

# Unas pocas palabras verdaderas. Hacia una “identidad situada” en las sociedades del capitalismo avanzado

José Luis Nuño Viejo<sup>1</sup>

**Resumen:** Partiendo del texto clásico de la *Apología de Sócrates* y recogiendo algunas de las contribuciones críticas del sociólogo Z. Bauman sobre la noción de “Identidad” en el marco de las sociedades líquidas, el autor intenta en el artículo presente bosquejar una aproximación a una futura construcción de una teoría de identidad. A tal fin demuestro la relevancia de la tríada axiológica Bien, Belleza, Verdad como ideas necesarias de una filosofía contemporánea que aspire al efecto práxico de recuperación de las dimensiones perdidas de la identidad clásica. El objetivo final es perfilar el camino hacia la construcción de una “identidad situada” en el marco de las sociedades líquidas del *Spätkapitalismus* (J. Habermas).

**Palabras clave:** Identidad, identidad situada, Zygmunt Bauman, Modernidad líquida, Apología de Sócrates, Jürgen Habermas, capitalismo avanzado.

**Abstract:** From the classic text *Apology of Socrates* and picking up some of the critical contributions of the sociologist Z. Bauman on the notion of “Identity” under liquid societies, the author attempts in this article outlining an approach to a future construction of a theory of identity. To this end I show the relevance of axiological triad Well, Beauty, Truth and insights required of a contemporary philosophy that seeks to recover, with praxic effects, some lost dimensions of classic identity. The ultimate goal is to outline the path to build an “located identity” under *Spätkapitalismus* (J. Habermas) liquid societies.

**Key Words:** Identity, located identity, Zygmunt Bauman, Liquid Modernity, Socrates’ Apology, Jürgen Habermas, Advanced capitalism.

En contra de los acusadores, Meleto a la cabeza, habla Sócrates, habla Platón y cada uno de nosotros nos sentimos concernidos: “Pues, si eso es lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros váis a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo y ninguno de vosotros espero otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovenzuelo que modela sus discursos. Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que os

---

<sup>1</sup> C\ Matías F. Bayo, