mujeres y hombres que idealizan la sexualidad enlatada en productos pornográficos; mujeres a la hechura de la Emma Bovary de Flaubert; mujeres con déficits de afecto que esperan encontrarse, al despertar, un estreaper trapezista en su fría habitación; mujeres inteligentes, capaces, librepensadoras, feministas, anarquistas, en fin, mujeres y hombres que han leído con fruición libidinosa cada página de este libro o han repetido escenas de la también mediocre película homónima de Sam Taylor-Wood (2015), con guion de Kelly Marcel, no es de extrañar, insisto, porque, simplemente, han mordido, hombres y mujeres lectores -que han ido hasta la historia de aposento tras el aprendizaje de innovadoras técnicas amatorias- el anzuelo de otra falsa y ambigua promesa de la modernidad tardía, etiquetada como libertad sexual, pero, sometida a la lógica del rendimiento, la

hipervisibilidad de lo porno y la absolutización de lo idéntico.

Sensiblería, pues, de pacotilla. Una suerte de “sexness” consumista del mismo rango y efectos alienantes que el “fitness” angustioso de la posmodernidad. Ahora, la afición corporal no es ortopédica, sino, más bien, meramente estética. Me veo hermoso(a), luego existo. Subo mi selfie a Instagram, luego soy. Y ese ideal de hermosura también lo dictan la productividad y el consumismo, de manera que las mercancías seduzcan a los individuos para esa finalidad porno, por exhibicionista, evidente, expuesta; y estética, por su apetito de sexo contractual, mercantilista. Eros ha muerto. El sentir auténtico ha sucumbido al posar fugaz, del mismo modo en que calcular se ha impuesto a pensar. La saga de Anastasia y Christian ha tenido éxito porque la voluntad de autodegradación y autoexplotación es pieza clave del penoso espectáculo de existir.

10.4 Frivolidad e indiferencia líquidas

Los avances de la tecnología y la racionalidad mercadológica que los sustenta nos venden la idea de que, por medio de la vertiginosa e incesante producción y uso de artefactos técnicos, nos haremos la vida más simple; cuando en realidad, se trata meramente de estilos superficiales de vida, dado que ni siquiera hemos sido capaces de dar con la esencia de la vida sofisticada. Hemos querido volar antes de aprender a correr. Nos apresuramos a colgarnos los aperos de los estilos de vida de la sociedad en estado líquido, cuando, aún no hemos superado las barreras concretas e imaginarias del estilo de vida sólido, pretérito, propio del estadio capitalista de inicios y mediados del siglo XX. En la sociedad sólida imperaban una jerarquía de valores y unas condiciones materiales de producción y comercialización de los bienes de consumo atados a aspiraciones de estabilidad, seguridad, futuro cierto, familia unida, ahorro, progreso, preparación profesional para un empleo seguro y duradero, poderes fácticos cohesionados al Estado de bienestar, en fin, un paisaje presente y futuro bastante bien delineado y predecible.

La sociedad moderna líquida es, en cambio, un tipo de organización social en que las condiciones reales de actuación de sus miembros se modifican antes de que las formas de actuar de los individuos se establezcan y consoliden como hábitos, costumbres o rutinas determinados. Esto quiere decir que las condiciones materiales del estilo de vida cambian antes de que el propio estilo de vida sea capaz de advertirse o conocerse a sí mismo. El envejecimiento marca la pauta de lo despreciable. La caducidad y obsolescencia predeterminados constituyen el porvenir inmediato. La vida, vista en una pantalla, se percibe como una cadena de nuevos comienzos con finales inciertos, indeterminados, demasiado indefinidos y laxos. La vida líquida es, entre otras tantas falencias del mundo presente, una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante. Una forma de vida en la que lo importante, respecto de todas las esferas, será lo inmediato, fugaz, borrable y reemplazable; lo que no establece vínculos permanentes ni profundos, sino, ligeros y lo que, en términos axiológicos, se considere desechable, volátil, inestable, híbrido, revocable.

Bauman (2010 e, p.11) nos dice que:

La vida líquida es una sucesión de nuevos comienzos, pero, precisamente por ello, son los breves e indoloros finales -sin los que esos nuevos comienzos serían imposibles de concebir- los que suelen constituir sus momentos de mayor desafío y ocasionan nuestros más irritantes dolores de cabeza. Entre las artes del vivir moderno líquido y las habilidades necesarias para practicarlas, saber librarse de las cosas prima sobre saber adquirirlas (...). Quizás la descripción de la vida moderna líquida como una serie de nuevos *comienzos* sirva inadveretidamente para encubrir una especie de conspiración: al reproducir una ilusión compartida en común ayuda a ocultar su secreto más celosamente guardado (por vergonzoso, aunque solo lo sea residualmente). Quizás un modo más adecuado de narrar esa vida sea contando una historia de *finales* sucesivos. Y quizás la gloria de la vida líquida vivida con éxito pudiera expresarse mejor a través de la discreción de las tumbas que jalonan su progreso que mediante la ostentación de las lápidas que conmemoran el contenido de dichas tumbas.

El exceso de producción de bienes efímeros y el consumismo excesivo, para desechar tan pronto sea posible, no solo de esos bienes y servicios, sino también de las identidades que ensamblamos y que nos colgamos como parapetos de circulación autorizada, de las que, de acuerdo con Bauman, estamos “revestidos”, conforman un paisaje social desolador o incierto, cuando menos laberíntico, en el cual, el mayor valor de sobrevivencia lo tendrá el

individuo, el grupo élite o la clase social y económica que conozca los mecanismos y claves para caminar en el laberinto mismo. En este contexto, la velocidad, antes que la duración, será el recurso vital más importante. De ahí que se confundan los individuos, en tanto que consumidores, con los bienes u objetos de consumo. Los objetos producidos se reemplazan a sí mismos con una velocidad vertiginosa. Del mismo modo, el deseo del sujeto consumidor se mueve hacia el objeto deseado con una velocidad inconsciente. Esto hace que el individuo posmoderno haga del autoescrutinio, la autocensura y la autocrítica, parte de su estructura identitaria múltiple y ensamblable. “La vida líquida se alimenta de la insatisfacción del yo consigo mismo” (Bauman, 2010 e, p.21).

En 2015 se produjo en las redes sociales un auténtico fenómeno de viralidad, con una singular penetración rizomática en los espacios individuales, grupales, familiares y sociales, como pocos hechos de la sociedad actual, lamentables o exitosos, tristes o felices, positivos o negativos habían logrado captar la atención inmediata de millones de personas con algún dispositivo electrónico en sus manos. Un acontecimiento propio de la vida líquida, en una sociedad carente de referentes éticos de cualquier orden. Se trata de la pregunta “¿De qué color es este vestido?”, que junto a la foto de la pieza colocó la usuaria de Tumblr Swiked, dando las opciones de si era blanco y dorado o azul y negro. En cuestión de horas, el miércoles, ya los medidores digitales contaban cerca de un millón de tuits, al punto de que BuzzFeed, una web con 200 millones de usuarios individuales al mes, presentó intermitencias por la enorme carga de visitas. Los expertos virales no recuerdan ningún fenómeno semejante en la cultura digital y Twitter llegó a sus máximos históricos de interconexión: 11 millones de tuits y 28 millones de lectores en apenas horas. Esta situación es sintomática de la frivolidad y la indiferencia frente a lo inhumano evidente, con que vivimos hoy día. No se trata de la vida loca, sino, de la vida líquida.

XI

Metamorfosis posmoderna: identidad y poder

11.1 Lógica y sentido del poder en la posmodernidad

Por mucho tiempo se han reducido el concepto del poder y el análisis de sus relaciones concretas a fenómenos asociados a la opresión, la coerción, el dominio, el terror y la represión. Es la lógica y sentido en la que descansó el Leviatán de Hobbes, que se extiende hasta la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel y la etapa de Foucault de la sociedad disciplinaria, que precede a su visión microfísica del poder mismo.

Sin embargo, el poder juega sus bazas en la urdimbre de las sinuosidades, especialmente cuando funge como control o dominio. Bourdieu (2007, p.51) explica la dominación como algo que no se atiene al mero “efecto directo” de la acción que ejerce un conjunto de agentes, digamos, una clase dominante, de por sí investidos de poderes de coacción sobre otra clase o sobre individuos. La dominación, como concreción de poder es, más bien, el “efecto indirecto” generado por un conjunto complejo de acciones engendradas en la “red de las coacciones cruzadas”, al que también está sometido, mediante la estructura misma del campo a través del que se materializa la dominación, cada uno de los actores dominantes por parte de los dominados.

El poder, en cambio, es en estos tiempos de modernidad tardía una cuestión mucho más compleja que una lucha de opuestos o que la mera violencia. En un ensayo de excepcional brillantez y profundidad el filósofo y literato alemán, de origen surcoreano Han (2016 a) reflexiona sobre el fenómeno desde perspectivas que comprenden su lógica, semántica, metafísica, política y ética. El pensador, afincado en los legados de Hegel, Nietzsche, Weber y Heidegger, y penetrando su escalpelo crítico en sociólogos y filósofos posteriores (Foucault, Luhmann, Agamben, Arendt, Habermas, Levinas, Canetti, Honneth, Bourdieu, Sofsky y Derrida, entre otros) subvierte lo que de obvio y cotidiano el poder nos presenta como acontecimiento, al tiempo que ilumina lo que de oscuridad subyace en su concepto.

En tal virtud, establece los límites de una noción de poder asumida como la voluntad de uno restringiendo la libertad del otro, cuando en realidad, la coerción no es la única forma de ejercicio del poder ni la mirada que agota su complejidad. El poder no se basa en la opresión. El poder no excluye la libertad. Por el contrario, es en la libertad del otro donde la voluntad de poder se legitima y logra su eficacia. El poder libre implica que el otro me obedece con libertad. “Quien quiera obtener un poder absoluto no tendrá que hacer *uso* de la violencia, sino de la libertad del otro. Ese poder absoluto se habrá alcanzado en el momento en que la libertad y el sometimiento coincidan del todo” (Han, 2016 a, p.17). Esto así, porque la lógica del poder engendra una continuidad del sí mismo en la alteridad del otro, y esa continuidad da paso, tanto a la coerción como a la libertad.

Quien ejerce poder se recobra a sí mismo en la voluntad y subjetividad del otro. La violencia, en cambio, aunque es manifestación del poder, significa déficit, fracaso o muerte de la libertad del otro, por cuanto lleva a cero el grado de intermediación y tiene lugar en el proceso de pérdida, no de permanencia del poder. Violencia es dominio y malignidad. El poder trasciende lo maligno, pudiendo revestirse de saber, estética, ética, religión y placer hedónico. La forma en que Han ve operar el poder es a través de la expresión en este de signos y de nociones. Más que de filos de espadas, se trata de buriles que escriben la ley. “El poder no se expresa como violencia forzosa, sino como ‘certeza forzosa’. No quiere operar mediante el terror, sino mediante la razón. El buril pone al poder en un suelo más estable que la espada” (Ibid, p.61). Esta forma sutil de ejercicio del poder, forma revestida de argumento y de certeza, hace coincidir, en un plano racional, la libertad y el sometimiento.

El poder no se basa en la represión. Antes que bloquear, tiene la facultad de crear sistemas de relaciones y redes de comunicación colmadas de sentido, signos y significados. Opera como un lenguaje. De ahí que Han juegue una baza con lo que, desde Nietzsche, denomina “poetología” o creatividad poética del poder. “El poder siempre engendra nuevas formas, nuevas perspectivas. El poder no busca un dominio despótico que estableciera una perspectiva absoluta. A la poetología del poder le es inherente una intencionalidad distinta” (Ibid, p.51). De hecho, en no pocas ocasiones, el poder del lenguaje es subsumido por el lenguaje del poder. Goza de una semiótica que, más allá del terror, emplea la razón para su

vigencia, logrando, en base a su elocuencia y manifestaciones plurales, que coincidan la libertad y el sometimiento como un hábito normal de vida. Por esto la validez de la expresión de Hannah Arendt: "Poder es lo que nunca sale de los cañones de los fusiles" (Ibid, p.126). Es, más bien, la intermediación de voluntades entre individuos que actúan y hablan en una sociedad. Mientras menos se sientan o se vean son más eficaces la lógica y el horizonte de sentido del poder.

El sí mismo o subjetividad ipsocéntrica y la continuidad o el recobrase en el otro son momentos estructurales en todas las relaciones de poder. La centralización y la mismidad son cualidades intrínsecas del poder. "El poder es *ipsocéntrico*" (Ibid, p.159). Porque, cuando se ejerce poder, hay un yo egocéntrico que procura continuarse en el otro. Es la razón su base, no el terror o la violencia. Han (Ibid, pp.139-140) desarrolla este principio de la siguiente forma:

Subjetividad y continuidad, o 'sí mismo' y continuidad, son dos momentos estructurales que permanecen constantes en todos los modelos de poder. El poder es la capacidad del yo para *continuar* en el otro. Brinda una *continuidad del sí mismo* en la que el yo se recobra íntegramente. También una configuración del poder político, por ejemplo el Estado, es una *continuidad* que genera un orden que se extiende a otros ámbitos. Muestra igualmente la estructura de una subjetividad. Al fin y al cabo, el colectivo se presenta como un 'sí mismo'. Se conserva o se afirma *a sí mismo*. Figuras como el cabeza de Estado o el soberano ilustran plásticamente su estructura de una subjetividad. (...) Incluso la relación de poder que se basa en una lucha muestra ambos momentos estructurales. El vencedor *se continúa a sí mismo* en los sometidos. Así es como se recupera *a sí mismo* en el otro al que ha vencido. De este modo, el poder le proporciona una continuidad de *sí mismo*. *Considerando* aquellos momentos estructurales del poder, el modelo de lucha y el de consenso ya no resultan opuestos.

El poder camufla de individual una elección subjetiva cuya determinación es de orden social. Han nos ilumina sobre esta situación al explicar que tomamos decisiones o acciones en el contexto de la vida social que, de forma preconsciente, vueltas costumbres o creencias, terminan vivenciándose como si se tratara de elecciones propias. Apoyándose en Bourdieu (2013, p.68) sostiene que: "Se llega a un *'amor fati*, inclinación corporal a realizar una identidad constituida en esencia social y transformada, de ese modo, en destino'. El destino se vivencia como un proyecto libre. El dominado encuentra gusto incluso en un estado suyo que en sí mismo es negativo. Así, la pobreza pasa a ser un estilo

de vida escogido por sí mismo” (Han, 2016 a, p.69). Lo mismo ocurre, amplía Bourdieu, aunque Han lo obvia, con disposiciones consideradas nobles como la generosidad o magnanimidad, que en el fondo no son más que “el producto de un trabajo social de nominación y de inculcación al término del cual una identidad social instituida por una de estas ‘líneas de demarcación místicas’, conocidas y admitidas por todos que dibuja el mundo social se inscribe en una naturaleza biológica, y se convierte en hábito, ley social asimilada” (Bourdieu, ídem). La nominación y la inculcación tienen lugar en el sujeto y su proceso de elección identitaria a través del lenguaje del poder, más que a través del poder del lenguaje.

Más que de mera instrumentalización que persigue fines propios valiéndose de medios violentos, de lo que trata el poder, en un sentido más profundo y abarcador, es de manipular la voluntad ajena mediante artificios de comunicación y seducción, para lograr como resultado la conformación de una voluntad particular transformada en la voluntad de todos. Se juega una metamorfosis de la volición que va de lo individual a lo social. La posesión y la topología del poder quedan así en un nadie y en un no-lugar. Sin embargo, esto no se da concretamente así en la realidad. El poder contendrá, en su propia naturaleza y dinámica, una subjetividad que, recobrándose íntegramente en sus propósitos estratégicos de dominación, va a continuarse, desde sí mismo y como dominante, en el otro dominado. En toda forma de poder entran en juego una subjetividad, una estrategia, una política y una batalla por la identidad.

Aunque con respecto a más de una cuestión, Han y Bauman no parecen ponerse de acuerdo, en lo que sí coinciden plenamente es en concebir la política como una actuación del poder. En definitiva, la política no es otra cosa que praxis del poder y de la toma de decisiones estratégicas.

11.2 Metamorfosis del poder

El poder, en tanto que continuidad de la voluntad del sí mismo sobre la voluntad del otro, más allá del mero dominio, control, explotación o violencia, está íntimamente vinculado a

un determinado modo de trabajo y estadio histórico; es decir, a un determinado estilo o estrategia de vida. El análisis del poder llevado a cabo por Foucault a partir del *Panopticon* de Bentham (1798) y de la noción fragmentaria de voluntad de poder en Nietzsche respondió al modelo de producción industrial fordista o de la modernidad sólida, que se quedó rezagado ante la evolución del capital hacia un modelo de orden neoliberal, centrado en la invisibilidad de la mano del mercado y en una sofisticación de las tecnologías y de la comunicación, que ha devenido en lo que hoy entendemos como revolución digital inherente a la modernidad líquida consumista.

El modelo panopticista y disciplinario del ejercicio del poder en Bentham y Foucault implica la separación física, el aislamiento y el silencio o eliminación de la comunicación entre reclusos o enfermos vigilados por una o pocas personas. Se trataba de una técnica de control socio-ortopédico, con una específica concepción del tiempo y el espacio. Así se forjó la sociedad disciplinaria de la modernidad sólida o sociedad de productores opuesta a la sociedad de consumidores. Con el advenimiento y predominio del síndrome consumista y la sociedad del rendimiento laboral, la vigilancia y el poder sobre los individuos se ejerce de otro modo. La visión del poder es ahora pospanóptica; es decir, que va más allá de Bentham y del Foucault todavía seducido por el análisis de la sociedad disciplinaria. Cuando Bauman habla de vigilancia líquida refiere, justamente, un diseño pospanóptico de ejercicio del poder.

El panóptico digital, como lo llama Han (2015 a, p.60), antes que aislar a los vigilados, los estimula a crear redes sociales, a vivir en la sociedad red. Los incita a postear, chatear, navegar, desnudar su cotidianidad mediante videos, fotos y textos y a estar conectados, aunque no necesariamente comunicados. El poder digital implica la vigilancia y control de todos contra todos, del sujeto digital a la red y de la red a este. La simultaneidad y la ubicuidad son manifestaciones del poder de la comunicación digital. Se eliminan las barreras entre anormales y normales, enfermos y sanos, libres y reos. El poder se hace costumbre y ley.

La cultura digital instaura una modalidad de ejercicio del poder que implica la tiranía del

individuo sobre sí mismo, cuando se presume de ser un sujeto en libertad. La noción psicológica del “burnout” (quemado) es expresión de este nuevo modo de control, ya no corporalmente ortopédico, sino de la psiquis, la voluntad o deseo de las personas, que se corresponde con la depresión y el narcisismo como patologías de la sociedad de consumo y rendimiento. El síndrome consumista fermenta en una cultura y una sociedad en que predomina la reificación de lo vertiginoso, volátil, con caducidad programada y desechable, con debilidad de vínculos humanos.

Como veremos con ciertos detalles más adelante, Bauman va a profundizar acerca de la forma en que autores como L. Wacquant (2008) instaura la noción de “panopticismo social” y D. Bigo (2006) la de “banóptico” para analizar la vigilancia física, electrónica y digital sobre grupos sociales excluidos. Además, T. Mathiesen (1997) al analizar y trascender a Foucault aporta el concepto de “sinóptico” como forma de control en que, en base a los recursos multimediáticos propios de la sociedad del giro digital, muchos observan a pocos, la muchedumbre sospecha y vigila al individuo, y la sociedad civil vigila y reta a los políticos. Simulación, pues, de la metamorfosis continua del poder.

11.3 El poder brilla por su ausencia

En este mundo volátil en que debemos impulsar nuestras estrategias de vida, el poder, cuando es más eficaz, cuando actúa más en favorecer un sí mismo que se continúa en la voluntad del otro, parece que brilla por su ausencia. Una frase muy común en el lenguaje ordinario o coloquial. Pero, también, un corolario que apunta hacia el hecho de que es más asertivo el complejo fenómeno del poder que ejerce el soberano en la medida en que menos lo advierte el súbdito. Se trata de la sutileza de su despliegue. El poder se oculta a plena luz.

El poder es más sinuoso y oscuro en la superficie de la transparencia. Y es tan evidente, que ni siquiera puede ser advertido, aunque se lo padezca en la cotidianidad vital o en las decisiones de orden económico, social, cultural y político. El poder circula como el aire y su lógica y su sentido se revisten de derecho adquirido y de libertad. Su afición ortopédica

o normativa apunta más hacia el espíritu o el alma que hacia el cuerpo, porque en la cultura patológicamente consumista, lo que interesa es convertir al sujeto y su vida en epifenómenos del consumo. Esta forma de poder no se hace más eficiente por la coerción o la violencia, sino, más bien, porque se vuelve costumbre, porque se desliza suavemente en los hábitos presuntamente necesarios. No precisa de organizaciones aplastantes ni de aparatos ideológicos estatales, como en Althusser. Por el contrario, procura legitimarse en los intersticios del tejido social institucional, de manera que su despliegue se disfrace de inalienable derecho y de conquista social, cuando en realidad, está al servicio de las estrategias de dominio de quienes lo controlan todo y diseñan el curso de los acontecimientos.

De ahí que en su *modus operandi* en la posmodernidad, y en efecto, por mor de esa propiedad contemporánea de la licuefacción de todo lo material y lo espiritual, el poder como libertad y el poder como coerción no sean antagónicos. No hay ni verticalidad ni asimetría mecánica en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, cuando se la mira desde esta perspectiva porosa y etérea, pero no por ello menos fecunda, práctica y resituable de la dinámica del poder, tanto para quien lo ejerce, como para quien lo padece. Lo que los diferencia es el grado de intermediación. Pero, en la coerción como opresión y en la libertad como elección ocurre la manifestación distinta de un mismo o único poder.

Si la intermediación, en tanto que espacio de concreción de las relaciones de poder, es rica en maniobras, polisémica y versátil en su despliegue, entonces, el poder es ejercido como libertad. Por ejemplo, la democracia y su infinita vocación de perfectibilidad o falencia recurrente, para lo cual los políticos y líderes imploran a la población, cada vez más empoderada y vigilante, mayor espacio de permisividad e impunidad legitimadas. Las revisten, eso sí, de consenso emanado de los poderes fácticos que controlan. Si la intermediación se vuelve pobre en sus argumentos discursivos y en su práctica cotidiana, el poder deriva en violencia o coerción. Por ejemplo, la represión ideológica y militar o paramilitar en los regímenes totalitarios y en las dictaduras de partido único disfrazadas de revoluciones democráticas o populistas y despóticas, con asfixia y dominio de los poderes públicos, en nombre de un pueblo oprimido y hambriento, que engrosa cada día las filas del

exilio político o la migración económica. Está más presente, cuando brilla por su ausencia, el poder.

En el capitalismo y la sociedad moderna líquida actuales la imagen del brillo del poder por su ausencia táctica está experimentando un nuevo giro. Es el del carácter “evanescente”, el de la “degradación” en un contexto de acelerada revolución digital. Moisés Naím (2014) da por un hecho incontestable e irrefutable, aunque paradójico, lo que sustenta como “degradación del poder”. Entendido como “capacidad de lograr que otros hagan o dejen de hacer algo”, el poder, en su acepción más concreta posible, es decir, como ejercicio de dominación, explotación, vigilancia y control experimenta hoy día una “transformación histórica y trascendental”. “El poder se está degradando” afirma. (Ibid, pp.17-19). El fenómeno resulta de que el poder, al igual que la sociedad, el individuo y la cultura, ha dejado de ser lo que era. En la sociedad contemporánea, el poder es más asequible, más fácil de adquirir, ciertamente; pero, también es más difícil de “ejercer”, dado que se enfrenta a mayores limitaciones como las que ofrecen los ciudadanos organizados en la sociedad civil o tercer sector, cada día más conscientes e indignados por sus demandas no satisfechas por la sociedad o el Estado; además, el ejercicio del poder y el poder mismo son objeto de un mayor escrutinio por parte de los medios de comunicación tradicionales y digitales.

El poder, que funciona a través de cuatro canales, a saber, la “fuerza” (ejercicio del poder en situaciones extremas), el “código” (moral, tradición, costumbres, rituales), el “mensaje” (capacidad de persuasión publicitaria o propagandística) y la “recompensa” (inducción de un comportamiento) ha perdido potencia y ese hecho está provocando importantes transformaciones en el mundo contemporáneo que van desde la política, la vida empresarial, las guerras y la industria armamentista, la tecnología, las religiones, la ciencia, el arte, la educación, los deportes y el trabajo, y ¿por qué no?, también la subjetividad de los individuos, su estructura corporal y psicológica, como también su autopercepción e identidades.

Esa degradación del poder que ha transformado la vida y el mundo Naím (Ibid, pp.31-32) la explica mediante tres grandes transformaciones revolucionarias de lo real y de lo subjetivo, a saber, la “revolución del *más*”, es decir, el aumento, la abundancia de todo (países, población, nivel de vida, educación, dinero, salud, productos, religiones y partidos políticos); la “revolución de la *movilidad*”, que da aceleración y accesibilidad a todo lo que, como sugieren otros pensadores, hoy se describe con el prefijo griego “hiper” o propio del “más” (tecnologías motrices, relevancia del tiempo sobre el espacio, acortamiento de las distancias y los espacios, los flujos migratorios y los asentamientos transitorios), y por último, la “revolución de la *mentalidad*”, que evidencia cambios en el modo de pensamiento y las expectativas frente a este.

En ese proceso hay un rol protagónico de los “micropoderes”, que son aquellos con capacidad y habilidad para negar espacios de acción a los poderes establecidos o que se daban por sentados. Naím pone énfasis en que el poder, en ninguna de sus instituciones o estamentos (Estado, empresarios, ejércitos, instituciones, individuos, etc.) es lo que era; que se ha producido una “degradación” reflejada como debilidad en los actores tradicionales, con lo que se abren espacios o intersticios de superficie para nuevos actores, antes marginales, excluidos o imprevisibles, que ahora pugnan a través del ejercicio de micropoderes.

Naím (Ibid, p.86) define los micropoderes como actores pequeños, insignificantes o desconocidos, que, dados los cambios en las estructuras sociales, han encontrado formas de “socavar”, “acorralar” o “desmontar” a las grandes organizaciones burocráticas, consideradas megapotencias o poderes hegemónicos. Fungen como bloqueadores de las oportunidades de ejercitar el poder que los actores convencionales antes daban por hecho. Los micropoderes están, en ocasiones, facultados para imponerse a los megapoderes, aunque no cuenten con los recursos de estos ni tengan que enfrentarlos de manera directa. El triunfo de un micropoder sobre un macropoder (Apple contra IBM, las guerrillas contra los ejércitos, el chip contra la Kodak, Google contra The New York Times) descansa en la creación o búsqueda de métodos alternativos de lucha o competencia basados, a su vez, en nuevas técnicas, nuevas estrategias o nuevas tecnologías: creatividad e innovación.

¿Impactan las tres revoluciones (del más, de la movilidad y de la mentalidad) en el proceso de construcción identitaria de los sujetos que experimentan la degradación del poder tradicional? Claro que sí. Y lo hacen en una vertiente negativa. La incidencia de la revolución de la mentalidad ha trastocado los valores locales, basados en la tradición y la moral territoriales, convirtiéndolos en valores globales. Para ejemplificar este hecho, Naím se basa en el estudio de Shehzad Nadeem⁵⁴ sobre los efectos de los centros de llamadas masivas indios (*call-centers*) sobre sus empleados. Nadeem reveló cómo las identidades de los trabajadores hindúes asignados a las tecnologías de información y comunicación (TIC), y especialmente en los centros de llamadas, abandonaban, cada vez más, en su autodefinición o autoafirmación, los valores de Oriente para adscribirse a los de Occidente. Identifican, por el consumismo, la ostentación y las tendencias digitales el progreso de Occidente con el futuro de la India y su ruta hacia la modernidad. Naím (Ibid., p.112) resume el hallazgo del estudio afirmando que, si bien los empleos en esos centros y en las TIC en general son bien remunerados, no obstante, sumen a los jóvenes hindúes en un “maremágnum de contradicciones y aspiraciones encontradas”, al tiempo que “subliman” sus identidades culturales con falsos nombres y acentos extraños, y sufren la explotación y abusos de sus empleadores y clientes de otros continentes.

11.4 Poder pospanóptico

Los paradigmas en que se engendra y mueve el pensamiento de Michel Foucault, especialmente en torno al poder, se sitúan, primero, en la fuerza y la violencia con que, desde el siglo XVIII se impuso en Inglaterra y luego en Europa la sociedad de mercado. Esta afirmación es de Karl Polanyi (Polanyi, 1989). Luego, tendremos un “*phylum*” que va de Karl Marx a Max Weber y Karl Polanyi, pasando por la Escuela de Francfort, de acuerdo con Álvarez Uría, F. y Varela, J. (Foucault, 2013). El modelo de análisis de Foucault se fundamenta, pues, en una crítica al capitalismo y sus derivas políticas y de Estado totalitarias como fueron el nazismo y el estalinismo, es decir, el fascismo y el comunismo. Es en ese contexto que Álvarez Uría y Varela extractan una idea en torno a la

⁵⁴ Nadeem, S., *Dead Ringers: How Outsourcing Is Changing the Way Indians Understand Themselves*, 2011.

negación de una identidad referida por Foucault en una serie de entrevistas a un periodista italiano y publicadas como “Remarks on Marx” (Nueva York, *Semiotext(e)*, 1991, págs..47-48), en las que afirma:

La experiencia palpable de la guerra nos había mostrado la necesidad y la urgencia de crear una sociedad radicalmente diferente de aquella en la que habíamos vivido: una sociedad que aceptó el nazismo y se prostituyó a sí misma ante él, y que por tanto salió de él *en masa* para echarse en brazos de De Gaulle. A la luz de todo esto muchos jóvenes en Francia reaccionaron rechazando frontalmente esta sociedad. No solo queríamos un mundo diferente y una sociedad diferente, sino que también queríamos ir aún más lejos, queríamos transformarnos a nosotros mismos y transformar las relaciones sociales para ser completamente otros” (Ibíd., p.354).

Se trataba, pues, de lograr una identidad intelectual, y por tanto, personal anticapitalista y comprometida con la autocrítica -un valor propio de la modernidad- y con la libertad o la emancipación.

El análisis del poder y sus metamorfosis constituye un tema relevante en el pensamiento de Bauman y su profundización nos lleva a la complejidad de los procesos identitarios como expresiones de relaciones de poder, tanto microfísicas como macrofísicas; e igual, tanto control o dominio corporal concreto, como en su acepción psicológica. Bauman aporta sustancialmente a la comprensión y visión práctica, especialmente en el terreno de lo político, del tránsito desde una visión del poder centrada en el espacio físico, la vigilancia directa, la incomunicación y el control corporal de los individuos, a la manera del panóptico de Bentham y Foucault bajo la noción de sociedad disciplinaria, hasta una concepción del poder ejercido a distancia o en forma remota, que controla más la psique que el cuerpo de los individuos, se imbrica en la comunicación digital y la hiperinformación, en una sociedad que apunta más hacia la seducción de una idea ilusoria de libertad que a la conculcación directa de los derechos de los ciudadanos.

En esta óptica, el propio Bauman (2003, p.15) apunta:

Michel Foucault usó el diseño del panóptico de Jeremy Bentham como archimetáfora del poder moderno. (...) La facilidad y la disponibilidad de movimiento de los guardias eran garantía de dominación; la ‘inmovilidad’ de los internos era muy segura, la más difícil de romper entre todas las ataduras que

condicionaban su subordinación. El dominio del tiempo era el secreto del poder de los jefes... y tanto la inmovilización de sus subordinados en el espacio mediante la negación del derecho a moverse como la rutinización del tiempo del ritmo temporal impuesto eran las principales estrategias del ejercicio del poder. La pirámide de poder estaba construida sobre la base de la velocidad, el acceso a los medios de transporte y la subsiguiente libertad de movimientos.

En este sentido, añade que lo que induce a tantos teóricos a hablar de “fin de la historia”, de posmodernidad, de “segunda modernidad” y de “sobremodernidad”, o lo que los empuja a articular la intuición de un cambio radical en la cohabitación humana y en las condiciones sociales que restringen actualmente a las políticas de vida, es el hecho de que el largo y enorme esfuerzo por “acelerar la velocidad” del movimiento ha llegado, después de todo, a su “límite natural”. De ahí que el poder pueda moverse con la velocidad misma de la señal electrónica, de tal manera que el tiempo que se requiere para el movimiento de sus “ingredientes esenciales” se ha reducido a la instantaneidad; o, mejor dicho, se ha identificado con ella.

En la contemporaneidad líquida, el poder ha devenido verdaderamente “extraterritorial”, sin que esté “atado” o “detenido” por la resistencia del espacio. El mejor ejemplo es el del advenimiento de los teléfonos celulares, por cuanto no necesitan acceder a una “boca telefónica” fija para dar órdenes y vigilar sus efectos. El teléfono celular funciona como el definitivo “golpe fatal” a la ya superada dependencia del espacio. La etapa actual de la historia de la modernidad es “pospanóptica”, porque la ubicuidad digital hace posible que no importe dónde se encuentre quien emita la orden; ya no hay distinción radical entre cerca y lejos, entre civilización o barbarie.

Antes de cuestionar los límites foucaultianos en torno al problema del poder, a partir de la noción de “bio-política” y en su proceso de construcción actualizada de la figura del *homo sacer* y de la vida sacralizada, Giorgio Agamben (2013, pp.13-23-94-106-108) señala que el desarrollo y triunfo del capitalismo no habrían sido posibles sin que antes se estableciera el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo “bio-poder”, el cual, mediante tecnologías adecuadas a los nuevos tiempos creó los cuerpos dóciles que le eran necesarios. Han (2015 a, p.37) al referirse a la noción de Foucault sobre “biopolítica de la población”, manejada en su estudio histórico sobre la sexualidad, sustenta que esta es la forma de

gobierno propia de la sociedad disciplinaria, que va a resultar totalmente inadecuada para el régimen neoliberal, por cuanto este no trata de explotar, dominar o controlar el cuerpo del individuo, en cuanto que máquina de producción, sino, más bien, influir sobre su psique de una manera sutil.

Es por esta razón que la técnica del poder del régimen neoliberal descansa en la psicopolítica, que desde su dominio de la “positividad”, opera mecanismos de poder con estímulos “positivos”, en vez de hacerlo con amenazas o con violencia directa; procura agradar, antes que someter (Ibid., p.57). Después de todo, en la oposición entre sociedad disciplinaria, inherente al discurso de Bentham y Foucault, y mundo neoliberal, respecto de sus técnicas de explotación, dominio y control, Han se mueve dentro del paradigma de Parsons relativo a la polaridad entre gratificación o castigo de los individuos. Tiene, hay que reconocerlo, una particularidad de enfoque, que consiste en ver en la sociedad moderna tardía mecanismos de control más eficientes, que hacen coincidir comunicación, especialmente digital, y voluntad de control, creando con ello el ámbito del “panóptico digital”, donde el “*Smartphone* sustituye a la cámara de tortura. El *Big Brother* tiene un aspecto *amable*. La eficiencia de su vigilancia reside en su *amabilidad*” (Ibid., p.61).

Para Bauman, la llegada a su fin del panóptico “augura *el fin de la era del compromiso mutuo*: entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejércitos en guerra. La principal técnica de poder es ahora la huida, el escurrimiento, la elisión, la capacidad de evitar, el rechazo concreto de cualquier confinamiento territorial y de sus engorrosos corolarios de construcción y mantenimiento de un orden, de la responsabilidad por sus consecuencias y de la necesidad de afrontar sus costos.” (Bauman, 2003, pp.16-17). La metáfora de la licuefacción, ahora aplicada al poder, se torna llena de plasticidad. Lo mismo ocurre con las identidades de los sujetos posmodernos. Su concreción débil es la huida; su forma más visible es la del escurrimiento, y la elisión se torna su característica esencial. Las identidades líquidas son, pues, huidizas, escurridizas y elididas. A este hecho responde la licuefacción de la modernidad para devenir modernidad líquida, en la acepción de Bauman, con lo que queda superada la idea de Marx y Engels en torno a la primera

modernidad, según la cual “todo lo sólido se desvanece en el aire” (Bauman y Lyon, 2013 e, p.11).

La licuefacción del poder implica la ruptura de barreras, trabas, controles y fronteras que otrora caracterizaron al mundo moderno. Ahora se trata de “poderes globales”, cuya dinámica provoca el “desmantelamiento” de esas barreras o redes rizomáticas, en favor de una mayor y constante fluidez como fuente principal de su fuerza y garantía de su hegemonía o presumible invencibilidad. Hay que resaltar, no obstante, que la condición *sine qua non* para que el poder pueda actuar de esta nueva forma líquida, volátil o evanescente es la de la dilución, vulnerabilidad, fragilidad de los vínculos humanos; la precariedad de sus lazos y la transitoriedad de sus realizaciones.

Destaca la decadencia del enfoque foucaultiano del poder a partir del Panóptico de Jeremy Bentham. Su creación de una metáfora efectiva de la transformación, distribución y redespliegue de los poderes controladores en la modernidad, a partir de la fijación o localidad de la ubicación superior de los controladores o superiores sobre los vigilados, la transparencia de estos últimos en oposición a la opacidad de los primeros, la imposición de la disciplina a los vigilados por medio del castigo de los superiores y el tránsito en la era moderna sólida de “mecanismos de integración de base local” a la “integración supralocal, administrada por el Estado” (2011 c, p.67) fue útil a la comprensión del fenómeno del poder hasta el advenimiento, en la era moderna líquida y consumista, de la informática y el ciberespacio, con sus bases de datos, autopistas informáticas y redes sociales. De esta forma, y a partir de las reflexiones de Mark Poster en su obra *Detraditionalization* (Bauman, 2011 c, p.68) se establece la noción de “Superpanóptico”, que en función de la preeminencia de las “bases de datos” y “almacenamiento” en la forma posmoderna de ejercicio del poder, y con ella se produce una inversión de la panóptica relación de vigilancia de los menos o “superiores” sobre los más o “vigilados”, hacia una del tipo “los más miran a los menos” (2011 c, p.72), que pasa por el hecho de que “al proporcionar datos para su almacenamiento, el vigilado se convierte en un factor importante y complaciente de la vigilancia.

Existen claras diferencias entre el poder panóptico y el poder superpanóptico. El panóptico perseguía uniformar conductas e imponer disciplina; operaba, básicamente, como un arma contra la diferencia, la elección y la variedad; procuraba que nadie pudiese escapar del espacio rigurosamente vigilado; funcionaba como una cadena sujetadora. El superpanóptico, en cambio, en su calidad de base de datos, hace de los consumidores, antes que sospechosos, entes fiables y dignos de confianza porque ellos eligen libremente consumir y brindar sus datos. Antes que preocuparse porque alguien pueda escapar, la base de datos procura que “ningún intruso pueda ingresar con información falsa y sin las credenciales adecuadas” (2011c, p.69). Y, contrario a sujetar, el superpanóptico suelta riendas y establece que mientras “mayor es la información sobre alguien en la base de datos, mayor es su libertad de movimientos” (Ibid.). Así se minimiza el predominio de lo fijo y local como herramienta de dominio del panóptico, para imponerse la movilidad y la ubicuidad, como elementos propios de la Informática y el superpanóptico. Bauman (2011 c, p.69-70) sostiene que la base de datos “es un instrumento de selección, separación y exclusión. Conserva a los globales dentro del cedazo y separa a los locales. Admite a ciertas personas en el ciberespacio extraterritorial, hace que se sientan como en casa donde quiera que vayan y las acoge cordialmente cuando llegan; a otras las priva de pasaportes y visas de tránsito, les impide recorrer los lugares reservados a los residentes del ciberespacio. (...) A diferencia del Panóptico, la base de datos es un vehículo para la movilidad, no es la cadena que sujeta”.

Es Mathiesen en su obra *Theoretical Criminology* (1997), de acuerdo a la referencia de Bauman, quien revisando el poder panóptico con que Foucault analiza la modernidad, le otorga el favor de descubrir “la transición fundamental de una situación *en la que los más vigilan a los menos a otra donde los menos vigilan a los más*” (2011 c, p.70). En esta última, propia de la condición moderna, el poder permanece en la sombra, observa a sus dominados o vigilados sin dejarse observar: Panóptico. Pero, Mathiesen considera que Foucault no tomó en consideración el ejercicio del poder desde una perspectiva contraria: donde los más o “muchos” controlan y vigilan a los menos o “pocos”. Este planteamiento se explicita en base al apogeo de los medios de comunicación de masas, especialmente, la televisión, “que conduce a la creación, junto al Panóptico, de otro mecanismo de poder para

el cual acuña otro nombre feliz: el *Sinóptico*” (Idem). Este nuevo mecanismo de poder supera la inmovilización del control local sobre los vigilados propia del panóptico, para imponer la libertad de desplazamiento de los vigilados en un espacio extraterritorial y global, no coercitivo en el que “los más contemplan a los menos” (Bauman, 2011 c, p.71) conectados a las redes o como partes de la base de datos. “Ya no tiene importancia si los blancos del Sinóptico, transformados de *vigilados* en *vigilantes*, se desplazan o permanecen *in situ*. Donde quiera que estén y que vayan, pueden conectarse a la red extraterritorial en la que los más contemplan a los menos, y lo hacen” (Ibid). Así es como se da, por medio, por ejemplo, de la televisión o Internet la forma en que amplias masas interconectadas “vigilan” las actuaciones y la vida de los menos, los famosos, que son “rigurosamente seleccionados” (Idem). Esos menos son la población de famosos, políticos, gente destacada de los ámbitos del deporte, las letras, las artes, las ciencias, la moda, el espectáculo, entre otros.

El sinóptico, además, facultado por la Cibernética, tiene hoy día el don o facultad de la ubicuidad, que permite al sujeto pasar órdenes o dar instrucciones desde su dispositivo móvil a sus colaboradores en la oficina o a su entidad bancaria para fines de una transacción, sin que estos se imaginen siquiera en qué lugar específico del espacio global o el ciberespacio se encuentra en ese instante.

A finales de los años 90, período en que Mathiesen publica el libro citado, no eran previsibles fenómenos que hoy día tienen lugar en el ámbito de las entidades digitales. Se afirmó entonces que la Internet y la Red no eran para el uso de todos y que “difícilmente serían algún día de uso universal” (2011 c, p.72). Sin embargo, las estrategias políticas y económicas para la reducción de la llamada brecha digital, de interés de las empresas productoras de dispositivos electrónicos digitales para la estimulación del consumo, así como la llamada inclusión financiera y social, que permite a amplias capas de la población, incluso, iletrada, acceder a transacciones bancarias a través de sus teléfonos móviles, pueden derribar ese argumento.

Lo cierto es, que los mecanismos de poder han experimentado un giro sin precedentes desde la era premoderna a la moderna sólida, y de esta a la modernidad líquida, que tiene

como pivotes metafóricos esenciales el panóptico benthamiano, que hoy sería muy limitado ⁵⁵y el sinóptico de Mathiesen. “En el Panóptico, o algunos locales selectos vigilaban a otros locales (y antes de su aparición, los locales de más baja categoría observaban a los selectos). En el Sinóptico, los locales observan a los globales.” (2011 c, pp.72-73). Los satélites ayudan a que los locales observen a los globales a través de la televisión. Con el auge de las nuevas tecnologías y la complejidad que a los Estados nacionales representan los flujos migratorios, también ha tenido lugar el “banóptico” de Didier Bigo⁵⁶ que segrega, mediante la técnica sofisticada de creación de perfiles digitales, quiénes deben ser vigilados de manera estricta y separa del grupo. Contiene, pues, un mecanismo de discriminación y exclusión social. Su objetivo es determinar una minoría, partiendo de un conglomerado mayor, para seguirla y vigilarla sistemática y electrónicamente. Desde la perspectiva de la vigilancia líquida, Bauman pone el acento en que el banóptico, como modelo de pensamiento en torno a la vigilancia, hará que los instrumentos diseñados para tal efecto estén orientados a “mantener lejos”, en vez de “mantener dentro”, como lo hacía el panóptico. Además, la fortaleza del banóptico estriba en su necesidad de un horizonte de seguridad (seguridad ciudadana de los locales frente a los extraños inmigrantes o refugiados que llaman a la puerta) y no, como en el panóptico, que lo que perseguía, fundamentalmente, era establecer disciplina.

El reto actual de la vigilancia pospanóptica, si se quiere, cibervigilancia o vigilancia del panóptico digital, es el de contener, mediante mecanismos de captura biométrica y mediante el seguimiento a comportamientos en redes sociales, el crimen global, particularmente, el terrorismo. Además, vigilar inmigrantes y refugiados, para lo cual tiene dos objetivos claros, que Bauman (Ibid, p.72) subraya; uno es el de confinar o mantener dentro de las vallas a los refugiados y migrantes, y el segundo, el de excluir o mantener más allá de las vallas que protegen la soberanía territorial del Estado-nación.

⁵⁵ Aunque Bauman dice a Lyon: “Tal como yo lo veo, el modelo panóptico está vivo y goza de buena salud, y de hecho está dotado de una musculatura mejorada electrónicamente, como la de un ciborg, lo cual lo hace tan fuerte que ni Bentham, ni siquiera Foucault, hubieran sido capaces de imaginarlo. Pero también es cierto que ha dejado de ser el patrón universal o la estrategia de dominación que esos dos autores creían que era en sus respectivas épocas” (ibid, 2013 e, p.64).

⁵⁶ La fuente que trabaja Bauman es “Globalized (in)security: the field and the banopticon”, en Naoki Sakay y Jon Solomon (comps.), *Trace 4: Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2006, Ibid, pp.68-71.

Esas nuevas técnicas de vigilancia pospanóptica se desarrollan para reforzar lo que, de acuerdo con Bauman y Lyon, Wacquant⁵⁷ denomina “panóptismo social”, que consiste en llevar a cabo políticas de bienes en los hogares pobres, y sin embargo, en la práctica, se aprovecha y se los somete a una vigilancia punitiva, técnicamente precisa, invasiva y penetrante. Es un mecanismo de control para centros urbanos decadentes o zonas marginadas, que se ha empleado tanto en el Sur como en el Norte globalizados.

Si bien existen recursos de Estado y de organizaciones de alcance social para poner en práctica estos nuevos mecanismos de vigilancia y de control interior de la subjetividad y de la ciudadanía, no es menos cierto que, la sociedad moderna líquida y su atributo de libertad individual y de individualismo como estrategia de vida promueven el que los diseños y operatividad misma de los panópticos digitales hayan “pasado de ser una responsabilidad de los jefes a ser un recurso en la letra pequeña de cualquier contrato” (Ibid, p.68). Esto quiere decir, que ya no se necesitan torres panópticas de control, sino que, por medio de los dispositivos digitales móviles y la alienación digital del sujeto posmoderno, nos convertimos en autocontrolados, en hipervigilados, en esclavos de nuestra propia libertad. En ese sentido, el ámbito digital, que a veces se nos presenta como el mejor y más maravilloso de los mundos, podría también ser nuestra peor pesadilla.

Desde una perspectiva de naturaleza del Estado, la globalización ha creado un problema muy particular, que consiste en la separación, secesión o divorcio entre el poder y la política. “Hoy tenemos un *poder que se ha quitado de encima a la política* y una *política despojada de poder*. El poder ya es global; la política sigue siendo lastimosamente local. Los estados nacionales territoriales son distritos policiales de ‘la ley y el orden’, así como basureros y plantas locales de remoción y reciclaje de la basura que ocasionan los problemas y riesgos generados en el nivel global” (Bauman, 2011 b:35-36). Existen dos brechas en la modernidad líquida, que se ven particularmente abismales e insalvables. Una primera, que surgió como resultado del divorcio entre el poder y la política. Se entiende por poder “la capacidad de hacer cosas”, mientras que por política se entiende “la capacidad de decidir qué es preciso hacer” (2011 b, p.136). Pero, tanto el poder como la política solían,

⁵⁷ Lyon refiere el trabajo de Lóic Wacquant titulado *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham, Duke University Press, 2008, Ibid, p.p.68-69.

hasta hace poco tiempo, residir en el Estado. Sin embargo, hoy día esto ha cambiado, dado que “los poderes regidos por las instituciones del Estado ‘se evaporaron’ en el ‘espacio de flujos’ (como lo enuncia Manuel Castells): la tierra de nadie que trasciende el alcance de cualquier Estado y combinación de estados” (2011 b, pp.136-137). La segunda brecha tiene lugar en lo que Giddens llama “políticas de vida”, y establece que a medida que los poderes de acción se les escurrieron prestamente entre los dedos, los estados flaqueantes debieron rendirse ante las presiones de los poderes globales y ‘tercerizar’ un creciente número de funciones que antes cumplían, librándolas al ingenio, el cuidado y la responsabilidad de los individuos” (2011 b, p.137). Por eso apenas contamos, la mayoría de nosotros, con un “supuesto poder”, que hipotéticamente nos permitiría “hacer lo que queremos”, pero, en realidad, se trata de una ficción.

En resumen, estamos en un escenario pospanóptico de la dinámica del poder, propio de un mundo líquido, un sistema económico neoliberal y un proceso elástico, cada vez más expansivo de globalización. Con la revolución tecnológica y el auge de los medios digitales de información y comunicación, el mundo panoptista de la sociedad disciplinaria moderna propio de los enfoques de Bentham y Foucault ha cedido su espacio a un mundo pospanóptico, en el que la vigilancia pasa de ser física a virtual, del cuerpo a la psique, del lugar único a la ubicuidad, del tiempo lineal a la simultaneidad, y del otro a sí mismo. En esta urdimbre entra en juego el consumo y su capacidad de abrir brechas significativas entre las clases sociales, las ideologías políticas y los procesos de construcción individual y social de identidades. El ámbito digital, antes que entrar en nuestra estructura individual de forma pasiva, activa, más bien, mecanismos de seducción y alienación para que nos sumemos a la orgía delirante de mostrar, exponer, exhibir lo que hay en nosotros y dentro de nosotros. Las redes sociales son un espacio de hacer público lo privado y privado lo público. No queda frontera alguna. A esto se llama cibercultura y ciber mundo.

La separación entre política y poder es una consecuencia catastrófica de la fragilidad del Estado-nación ante los poderes globales líquidos, transterritoriales, posmodernos. Los Estados-naciones se han quedado rezagados ante la acelerada licuefacción de los medios y elementos fácticos de ejercicio del poder. Cada vez es más evidente que no puede haber

soluciones locales a problemas de orden global. Un Estado-nación, cuyo esplendor correspondió a la era moderna sólida, se rige por leyes y ordenamientos locales, sujetos a una presunta identidad territorial. Hoy día vivimos una *interdependencia* mundializada. Las soberanías locales no pasan de ser quimeras; cuando no, meros discursos populistas de liderazgos irresponsables. “*Nuestra interdependencia es ya global, pero nuestros instrumentos de acción colectiva y la expresión de nuestra voluntad siguen siendo locales y se resisten a la extensión, infracción y/o limitación.* La distancia entre la esfera de acción de la interdependencia y el alcance de las instituciones involucradas es ya abismal, y día a día se hace más ancha y más profunda” (Bauman, 2015 a, p.235).

Mientras redacto este trabajo la prensa internacional, tanto convencional como electrónica y digital, destaca el triunfo de ayer (05/07/2015) del “No”, localista y, más aun, endopolítico, del primer ministro griego Alexis Tsipras, con el 61.3% de los votos, sobre el “Sí”, que apenas sobrepasó el 30%, respecto de acogerse o no a las medidas de ajustes de la Troika, para buscar una salida adecuada a la espantosa crisis económica y al déficit fiscal de Grecia. Con el triunfo del “No” en el referéndum, el Estado-nación griego se crea la ilusión de que podrá diseñar su propio plan de ajuste y de pago de la olímpica deuda a los acreedores europeos, especialmente, Alemania y Francia. Esta situación ha puesto en riesgo el sistema financiero griego, ya al borde de la asfixia, sometido, de hecho, a un corralito. Pero, también pone en riesgo la zona del Euro, y termina afectando la gobernanza de la Unión Europea. A pesar de la resistencia del Estado-nación griego, que lo es *de facto*, aunque forme parte de una entidad transnacional, es previsible que el poder económico del capital financiero internacional terminará imponiéndose sobre el poder político griego, a pesar de sus escaramuzas populistas.

El premio Nobel de Economía, Joseph E. Stiglitz (2015) sostuvo que la Unión Europea apostaba, previo al referéndum, a la caída de Tsipras, con el propósito de no tener que negociar con un gobierno contrario a las políticas europeístas. “En realidad, los dirigentes europeos están empezando a mostrar verdaderamente por qué se pelean: por el poder y la democracia, mucho más que por el dinero y la economía”. Subraya que “lo importante no es el dinero, sino obligar a Grecia a ceder y aceptar lo inaceptable: no solo las medidas de

austeridad, sino otras políticas regresivas y punitivas”. El economista describe la situación, en claro cuestionamiento a la Unión Europea, como la presencia de la “antítesis de la democracia”. Con argumentos a favor o en contra, e independientemente de lo que ocurra en el futuro próximo griego, lo que queda evidenciada es la fragilidad, la debilidad del Estado-nación y sus leyes soberanas internas, aunque se hayan agotado los procedimientos para el referéndum, ante la fuerza expansiva del poder económico global.

Bauman insufla de un nuevo aire crítico el ámbito disciplinario de las ciencias sociales, para lo cual, a su vez, se vale de un lenguaje innovador, inclinado, muchas veces, a la figuración propia del lenguaje artístico, pero, sin debilitar en nada la fuerza y coherencia de sus argumentos respecto de las características objetivas de su objeto de estudio. Expresa, entre otros, cinco conceptos clave sobre los que edifica su análisis de la sociedad posmoderna o moderna líquida. En primer lugar, está la noción de “emancipación”, que permite la exploración de la libertad, una revisión de la teoría crítica y la “crítica de la política de vida”, un concepto que Bauman toma prestado de Giddens, a través del cual se resalta el hecho de que los individuos de la sociedad actual están “más críticamente dispuestos” que sus ancestros, aunque esa crítica “no tiene dientes” y no produce efectos “para nuestras opciones de políticas de vida” (Bauman, 2003, p.28-29). Le sigue la individualidad, a través de la cual se efectúa una lectura crítica de la corporeidad del individuo en cuanto que consumidor y la compulsión convertida en adicción del individuo para consumir, para comprar (Ibid, pp.59 y ss). Sigue con la noción de espacio/tiempo, que faculta el análisis a la condición de extraños de los individuos en sus propios contextos sociales, así como la disección de los lugares “émicos”, lugares “fágicos”, los “no-lugares”, los “espacios vacíos”.

Además, se percibe la modernidad como historia del tiempo, el tránsito de la modernidad pesada a la modernidad líquida y la exploración de la vida instantánea (Ibid, pp.99 y ss). La idea premoderna de localidad entra en crisis a consecuencia del poder determinante de una “nueva élite global” que pone en jaque a los “guardianes del orden” e impone la transterritorialidad o translocalidad propia de la ley del libre mercado (Bauman, 2011 c, p.162). Otra noción esencial al discurso posmoderno es la de “trabajo”, que da cabida a la

reflexión sobre el progreso y la confianza en la historia, la mano de obra, la reflexión sobre el concepto de “procrastinación”, sobre los “vínculos humanos en un mundo fluido” y la falta de confianza (Bauman, 2003, p.139 y ss). Y, por último, la noción de comunidad, que permite el análisis del nacionalismo como marca negativa, de la semejanza o la diferencia como factores de cohesión en la unidad, del precio de la seguridad, la decadencia del Estado-nación y las “comunidades de guardarropa” (Ibid, pp.179 y ss).

Partiendo de la premisa schopenhaueriana según la cual la realidad es creada por el deseo Bauman (2003, pp.21-22), sustenta que, por cuanto el mundo se resiste a nuestras pretensiones o deseos (voluntad), ahí se produce en nosotros “la percepción del mundo ‘real’”; es decir, del mundo “restrictivo, limitante y desobediente”. Afirma que nos sentimos libres siempre y cuando nuestra imaginación no exceda nuestros verdaderos deseos y, en todo caso, ni una ni los otros sobrepasen nuestra capacidad o nuestra voluntad de actuar. Una vez alcanzado el “equilibrio” entre el deseo y la capacidad de acción, entonces, “la ‘liberación’ resulta un eslogan vacío de significado y carente de motivación”.

Ese hecho nos permite diferenciar entre libertad objetiva y libertad subjetiva. Una libertad subjetiva podría implicar que un individuo se sienta libre viviendo en esclavitud, lo que deja entrever que “las personas puedan no ser jueces competentes de su propia situación, y deban ser... conducidas a experimentar la necesidad de ser ‘objetivamente’ libres y a juntar el coraje y la determinación necesarios para luchar por ello” (Bauman, 2003, p.22). Algunos filósofos llegaban a presentir, dice Bauman, que dados los sinsabores que el ejercicio de su libertad podía implicar, rechazaban, incluso, la perspectiva de su propia emancipación.

Esta vertiente paradójica se resuelve con la noción de norma acuñada por Émile Durkheim en su filosofía social: “el individuo se somete a la sociedad y esta sumisión es la condición de su liberación”, afirma Durkheim en su obra *Sociología y filosofía*. Y Bauman (Ibid, p.25) acota: “La libertad no puede obtenerse en contra de la sociedad”.

XII

Capitalismo del siglo XXI, globalización y construcción de identidades

12.1 Trabajo y dinero

El tránsito de la era premoderna a la modernidad implicó una nueva realidad y un sujeto inédito que interactuará de una forma distinta con ella. Simmel (2010, p.1) sostiene que en la Edad Media la pertenencia del hombre se encontraba ligada a una comunidad o a un Estado, o bien, a una asociación feudal o a una corporación. La personalidad del individuo se construía en función de unos intereses muy concretos y locales, y estos intereses, a su vez, recibían su carácter de los mismos individuos que los conformaban. Se daba allí, pues, una unidad, una simbiosis. El nuevo tiempo ha destruido esta “unidad”, afirma Simmel. El individuo ahora será responsable de sí mismo y por sí mismo. Y en cuanto a la realidad externa, ahora esta se rige por las leyes que ya no cuentan con el sello de las personalidades individuales. De igual modo, la naturaleza se despoja de sus rasgos antropomórficos para regirse por sus propias leyes objetivas. “La modernidad ha convertido al sujeto y al objeto en mutuamente independientes, de manera que cada uno puede encontrar en sí su propio desarrollo completo”, sentencia Simmel (Idem).

Esa referencialidad biunívoca entre persona y contexto, esa “correspondencia” entre personalidad y relaciones objetivas inherente a la “economía natural” se va a diluir por efecto de la “economía monetaria”. Aparece el dinero, que instaura un “distanciamiento” entre la persona o individuo y la propiedad, para llevar a cabo su rol por excelencia: el de mediador. Sin embargo, con ese mediador se da también una nueva forma de propiedad. Ahora el dinero separa, pero también une, al sujeto del objeto; se interpone entre el propietario y la propiedad. Pero también es propiedad en sí mismo y representa poder. Es la paradoja moderna *per se*. Es símbolo y concreción. Con el dinero, que con la revolución

tecnológica y el cambio digital de la posmodernidad se vuelve veloz e intangible, consigue, como preconizó Marx, que todo lo sólido se desvanezca en el aire.

Con la economía monetaria y el fortalecimiento del rol simbólico del dinero la existencia del individuo se complejiza. Ahora depende de “cientos de conexiones ocultadas bajo los intereses del dinero sin las cuales apenas podría existir” (Ibid, p.4). En la imbricación de esas conexiones ocultas entra en juego, precisamente, la tarea del individuo posmoderno de elegir o construir su identidad individual, su identidad colectiva o sus identidades múltiples. La transformación del capitalismo en neoliberalismo instauró un sistema bajo el cual los ciudadanos están compelidos a construir su identidad o sus identidades múltiples, no sin desprecio de la agresividad o de la violencia debido, fundamentalmente, al debilitamiento o la desaparición de los vínculos humanos para la vida en comunidad o en solidaridad. El proceso identitario pasa a formar parte de la lógica del consumo, de la industria de la moda y del cálculo programado de la obsolescencia o caducidad de todo lo que antes fue duradero.

Al analizar la dinámica opuesta entre *vita activa* y *vita contemplativa*, a partir de las indagaciones de Weber (2013) respecto del espíritu protestante y su estímulo para una economía de la acumulación capitalista libre de la carga moral de la penitencia o la culpa, Han (2016 c) establece un paralelo entre impulso por la acumulación y el afán individual o personal de salvación del alma. Se reprueban el ocio y el disfrute de la riqueza. Sin embargo, un afán de acumulación puede considerarse favorable a la voluntad divina, lo que se traduce en una modificación de los paradigmas de la ética tradicional. Weber detecta así un poder divino en el dinero. También Marx advirtió, según Han, que el poder del dinero “actúa generando una pérdida de facticidad, superando el estar arrojado en pos de un estar proyectado” (Ibid, p.130), para crear una generalizada superación de lo fáctico mismo, en cuanto que dado. Aquí opera la característica simbólica, delicuescente del dinero, como lo vio Simmel. Citando al propio Marx, y estrechando el cerco de la relación entre sujeto-dinero-identidad, Han recupera esta idea⁵⁸:

⁵⁸ Marx, K., *Manuscritos filosófico-económicos*, Buenos Aires, Colihue, 2006, p.181; cit. por Han, ibid, p.131.

Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis -de su poseedor- cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy*, lo que puedo no están determinados en modo alguno por mi individualidad. Soy *feo*, pero puedo comprarme la mujer más bella. Luego no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero.

El poder del dinero va a penetrar, incluso, la epidermis de la autoestima del sujeto, permitiéndole convertir en una fuerza fáctica su propia debilidad intrínseca. Esta acción estará asociada a las identidades que, en función de las circunstancias y de los propósitos, influenciados por las capacidades de producir y consumir, o bien de acumular, asumiría el individuo en la modernidad líquida, tratándose siempre de identidades que, al igual que los productos de consumo, tendrán una obsolescencia preestablecida y un valor de uso efímero en la *vita activa*, antes que un valor intangible y más profundo y duradero en la *vita contemplativa*. El trabajo y la economía de la acumulación van a ocupar, de forma inmisericorde, el en sí y el para sí de la existencia del individuo. El trabajo es, en la sociedad moderna líquida y consumista, un fin en sí mismo. La *vita activa* se corresponde con el trabajo como fin ulterior de la vida y la muerte del ser humano, por lo que se aparta radicalmente de la *vita contemplativa*. De ahí que cuando el hombre mutila en su propio ser la capacidad contemplativa degenera en *animal laborans* (Ibid, p.132), en ser dominado por la ocupación del trabajo hasta la autoexplotación y el desborde de sus propias capacidades físicas y mentales. De hecho, empeña su condición de *animal rationale* (Ibid, p.139) a favor del *animal laborans*. La vida es, entonces, absorbida o subsumida por la actividad laboral constante, por la “hiperactividad letal” (Ibid, p.163).

Ser sujeto de rendimiento es, en consecuencia, una característica identitaria del individuo que vive en la sociedad del trabajo, “una sociedad en la que *todos* son esclavos del trabajo, una sociedad de la actividad. Todo tiene que ser trabajo. No hay ningún tiempo que no sea trabajo. El dispositivo del trabajo hace que *el propio tiempo trabaje*. El trabajo reclama todas las fuerzas y actividades para sí. Se presenta como un *único* hacer. (...). En última instancia, la sociedad del trabajo es una sociedad compulsiva” (Ibid, p.140). Es así como el trabajo, en vez de ser fuente de libertad, se convierte en base de servidumbre. La libertad de

conciencia va a depender del grado de libertad logrado frente al imperativo absolutista del trabajo.

Eagleton (2012) toma con cuidado la oposición entre sujeto activo, que promueve Marx, contra la idea de sujeto pasivo contenida en el materialismo precedente. Para él, Marx fue audaz e innovador, al rechazar al individuo pasivo y reemplazarlo por un individuo activo. Apostó a la condición particular de agentes, de catalizadores de procesos y cambios que caracteriza al sujeto activo. “Son criaturas que se transforman mediante el acto mismo de transformar su entorno material. No son peones de la Historia, de la Materia ni del Espíritu, sino seres activos y autodeterminados, capaces de construir su propia historia” (Ibid, p.130). Esta versión democrática del materialismo se distancia del elitismo intelectual de la Ilustración, según el autor. Sin embargo, fenómenos propios de las evolución del capital, como el neoliberalismo, la globalización y la revolución tecnológica y digital, que no pudo prever Marx, van a radicalizar ese activismo del sujeto transformador, hasta reducirlo a la condición de *homo laborans*, de simple pieza alienada en la eficiencia de la productividad y el consumo, la depresión y la autoexplotación, producto de su inmersión en la trampa de la autonomía digital y el placebo del conocimiento agolpado en la hiperinformación y los macro datos (*Big Data*) que fragmentan el yo y la identidad, sin siquiera poder llegar a descifrarlos o digerirlos como saberes.

Eagleton va a concluir, de todas formas, que Marx tuvo una apasionada fe en el individuo, especialmente el individuo como agente activo, como también enormes recelos ante los dogmas abstractos. Desconfiaba de nociones como sociedad perfecta o igualdad, así como de la previsión de una sociedad futura en la que la uniformidad identitaria fuera el signo por excelencia de distinción o identificación. “Lo que él aspiraba a fomentar era la diversidad, no la uniformidad. (...). No convirtió la producción material en un fetiche. Antes al contrario, creyó que debía prescindirse de ella en la medida de lo posible. Su ideal era el tiempo libre, no el trabajo. Si prestó una atención tan constante a lo económico fue precisamente con el propósito de disminuir el poder de ese ámbito sobre el conjunto de la humanidad” (Ibid, p.225). Su sujeto de la *vita activa* será, en consecuencia, un ser colocado más allá de aquel reducido a la tarea del trabajo y cuya cosmovisión materialista de la

sociedad, la cultura y la historia no tendría por qué ser incompatible con las convicciones espirituales y morales más profundas de la humanidad.

Verdú (2009, p.148) va a caracterizar lo que llama capitalismo funeral, o el preludeo de la Tercera Guerra Mundial, es decir, el capitalismo actual, el de las crisis, como un capitalismo ficcional, un capitalismo funeral, el cual, surgido de su propia sepultura se metamorfosea en naturaleza global. En todo caso, lo que se refunda del capitalismo como sistema es, antes que su propia realidad, su mera imagen. Afirma que:

El paso del sistema capitalista al capitalismo de la ficción conlleva la ausencia de una auténtica estructura física a reformar (‘todo depende de la confianza’, se dice; ‘el optimismo’, ‘la actitud’ resolverá). Todo el edificio capitalista se sostiene en la eficiencia de su ‘anónimo’ y no tanto en la firmeza de sus postulados, cada vez más inestables o derrengados. De haberse sostenido en sus pilares fundacionales, el capitalismo habría derivado en un sistema mostrenco y si ha pervivido y traspasado la totalidad del planeta ha sido gracias a convertirse en un elixir muy volátil, un veneno atmosférico inseparable de la política, la religión, el crimen, la pornografía, la diversión y el arte. Todo es, para bien o para mal, humanamente capitalismo. Una totalidad transparente donde habitan los sueños, los niños, la música y el cáncer.

¿Acaso no es la eficiencia del anónimo que sostiene al capitalismo lo mismo que, en la lucha por las identidades, sostiene, en forma efímera y precaria, las identidades múltiples del individuo posmoderno producto del capitalismo democrático neoliberal? ¿No será la cuestión de la construcción identitaria una suerte de elixir volátil o un veneno atmosférico que, inseparable del consumismo, permea la política, las religiones, las ciberadiciones, el arte y la distorsión pornográfica del deseo y el cuerpo? En la permanente tarea con que se trata de producir sentido para alcanzar las identidades con las que operar en la vida cotidiana, al parecer, no hay más remedio que asumir, con caducidad programada, identidades palimpsésticas o de guardarropas o de mero carnaval. Identidades, después de todo, de quita y pon, sin arraigo ni copromiso, a no ser transitorio, con el sujeto mismo ni con la comunidad.

Para Verdú, en el capitalismo actual, el dinero se ha desintegrado. Desde las posiciones simbólicas de “El útil más puro” en Simmel, y la de “El dios de las mercancías” en Marx, pasa a ser una sustancia turbadora (Ibid, p.37); un factor que, no solo será importante para

quienes lo detentan, sino también para quienes carecen de él. El dinero metálico va a ser reemplazado por la tarjeta de crédito y débito o por la transferencia virtual al monedero electrónico del teléfono celular o móvil. De igual forma, en otros aspectos de la vida en el capitalismo de ficción, lo real va a ser diezmado por lo virtual, la propiedad por la potencialidad de poseer y la riqueza va a ceder ante la capacidad de endeudamiento del individuo. Las conquistas de la electrónica y la mística de la digitalización (Verdú, 2011, p.31) de la cultura *online*, como la hemos llamado con Bauman, nos ha empujado hacia un acelerado proceso de desmaterialización, de deriva hacia lo inasible. Ni los objetos ni los conceptos pesan. La cultura, como las identidades, abandona su rol de acompañante físico del sujeto en sociedad, para transformarse en un “vaho errante” por las pantallas líquidas carentes de profundidad y por las fachadas de vidrio y sus vinilos. Estamos, pues, ante la preeminencia de una cultura líquida, la cual solo puede generar identidades también líquidas, tendenciadas a la pérdida de su otrora durabilidad; identidades preñadas de fisuras.

Al analizar los impactos en la cultura del nuevo capitalismo, Sennett (2006) sostiene que en los últimos cincuenta años el mundo ha sido capaz de crear un cúmulo de riquezas sin precedentes. Ahora bien, esa producción de riqueza ha tenido lugar en una conexión profunda con la desarticulación de las rígidas burocracias estatales y empresariales. Asimismo, la revolución tecnológica se vio favorecida por un proceso de descentralización de las instituciones. “Este crecimiento tiene un precio elevado: mayor desigualdad económica y mayor inestabilidad social. No obstante, sería irracional creer que esta explosión económica nunca debió haber tenido lugar” (Sennett, 2006, p.10). Va a redondear su visión del fenómeno aduciendo que, desde el punto de vista de los apóstoles del nuevo capitalismo, la transformación experimentada en asuntos como el trabajo, el talento y el consumo van a promover un incremento de la libertad en la sociedad moderna; una libertad fluida, una modernidad líquida, dice, insistiendo en que es acertada esa “expresión del filósofo Zygmunt Bauman” (Ibid, p.18).

Ahora bien, apunta que su disputa con esos apóstoles del capitalismo posmoderno “no estriba en saber si su versión de lo nuevo es real o no; las instituciones, las habilidades y las pautas de consumo han cambiado, sin duda. Lo que yo sostengo es que estos cambios no

han liberado a la gente” (Idem). Tampoco le han ayudado a detener la volatilidad de los flujos identitarios, lo que empalma con el sentido ambivalente y contradictorio de la modernidad líquida, como también con la fluidez en las relaciones de producción y consumo, y el rol de mediación simbólica, cada vez menos metálica y más inasible, del dinero.

En el orden de la problemática identitaria y su vinculación con el trabajo, Sennett afirmará que la identidad no va a concernir tanto a lo que el individuo hace, sino más bien, al lugar al que pertenece. Esto equivaldría a decir, no sin riesgo de equivocación, que “su identidad laboral descansaba en las consecuencias sociales de su trabajo” (Ibid, p.66). Lo que va a asumir como definitivamente cierto, en el marco de sus consideraciones sobre los trabajadores en Estados Unidos, es que las organizaciones o empresas sí tenían identidades relativamente claras y estables, lo cual afectaba a los trabajadores en su autopercepción. Por ejemplo, una empresa bien dirigida y exitosa se traducía en sensación de orgullo, mientras que, en las mal dirigidas el autoconocimiento estaba íntimamente conectado con las sensaciones de frustración o de rabia experimentada en una realidad social “anclada” fuera del individuo mismo.

La cultura del nuevo capitalismo identifica al individuo con la renuncia o la falta de compromiso, antes que con el compromiso o el encierro. La nueva cultura aconseja cortar lazos duraderos con tal de ser libre. Paradójicamente, en la sociedad actual se da un nuevo orden del poder, que se obtiene por medio de una cultura cada vez más superficial. De ahí la afirmación de Sennett (Ibid, p.167) según la cual, dado que las personas solo pueden afirmarse en sus estrategias de vida haciendo algo bien, por el simple hecho de hacerlo bien, el triunfo de la superficialidad en el trabajo, las escuelas y la política se prefigura muy frágil. Es, concluye, en la rebelión contra esa cultura debilitada donde podemos escribir una nueva página de la historia.

Si bien me parecen problemáticos en Bell (2015) la supremacía culturalista de su discurso, así como, su versión de que la religión, unida a la cultura, salvará a la humanidad de la catástrofe nihilista futura, resulta interesante, en cambio, su concepción del análisis de la

sociedad moderna concibiéndola como una amalgama de tres diferentes ámbitos, a saber: a) la estructura social u orden tecnoeconómico (economía), que se rige por la eficiencia; b) el orden político, que es regido por la igualdad, y c) la cultura, que se rige por la autorrealización o autogratificación. Propondrá que las disyunciones resultantes de su dinámica van a moldear las tensiones y conflictos en los últimos ciento cincuenta años de la sociedad occidental. No hay congruencia entre los ámbitos; antes al contrario, poseen diferentes ritmos de cambio, van a seguir normas diferentes, que a su vez, van a legitimar conductas diferentes, incluso opuestas.

Para Bell (2015, p.27) el capitalismo es un sistema económico-cultural cuya organización económica se fundamenta en la propiedad privada y la producción de mercancías, y cuya cultura descansa en el hecho de que las relaciones de intercambio, compra y venta han invadido prácticamente todos los estamentos de la sociedad. Con Ernst Cassirer va a entender por cultura el ámbito de las formas simbólicas o campo del simbolismo expresivo; es decir, los esfuerzos en la pintura, la poesía y la ficción o en las formas religiosas de letanías, liturgias y rituales que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa. Más clara y abarcadoramente afirma que la cultura es, ya se trate del intento de aproximación conceptual de una sociedad, un grupo o una persona, “un proceso continuo de sustentación de una identidad mediante la coherencia lograda por un consistente punto de vista estético, una concepción moral del yo y un estilo de vida que exhibe esas concepciones en los objetos que adornan a nuestro hogar y a nosotros mismos y en el gusto que expresan esos puntos de vista. La cultura es, por ende, el ámbito de la sensibilidad, la emoción y la índole moral, y el de la inteligencia, que trata de poner orden en esos sentimientos”.

Los cambios en los órdenes económico-tecnológico, político y cultural van a generar, en la estructura individual e identitaria del individuo de la modernidad, una revolución en la sensibilidad. Sin embargo, admite que la trampa de la modernidad, su callejón sin salida estriba en que constituye una crisis espiritual, por cuanto empuja al individuo de vuelta hacia el nihilismo. Esto así, porque el sujeto vive en la disyuntiva entre la carencia de un pasado y la falta de un futuro cierto. Se pregunta: “Pero hoy, ¿qué queda por destruir del

pasado, y quién tiene esperanzas en un futuro?” (Ibid, p.39). La respuesta estaría en la resurrección de la fe tradicional, que va a soliviantar la ansiedad del individuo por la disyuntiva entre finitud y libertad. Sin embargo, no sería mucha, quizá la distancia que salva a la fe tradicional del radicalismo religioso, con cuyos efectos la salvación podría ser un infierno.

Aunque coloca ciertas dudas respecto de la idea convencional de que el desarrollo moderno actúa como un catalizador y revelador de los talentos y las aptitudes individuales, Piketty (2015) va, como Bell, a utilizar la literatura, especialmente la novela realista europea del siglo XIX, como un ingrediente importante para destacar la relevancia del dinero en la vida cotidiana de ese período histórico. Se trataba, habría que precisar, de un capital lento, respecto del dinamismo que en el siglo XXI el modelo capitalista exhibe. Desde el punto de vista clave en su teoría económica de la distribución de la riqueza, el autor afirma (Piketty, 2015, p.129) que la novela clásica del siglo XIX refleja cómo la riqueza se encontraba en todas partes, y sin que importaran ni su tamaño ni su poseedor, adquiría con frecuencia las formas de tierras o deuda pública. Aún así, seguimos notando el dinero, incluyendo sus metamorfosis, como un elemento simbólico troncal de los procesos de modernización. La noción de identidad, a lo largo de este vasto estudio, solo aparecerá en relación con la preferencia del autor de utilizar el concepto de economía política, en vez del de ciencias económicas, por parecerle más modesto.

Dice: “Durante demasiado tiempo los economistas han tratado de definir su identidad a partir de sus supuestos métodos científicos. En realidad esos métodos se basan sobre todo en un uso inmoderado de modelos matemáticos que a menudo no son más que una excusa para ocupar terreno y disimular la vacuidad del objetivo” (Ibid, p.646). De entre las conclusiones a que arriba la investigación de marras se podría resumir la que el autor considera el quid del libro (Ibid, p.36), por medio de la cual sustenta que la distribución de la riqueza pone en juego mecanismos poderosos que van a producir tensión alternativa entre la convergencia (inversión de los países ricos en las economías emergentes, lo que parecería acercarlos, incluyendo la transferencia de conocimientos) y la divergencia,

subrayando que no existe ningún proceso natural y espontáneo que evite el que las tendencias desestabilizadoras y creadoras de desigualdad prevalezcan de forma permanente.

Este escepticismo relativo de Piketty lo acerca al de Bauman (2014 b, p.p.55-56) cuando, al referirse a la creciente desigualdad que se experimenta en la sociedad moderna líquida del siglo XXI, señala que hay pocas esperanzas de cambio y que es muy probable que las desigualdades se mantengan y que los Estados-nación no hagan más que continuar legitimándolas. El actual crecimiento económico, identificado por la cantidad de dinero que cambia de mano, y la forma de distribución de la riqueza, no augura nada bueno para el futuro de las poblaciones. Es, por el contrario, el presagio de una desigualdad cada vez más inhumana y profunda, que genera condiciones de vida precarias, y que sume a enormes cantidades de personas en la degradación, el infortunio, la ofensa y la humillación. La lucha por la supervivencia, como la lucha por las identidades, se da en campos cada vez más diversificados y se convierte, de manera cotidiana, en lucha por la simple supervivencia. Lo que asumimos como crecimiento económico acusa, cada vez con mayor claridad, el desbalance entre la opulencia de unos pocos, que son los verdaderos consumidores, y la progresiva caída del nivel de vida, también de la autoestima y de la reafirmación identitaria como individuos, de grandes masas de personas, que son los consumidores fracasados, defectuosos o fallidos.

Respecto de la relación de lo económico con lo identitario y por cuanto el trabajo, en tanto que actividad, al tiempo que transforma la realidad, también transforma al sujeto trabajador, al *homo laborans*, es importante notar cómo Han (2016 c, pp.129-134), recuperando nociones del ascetismo intramundano del protestantismo que estudió Weber, construye el concepto de economía de la salvación, por cuanto el impulso a la acumulación de capital se basa en un afán por la salvación del alma. Es por la salvación que se invierte y se especula, afirma. Proyecta el poder del dinero y su función en la autoestima del individuo y el establecimiento de rasgos de identidad.

El poder del dinero genera una pérdida de facticidad, un déficit de objetividad en la relación del individuo con la situación, de manera que la potencia, la proyección, apoyada en el dinero mismo y lo que puede comprar, supera con creces la condición concreta. Esta es la

forma en que el dinero, en tanto que mercancía, penetra la experiencia de la construcción de identidades como tarea posmoderna, hasta convertir al individuo mismo en una mercancía, en un fetiche de la lógica del mercado en cuya dinámica identidad, fragmentación, volatilidad y ensamblajes no duraderos de posturas identitarias son una misma cosa.

12.2 Sobre globalización e identidad

El mundo actual vive un acelerado proceso de desintegración social y de cambio de paradigmas en lo económico, lo social, lo político, lo espiritual y cultural, en el cual, como es de suponer, queda sensiblemente afectada la individualidad. Tenemos razón para ver la globalización con caras de descontentos. La interdependencia global, que une en una red a los países poderosos con los más pobres, antes que generar un balance, ha pronunciado aún más el desequilibrio y la desigualdad. Así se produce el fenómeno de la nueva forma de conflictos y guerras en un mundo globalizado, que Daniel Innerarity analiza en su artículo “La globalización del sufrimiento”. El terrorismo es una forma de guerra que no tiene definido un Estado ni un Gobierno ni representantes en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Subraya que estos conflictos responden a tres propiedades, a saber, “la desintegración social, el contagio que caracteriza a un mundo interdependiente y el carácter global de la desigualdad” (2016, p.11). La globalización ha provocado que el sufrimiento se expanda por todo el mundo a una velocidad vertiginosa, que supera la capacidad de las instituciones y las naciones para contrarrestar ese proceso mediante la institucionalidad. “El hambre, el paro, las guerras, la inseguridad sanitaria, la debilidad de las instituciones, todo eso contrasta con las posibilidades abiertas en otros lugares del mundo y desata el movimiento imparable de los desesperados.

La brutalidad de los contrastes sociales se ha convertido en un generador de desplazamientos masivos. Un mundo cada vez más unificado y extremadamente desigual es fuente de inestabilidad e inseguridad” (Idem). La globalización ha engendrado un malestar social global. Ese malestar está, a su vez, engendrando sus adalides rebeldes, encabezados por los autoproclamados líderes fuertes, predestinados, salvadores de sociedades y planetas,

populistas de toda laya que encantan al más indignado para que sea un abanderado contra el sistema. Todo parece indicar que, como sugiere Miguel Otero Iglesias (2016, p.13), tendremos que salvar la globalización de los propios globalizadores; habrá que liberar al neoliberalismo de sus propios mecanismos de gestión y multiplicación.

Al reflexionar acerca de la relación dialéctica entre orden y caos o desorden respecto de la instauración de la cultura, el Estado y la civilización, Bauman sugiere recordar el significado y procedencia del término globalización. Lo primero que advierte es que globalización es un término moderno que viene a sustituir el antiguo de universalización. La diferencia entre ambos estriba en que la universalización requería al poder ejercerse como dominio, control u orden. La globalización, en cambio, no tiene como intención esos preceptos en la construcción de lazos y puentes mundiales. En este sentido dice (2012 a, pp.46-47) ⁵⁹ :

‘Globalización’ representa unos procesos que se consideran autopropulsados, espontáneos y erráticos, sin nadie a los mandos, ni encargado de la planificación y mucho menos de los resultados generales. Podemos decir (con poca exageración) que el término ‘globalización’ representa la naturaleza desordenada de los procesos que tienen lugar por encima del territorio ‘principalmente coordinado’ que es administrado por el ‘nivel superior’ del poder institucionalizado, es decir, los estados soberanos. (...) El nuevo ‘desorden mundial’ apodado ‘globalización’ tiene, sin embargo, un verdadero efecto revolucionario: la *devaluación del orden como tal*. (...) La nueva estructura mundial de poder actúa merced a las oposiciones entre movilidad y sedentariedad, contingencia y rutina, rareza y densidad de restricciones. Es como si el largo período de la historia que empezó con el triunfo de los asentados sobre los nómadas está ahora llegando a su fin... Se puede definir la globalización de muchas maneras, pero la de la ‘venganza de los nómadas’ es tan buena como cualquier otra, si no mejor.

La globalización impondrá, como recurso de su estructural desorden, una particular relación de poder y dominio que distanciará la posmodernidad de la pre-modernidad y modernidad a que respondió el modelo benthamiano del panóptico, útil a la sociedad

⁵⁹ Los términos o expresiones que figuran entrecomillados en el texto se refieren a la lectura de Bauman de las obras de autores como Michel Crozier (1922-2013), considerado el padre de la sociología de las organizaciones, y Kenneth (Ken) Jowitt (1940), el pensador leninista norteamericano, cuyas fuentes bibliográficas no se citan concretamente. Del francés Crozier son muy conocidas obras como *El fenómeno burocrático* (1964), *La sociedad bloqueada* (1970), *El actor y el sistema* (1977) en colaboración con Erhard Friedberg y *Estado moderno, Estado modesto* (1986), entre otras. Entre las obras más divulgadas de Jowitt se encuentran *New World Disorder* (1992), *Images of détente and the Soviet political order* (1977) y *The Leninist response to national dependency* (1978). Fuente: Wikipedia, consultada en fecha 13 de abril de 2018, a las 10:40AM.

disciplinaria. Aquel era un mecanismo de control y dominio muy costoso y demasiado restringido. Hoy día, revestidos de racionalidad y emancipación, aspectos como desregulación y flexibilidad representan un “gigantesco salto hacia delante cuando se compara con los costosos y laboriosos métodos de instrucción disciplinadora que se practica en los modernos panópticos” (Ibid, p.47). Con el advenimiento de la revolución tecnológica y el giro digital, a la ya señalada devaluación del orden, que da paso a la globalización, se suma, y también para fortalecerla, una “devaluación del lugar”; es decir, una nueva conceptualización del espacio. Hace su entrada el ciberespacio. En el ámbito de la producción y el consumo, en la era digital no hay explotador y explotado, sino autoexplotación.

Cuando Bauman contextualiza el problema de la construcción de identidades en el ámbito y dinámica de la globalización está colocando el dedo sobre la llaga del sentido más profundo de la incertidumbre que arroja al sujeto posmoderno. Cuando el individuo supera el reto de “qué” identidad elegir, de una vez está colocado ante otro desafío, el de lo que tendrá que hacer y cómo lo hará para poder hacer “otra” elección, en caso, muy probable, de que la identidad elegida anteriormente pierda su capacidad de articulación y seducción frente a los demás, o bien, sea simplemente retirada del mercado. Esto es lo que hace de la construcción o elección de identidad una tarea interminable del individuo, un afán en permanente recomienzo; peor todavía, podría tratarse de una suerte de maldición, de acuerdo con Melosik y Szkudlarek, porque, en el proceso mismo de construcción de la identidad, el cual descansa sobre un principio básico de libertad, “pierdo mi libertad cuando llego a la meta; no soy yo mismo cuando me convierto en alguien⁶⁰”. Contrario a lo que pensó Erik H. Erikson⁶¹ acerca del acto de conciencia que implica poseer o tener una identidad, la cual habrá de percibirse como un sentido subjetivo de una “mismidad” y “continuidad” estimulantes, Bauman prefiere suscribir el planteamiento de Christopher Lash⁶², según el cual las identidades que se construyen o se buscan en estos tiempos tienen la característica

⁶⁰ Melosik, Z. y Szkudlarek, T., *Kultura, Tozsamosc I Edukacja*, Cracovia, Impuls, 1998, p.89; citado por Bauman, Z., “La identidad en un mundo globalizador”, *La sociedad individualizada*, España, Cátedra, 2012 a, p.170.

⁶¹ Erikson, E., *Identity: Youth and Crisis*, Londres, Faber and Faber, 1974, pp.17-19; citado por Bauman, Z., Ibid, p.169.

⁶² Lash, C., *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, Londres Pan Books, 1984, p.38; cit. por Bauman, Z., Ibid, p.170.

de que se pueden “adoptar y desechar como quien cambia de traje”. Al ser libremente elegidas, esa elección no supone ni compromisos ni consecuencias, y por ello, “la libertad de escoger equivale en la práctica a abstenerse de hacer una elección”, en palabras de Lash. Bauman acota, con agudeza, que, en todo caso, esa elección no sería de orden vinculante.

A partir de la metáfora de la sociedad líquida presentada como recurso de “sitios” (*places*) y de “colocaciones” (*placements*) ante los cuales el individuo tiene necesidad de “encajar”, en tanto que aspiración a establecerse, Bauman apuntala la inquietud y fragilidad por la inseguridad que encajar o no podría representar en la estrategia de vida de las personas. Así brota la ansiedad por la pertenencia a una determinada comunidad, que los individuos pretenden que sea duradera, segura, fija. Sin embargo, la realidad es que en el mundo actual todo es variable, evanescente, fugaz, desechable. En consecuencia, al debilitarse la comunidad como espacio seguro y cierto, surge el recurso de la identidad. Citando a Jock Young dice: “Justo cuando se derrumba la comunidad se inventa la identidad⁶³”. La identidad se fundamenta como “sustituto de la comunidad”, con lo cual el individuo alivia, presumiblemente, la sensación de pérdida de la naturaleza, apacible y lenta, como hogar, por un mundo de cambios vertiginosos y globalizadores, y una atmósfera inundada de incertidumbre e inseguridad. Bauman (Ibid, p.174) argumenta:

La paradoja, no obstante, es que para ofrecer siquiera un mínimo de seguridad y de ese modo cumplir con su función curativa, la identidad tiene que desmentir su origen, tiene que negar que no es más que un sustituto y más que nada evocar a un fantasma de la misma comunidad que ha venido a sustituir. La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a su promesa de resucitar a los muertos. La ‘era de la identidad’ está llena de ruido y furia. La búsqueda de la identidad divide y separa; sin embargo, la precariedad de la construcción solitaria de la identidad impulsa a los constructores a buscar perchas en las que colgar juntos los temores y ansiedades que experimentan individualmente y a realizar los ritos de exorcismo en compañía de otros individuos igualmente atemorizados y ansiosos.

Esa identidad construida sobre la base de sustituir la comunidad será, en consecuencia, una identidad pasajera, de quita y pon, cuyo sentido de pertenencia estará determinado, antes que por una comunidad que ofrezca al sujeto seguridad de integración, por una comunidad de percha o de enganche en la que el propio individuo, como sujeto o persona, tendrá que

⁶³ Young, J., *The Exclusive Society*, Londres, Sage, 1999, p.164; Bauman, Z., Ibid, p.173.

enfrentar los riesgos sistémicos, los riesgos de la sociedad. Esta situación se agudiza cuando se trata de definir y de establecer fronteras de diferenciación en las identidades “comunales”, porque, en realidad, antes que levantar fronteras o murallas para defender una determinada identidad, lo que suele acontecer es que los pueblos fronterizos se atrincheran, primero, y solo después, como “subproducto de un febril trazado de fronteras”, se van a tejer los mitos de los hábitos, creencias y costumbres ancestrales y se encubrirán las raíces políticas y culturales propias de la identidad con argumentos y relatos relativos a la génesis mítica de esta.

Es en ese tenor que Bauman recomienda que en vez de hablar de identidades heredadas o adquiridas, como se suele hacer en el discurso antropológico y socio-cultural orientado a desentrañar la esencia de grupos humanos atrapados en un pasado inmutable, tendría más sentido, en el contexto de un mundo globalizador, hacer uso del recurso conceptual de la “identificación”, cuya acepción remite a “una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección” (Ibid, p.175). Pero, esa actividad de identificación, que debemos diferenciarla de la carnetización o documentación de que habíamos hablado antes, va a generar conflictos, tensiones o enfrentamientos permanentes entre las comunidades fronterizas; verbigracia, las que históricamente se dan entre dominicanos y haitianos a ambos lados de la isla.

Bauman (Idem) completará la idea afirmando:

La frenética búsqueda de identidad no es un residuo de los tiempos de la preglobalización aún no totalmente extirpado, pero destinado a extinguirse conforme progresa la globalización; es, bien al contrario, el efecto secundario y el subproducto de la combinación de las presiones globalizadoras e individualizadoras que producen. Las guerras de la identificación no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, le engrasan las ruedas.

El problema es que la globalización, y sus acciones de política global no ofrecen solución a los conflictos entre las comunidades. “La globalización, según parece, tiene más éxito para reavivar la hostilidad intercomunitaria que para promover la coexistencia pacífica de las comunidades” (Bauman, 2003, p.203).

Díaz-Polanco, problematiza este argumento de la identificación como proceso activo en Bauman, minando críticamente los elementos básicos sobre los que descansa, especialmente, la individualización y la globalización. Este autor ve la individualización como un efecto de la globalización -Bauman la sitúa en los orígenes de la modernidad- y su tendencia generalizadora, que solo puede ser combatido eficazmente por medio de la promoción de la “construcción de comunidad” fundada en las “identidades múltiples”.

Pero de nuevo aquí, cuando hablamos de comunidad, debemos precisar de qué conglomerado humano estamos hablando, pues la globalización también tiene su preferencia “comunitaria”. Bauman completa su visión del tipo de comunidad —correspondiente a la categoría de identidad volátil o *identificación* ya examinada— que es propio de la actual etapa del capitalismo, fase bautizada por él como “modernidad líquida”. En el seno de ésta, hay una estrecha correlación entre las pseudo identidades creadas por la globalización y las “nuevas” comunidades procesadas, circunstancial y temporalmente, para sustituir a los colectivos que van sucumbiendo⁶⁴.

Díaz-Polanco⁶⁵ puntualiza que las comunidades referidas por Bauman son extraterritoriales o prácticamente libres de restricciones territoriales, que, como es el caso de las identidades en el contexto de la modernidad líquida, estarán tendenciadas a ser volátiles, transitorias, de aspecto uniforme, con un solo y efímero propósito, precarias y con futuro incierto. Lo que les confiere poder no es su permanencia, sino, más bien, la vigilancia y la inversión emocional de los individuos para sustentar su frágil y a la vez furibunda existencia.

De ahí el ya evocado en páginas anteriores aserto de Bauman de que la era de la identidad esté llena de ruido y de furia, porque, la “comunidad de guardarropa” opera muy similar a un espectáculo, al cual llegan los asistentes, vestidos especialmente para la ocasión, y

⁶⁴ “Tesis sobre diversidad, identidad y globalización”, p.23, http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/diaz_polanco.pdf, última consulta en fecha 19 de marzo de 2018, a las 5:23AM.).

⁶⁵ Aunque seguiremos las referencias del texto consultado en Internet, basado en la conferencia dictada en el Consello da Cultura Galega, en Santiago de Compostela, el 28 de junio de 2007, en el marco del Seminario Interdisciplinario “O(s) sentido(s) da(s) cultura(s), Un diálogo aberto sobre o presente e o futuro da cultura”, cabe precisar que también revisamos la publicación de este mismo texto, con el título de “Identidades múltiples en la globalización”, en Díaz-Polanco, H., *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*, México, Orfila Valentini, 2015, pp.25-69.

cuelgan en el guardarropas sus chaquetas o abrigos y solo durante la función son una suerte de comunidad que participa del contenido del espectáculo; una vez concluido este, una vez se baja el telón del escenario, cada quien retirará su abrigo o chaqueta, volverá a su individualidad y a sus luchas por desarrollar su particular estrategia de vida. El espíritu comunitario se disolvió en los aplausos, alegrías, emociones, vítores y ruidos de la sala de espectáculos. Ese interés grupal efímero no eliminó, más que momentáneamente, las diferencias de los intereses individuales que separan a las personas.

Se trató, pues, de un interés grupal que duró el tiempo de la representación o de la función. Sin el espectáculo como fuerza motriz, como fuerza centrípeta, las comunidades de guardarropa no tendrían sentido. Solo en la tensión del espectáculo tiene lugar el interés común o de grupo, más allá del “código de sastrería” que les dio cierta uniformidad dentro de la sala. Hoy día los espectáculos han reemplazado la causa común propia “de la época de la modernidad pesada/sólida/*hardware* -situación que da cuenta de una gran diferencia en cuanto a la naturaleza de las identidades actuales, y que explica las tensiones emocionales y los traumas generadores de agresión que suelen acompañar su constitución-.” (Bauman, 2003, p.211). Tanto en este tipo de comunidad como en las “comunidades de carnaval” (Idem), ambas pertenecientes al orden de las “comunidades explosivas”, lo que se experimenta es un bloqueo, un impedimento de la condensación de las comunidades de origen o “genuinas” que terminan reproduciendo o reflejando. Se da una dispersión de las energías que habrían de generar impulsos sociales para alcanzar logros colectivos o comunitarios. En ellas se cultiva el germen del “desorden social” que caracteriza la modernidad líquida.

Para Díaz-Polanco, como para Bauman, la identidad se ha convertido en el eje, en el prisma en torno al cual gira el análisis sociológico de, prácticamente, todos los demás aspectos de la vida de los individuos en un contexto globalizador. La batalla de y por la identidad se libra, de hecho, en todos los rincones de la cotidianidad. Y si llega a ser una guerra (la “guerra de las identidades”), expresada en confrontaciones culturales, éticas, religiosas o nacionales, esta se va a centrar en la lucha de la vocación original de las comunidades a la diversidad contra la tendencia globalizadora a la homogenización. Es en ese orden que Díaz Polanco entiende que la “regeneración” de las identidades está, sin dudas, vinculada con la

actual fase de “mundialización del capital”; que no es algo que ocurre solo a “contracorriente” de la globalización, sino que se trata, en cierta forma, de un movimiento impulsado por su propio oleaje. Sin embargo, la identidad en cuestión tiene el efecto de ocultar procesos en los que debería establecerse diferencias. Subraya que podríamos discernir, al menos, dos procesos, y que ambos son, en definitiva, respuestas a las actuales condiciones de la globalización. Y agrega:

Uno, el viejo reforzamiento (a su vez renovado) en torno a comunidades que se definen mediante el afianzamiento de sus fronteras y, cuando es el caso, inventando mecanismos para mantener y reproducir al grupo; otro, el que surge también en el marco de la globalización, pero más bien como búsqueda de salidas con sentido para escapar a la creciente individualización y fragmentación que destruye los tradicionales tejidos comunitarios, una fuerza que sume a sus miembros en una anomia insoportable. El primero intenta proteger la comunidad *preexistente* y, si es posible, consolidarla; el segundo, en medio de las ruinas de las colectividades, busca crear nuevas “comunidades” allí donde precisamente estas han colapsado, están al borde de la desintegración o los miembros del grupo ya no encuentran en ellas seguridad y asidero para encarar los desafíos del entorno global: incertidumbre, precariedad, exclusión de los circuitos laborales, aislamiento, ansiedad y sensación de vacío. (Ibid., pp.3-4).

Díaz-Polanco advierte que el problema de Bauman en el análisis de la identidad estriba en que el pensador polaco reduce la cuestión identitaria al segundo de los procesos antes descritos; es decir, a la lucha de las comunidades contra la individualización que destruye los tejidos comunitarios tradicionales. Sustenta que este “no tiene ojos más que para las identidades como intentos desesperados por construir comunidades en las nuevas condiciones globalizadas, que resultan precisamente de la destrucción de los anteriores tejidos comunitarios y que terminan siendo en verdad sus sustitutos en esta etapa de la sobremodernidad o la posmodernidad” (Ibid, p.4). Reconoce lo que Bauman asume como laborioso trabajo de las comunidades en trazar fronteras para dar vida a las identidades. Aunque también aquí advierte dos tipos de procesos. Uno, que refiere el hecho de que las fronteras se trazan para delimitar y proteger comunidades tradicionales, que están cada vez más amenazadas a extinguirse por los efectos de la globalización. Aquí se ponen por caso los grupos indígenas, verbigracia, en México y otros puntos de Latinoamérica. Y otro, en el que la acción de trazar fronteras, por el contrario, insufla vida y permite dar sentido a la comunidad en sí misma. La comunidad pasa a ser un subproducto del esfuerzo mismo en

trazar fronteras. Atrincherarse en las fronteras será la prioridad mayor, luego vendrán los mitos originarios sobre la comunidad, como explicamos antes.

Díaz-Polanco concuerda con Bauman, no obstante, en que en la tarea de construir identidades en un marco globalizador tiene lugar una mayor fuerza y un mayor fervor por la identidad misma, cuando, en realidad, el oleaje de la globalización lo que ofrece es menos comunidad y más individualización. Aun así, Díaz Polanco se distancia del planteamiento de Bauman al entender que en el caso de comunidades, por ejemplo, indígenas, que se están esforzando en recobrar fundamentos y recursos culturales de sus ancestros, la construcción identitaria no se alinea al dictamen globalizador de menos comunidad y más individualización. Sugiere que, el propio Bauman, al sospechar esta situación y las diferencias y complejidades de sus procesos, opta por hablar de “identificación”, en tanto que actividad interminable, incompleta, inacabada y abierta, y no de “identidades” heredadas o adquiridas, al contextualizar los procesos identitarios en un marco de mundialización o globalización y de predominio neoliberal.

Lo que parece obviar, en principio, Díaz-Polanco, es la característica de la identificación que resalta Bauman, en el sentido de no ver en la búsqueda frenética de la identidad un simple residuo de los tiempos de la preglobalización, sino más bien, como explicamos con anterioridad, como efecto secundario y como subproducto de las fuerzas, presiones combinadas y simultáneas de la globalización y la individualización. De ahí que concluya Bauman, con lo que concuerda Díaz-Polanco, que las llamadas “guerras de la identificación” no deban considerarse contrarias a la globalización ni tampoco un obstáculo en el camino de la tendencia globalizadora, sino más bien, verlas, comprenderlas y analizarlas como lo que en realidad son, un “vástago legítimo” y un “compañero natural” de la fuerza globalizadora y del neoliberalismo, que, antes que resistirse o de detenerla, lo que va a hacer es engrasarle las ruedas para un más acelerado y fluido proceso.

Esta es la forma en que Díaz-Polanco acerca su visión de los conflictos identitarios, culturalistas y comunales (más que comunitarios) en sociedades indígenas actuales, a la concepción de Bauman acerca del problema de las identidades en un ámbito globalizador posmoderno:

Aunque en su origen las identidades no sean producto de la globalización, su destino está fuertemente determinado por el despliegue agresivo del neoliberalismo globalizador. Este pone límites a la identidad y trabaja para su integración subordinada al nuevo dispositivo de dominación global o para su disolución. Si la identidad se allana a ser reducida a una cuestión “cultural”, que implica la renuncia a poner sobre la mesa ciertas reivindicaciones políticas, el sistema da paso franco a la entrada en su seno, a la integración suave; pero si la identidad lleva el planteamiento de un conflicto sociopolítico (y por añadidura económico), como el que contiene el proyecto autonómico en su versión (latinoamericana) no culturalista ni esencialista, entonces es seguro que será atacada a fondo. (Ibid, p.5).

Con el fenómeno de las remesas, producto de los flujos migratorios lentos y de la globalización y automatización tecnológica de las transacciones financieras, Díaz Polanco ve un proceso de cambio acelerado en las comunidades indígenas, que ya las distancia de las comunidades con sentido corporativo, homogéneo, cerrado y en permanente equilibrio, tal como se presentaban las comunidades ancestrales estudiadas con visión antropológico-social. En estas últimas nace según el autor, la identidad, mientras que la identificación deriva del proceso globalizador mismo y del modelo socio-económico y político neoliberal. “La identificación es un sucedáneo de lo colectivo, regularmente inocuo para el sistema globalizante e individualizador. Al no superar la individualización, la identificación crea la ilusión de una comunidad salvadora; o si se quiere: crea una ‘comunidad’ en el marco de la lógica global o un conglomerado ya globalizado para cualquier efecto” (Ibid, p.6).

La lógica globalizadora subsume a aquellos individuos que tejen la identificación, y queriendo escapar de esa lógica, por el contrario, la refuerzan, la alimentan. Es una suerte de escapatoria que, al llevarse a cabo de manera individualizada, termina en una “salida ilusoria”, en una identidad “cosmopolita” o “global”, en la terminología de Bauman, que en el fondo no pasa de ser una “máscara” de la individualización. En definitiva, a más individualización, más refuerzo para la globalización.

Lo cierto es, que vista como secuela de un proceso de fragmentación social y desarticulación progresiva de todo lo que era sólido en la economía, la sociedad y la cultura, y de la decadencia del Estado-nación o de bienestar común, la globalización podría

significar que ese Estado, ahora en un escenario moderno líquido, ya no tiene peso ni ganas de mantener su vínculo sólido e indisoluble con la nación. De hecho, nos vamos a encontrar con lo que Bauman entiende como un divorcio entre la política de ese Estado nacional y el poder global, situación que de un modo u otro va a incidir en el proceso de construcción identitaria y en la tarea de elegir identidades como responsabilidad individual del sujeto posmoderno. El poder, afirma, ha escapado de la política, mediante “una huida realizada en connivencia con las instituciones del dominio político, sobre todo con los gobiernos de los Estados, y muy a menudo con su colaboración activa a través de las políticas de desregulación y privatización”⁶⁶.

El advenimiento de la globalización implica soltar las amarras del proteccionismo económico de cada país, también de la preservación de sus costumbres y valores culturales, para entrar en un proceso de intercambio, a veces inescrupuloso, en el que la noción de patriotismo empeña su sentido ante la seducción de la desregulación del mercado neoliberal. De ahí que los otrora fuertes Estados nacionales se nos presenten con débiles poderes políticos en los que ya no se podría confiar, mucho menos, cuando se trata de buscadores de identidad. Las necesidades que el Estado providencial solía solventar a los ciudadanos en calidad de derechos sociales ahora, en la modernidad líquida, devienen derechos, conquistas o tareas que el individuo debe proveerse como parte del cuidado de sí mismo. El proceso de licuefacción que acompaña la globalización ha hecho que lo que eran estamentos sólidos referenciales de una identidad perceptible como valor social duradero y como argumento racional o emocional colectivo se hayan desvanecido. Aquella identidad se ha transformado en una multiplicidad de identidades inciertas, esquivas, evanescentes, que al igual que un producto en el mercado, los consumidores deberán buscar y proveerse por sí mismos, para una duración efímera.

⁶⁶ Cf. Bauman, “Libertad y seguridad: la historia inacabada de una unión tempestuosa”, *La sociedad individualizada*, España, Cátedra, 2012, pp.51,52. A este propósito del divorcio entre política y poder, con el que trataremos en diversos momentos de esta investigación, pero en lo que atiene a la lógica globalizadora, Bauman refiere a Manuel Castells y su obra *La era de la información: economía sociedad y cultura* (Madrid, Alianza, 2000) sustentando que “la consecuencia general de este proceso es, como dijo Manuel Castells, un mundo en el que el poder fluye mientras que la política sigue vinculada al sitio, el poder es cada vez más mundial y extraterritorial mientras que la política sigue siendo territorial y encuentra difícil, si no imposible, elevarse por encima del nivel local” (ibid, p.66). En otro artículo titulado “La identidad en un mundo globalizador”, publicado en ese mismo volumen, Bauman va a retomar a Castells en estos términos: “Los poderes que determinan las condiciones a las que hacemos frente nuestros problemas están fuera del alcance de todos los agentes inventados por la democracia moderna en sus dos siglos de historia: como dice Manuel Castells, el poder real, el poder mundial extraterritorial, fluye, pero la política, confinada ahora como en el pasado al marco de los estados-nación, sigue estando como antes unida al suelo” (ibid, p.171).

La búsqueda de identidad en el mundo globalizado, donde muchas cosas no se encuentran en el lugar que creíamos natural para ellas, donde los referentes sólidos se han diluido, genera en el individuo una alta sensación de ansiedad. De este hecho deriva la dificultad de poseer una identidad fija o estar fijamente identificado en un contexto socioeconómico de múltiples posibilidades, donde todo es desechable, obsoleto y con vínculos humanos cada vez más frágiles y fugaces. Cuando hablamos de referentes sólidos que no tienen peso significativo en el establecimiento de relaciones duraderas o de identidades relativamente duraderas, lo que se arguye es que en el mundo moderno líquido la familia, el trabajo, la vecindad, la nación, la lealtad, el sentido de pertenencia, entre otros, han perdido su poder de atracción o de generación de confianza, lo que se traduce en sentimiento de soledad o de abandono por parte del individuo actual. Y su única respuesta a esta presión ansiosa es la de confeccionarse o elegir identidades de quita y pon; es decir, identidades tomadas como piezas de un guardarropas, con vida útil muy breve y sin el peso del compromiso duradero o la lealtad innegociable a algún propósito.

XIII

Ética e identidad

“Yo soy yo, quien es responsable; él es él, a quien le otorgo el derecho de hacerme responsable. Es en esta creación de significados del otro, y por ende de mí, que nace mi libertad, mi libertad *ética*.”

Zygmunt Bauman (*Ética posmoderna*, México, Siglo XXI, 2013 a, p.101)

13.1 Elección ética y elección identitaria

La ética, importante para los individuos y para la sociedad, desde los albores de la filosofía en la antigua Grecia, cobra para el mundo actual una relevancia de primer orden, con tal de poner diques de contención a tres tendencias que amenazan el futuro de la humanidad, a saber, el individualismo narcisista y depresivo, el consumismo delirante por efecto del culto universal al economicismo y al poder, y, por último, la alienación tecnológica.

Si bien es cierto que la sociedad en general hace girar muchas de sus acciones en torno a valores morales y principios éticos que se forjaron en condiciones económicas, políticas y culturales precedentes, no lo es menos el hecho de que la evolución de la sociedad, sus instituciones, sus recursos productivos, eso que hemos convenido en llamar proceso de modernización, y más recientemente, posmodernización y globalización ha incidido, con una notable influencia de la técnica, sobre la acción humana. “La moralidad que heredamos de los tiempos premodernos —la única moralidad que tenemos— es una moralidad de proximidad y, por consiguiente, tristemente inadecuada a una sociedad en la que las acciones importantes son aquellas que propician la distancia” (Bauman, 2013 a, p.247). Las transformaciones constantes en materia de tiempo y espacio, a consecuencia de las revoluciones tecnológicas e industriales, infligieron un duro golpe a la noción básica de cercanía o gregariedad sobre la que descansaba el ámbito de lo moral y lo ético.

La economía de mercado nos seduce constantemente a consumir. Consumir es, en este orden, condición *sine qua non* para existir. La problemática de la identidad está íntimamente vinculada a los desafíos éticos que frente a la ineludibilidad del consumo nos presenta el escenario moderno líquido. Al individuo posmoderno de este escenario y sus estrategias de vida le preocupa y le trabaja, tanto en su cuerpo como en su espíritu, la cuestión identitaria. Constituye, por así decirlo, uno de sus principales desvelos. Es en esta dirección reflexiva de la relación entre consumismo y moral que Bauman (2011 b, p.108) declara:

Puesto que una de las características más salientes de la vida vivida en un escenario moderno líquido es la inestabilidad endémica y en apariencia incurable de la posición social (que ya no se adscribe de forma permanente ni se reconoce de forma inequívoca y definitiva) -así como la opacidad de los criterios que permiten establecer con autoridad el 'lugar en el mundo' y de las instituciones facultadas para seguirlo-, no sorprende que la cuestión de la identidad personal ocupe uno de los primeros lugares en la lista de prioridades vitales de la mayoría de los individuos. Y tal como ocurre en el caso de la otra cuestión que genera profunda incertidumbre -el debilitamiento y la creciente fragilidad de los vínculos humanos-, la inestabilidad y la inseguridad del lugar que ocupa cada uno en la sociedad atrae la incisiva atención de los mercados de consumo, porque este es un aspecto de la condición humana que los proveedores de bienes de consumo pueden, y en efecto logran, capitalizar con el mayor de los fastos.

Una forma eficaz de capitalización de esa inestabilidad e inseguridad por parte del mercado que, tanto desde la condición social como desde la postura identitaria, se experimenta en los individuos posmodernos, sobre todo, en los de menor ingreso y por tanto menor posibilidad de consumo, es la de la segmentación y subsegmentación, no solo ya de líneas de productos, sino también de espacios de grandes superficies para que los ciudadanos de las élites y de mayor ingreso no tengan que codearse con aquellos. Los espacios populosos se apartan, pues, de los espacios exclusivos, remarcándose con ello, más allá de la diferencia en poder adquisitivo, la diferencia en la clase social, la procedencia y la identidad.

Es importante completar la idea de Bauman (Idem) con este otro aserto, certero y relevante:

El ardid consiste en reconciliar lo que sería ostensiblemente irreconciliable si sólo se hiciera uso de recursos gestionados de forma individual (es decir, en ausencia de medios garantizados, o que prometen ser garantizados, por fuerzas supraindividuales que se reconocen y aceptan universalmente): reconciliar la seguridad que ofrece una identidad elegida (por efímera que sea) con la certeza, o

al menos la alta probabilidad, de que será reemplazada sin demora por otra elección una vez que la actual pierda su seguridad o atractivo. En síntesis, reconciliar la capacidad de *aferrarse* a una identidad con la capacidad de *cambiarla* a pedido: la habilidad de 'ser uno mismo' con la capacidad de 'volverse otro'. El escenario moderno líquido requiere la posesión simultánea de ambas capacidades, y los mercados de consumo prometen suministrar las herramientas y las indicaciones necesarias para ejercitarlas en tándem.

También en este sentido la modernidad sólida incardinó en la modernidad líquida el componente de la ambivalencia o ambigüedad. Bauman resuelve la cuestión mediante una proposición sólo aparentemente contradictoria: “que nuestra adherencia a la fluidez sea sólida” (Ibid, p.109). Es decir, que nos mantengamos firmes o sólidos en la decisión, sin alternativa, de dejarnos fluir en la licuefacción del consumismo y la procura insatisfecha de identidades.

Uno de los pensadores éticos por excelencia de la filosofía contemporánea, Jonas (1995, p.163) afirmó que “Aquello 'por lo' que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contrapone al poder su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y, mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber”. Hacer que el poder cumpla su deber es uno de los grandes desafíos de la humanidad, porque implica una responsabilidad que engloba el ser de las cosas. Y englobar significa aquí un acto de amor.

Jonas subraya: “Si a ello se agrega el amor, a la responsabilidad le da entonces alas la entrega de la persona, que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado” (Ibid, p.164). Esa suerte de lo que es digno de ser amado es, al mismo tiempo, mi obligación; y mi dignidad como persona responsable queda depositada en ese liberador acto obligatorio de entrega al otro, en su calidad de prójimo. Es de esta forma como se teje la solidaridad, hoy en bancarrota, entre los seres humanos. La actual generación debe velar por el presente para legar un mejor futuro a las generaciones venideras. Está en juego una ética que apuesta a la salvación del porvenir. Es la amenaza de acabar con el hombre lo que nos alienta a luchar por su propia preservación. A esto llama Jonas “heurística del temor”. Y a esta queda atada la bien denominada “ética del respeto”.

“El hombre libre -argumenta- exige para sí la responsabilidad que está ahí aguardando sin dueño alguno, y luego, de todos modos, queda sometido a las exigencias de ella. Al apropiarse la responsabilidad, pertenece a ella, ya no pertenece a sí mismo. La más alta y presuntuosa libertad del yo conduce a la obligación más imperiosa y desconsiderada” (Ibid, p.170). Quien se aferra a valores humanísticos se deja poseer de su sentido de responsabilidad por el otro.

Emmanuel Levinas (2014) nos muestra que en el accionar ético del ser humano está la posibilidad de transformar la esperanza de un mejor futuro para la sociedad, migrándola desde una nostalgia hacia una probabilidad, un augurio. “Pensar el *otro* -dice Levinas- procede de la irreductible inquietud por el otro. El amor no es conciencia. Es porque hay una vigilancia antes del despertar como el cogito es posible, de modo que la ética es anterior a la ontología. Detrás de la venida de lo humano hay ya la vigilancia respecto del *otro*. El Yo trascendental, en su desnudez, procede del despertar por y para el *otro*” (Ibid, pp.79-80). Ese otro puede ser un extranjero, porque, para que haya “reencuentro”, el acontecimiento tiene que darse entre extranjeros, entre desconocidos; de lo contrario, se trataría de un parentesco. La sociedad del miedo en que vivimos hoy nos hace temer del otro más cercano. Estamos abocados a recuperar la confianza para hacer viable el proyecto humano. Sin respeto al otro no será posible.

Bauman, que impuso a su pensamiento ribetes éticos de una reciedumbre a toda prueba, trabaja la articulación del consumo y la moral como “cónyuges inseparables” de la modernidad líquida. En este tema, vuelve a Levinas, sobre todo, mediante el concepto de “responsabilidad incondicional” del individuo frente al “Otro”, o bien, la “responsabilidad por el Otro” (Bauman, 2011 b, p.103), y lo considera el más grande de entre los filósofos éticos de nuestros tiempos.

Consumir o comprar se transforman en una suerte de acto moral (“los actos morales nos guían por la vía de las tiendas”) porque libera de culpa al consumidor o comprador, por ejemplo, si se trata de un obsequio a un familiar, o para sí mismo, ante el hecho de dedicar

demasiado tiempo a la vida laboral –que parece ser la única vida posible en la modernidad líquida consumista- robándole tiempo al espacio familiar (Ibid, p.106).

El hecho de que el mundo moderno líquido lleve consigo una “inestabilidad endémica y en apariencia incurable de la posición social” del individuo y las instituciones que lo rigen hace que “la cuestión de la identidad personal ocupe uno de los primeros lugares en la lista de prioridades vitales de la mayoría de los individuos” (Ibid, p.108). Pero, como la modernidad líquida consumista se orienta por la lógica de dar “muestras de *forma* para ser usadas en casos donde escasea la *sustancia*” (Ibid, p.104), también en lo que concierne a la identidad como elemento primordial se le otorga al sujeto la posibilidad de una “identidad elegida”, la que a su vez encierra en sí misma la certeza de que será prontamente “reemplazada” por “otra elección” más atractiva.

Nótese cómo en el “escenario moderno líquido” el problema filosófico de la identidad del individuo debe ser planeado y estudiado en función de la relación misma del sujeto, en su condición de consumidor –ya no solo de productor- con los intereses del mercado. Por ello, conforme varían las tendencias en la ley de la oferta y la demanda de productos y servicios en el mercado, también cambian las posibilidades de elegir la identidad. Bauman insiste rigurosamente acerca de la preeminencia, en la modernidad contemporánea, del *homo eligens*, que está sometido, en calidad de tarea, a la responsabilidad individual de elegir o construirse su propia identidad, sobre el *homo sapiens* en general o el *homo ludens* de Huizinga.

He aquí el barniz moral de que dota a la autoindulgencia la extravagancia ética: para hacer algo, primero se necesita ser alguien; en consecuencia, para ser capaz de cuidar a los demás, primero se necesita adquirir, proteger y conservar los recursos que exige dicha capacidad (Bauman, 2011 b, p.109). La lógica implacable del mercado consumista nos fuerza a lo fútil, superfluo, inmediato, reemplazable, desechable... Y de esto no escapa la necesidad de elegir la identidad. Una identidad que será sustituida por otra, conforme “nuestra adherencia a la fluidez sea sólida”; es decir, firme, constante.

Para ser aceptablemente morales, debemos, pues, comprar bienes, ser consumidores. Pero, para comprar bienes necesitamos dinero, y para adquirir dinero necesitamos vendernos en un mercado sin rostro y con manos invisibles. Además, vendernos a buen precio y con dividendos “aceptables”. No podemos ser compradores si no devenimos en mercancías que la gente esté dispuesta a comprar. Es la lógica del mercado, y por ello, necesitamos una identidad “vendible” y “atractiva”. Nuestros atributos, si llegáramos a tenerlos, se los debemos a los demás. Y si a alguien despistado se le ocurriese acusarnos de hedonistas o egoístas por comportarnos según esta lógica, entonces, le haríamos ver que, paradójicamente, “Si en verdad somos egoístas, lo somos por puro altruismo” (Ibid, p.110).

Hemos venido viendo que en la posmodernidad, la identidad no se reduce a algo dado o heredado, sino que, más bien, el individuo (*homo eligens*) está llamado a elegir identidades como una tarea que recomienza constantemente; está retado a construir identidades como sujeto adscrito a un determinado contexto socioeconómico e histórico de carácter neoliberal y 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, su alteridad. Es en esa responsabilidad donde radica, en buena medida, el problema ético de la elección de identidades.

En cuanto 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 ese final termine presentándose en la política de vida de los individuos. Es ese final, precisamente, entendido como estrategia de vida o destino individual, 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 máspreciado 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 a, p.285). Esa responsabilidad constituye parte fundamental 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, 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, del que deriva 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 la naturaleza vencible 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, que con Bauman llamamos 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, 1983, p.93).

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 términos identitarios, 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” (Ibid., 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” (Ibid., 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.

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? 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.

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 se pueden establecer las distintas categorías o identidades simultáneas en una persona, pudiendo ser, al mismo tiempo, ciudadano de más de un país con más de un pasaporte, residente dominicano o norteamericano, politólogo, economista, filósofo, escritor, especialista en teologías orientales, pero también creyente en el laicismo y la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los homosexuales y las lesbianas, en fin. 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 su tratado sobre ética Bauman (2013a) establece, con meridiana claridad, que no persigue instaurar un inventario de los posibles problemas morales del mundo posmoderno, sino más bien, el de 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 creó las condiciones para una comprensión radicalmente novedosa de los fenómenos morales. Se produce 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 a 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 (Ibid, 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. Tiene lugar 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.

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, 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, 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, lo que provoca un estado de incertidumbre sin precedentes y una angustia patológica, en términos sociales. Este hecho 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 a, 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 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 (Han, 2014, p.76), es decir, al rol asignado por el trabajo en una sociedad de consumidores, al que se acomoda una identidad palimpsesto, vale decir, que siendo distinta cada vez, preserva sobre sí las huellas de una escritura anterior, borrada artificialmente, metamorfoseándose en algo indescifrable, temporal, múltiple, precario y en perpetuo cambio.

En base a la noción de sujeto moral solitario y al amparo de la ética inherente al pensamiento de 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 a, 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” (Idem). 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. Hay así una dialéctica entre los términos “para” y “con”. De ahí que establezca categóricamente que ser moral signifique estar abandonado a mi propia libertad. 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. En consecuencia, cumplimos con las leyes o normas y somos éticos, por el hecho precedente de ser morales, lo que nos garantiza poder vivir en sociedad.

Para Bauman 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 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, 2007, 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 Appiah, 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, sustentado en Levinas, desarrolla la 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 principio de que mi responsabilidad frente al otro está por encima de la reciprocidad que el otro pueda tener conmigo. Mi libertad estriba en que yo soy, antes que todo, responsable de él. 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 rebase el vaso de la indiferencia moral” (Bauman, 2013 a, 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” (Ibid., p.94). El aserto dista 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, 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). Y sabemos que está en juego la apuesta 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*” (Ibid., p.99) 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.34).

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. Citando Bauman a Levinas 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” (Ibid., 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, 2007, 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 a, 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 (2014, p.35), “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 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 (Sen, 2013, pp.166-167).

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 aún menos, como decíamos al principio y apoyados en Bauman, se podría hablar de la fijeza o de la estabilidad como algunos de sus atributos.

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 (Jonas, 1995, 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 tan diferentes, en base a objetos y consecuencias de uso de esos objetos y del conocimiento tan novedosos, que los límites y

alcances de la ética anterior quedaron rebasados. Pensemos, por ejemplo, en el sujeto digital de Han, que es absolutamente impensable sin los adelantos tecnológicos actuales, sin el giro digital o el ciber mundo y la cibercultura propios del modelo de producción y de consumo del capitalismo actual, que da lugar a la 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” (Han, 2015 b, p.25) 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* (Han, 2013, pp.80-89) 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*⁶⁷. 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 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, p.97), 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 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 movedido nos hace presas de la ansiedad y de la angustia. Y el propio Bauman nos advierte que la confianza es apenas “el camino para vivir con la ansiedad, no la forma de eliminarla” (2013a, p.132). Esa confianza y su necesidad derivan de la moralidad heredada de los tiempos

⁶⁷ Véase, Galparsoro, J.I., “Big Data y Psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte”, *Dilemata*, año 9 (2017), No.24, pp.24-43.

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.

Tanto 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” (Ibid., 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, Ibid., p.59).

13.2 Sociedad e individualización

Aunque ya vimos con mayor detalle la densidad del concepto de individualización en Bauman, conviene replantearnos que nuestro mundo es una inagotable cantera de paradojas vitales. Tenemos sueños que derivan en pesadillas. Y tenemos pesadillas que, paradójicamente, a veces quisiéramos que llegasen a ser realidades. Nuestros jóvenes, que solemos encasillar bajo la noción de millennials, los más recientes, los nativos digitales, dado que les ha cambiado radicalmente el escenario económico, jurídico-político, social y cultural que conocimos, por ejemplo, los nacidos en los años sesenta, y tienen ante sí una sociedad que establece en la vertiginosidad y obsolescencia calculada de la racionalidad tecnológica y en la revolución digital sus prioridades existenciales, poseen una cosmovisión, una política y estrategia de vida, así como una particular manera axiológica de relacionarse con su entorno y con sus conciudadanos.

Antes de los cambios provocados por la caída del Muro de Berlín, en 1989, y el desmoronamiento sucesivo de la antigua URSS, el discurso sociológico marxista dividía a los hombres y mujeres entre explotadores y explotados. La construcción de un nuevo sujeto y de un nuevo espacio social dependía de la liberación de la explotación burguesa o capitalista, que luego terminó en una farsa ideológica y en una nueva forma de manipulación de los individuos y las instituciones. Hoy esto ha cambiado. El nuevo discurso sociológico tiene múltiples maneras de dividir a los hombres y mujeres, siendo las de mayor connotación las relativas a la diferencia entre privilegio y exclusión, ciudadanos globales y ciudadanos locales, los de arriba (decisores) y los de abajo (seguidores), fieles e infieles, nacionales y extranjeros, occidentales y orientales, entre otros. El grave problema de la desigualdad económica y social que padece nuestro mundo tiene en la exclusión la cuadratura de su círculo. En la inequidad, el talento es universal; las oportunidades no.

La sociedad que estamos legando a las nuevas generaciones se caracteriza, además, por la pérdida de derechos sociales que, mal que bien, fueron provistos por fracasados Estados providenciales o de bienestar común, para devenir en retos individuales y cuidado de sí mismo del ciudadano; la tendencia a la globalización y, consecuentemente, debilitamiento de los ideales y las identidades nacionales; fragilidad de las políticas locales frente a poderes globales; los artilugios de la mano invisible del mercado neoliberal; la preeminencia de los capitales foráneos, volátiles y sin rostro; el cierre o venta progresivos de industrias tradicionales o bajos salarios; trabas a los emprendimientos solidarios; la contratación de mano de obra barata, sin importar la nacionalidad; flexibilidad en las condiciones de empleo, a tal punto que nuestros jóvenes, no solo no consiguen, sino que tampoco quieren empleos fijos y duraderos, prefiriendo contratos por proyectos, lo cual favorece la desregulación del mercado laboral y anula compromisos; la pérdida de la solidaridad y del vínculo que, producto del compañerismo en la fábrica o la empresa, cohesionaba intereses sociales y humanos, y una lamentable involución en la jerarquía de valores, que hace sucumbir el nosotros para priorizar al yo, entre otros.

Si ese es el escenario que haremos heredar a nuestros jóvenes, ¿cómo pedirles que piensen en un mundo mejor para todos y no en un mundo mejor para cada quién, en función de su

propio e individual esfuerzo? Les hemos ido dejando una sociedad que perdió sus espacios de intereses y valores comunes, los que abonaban la posibilidad de conquistas sociales colectivas, para derivar en una selva de altos edificios sin aliento personal, amplias avenidas para individuos y muchedumbres solitarios y un amasijo creciente de volátiles artefactos tecnológicos, hábiles para la conectividad y la información, pero, huérfanos para la comunicación. La individualización rampante podría empujar a nuestros jóvenes profesionales, aunque no quieran y sean más solidarios y ambientalistas, a un canibalismo laboral. El futuro del trabajo podría representar un ecosistema tecnológico y tecnocrático deshumanizado.

Es probable que la cohesión que brindaba el trabajo en las fábricas y comunidades territoriales ahora se esté tejiendo en las comunidades en red, en los enjambres digitales. Se trata de espacios de trabajo de sujetos ausentes, donde los vínculos humanos representan un frágil eslabón. En la red conviven los llamados por Verdú “aceptados fantasmas”; es decir, seres digitales, sin rostro y con nombres o identidades probablemente múltiples; seres intangibles, cuyos huesos y carnes, ahora evaporados, van a habitar “el silencioso planeta de la ausencia”. En ese planeta red de constitución digital nos sentimos “multitudinariamente comunicados”, sin embargo, basta apenas un clic “para hacer desaparecer la red y tener entonces la sensación de haber abandonado a gran parte del mundo o haber dictado su separación. La facilidad con que se pasa de lo presente a lo ausente y de lo más importante a lo más trivial determina el peso voluble de la presencia y de su ausencia” (Verdú, 2011, p.42). Es verdad que en la red se comercia, se ama, es más, se vive, y por supuesto, también se muere. Sin embargo, y a pesar de otras múltiples ventajas que nos ofrece la red, en ella rezuma la pérdida o bancarrota de los vínculos auténticamente humanos.

13.3 Solitarios en medio de la muchedumbre

La modernidad, a propósito de la ambivalencia y la incertidumbre que caracterizan su propia génesis y sus efectos sobre lo moral, sabía, por sí misma, que estaba herida de muerte, aunque pensaba que la herida era curable. De ahí que nunca dejara de buscar

paliativos, zigzagueados en la disyuntiva de si el ser humano es esencialmente bueno, y el progreso de la historia lo distorsiona; o si bien, es esencialmente malo, y la historia debe ir en la dirección de coartar, proscribir, castigar y vigilar sus naturales impulsos. De hecho, la sobrevivencia de la modernidad, cuyo declive se produce pasada la mitad del siglo XX, descansa en la creencia misma de esa cura, en la que cada día reflexiona y se autocritica. Esa es la forma en que se asume y se comprende la solución de los conflictos y de los problemas del individuo. El de la pérdida progresiva del sentido gregario, que parecería natural al ser humano; del amor al prójimo, que es consustancial al proceso de civilización como fenómeno, y de la solidaridad, en tanto que espejo del cuidado del otro y liberación de la culpa individual es, sin duda, un conflicto que, heredado de la era moderna, gravita en la posmodernidad, trastocando la concepción del yo y su posición en la sociedad.

Nos ha tocado vivir un mundo de salvaje y rampante individualización. Un mundo en el que, aun en medio de la muchedumbre, el ser humano está cada día más solo; más desconcertado en medio del progreso del conocimiento y las ciencias naturales; más deshumanizado, a pesar de que la racionalidad tecnológica se orienta a humanizar, mejorar y prolongar la vida; más pobre y hambriento, aunque haya crecimiento económico y una descomunal producción de alimentos, bienes y servicios; más incomunicado, pese a la proximidad virtual, contra la tópica, y la sofisticación y versatilidad de artefactos que nos permiten estar conectados, aunque no siempre comunicados; más herido por guerras, a pesar de los mecanismos globales para la paz.

Las relaciones humanas de hoy son utilitarias o de bolsillo. El espacio, antes humanizado, del acto de entablar relaciones cuerpo a cuerpo ha sido reemplazado por la imperiosa necesidad de estar patológica y virtualmente conectados. Antes pertenecíamos a una comunidad social integrada por individuos gregarios, grupos sociales, instituciones, familias. Hoy nos conformamos con ser parte de una red social, una comunidad digital caracterizada por la ubicuidad, la inmediatez y la falta de compromiso, dado que el vínculo depende de dar o no a la tecla “delete”, y no habría cargo de conciencia por ello. Los individuos de esta sociedad moderna líquida parecemos huérfanos de solidaridad.

Padecemos hoy día el imperio de una racionalidad evanescente, en cuya base sobresale el pivote de un insufrible déficit de afectividad y una grave ausencia de sentido de compromiso. Si bien son artefactos útiles para la cotidianidad, cabría preguntarse si, por ejemplo, un teléfono inteligente u ordenador acercan, al conectar, o más bien, distancian. Casi no hablamos, voz a voz, porque prevalece el recurso de chatear o textear, en función de que su costo económico es menor. En vez de relaciones humanas lo que nos mueve hoy es la relación costo-beneficio; incluso, en las interacciones más afectivas como el amor entre parejas, el amor filial, las relaciones laborales y sociales. Porque, en ocasiones estemos físicamente próximos no quiere decir que estemos emocionalmente cercanos o acompañados. La conexión remota o digital nos libra de la distancia. Pero, conectarse virtualmente no garantiza superar la distancia afectiva. Estar conectados no significa estar relacionados o verdaderamente comunicados. La solidaridad es una víctima de la posmodernidad. ¿Cuáles atributos puede mostrar un individuo solitario en medio de una muchedumbre? Incertidumbre, soledad, perplejidad y desamparo. El consuelo radica en que en la muchedumbre el solitario habrá de encontrar, al menos, que trasciende sus propios límites, sus propias fragilidades y miserias.

13.4 Ética, moral y felicidad

A sabiendas de las características de la sociedad moderna líquida y delirantemente consumista en que nos ha tocado vivir, entre cuyos rasgos más notorios se encuentran la inutilidad aparente de la solidaridad; el vivir por efecto demostración, como personajes de un *reality show*, empeñando en cada acto el valor de la autenticidad; la preeminencia de la incertidumbre y la precariedad, no solo en lo material o económico, sino también, en lo moral y espiritual; espacio en que se ansía la libertad, pero, en el que hay que transarla por la seguridad; teatro en el que tememos al fracaso personal y social para no ser víctimas de la implacable humillación por parte del otro, con más poder económico o con derecho a un territorio, o a un colectivo amorfo, zombi e insensible; miedo a la cercanía o a la presencia del prójimo, sobre todo si es culturalmente extraño o extranjero; vivir bajo el impulso de lo *light*, lo efímero; vivir con las cuentas de lo ético y la felicidad en números rojos, en

bancarrota de amor; vivir sin propósito que no sea la dáda trabajo-consumo, aun a expensas de un gravísimo déficit existencial y de una ambivalencia identitaria o fragilidad gelatinosa del yo, que nos hunde en la angustia, el agobio, la soledad, el crimen, la corrupción, la injusticia, la crueldad, el terror, la pena o la insatisfacción... Reconociendo esto, hay preguntas impostergables.

¿Tiene sentido que, a pesar de ser ese nuestro mundo, un lugar distópico o deleznable, antes que utópico o deseable, procuremos la búsqueda de la exigencia ética y de la felicidad? La ética, ¿para qué sirve?, se ha preguntado Adela Cortina (2014), reconociendo en ese concepto algo moralmente irrenunciable en el ser humano. Sirve para intentar forjarse un buen carácter, con lo que se consigue, de una vez, y por mor de preferir los mejores valores, ser felices y justos. Pero, como dijo Heráclito, el carácter equivale al destino, el “*daímon*”, aquello que se construye. La ética debe contribuir a la construcción de un destino de justicia y felicidad para los seres humanos. Lo fundamental es entender que una acción ética está radicalmente divorciada de cualquier imposición, requisito o poder coercitivo. Es procurar el bien en favor del otro lo que nos da un fundamento éticamente existencial. Se trata de una exigencia “taciturna”, que no explica taxativamente la forma que deberá adoptar la preocupación moral o ética por el otro. Si es un poder superior, cualquiera que sea, el que dicta la acción moral o ética, entonces, hay una desnaturalización, un despropósito. Acción ética equivale a decisión responsable y espontánea. Ser uno mismo, se asume, es ser para el otro. Yo soy en la medida que soy para los otros. Acto de conciencia, no de imposición u obligación.

Pero, ¿qué es la felicidad? ¿Algo que logro por y para el interés y bien propios o por y para el interés y bienestar del otro? ¿Mi felicidad es mi responsabilidad o ella depende de lo que me entrega el otro? Asumir la responsabilidad de alcanzar mi felicidad es una exigencia ética autorreferencial, mía como sujeto, que no significa ser egocéntrico, individualista. Nietzsche nos deja entrever que hay felicidad para todos, aunque no se trate de la misma felicidad en cada caso. Mi felicidad no puede depender de la reciprocidad del otro. La responsabilidad sobre el otro trasciende la reciprocidad. En la perspectiva de Levinas, este deber ético hay que asumirlo, aunque cueste la vida y sin esperar reciprocidad del prójimo.

Yo seré responsable del otro, a pesar de mi propia vida y de una improbable reciprocidad a la que no debo aspirar. La reciprocidad es asunto del otro, y no mío. Bauman no duda acerca de que la afirmación “Estoy dispuesto a morir por el Otro” es de orden moral. Mientras que sustentar que “Él debería estar dispuesto a morir por mí”, en cambio, no es un imperativo moral. Tampoco lo es la orden de que otros ciudadanos sacrifiquen su vida por la patria, por el partido o por cualquier otra causa. Lo que, en definitiva, podría convertirme a mí en un “héroe moral” es mi decisión de sacrificar mi propia vida a favor de una determinada causa o idea.

La responsabilidad esencialmente moral es mi determinación de hacer sacrificios a favor del otro. Ese sacrificio es solo aplicable a mí, por mí mismo. No hay allí intercambio ni reciprocidad. “Ser una persona moral significa que yo *soy* el guardián de mi hermano, pero también que soy su guardián al margen de que mi hermano considere sus deberes fraternales de la misma manera que yo; y soy el guardián de mi hermano no obstante lo que otros hermanos, reales o putativos, hagan o dejen de hacer. (...). Siempre seré el que aporte la gota que rebalse el vaso de la indiferencia moral” (Bauman, 2013 a, p.62). Ser feliz, como ser ético, son actos conscientes de responsabilidad personal inalienable.

Aunque de ordinario se suelen confundir, entre moral y ética hay diferencias de orden semántico y práctico. La moral atiende al sujeto, al individuo, el cual se encuentra solo ante su propio compromiso. La ética apunta hacia el deber en general; es ese conjunto de reglas que yo conozco. Se inscribe, pues, en las relaciones de saber. La responsabilidad moral, por su parte, apunta hacia la acción que yo siento. Queda así inscrita en las relaciones de sentimientos. A este respecto Bauman (2013 a, p.65) acota:

Únicamente las reglas pueden ser universales. Podemos legislar *deberes* a partir de las 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 la que los convierte en individuos. La humanidad no se encuentra apresada en denominadores comunes, ahí se hunde y desaparece. La moralidad del sujeto moral no puede, por ende, tener el carácter de una regla. Podríamos decir que la moral es lo que *resiste* cualquier codificación, formalización, socialización, universalización. La moral permanece cuando la labor de la ética, de la *Gleichschaltung*, ha concluido.

Es la sociedad la que nos hace éticos, porque nos infunde el temor o el respeto a las leyes, a las reglas. Pero, en definitiva, vivir en sociedad, ser la sociedad es una consecuencia, un resultado de nuestra condición de haber llegado a ser morales. El individuo, para llegar a ser social, asumió responsablemente la precondition de ser moral⁶⁸. Es la condición moral la que carga con mi identidad como sujeto responsable individual y socialmente. Hay un intrasferible e inalienable rasgo personal en el llamado moral que apela a mi responsabilidad como individuo posmoderno y en cuya dinámica familiar y social se reflejarán las identidades que también, responsablemente, he elegido y construido, aun sea para situaciones coyunturales o para una duración flexible y de caducidad convenida. La responsabilidad es, a pesar de la falta de compromiso, la fugacidad y del ropaje con que disframos nuestras identidades, tanto corporales como virtuales, un acto de conciencia. Bauman (Ibid, pp.284-285) señala, categóricamente, que:

La responsabilidad moral es la más personal e inalienable de las posesiones humanas, y el máspreciado de los derechos humanos. No puede ser arrancada, compartida, cedida, empeñada ni depositada en custodia. La responsabilidad moral es incondicional e infinita, y se manifiesta en la constante angustia de no manifestarse lo suficiente. La responsabilidad moral no busca reafirmación para su derecho de ser ni excusas para no ser. Existe antes que cualquier reafirmación o prueba, y después de cualquier excusa o absolución.

La paradoja de la moralidad y de la responsabilidad moral, en tanto que hecho moderno y exportado a la posmodernidad, radica en que, a pesar de la racionalidad de sus argumentos y de la garantía de la supervivencia de la humanidad y de la sociedad que en sus aspiraciones se evidencian, no hay una solución que mitigue los efectos e inconsecuencias de la presencia del mal y la destructividad en el mundo. En tal virtud, la razón no asegura un proceder moral. Bauman refiere que la razón tiene como propósito “tomar las decisiones correctas, mientras que la responsabilidad moral precede cualquier pensamiento sobre decisiones ya que no tiene, ni se interesa por, ninguna lógica que aprobaría una acción correcta. Por consiguiente, la moralidad puede ser ‘racionalizada’ tan solo a costa de la autonegación y el agotamiento” (Ibid, p.262).

⁶⁸ “No somos morales gracias a la sociedad (sólo somos éticos o cumplidores de la ley gracias a ella); vivimos en sociedad, somos la sociedad, gracias a ser morales. En el corazón de la sociabilidad, se encuentra la soledad de la persona moral. Antes de que la sociedad, quienes hacen las leyes y sus filósofos definan sus principios éticos, ya ha habido individuos morales que no han tenido las restricciones (¿o el lujo?) de contar con una bondad codificada”. (Bauman, Z., *Ética posmoderna*, México, Siglo XXI, 2013 a, p.73).

Es de Nietzsche la afirmación según la cual se niega la existencia de fenómenos morales, siendo posible, la interpretación moral de algunos fenómenos. Este aserto produce rupturas tectónicas en la tradición humanística occidental. Sin embargo, la moral, como la verdad, van a ser relevantes en filosofía en la medida que se las despoja de su velo metafísico y se las presenta como problemas; es decir, como proyectos cognitivos en permanente construcción y contraste. Bauman y Donskis (2015 a) llevan a cabo una aguda mirada del individuo y la sociedad actuales, que deja al desnudo nuestras agobiantes miserias, marcadas por la precariedad, la incertidumbre, la insolidaridad, el consumismo delirante y la deificación del mercado, la apatía, el miedo e inseguridad, la identidad modular o funcional (dúctil y maleable), cuando no palimpséstica o copiada; la traición, deslealtad, el racismo, la intolerancia, el amor infiel y desechable, los falsos liderazgos políticos, la desesperanza, la desigualdad, el individualismo rampante, la proclividad al mal, el desarraigo, la paranoia virtual y la euforia digital, la supremacía de los poderes económicos globales sobre la fragilidad de los Estados-nación; divorcio entre poder y política, culto al olvido y la obsolescencia, adiaforización o inacción ante los acontecimientos éticamente estremecedores; democracias despóticas y crisis de la partidocracia, fenómenos que han existido, pero que en la era moderna líquida adquieren un cariz nunca antes imaginable, y por demás, corrosivo del futuro posible de la humanidad y, por si fuera poco, terreno de cultivo para una nueva barbarie.

“Mientras la actitud consumista lubrica las ruedas de la economía, lanza arena en los engranajes de la moralidad”, afirma Bauman (Ibid, p.188). De la retranca de esos engranajes surgen la desigualdad y la injusticia. Por ello, dice Donskis, Bauman inclina su simpatía hacia los perdedores, antes que hacia los héroes de la modernidad. Vivimos tiempos de fatalismo, ambivalencias y completa ausencia de alternativas ante el determinismo de la frustración y el descontento. El mundo que habíamos conocido entró en un acelerado proceso de licuefacción, de pérdida de reglas, de disgregación y fragmentación de los referentes sólidos. Hay en el individuo un celo consumista, que la modernidad líquida ha convertido en una suerte de virtud del ciudadano, así como la actividad de consumo se autoproclama como “el cumplimiento del deber principal del ciudadano” (Ibid, p.189). Ser feliz equivale, tristemente, a poder consumir, bajo la

angustiante presión de un poder adquisitivo cada vez más precario. Sin embargo, la propia modernidad líquida va a obstaculizar, cada vez con mecanismos más sofisticados, el éxito del individuo posmoderno en la tarea de la búsqueda de la felicidad. Bauman señala el grave obstáculo de la “autorreforma” del sujeto, como un recurso del individualismo solipsista de la vida líquida, que lo distancia de la vida en comunidad y lo convierte en un sujeto líquido solitario e infeliz, ajustado a un mundo líquido.

Una autorreforma permanente que se traduce en permanente cambio de identidades, de desencuentros consigo mismo, de inaptabilidad social que genera angustia, desasosiego. “La infelicidad resultante añade motivación y vigor a una política de la vida de claros tintes egocéntricos; su efecto último es la perpetuación de la liquidez de la vida. La sociedad moderna y la vida líquida se hallan atrapadas en una especie de móvil perpetuo” (Bauman, 2010 e, p.22). Ese móvil perpetuo va a girar constantemente sobre sí mismo, como si se tratara de un mecanismo autoimpulsado, autónomo. No por casualidad gusta Bauman de la sentencia de Emerson que reza: “Cuando patinamos sobre hielo quebradizo, nuestra seguridad depende de nuestra velocidad⁶⁹.”

13.5 Nueva ciudadanía y educación

La modernidad líquida y sus movimientos de capas tectónicas en las estructuras sociales, las relaciones de política y poder, de producción, consumo y flujo del capital, así como de las relaciones íntimas y sociales de los individuos y grupos humanos han causado transformaciones de insospechadas proporciones en las esferas de la cultura, las artes y la educación. Tenemos, a consecuencia de esto, exergos identitarios, o bien, expresivos, en términos de lenguaje, diversos o múltiples en esas y otras esferas de la vida posmoderna.

En la educación de la modernidad el conocimiento se consideraba como un bien de valor duradero. De ahí la relevancia del recurso mnemotécnico. El conocimiento era un producto, resultado de un proceso temporal o de construcción continuada, que debía durar y conservarse para toda la vida. La modernidad líquida dio al traste con ese encanto y con los

⁶⁹ Citado de Emerson, R. W., *On Prudence*, Bauman, Z., *Vida líquida*, Paidós, España, 2010 e, p.9, como epígrafe de la introducción al volumen, que lleva por título “De la vida en un mundo moderno líquido”.

supuestos que sustentaron la educación clásica. Bauman nos hace comprender que los desafíos de la modernidad líquida han infligido un duro golpe a la noción de educación que heredamos de la historia de la civilización. Los cimientos invariables de aquella educación están en tela de juicio y son desmontados y reemplazados por nuevos criterios pedagógicos, más acordes a la cibercultura y las exigencias del mercado laboral tecnificado. Son considerados desechos. El conocimiento es, antes que un bien en sí mismo, una mercancía y su performatividad deberá, en la volatilidad y la fluidez, ir acorde con la del modelo económico consumista posmoderno.

En el mundo de la modernidad líquida, la solidez de las cosas, como ocurre con la solidez de los vínculos humanos, se interpreta como una amenaza. Cualquier juramento de lealtad, cualquier compromiso a largo plazo (y mucho más un compromiso eterno) auguran un futuro cargado de obligaciones que (inevitablemente) restringiría la libertad de movimiento y reduciría la capacidad de aprovechar las nuevas y todavía desconocidas oportunidades en el momento en que (inevitablemente) se presentan. La perspectiva de cargar con una responsabilidad de por vida se desdeña como algo repulsivo y alarmante⁷⁰.

La educación constituye, qué duda cabe, uno de los pilares para la cohesión de los fundamentos culturales e históricos de la vida en sociedad. Los grandes pensadores y grandes líderes, hombres y mujeres, vieron en la educación, desde la Antigüedad hasta la era premoderna, el principio para la libertad y el progreso de los pueblos, así como la correa de transmisión, por excelencia, de los valores y los hábitos de la cultura. Pero, ¿podría el modelo pedagógico de los siglos del imperio de la razón y el humanismo, que sobrevivió, mediante giros adaptativos y reconversiones, a cambios sociales y crisis históricas de determinados modelos de producción y estilos de vida, ya hoy superados, servir de herramienta formativa para los jóvenes de una sociedad cuyas características se alejan de aquella sólida, memorística y evolutivamente lineal, y se centran en el distanciamiento individualista, la discontinuidad como hilo difuso del tiempo histórico, el síndrome del consumismo, la tendencia al olvido y la obsolescencia y el desperdicio como únicas formas del destino pronosticable o manifiesto? Francamente, no.

⁷⁰ Bauman, Z., *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, España, Gedisa, 2008 b, p.28. En la obra titulada *Sobre la educación en un mundo líquido. Conversaciones con Ricardo Mazzeo*, España, Paidós, 2013 d, Bauman va a enfocar la problemática de la educación en un mundo líquido, especialmente, frente a la revolución cultural provocada por la comunicación digital, las redes sociales y las transformaciones y revoluciones cibernéticas en un marco de acelerado consumismo. Se tocan temas como los indignados en EEUU y Europa, a raíz de la crisis financiera de 2008, así como la Primavera Árabe de 2010 y otros acontecimientos sociales como los flujos migratorios desde el África subsahariana y Europa del Este hacia Europa central.

Sin embargo, hay que concordar con la advertencia de Bauman en el sentido de que, en el mundo actual, volátil y sometido a cambios instantáneos, vertiginosos y muchas veces erráticos, los marcos cognitivos, las creencias y costumbres sólidos, cimentados sobre valores estables, incluso, ortodoxos, ahora se convierten en una flagrante desventaja⁷¹.

El mayor reto de la escuela en la modernidad líquida es el de impregnar en los jóvenes la necesidad de que se formen con miras a la construcción de una nueva ciudadanía, la cual ve al sujeto, a la familia, al Estado, a las creencias y valores, a la educación y a la cultura de forma completamente distinta a como los vivieron sus padres. En la educación sólida premoderna, por ejemplo, la memoria jugaba un rol fundamental, y educarse era sinónimo de preparación para el futuro y para lograr un puesto laboral estable. En cambio, los jóvenes de hoy, adscritos a la racionalidad tecnológica, a la dependencia de los *gadgets* o artilugios técnicos y a la cultura de lo desechable, son más propensos al manejo de información que se traduce en inminente olvido, y la educación, antes que acumulación de saberes, se concibe como la adquisición de destrezas pragmáticas durante toda la vida, a fin de recomenzar cada cambio que, en la concepción del hecho de vivir y en la consecución de breves y múltiples empleos, si de su lado estuviera la suerte, el decurso de la sociedad y los movimientos del mercado y el consumo imponen.

Lo que atraía a los padres ayer, hoy es aborrecido por los jóvenes. El anhelo de lo durable se ha transformado en devoción por lo prescindible, lo volátil y descartable. Las generaciones actuales desconocen la importancia de la espera. Rinden, en cambio, un culto delirante a la velocidad y a lo transitorio. Ya el tiempo no es oro o dinero, sino, un ladrón que se apropia de la posibilidad del cambio y elude lo banal. Los vínculos humanos ya no son un don, sino, una amenaza. La responsabilidad es relativa, no un valor en sí. Los ideales nacen hoy con fecha de caducidad. La receta para el éxito está en el individualismo a ultranza: no parecerse a los demás. Lo que tiene valor de mercado es la diferencia; no la semejanza. El sentido del prójimo queda diluido.

⁷¹ Bauman precisa que esa es la posición en que esos aspectos son situados por “el mercado del conocimiento, para el cual (como sucede con las demás mercancías en los demás mercados) toda lealtad, todo vínculo inquebrantable y todo compromiso a largo plazo son anatema y también un obstáculo que apartar enérgicamente del camino” (ibid, p.37).

Vivimos en tiempos de inestabilidad, de vínculos humanos escurridizos; vivimos bajo estado de sospecha, de deslealtades, de identidades vacías y difusas, de ambigüedades, del predominio de lo veloz y transitorio, de lo *light* y del *fitness*, de lo inmediato y descartable, tiempos de una insufrible anorexia existencial. El mercado y el consumismo del estilo de vida líquido nos han cambiado las raíces por señales de humo. ¿Son esos, acaso, los ribetes con los que hemos de construir, desde la escuela, una nueva ciudadanía?

La educación como tarea de la sociedad posmoderna constituye un reto de un relieve tal que trasciende los deberes del individuo, la familia, el empresariado, la sociedad civil y el Estado. Hay que asumir, que desde los grados de escolaridad iniciales hasta los estudios de posgrado, la educación implica, presumiblemente, un compromiso y un sacrificio que habría de culminar con la consecución de un empleo digno, que responda remunerativamente al nivel de profesionalidad; o bien, en el desarrollo de una actividad emprendedora, que permita a su hacedor un crecimiento económico y la generación de determinado número de empleos, factores que, como yuntas de buey, se rendirían ante el todopoderoso modelo especular de producción y consumo, y tocarán, como en un ritual teológico antiguo, la invisible mano del mercado, a la que entregará el individuo sus angustias e incertidumbres, sus delirios y frustraciones.

Desde los fundamentos pedagógicos de la milenaria *paidea* griega como modelo de la formación, la cultura y la civilización occidentales, el individuo se educaba para acumular una serie de conocimientos y destrezas que le garantizarían un puesto en la maquinaria productiva de la sociedad o el Estado; puesto al que, además, se aspiraba permanecer de por vida, en aras de la seguridad laboral y de la proyección de un futuro promisorio para el individuo. Así se constituyeron los estamentos firmes de la educación de la era sólida, en aquellos tiempos predecibles, linealmente evolutivos y en los que las condiciones de la sociedad y su modo de producción gratificaban al sujeto con una jubilación, luego de haber sido leal por décadas a su empleador público o privado. Educación era, pues, sinónimo de consolidación de conocimientos para un futuro promisorio.

Sin embargo, la inestabilidad e hibridez del contexto moderno líquido, signado por la precariedad de recursos, la incertidumbre ante el destino, la vertiginosidad en los cambios del decurso de la historia, la desigualdad social y el desempleo crecientes, los migrantes a causa de guerras, crisis políticas y sociales o pobreza extrema y la inestabilidad como única constante homeostática nos hacen preguntarnos si, acaso, el reto de la educación es hoy el mismo de ayer. La respuesta es no. Ahora hay que educarse y aprender constantemente, de manera continua. Se trata de una educación que recomienza, que se renueva durante toda la vida. Los saberes son licuados y fluidos, y por ese jaez, adoptan las formas de los cambios vertiginosos e impredecibles con que se mueven la inmediatez de los productos de consumo, la fugacidad de los estilos de vida, la celeridad en los cambios de la oferta y la demanda, y todo ello dirigido al vector de la inseguridad, el miedo y la angustia existencial del individuo y los grupos humanos, que ven, por efecto de la simulación, en el acto de consumir el paliativo o la panacea de los males y el descontento con la vida desechable inherente al neoliberalismo como ideología y como regulación económica, política y sociocultural. Hay que estudiar toda la vida y no hay garantía de empleo estable o duradero al final de algún tramo de la preparación continuada. Los nuevos empleados no son seducidos por la lealtad o el sentido de pertenencia a una empresa; tampoco a una ocupación. La inconstancia es lo permanente. Lo único identitario es la ambivalencia. También la educación sufre los daños colaterales de la globalización.

13.6 Efecto mariposa y cambio climático

Con el cambio climático y sus nefastos efectos para la humanidad, de acuerdo a lo sustentado por Ban Ki-moon, entonces secretario general de la ONU, en su discurso en la apertura oficial de la Conferencia de las Partes o COP21, París 2015, acontece que lo emitido como contaminante en un lugar del mundo, por pequeño que sea, incide negativamente en el otro lado, por lejano que parezca, y, asimismo, afecta, a la postre, todo el globo terráqueo. Es algo muy parecido al fenómeno del “efecto mariposa”, que derivado del proverbio chino que reza “el aleteo de las alas de una mariposa se puede sentir al otro lado del mundo”; o bien, “el aleteo de las alas de una mariposa puede provocar un tsunami al otro lado del mundo”, fue retomado por el meteorólogo y matemático norteamericano

Edward Norton Lorenz (1938-2008), en una conferencia de 1972 (había formulado los principios esenciales de los sistemas caóticos y este efecto en 1963) en la que afirmó: “El aleteo de una mariposa en Brasil puede provocar un tornado en Texas”. En 1987 el concepto “efecto mariposa” se instaura en la ciencia gracias al reconocido libro *Caos: la creación de una ciencia*, del teórico y uno de los pioneros de Internet James Gleick.

En 1993, el químico y matemático ruso, nacionalizado belga, Ilya Prigogine (1917-2003), creador en 1967 de la teoría de las estructuras disipativas o dispersivas, retoma la noción de “efecto mariposa” para sustentar su Teoría del Caos (2009), al plantear que el mundo no se comporta estrictamente como la maquinaria de un reloj, previsible y determinada, sino que se compone de elementos caóticos, responsables de la inestabilidad y la imprevisibilidad o incertidumbre en los sistemas. Un buen ejemplo de ello es, precisamente, el clima, en el que pequeñas variaciones en un momento del día o en un punto del planeta podrían ocasionar efectos considerables en los próximos días y en cualquier región del mundo.

Ban Ki-moon reclamó a los líderes de más de 150 países reunidos en Le Bourget, París, el último día de noviembre y los primeros de diciembre de 2015, la construcción de un nuevo futuro de promesa y esperanza, en el que florezcan la prosperidad, seguridad y dignidad para todos los seres humanos. Es el tiempo, dijo, de mostrar el compromiso por el bien común, por el bienestar de las futuras generaciones. Para ello se precisa de la creación, mediante compromiso y consenso de todas las naciones y sus líderes, de un régimen climático con claras reglas, especialmente, en lo concerniente a la reducción de la emisión de gases contaminantes de la atmósfera y limitar la temperatura global por debajo de los 2 grados Celsius. De ese compromiso han de formar parte, también, las pequeñas naciones y economías emergentes, porque perturbaciones de esa meta en ellas podrían provocar, por el “efecto mariposa”, futuras catástrofes en el planeta, además del grave daño a sí mismas. Estamos retados, países poderosos y países pobres, a crear condiciones de producción y desarrollo económico en armonía con la salud del medioambiente y la resiliencia del planeta.

Los graves desastres de los que estamos siendo testigos hoy día en la naturaleza, con irreversibles daños en la economía, las sociedades, las culturas y las poblaciones, especialmente las más vulnerables, son la consecuencia de iniciales pequeñas perturbaciones en el clima que hoy alcanzan terribles proporciones. Los acuerdos a que arribaron las naciones al concluir la COP21, París 2015, son los pivotes para hacer de la vida una esperanza y de la tierra, la “casa común” que refiere el papa Francisco; nuestro único y verdadero hogar.

El papa Francisco (2015) lanza el clamor de que la humanidad haga conciencia de la impostergable necesidad de hacer viable una práctica productiva, consumista y ecológica, una conducta del ser humano frente al medioambiente “que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial”. De esta forma se fundamenta lo que llama una “ecología integral”; es decir, la viabilidad de un discurso, una praxis y un estilo de vida “que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales”, hasta lograr una nueva visión de la problemática del calentamiento global y el deterioro de la “casa común”, de la decretada muerte de la “madre tierra”, que tome como puntos esenciales las cuestiones de los órdenes económico, político, social y cultural. El papa Pancho dice con claridad: “Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental.

Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para reducir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza. Esta idea se eleva sobre uno de los principios de la Declaración de Río sobre el medioambiente y el desarrollo, del 14 de junio de 1992, que reclama la protección del medioambiente como parte integral y fundamental del proceso de desarrollo digno de los pueblos. Francisco I es categórico cuando afirma que la “visión consumista del ser humano, alentada por los engranajes de la actual economía globalizada, tiende a homogeneizar las culturas y a debilitar la inmensa variedad cultural, que es un tesoro de la humanidad”. ¿Se coloca el pontífice detrás del curso de la historia o se adelanta a colocar un rayo de luz en sus oscuros designios? Su Santidad subraya que la imposición de un estilo hegemónico de vida ligado a

un modo de producción puede ser tan dañina como la alteración de los ecosistemas, tanto el natural como el social o de las comunidades. Esa imposición produce en las personas una insufrible condición vital de desarraigo, precariedad e incertidumbre.

En su diálogo entre los días comprendidos del 12 de marzo al 2 de abril de 1956, Adorno y Horkheimer (2014), conversaron sobre la situación del mundo en ese momento. Hablaron sobre política, sociología y humanidades. Superada la II Guerra Mundial e iniciada la Guerra Fría, era lógico que se preocuparan por el tema de la preservación de la humanidad. Adorno afirmaba que la autopreservación desenfrenada siempre acaba en la autodestrucción. Se preguntaba acerca de si aquello destructivo que los hombres hacen a la naturaleza no era lo mismo que se hacen entre sí. “¿Un golpear hacia fuera porque ellos mismos son humillados una y otra vez?”. Queremos dominar la naturaleza porque es una forma de dominar, algunos, a los seres humanos, los demás. Cuando, como concluye Adorno: “La libertad consiste, en verdad, solo en la realización de la humanidad”.

A sectores poderosos de la economía global, sobre todo, aquellos que explotan la tierra para la extracción indiscriminada e irracional de combustibles fósiles y minerales, y que desprecian la preocupación por el calentamiento global a través de lobbies políticos corruptos, les preocupa que el papa Francisco haya transgredido los límites de la teología convencional para proponer una visión integral de la ecología, con base científica y alcance social y humano. Los que se resisten a este nuevo evangelio pontificio son los que, en su provecho, frenan el avance hacia el bienestar social general. Una visión empresarial comprometida con la sostenibilidad de la humanidad rechaza semejante afrenta. El futuro es posible.

CONCLUSIÓN

George Steiner (2009, p.112) al examinar su propia vida, cuando ya se aproximaba a los setenta años de edad, se hizo algunas preguntas que considero de suma relevancia cuando pensamos en los límites y las posibilidades de sobrevivencia del mundo y la humanidad actuales, así como de la complejidad y necesidad de profundización racional, ideologías y pasiones aparte, en temas como la libertad individual, la nacionalidad o nacionalidades y la identidad o identidades, además de la singularidad, diferencia y diversidad étnicas, entre otros. Steiner se hizo los siguientes cuestionantes:

¿Cuál es, entonces, la fuente de nuestras esperanzas indelebles, de nuestros presentimientos, de nuestros sueños proyectados hacia el futuro y de nuestras utopías públicas y privadas? ¿De dónde surge el radiante escándalo de nuestras inversiones para mañana, para pasado mañana? ¿Cuál es el origen de la ‘mentira de la vida’, la apuesta de improbabilidad que hace a la mayoría de los individuos y de las sociedades, pese a la existencia de recurrentes excepciones, rechazar la lógica de la desesperación y del suicidio? En suma: ¿en qué lugar surge la marea del deseo, de la expectación, de una obsesión por la mera existencia que desafía al dolor, al yugo de la esclavitud y a la injusticia, a las matanzas históricas?

Dará una respuesta a esas preguntas que, a buena parte de los lectores, le resultaría simplemente sorprendente. Expresa su convencimiento de que la liberación de las limitaciones físicas, de las espirituales como la muerte o de la aparente eternidad de la desilusión, tanto personal como colectiva, son, dice, en un sentido crucial, lingüísticas. Lo que da la supremacía del ser humano sobre el planeta es su condición de animal lingüístico. Heidegger estrechará el vínculo indisociable entre ser, pensar y hablar como condición indispensable de la existencia. Es la evolución del habla, inseparable de la evolución del pensamiento, la que ha definido y salvaguardado nuestra humanidad. A ella debemos el avance en las ciencias y las artes, pero también la factibilidad de discutir, entre individuos, grupos y naciones, y la posibilidad, cada día más difícil, de consensuar ideas e intereses, como también, por desgracia, de destruir y socavar, no sin miopía y mezquindad, el presente y el futuro de la sociedad. “La esperanza es gramática” nos afirma Steiner, y el misterio del futuro y de la libertad, en tanto que expresión del deseo humano, “es sintáctico” (Ibid, p.113).

Se trata, pues, de una gramatología de la utopía. Hablar una lengua significa habitar una cultura y a la vez, construir con los otros un espacio, un ideal, una esperanza. Hablar más de una lengua amplía esa facultad humana, haciendo de lo babélico, antes que un trauma de la confusión, una dicha del concierto de la diversidad. El corolario de la reflexión de Steiner será: *“Todas y cada una de las lenguas humanas son diferentes”* (Ibid, p.114). Esa diferencia, en el mejor sentido del término, en el no reduccionista a extremos opuestos de los recursos culturales, es la que fundamenta la especificidad étnica y cultural sobre la que florecen la diversidad y la tolerancia. Esta suerte de gramatología de la utopía habrá de conducirnos a asociar la condición de políglota a la de ciudadano tolerante frente a la hermosura de la diversidad.

De ahí que, por ejemplo, Charles Taylor (2014), analizado con la lupa de Lluís Duch (2014, p.14), tenga el elemento de la francofonía de la región del Québec como un aspecto original de su reflexión en torno a las siempre “vidriosas” y, a menudo “peligrosas” cuestiones relacionadas con la identidad individual y colectiva, como uno de los tantos avatares que han caracterizado la modernidad, fundamentalmente, a partir del siglo XVI.

Es de tolerancia, y no de odio, de lo que habríamos de tener sed en la globalización. Sed de diálogo, más que de diferencia. Porque la lengua es uno de los ingredientes a los que se reducían, desde la perspectiva tradicional, los conceptos de nacionalidad e identidad. Le acompañaban la territorialidad y el Estado-nación. Estos, junto a la tradición o la historia, con hábitos, costumbres, creencias y demás, nos presentaban el fresco o mural antropológico de la identidad, en especial, la duradera, la fija con la que nacíamos y llevábamos como distinción y esencia por toda la vida. La modernización dio al traste con esa visión. Vimos a lo largo de este estudio, y desde la óptica de Bauman, cómo identidad es hoy identidades, cómo un concepto uniforme y sólido ha devenido múltiple y volátil, ensamblable y sin duración, quedando como tarea que se reinicia, que se recomienza con la misma pertinacia con que consumimos un producto y luego lo desechamos. Las identidades hoy son, pues, efímeras y precarias.

La tolerancia, tal vez una utopía de estos tiempos de modernidad líquida, debería convertirse en fuerza rectora de los destinos de la humanidad. Porque, solo con ella podremos cultivar y desarrollar en nosotros, y convertir en auténtica virtud, la capacidad del reconocimiento al otro, a los demás, como mejor forma, de acuerdo con Díaz-Polanco (2015), de encontrar valor en la identidad ajena; además, como única vía de sortear las barreras de la propia identidad. Su hermosa metáfora, que denomina el “Canon Snorri: la virtud de la tolerancia”, basada en el relato borgeano de 1952 titulado “El pudor de la historia”, que cuenta un acontecimiento del siglo XIII, en Islandia, relatado por el historiador Snorri Sturluson, acerca de la última aventura guerrera del rey noruego Harald Sigurdarson (Harald III, conocido como Hardrada, el Implacable), acometedor de la invasión de Inglaterra en el año 1066, habiendo tenido como cómplice al conde Tostig, hermano del rey sajón Harold II. Derrotados en la primera batalla el rey noruego y su cómplice sajón, luego de que Tostig rechazara la oferta de su hermano de su perdón y una tercera parte del reino, el vencedor, el rey de Inglaterra, vio perecer a sus dos contendores. Aun así, el historiador, perteneciente a los vencidos, reconoce la bondad del rey vencedor.

El “Canon Snorri” apunta, pues, a dar cálida acogida a lo diferente, a lo no uniforme, a la pluralidad; remite a valorar las cualidades de aquel que, en alguna circunstancia particular, pudiera ser, incluso nuestro adversario. Si reconocemos valor en el otro, damos una clara señal de que ese mismo valor es parte nuestra. “El repentino hallazgo de valores acaso univesalizables, que están como latentes en la singularidad de nuestras prácticas culturales, resulta del espléndido encuentro de las identidades diversas o de la confrontación de lo propio con lo ajeno” (Ibid, p.22). De nuestra capacidad de dialogar con los que responden a otras identidades va a depender que ese aparente pequeño paso individual, comunitario o de una nación a otra, se convierta en un salto moral significativo para toda la humanidad.

Con Bauman y su intento de comprender nuestro mundo, desde una sociología de lo posmoderno, no solo vimos un enfoque muy particular, científica y filosóficamente sustentado, y por tanto, más allá del lamento y el pesimismo, acerca del problema de las identidades en el individuo y los colectivos que habitan la sociedad moderna líquida consumista, sino además, un analista profundo y un crítico impenitente de la erosión del

ciudadano ante la orgía consumista; del severo y creciente problema de la desigualdad social, la pobreza y la intolerancia étnica; la presión ejercida por el mercado sobre los bienes culturales y particularmente sobre la producción artística; el viacrucis del cuerpo humano producto del sometimiento al *fitness*, las cirugías estéticas, la nueva cartografía del tatuaje, la industria del espíritu (nuevas sectas y tendencias espiritualistas o religiosas) y los nuevos dogmas alimentarios que provocan anorexia o bulimia. Otro aspecto relevante de su pensamiento, como lo señala Griselda Pollock (Bauman, 2007 b, p.31) es el cuestionamiento a la intensificación de la individualización vista como proceso continuo de construcción del yo con los bienes comercializados por un capitalismo global, cada vez más invasivo e invisible.

De igual forma resultó interesante comprender la incidencia en el proceso de construcción identitaria de fenómenos como la pérdida de vínculos humanos y de la cercanía yo-tú, en función de una sumisión a las tendencias de la revolución tecnológica y el giro digital en las comunicaciones y las formas de administración de la sociedad, el Estado, la vida y los mercados. Asimismo, la progresiva disolución de los rasgos identitarios en los sujetos y sus vidas considerados defectuosos por el imperio del consumo y la velocidad sin frenos de la globalización, última que genera un problema relevante en las cuestiones ideológicas de la elección y construcción de identidades: el relacionado con el divorcio entre la política (todavía ceñida a las dimensiones territoriales y jurídico-políticas de los Estados-nación o Estados nacionales) y el poder (cada vez más desregulado, humanamente desvinculado y global). Efectos nocivos, todos, de la modernización y de la globalización.

Si tuviera que arribar a una conclusión taxativa, que no es mi propósito, porque un tema como este en realidad ha de permanecer abierto a la reflexión, sería, en todo caso, la de entender que la identidad, antes que a la univocidad nos remite a la multivocidad, antes que a la uniformidad a la variedad, antes que a la unicidad a la multiplicidad; y que, solo para inclinar un poco las celosías de la percepción —esas que como en William Blake, nos hacen comprender las cosas como en realidad son, es decir, infinitas— diría que la identidad, resuelta en identidades volátiles, cambiantes, esquivas, encuentra su mejor definición en la diversidad. Identidad es, en consecuencia, una urdimbre de diversidad.

Bibliografía

Primaria

- Bauman, Z. (2001). *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- *La hermenéutica y las ciencias sociales* (2002), Buenos Aires, Nueva Visión.
- *Modernidad líquida* (2003), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- y Benedetto Vecchi. *Identidad* (2005), Buenos Aires, Losada.
- *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (2007 a), Barcelona, Paidós.
- *Arte, ¿líquido?*, et al. (2007 b), Madrid, Sequitur.
- *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (2008 a), Barcelona, Gedisa.
- *Los retos de la educación en la modernidad líquida* (2008 b), Barcelona, Gedisa.
- *Archipiélago de excepciones* (2008 c), Madrid, Katz Editores.
- *El arte de la vida. De la vida como obra de arte* (2009 a), Barcelona, Paidós.
- *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (2009 b), Madrid, Siglo XXI.
- *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (2009 c), Barcelona, Arcadia.
- *La cultura como praxis* (2010 a), Barcelona, Espasa Libros.
- y Rovirosa-Madrado, C., *El tiempo apremia. Conversaciones con Rovirosa- Madrazo, C.* (2010 b), Barcelona, Arcadia.
- *Libertad* (2010 c), Buenos Aires, Losada
- *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (2010 d), Barcelona, Paidós.
- *Vida líquida* (2010 e), Barcelona, Paidós.
- *Vida de consumo* (2011 a), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (2011 b), México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- *La globalización. Consecuencias humanas* (2011 c), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- *Modernidad y holocausto* (2011 d), Madrid, Sequitur.
- *Modernidad y ambivalencia* (2011 e), Barcelona, Anthropos Editorial.

- Beriain, J. (comp.) et al. Giddens, A.; Luhmann, N.; Beck, U. (2011 f). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos.
- *44 cartas desde el mundo líquido* (2011 g), Barcelona, Paidós.
- *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2011 h), Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- *La sociedad individualizada* (2012 a), Madrid, Cátedra.
- *Socialismo. La utopía activa* (2012 b), Buenos Aires, Nueva Visión.
- *Esto no es un diario* (2012 c), Barcelona, Paidós.
- *Ética posmoderna* (2013 a), México, D.F., Siglo XXI.
- *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (2013 b), Barcelona, Tusquets.
- *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (2013 c), Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- y Mazeo, A., *Sobre la educación en un mundo líquido* (2013 d), Barcelona, Paidós.
- *Vigilancia líquida* (2013 e), Barcelona, Paidós.
- *La sociedad sitiada* (2013 f), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- *La posmodernidad y sus descontentos* (2014 a), Madrid, Akal.
- *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* (2014 b), Barcelona, Paidós.
- *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida* (2014 c), Madrid, Sequitur.
- *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo* (2014 d), Barcelona, Paidós
- y Dessal, G., *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido* (2014 e), Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- y Donskis, L., *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (2015 a), Barcelona, Paidós.
- and Obirek, S., *Of God and Man* (2015 b), Cambridge, UK, Polity Press.
- y Bordoni, C., *Estado de crisis* (2016 a), Barcelona, Paidós.
- *Extraños llamando a la puerta* (2016 b), Barcelona, Paidós.
- and Donskis, L., *Liquid Evil* (2016 c), Cambridge, UK, Polity Press.
- *Retrotopía* (2017 a), Barcelona, Paidós.
- *Babel. Conversación con Ezio Mauro* (2017 b), Madrid, Trotta

----- y Leoncini, T., *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0* (2018), Barcelona, Paidós.

Secundaria

- Adorno, T. W. (1991). *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós.
- *Dialéctica de la Ilustración. Obra completa 3* (2013), Madrid, Akal.
- y Horkheimer, M. *Hacia un nuevo manifiesto* (2014), Buenos Aires, Eterna Cadencia.

- Agamben, Giorgio. (2008). *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.
- *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (2013), Valencia, Pre-Textos.

- Alonso, L. E., “Cultura y desigualdad: el concepto de consumismo en Zigmunt Bauman,” *Anthropos*, Barcelona, No.206, 2005, pp.36,37.

- Anchustegui, E. (2011). “Debate en torno al multiculturalismo. Ciudadanía y pluralidad cultural”, *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, No.26, Segundo semestre de 2011, pp.46-67.

- Anderson, P. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama.

- Appiah, K.A. (2007). *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz.

- Ballesteros, J. (1994). *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos.

- Barthes, Roland (1980), *Mitologías*, México, D.F., Siglo XXI Editores.

- Baudrillard, J. (1997). *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama.
- *Pantalla total* (2000), Barcelona, Anagrama.

- *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras* (1914), Madrid, Siglo XXI.
- Baumann, G. (2010). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Paidós.
- Beck, U. (2008). *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*, Barcelona, Paidós.
- *Crónicas desde el mundo de la política interior global* (2011), Barcelona, Paidós.
- *Una Europa alemana* (2013), Barcelona, Paidós.
- Beilharz, P. (2000). *Zygmunt Bauman. Dialectic Modernity*, London, Sage Publications.
- Béjar, H. (2007). *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Barcelona, Herder.
- *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad* (1995), Madrid, Alianza Editorial.
- Bell, D. (2015). *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bigo, D. (2006). “Globalized (in)security: the field and the banopticon”, en Naoki Sakay y Jon Solomon (comps.), *Trace 4: Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, Hong Kong, Hong Kong University Press.
- Bourdieu, P. (2002). *Lección sobre la lección* (1982), Barcelona, Anagrama.
- *Pensamiento y acción* (2005), Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (2007), Barcelona, Anagrama.
- *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (2012), Madrid, Prisa Ediciones.
- *El sentido práctico* (2008), Salamanca, Siglo XXI.
- *La eficacia simbólica. Religión y política* (2009), Buenos Aires, Editorial Biblos.
- *Cortafuegos 2. Por un movimiento social europeo* (2001), Barcelona, Anagrama.

- Buber, M. (2002). *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- Braidotti, R. (2015), *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa.

- Castells, M. (2011), *La era de la información. La sociedad red*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial.
- *La era de la información. El poder de la identidad* (2013), vol. 2, Madrid, Alianza Editorial.
- *La era de la información. Fin de milenio* (2015), vol. 3, Madrid, Alianza Editorial.
- *Tecnópolis del mundo. La formación de los complejos industriales del siglo XXI* (2001), Madrid, Alianza Editorial.
- *De la crisis económica a la crisis política. Una mirada crítica* (2016), Barcelona, Libros de Vanguardia.
- et al, *Después de la crisis* (2012), Madrid, Alianza Editorial.

- Cavafis, C. (1994), *Poesía completa*, Madrid, Alianza Editorial.

- Contreras Natera, M. (2016), *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*, Madrid, Akal.

- Cortina, Adela (2017), *Aporofobia, rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós.
- *¿Para qué sirve realmente...? La ética* (2014), Barcelona, Paidós.

- Debord, G. (1999). *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama.

- Debray, Régis. (1995). *El Estado seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*, Buenos Aires, Manantial.

- Descombes, V. (2015), *El idioma de la identidad*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

- Díaz-Polanco, H. (2015). *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*, México D.F., Grupo Editorial Orfila.

- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder.

- Donskis, L. y Bauman, Z. (2015 a). *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Barcelona, Paidós.

- Duch, Ll. (2014). Charles Taylor, *La era secular*, Barcelona, Gedisa.

- Eagleton, T. (2012). *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, Península.
- *Razón, fe y revolución* (2012), Barcelona, Paidós.
- *Las ilusiones del posmodernismo* (1998), Buenos Aires, Paidós.

- Ferrán, F., “La paradoja dominicana”, *Areíto, Hoy*, sábado 23 de diciembre de 2017.
- “La cuestión dominicana”, *Areíto, Hoy*, sábado 28 de octubre de 2017, p.7.

- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Madrid, Alianza Editorial.

- Feyerabend, P. K. (1989). *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Ariel.

- Finkelkraut, Alain, *La identidad desdichada* (2014), Madrid, Alianza Editorial.
- *Una voz viene de la otra orilla* (2002), México D.F., Paidós.

- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, (2000), Valencia, Pre-Textos.
- *Obras esenciales* (2013), Barcelona, Paidós.
- *Vigilar y castigar* (1980), México D.F., Siglo XXI Editores.

- Francisco I, (2015). *Encíclica verde*, Santo Domingo, PUCMM.

- Gadamer, H.G. (1997). *Verdad y método I: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme.
- *Verdad y método II* (1994), Salamanca, Sígueme.
- *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (1981), Madrid, Cátedra.

- Gutman, A. (comp.) (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.

- Galparsoro, José Ignacio; Insausti, Xabier. *Pensar la filosofía hoy* (2010), Murcia, Plaza y Valdés Editores.

- Galparsoro, José Ignacio. “Nietzsche y la física contemporánea”, *Enrahonar*, 38/39, 2007, p.243-266.
- *El saber en la era digital* (2016), República Dominicana, Editora Universitaria, UASD.
- “Big Data y Psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte”, *Dilemata*, año 9 (2017), No.24, pp.24-43.

- Geiselberger, H. (ed) (2017). *El gran retroceso. Un debate internacional sobre el reto urgente de reconducir el rumbo de la democracia*, Barcelona, Seix Barral.

- Giddens, A. (2002). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Barcelona, Taurus.
- et al. *Habermas y la modernidad* (1994), Madrid, Cátedra.
- *Consecuencias de la modernidad* (2011), Madrid, Alianza Editorial.

- Guibernau, M. (2017). *Identidad. Pertenencia, solidaridad y libertad en las sociedades modernas*, Madrid, Trotta.

- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.

- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moral y eticidad*, Barcelona, Paidós.

- Han, B-Ch. (2013). *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder.
- *En el enjambre* (2014), Barcelona, Herder.
- *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2015, a), Barcelona, Heder.
- *La sociedad del cansancio* (2015, b), Barcelona, Herder.
- *La agonía del eros* (2015, c), Barcelona, Herder.
- *Sobre el poder* (2016, a), Barcelona, Herder.
- *Topología de la violencia* (2016, b), Barcelona, Herder.
- *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (2016, c), Barcelona, Herder.
- *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China* (2016, d), Buenos Aires, Caja Negra.
- *La salvación de lo bello* (2016, e), Barcelona, Herder.
- *La expulsión de lo distinto* (2017), Barcelona, Herder.

- Heidegger, M. (1983). *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (1983), Barcelona, Ariel.
- *Identidad y diferencia* (2013), Madrid, Anthropos.

- Heller, A. y Fehér, F. (1998). *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península.

- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta.
- *De la reconnaissance à la liberté* (2014), France, Éditios Le Bord de L'Eau.

- Huizinga, J. (1972). *Homo ludens*, Madrid, Alianza Editorial.

- Huntington, S. (2001). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo* (2002), Barcelona, Paidós.
- *El orden político en las sociedades en cambio* (2001), Barcelona, Paidós.
- *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense* (2004), Barcelona, Paidós.
- *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX* (1998), Barcelona, Paidós.

- Horkheimer, M. (2008). *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- *Crítica de la razón instrumental* (2010), Madrid, Trotta.

- Innerarity, D., “La globalización del sufrimiento”, *El País*, lunes 15 de febrero de 2016, p.11.

- Insausti, X. y Vergara, J. (2012). *Diálogos de pensamiento crítico*, Chile, Universidad del País Vasco y Universidad de Chile.

- James, E.L. (2014). *Cincuenta sombras de Grey*, México D.F., Grijalbo.

- Jameson, F. (2012). *El postmodernismo revisado*, Madrid, Abada Editores.
- *Reflexiones sobre la postmodernidad* (2010 a), Madrid, Abada Editores.
- *Teoría de la postmodernidad* (1996), Madrid, Trotta.
- *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el postmodernismo 1983-1988* (2010 b), Buenos Aires, Ediciones Manantial.

- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder.
- *El principio de vida* (2000), Madrid, Trotta.

- Jullien, F. (2017). *La identidad cultural no existe*, Barcelona, Taurus

- *Cerca de ella. Presencia opaca, presencia íntima* (2017), Madrid, Arena Libros.
- Kaufmann, J-C., (2015). *Identidades. Una bomba de relojería*, Barcelona, Ariel.
- Kierkegaard, S. (1979). *El concepto de la angustia*, España, Espasa-Calpe.
- *Temor y temblor* (1979), Buenos Aires, Losada.
- Klima, I. (1999). *Between Security and Insecurity*, Nueva York, Thames and Hudson.
- Krauze, E., “El ‘Volksgeist’ catalán”, *El País*, martes 17 de octubre de 2017, p.17.
- Lash, S. (2007). *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Latouche, S. (2014). *Hecho para tirar. La irracionalidad de la obsolescencia programada*, Barcelona, Octaedro.
- *Salida de la sociedad de consumo. Voces y vías del crecimiento* (2012), Barcelona, Convivencias.
- Lévi-Strauss, C. (1979). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México D.F., Siglo XXI.
- *El hombre desnudo* (1976), México D.F., Siglo XXI.
- Levinas, E. (2014). *Alteridad y trascendencia*, Madrid, Arena Libros.
- *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (2001), Valencia, Pre-Textos.
- *De la existencia al existente* (2007), Madrid, Arena Libros.
- *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1995), Salamanca, Gráficas Varona.
- *Los imprevistos de la historia* (2006 a), Salamanca, Ediciones Sígueme.
- *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (2006 b), México D.F., Editorial Fineo.

- Lezama, J. (1985). “Ah que tú escapes”, *Enemigo rumor* (1941), *Poesías Completas*, La Habana, Ediciones Letras Cubanas.

- Lipovetsky, G. (2000). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama.

- Lotman, Y. (2013), *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social* (1993), Barcelona, Gedisa.

- Maffesoli, M. (2009). *Iconologías. Nuestras idolatrías postmodernas*, Barcelona, Península.
- *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas* (2005), Barcelona, Paidós SAIFC.
- *En el crisol de las apariencias. Para una ética de la estética* (2007), Madrid, Siglo XXI.

- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini.

- Mardones, J.M. (1998). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Bilbao, Editorial Sal Terrae.
- *Postmodernidad y neoconservadurismo* (1996), Navarra, Editorial Verbo Divino.

- Mármol, J. (1997). *Ética del poeta. Escritos sobre literatura y arte*, Santo Domingo, RD, Amigo del Hogar.
- *La poética del pensar y la Generación de los Ochenta* (2007), Santo Domingo, Editora Búho.
- *El concepto de poder en Nietzsche* (1984), inédito, Santo Domingo, RD, Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD).

- Martí, J. (1982), *Política de nuestra América*, México D.F., Siglo XXI Editores.

- Marx, C. y Engels, F. (2000). *Manifiesto comunista*, Aleph.com

- Meschonnic, H. (2017). *Para salir de lo posmoderno*, Buenos Aires, Cactus-Tinta Limón.

- Mathiesen, T. (1997). "The Viewer Society. Michel Foucault's 'Panopticon' Revisited", *Theoretical Criminology*, 1:215, <http://tcr.sagepub.com/content/1/2/215>.

- Matos Moquete, M. (2015). "La ideologización de la cultura y la identidad", *Diario Libre*, sábado 16 de mayo de 2015.
- "Diálogos de cultura e identidad", *Diario Libre*, sábado 20 de junio de 2015.

- Mill, J.S. (2016). *De la libertad*, Barcelona, Acantilado.

- Muñoz Molina, A. (2013). *Todo lo que era sólido*, Barcelona, Seix Barral.

- Nadeem, S., (2011). *Dead Ringers: How Outsourcing Is Changing the Way Indians Undertand Themselves*, Princeton, Princeton University Press.

- Naím, M. (2013). *El fin del poder*, Barcelona, Debate.

- Negri, A. y Cocco, G. (2006). *GlobAl. Biopoder y luchas en una América latina globalizada*, Buenos Aires, Paidós.

- Nietzsche, F. (1983). *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- *Obras completas* (2011), Vols. I y II, Madrid, Gredos.

- Ortega y Gasset, J. (1933). *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Libros Tauro, <http://www.LibrosTauro.com.ar>

- Otero, M., "La rebelión contra la globalización", *El País*, jueves 15 de septiembre de 2016, p.13

- Palazzi, C. (2011). *Zygmunt Bauman. Reflexions sobre la modernitat líquida*, Barcelona, Editorial UOC.

- Picó, J. (1994). *Modernidad y postmodernidad* (comp.), Madrid, Alianza Editorial.

- Piketty, T. (2015). *El capital en el siglo XXI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- Polanyi, K. (1989). *La gran transformación crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta.

- Prigogine, I. y Stenegers, E. (1984). *Order out of chaos. Man's new dialogue with nature*, United State of America, Bantam Books.
- *Leyes del caos* (2009), Barcelona, Drakontos Bolsillo
- *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden* (2009), Barcelona, Tusquets.

- Ripalda, J.M. (1996). *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Madrid, Trotta.

- Rodríguez, A., (comp.) (2017). *Reflexiones sobre un mundo líquido. Zygmunt Bauman*, Barcelona, Paidós.

- Rorty, Richard. (2010). *Filosofía como política cultural*, España, Paidós.
- *Filosofía y futuro* (2008), Barcelona, Gedisa.

- Sassen, S. (2003). *Los espectros de la globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Saussure, F. de, (1985). *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, México D.F., Siglo XXI.

- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Madrid, Katz.

- Sennett, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.

- Simmel, G., (2010). *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- *Cuestiones fundamentales de sociología* (2012), Barcelona, Gedisa.

- Steiner, G. (2009). *Errata. El examen de una vida*, Madrid, Siruela.

- Stiglitz, J. “Obligar a Grecia a ceder”, *El País*, miércoles 1 de julio de 2015,
https://elpais.com/elpais/2015/06/30/opinion/1435673431_015482.html.

- Takata, R., “Cataluña. Identidad e independencia”, *El Caribe*, sábado 14 de octubre de 2017, p.17.

- Taylor, Ch. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, España, Paidós.
- *La era secular* (2014), Tomo I, Barcelona, Gedisa.
- *La era secular* (2015), Tomo II, Barcelona, Gedisa.
- *La ética de la autenticidad* (1994), Barcelona, Paidós.

- Tester, K. (2011). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós.

- Trías, E. (1984), *Drama e identidad*, Barcelona, Ariel.

- Ursua, N., La(s) identidad(es) en el ciberespacio. Una reflexión sobre la construcción de las identidades en la red (“online Identity”), *Ontology Studies* 8, 2008, pp.277-296.

- Vargas Llosa, M. (2018). *La llamada de la tribu*, Madrid, Alfaguara.

- Vattimo, G., et al (2011). *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos.
- *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1995), Barcelona, Gedisa.

- Vecchi, B. y Bauman, Z. (2005). *Identidad*, Buenos Aires, Losada.

- Verdu, V. (2009). *El capitalismo funeral. La crisis o la Tercera Guerra Mundial*, Barcelona, Anagrama.
- *La ausencia. El sentir melancólico en un mundo de pérdidas* (2011), Madrid, La Esfera de los Libros.

- Veloz M., M. “Una identidad necesita de la historia”, El corredor de los días, *Listín Diario*, Santo Domingo, RD. Año CXXVIII, edición No.35,881, viernes 10 de marzo del 2017, p.7A.
- “Duarte: La identidad liberadora”, El Corredor de los Días, *Listín Diario*, Santo Domingo, RD. Año CXXVIII, No.36,275, viernes 6 de abril de 2018, p.9A

- VV. AA. *Anthropos. Huellas del conocimiento*, revista (2005), número 206, enero marzo 2005, Zygmunt Bauman. *Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica*, Barcelona, Anthropos Editorial.

- Wacquant, L. (2008). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham, Duke University Press.

- Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.

- Wittgenstein, L. (2014). *Wittgenstein I*, Madrid, Gredos.
- y Bouwsma, O. K. (2004), *Últimas conversaciones*, Salamanca, Sígueme

- Zingoni, R. (2016) *El poder en la era de Internet*, Madrid, Sílex Ediciones.

- Zizek, S. (2015). *Mis chistes, mi filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- *En defensa de la intolerancia* (2012), Madrid, Sequitur.
- *El sublime objeto de la ideología* (2010), Madrid, Siglo XXI.

Bibliografía electrónica

- Díaz-Polanco, H., “Tesis sobre diversidad, identidad y globalización”, , http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/diaz_polanco.pdf, p.23, última consulta en fecha 19 de marzo de 2018, a las 5:23AM.
- Hinkelammert, Franz J., “Los muertos en el sótano de Occidente”, www.envio.org/articulo/278, actualizado el 4 de marzo de 2018)
- Marcuse, Herbert, “El hombre y la sociedad unidimensionales”, *El hombre unidimensional*, http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/fromme/esc_frank_from0005.pdf, actualizada la consulta en fecha 11 de marzo de 2018, a las 6:01AM.
- Prensky, M., “Nativos e inmigrantes digitales,” Traducción libre del documento de Marc Prensky. *On the Horizon* (NCB University Press, Vol. 9 No. 5, October 2001) [https://ies28sfe.infed.edu.ar/aula/archivos/repositorio/0/88/Prensky Nativos e inmigrantes.pdf](https://ies28sfe.infed.edu.ar/aula/archivos/repositorio/0/88/Prensky_Nativos_e_inmigrantes.pdf)
- Standing, G., https://www.guystanding.com/files/documents/forum_poverta_napoli_-_guy_standing.pdf (2009), consultado nuevamente en fecha 5 de mayo de 2018, a las 3:48PM.

Índice

Introducción	4
Capítulo I	
Una mirada sobre la identidad. La huella discursiva de Zygmunt Bauman	25
Capítulo II	
La posmodernidad: orígenes y desarrollo	36
Capítulo III	
La identidad como lenguaje	52
3.1 Paradojas de identidad	57
3.2 El presente y la pregunta ¿quién soy?	60
3.3 La identidad como principio	62
Capítulo IV	
Una nueva realidad: un nuevo lenguaje	71
4.1 La metáfora líquida y el proceso de licuefacción	76
4.2 Sociedad de productores y sociedad de consumidores	82
4.3 Consumo, consumismo y revolución consumista	90
4.4 Noción de diferencia	94
4.5 Riesgo e incertidumbre	98
4.6 Tiempo y espacio	101
4.7 Tiempo puntillista	104
4.8 Individualización	106
4.9 Sociedad confesional	115
4.10 Adiaforización	117
4.11 Procrastinación	122
4.12 Comunidades de guardarropa y de carnaval	123
4.13 Infraclase: precariado y consumidores fallidos o defectuosos	125
4.14 Identidad palimpsesto	131
4.15 Slacktivism	135
4.16 Securitización	138
4.17 Retrotopía	140
4.18 <i>Homo eligens</i>	141
4.19 Turistas y vagabundos	143
4.20 Mixofobia y mixofilia	144
4.21 Proteofobia y proteofilia	147
4.22 Mundos <i>offline</i> y <i>online</i>	147
Capítulo V	
La identidad (las identidades) como problema	
5.1 La tarea de construir la identidad	151

Capítulo VI

Incertidumbre identitaria en la globalización

6.1 La modernidad y sus promesas incumplidas	185
6.2 Identidades y globalización	188
6.3 Nuestra cotidianidad: ¿gratificación o castigo?	202
6.4 Libertad como precio de la seguridad	203

Capítulo VII

La cultura en la modernidad líquida y la globalización

7.1 Cultura: praxis y orden	207
7.2 Cultura y ambivalencia	223
7.3 Cultura consumista y autoidentificación	226
7.4 Cultura presentista, humanismo sincrónico, transhumanismo, poshumanismo e identidad	228

Capítulo VIII

Identidad palimpséstica y discurso ideológico: el mito hipocondríaco de la nacionalidad

8.1 Sospecha de la singularidad	234
8.2 Fundamentalismo e integrismo identitarios	238
8.3 Identidad nacional y paradoja	240
8.4 Identidad nacional y pertenencia	245
8.5 Sobre el culturalismo	255
8.6 Contra la idea de choque de civilizaciones o de culturas	258
8.7 <i>Diá</i> -logo	260
8.8 La identidad nacional: ¿emoción o razón?	262
8.9 ¿Existe la identidad cultural?	263

Capítulo IX

Crisis de identidad: *homo digitalis* y revolución tecnológica

9.1 Crisis identitaria	268
9.2 Redes y sociedad virtual	270
9.3 Exceso de información	278
9.4 Identidades en el ciberespacio	280
9.5 <i>Selfie</i> : degradación estética del retrato	298
9.6 Lógica del tuit	299
9.7 Sociedad porno y sed de espectáculo	301
9.8 Libertad y peligro en las redes sociales	302

Capítulo X

Cuerpo, conciencia e identidades

10.1 Cuerpo como lenguaje e ideología	305
10.2 Cuerpo, moda y pudor	306
10.3 Amor contractual y crisis imaginaria	314
10.4 Frivolidad e indiferencia líquidas	316

Capítulo XI	
Metamorfosis posmoderna: identidad y poder	
11.1	Lógica y sentido del poder en la posmodernidad 319
11.2	Metamorfosis del poder 322
11.3	El poder brilla por su ausencia 324
11.4	Poder pospanóptico 328
Capítulo XII	
Capitalismo del siglo XXI, globalización y construcción de identidades	
12.1	Trabajo y dinero 341
12.2	Sobre globalización e identidad 351
Capítulo XIII	
Ética e identidad	
13.1	Elección ética y elección identitaria 363
13.2	Sociedad e individualización 380
13.3	Solitarios en medio de la muchedumbre 382
13.4	Ética, moral y felicidad 384
13.5	Nueva ciudadanía y educación 389
13.6	Efecto mariposa y cambio climático 393
Conclusión 397	
Bibliografía 401	
Índice 417	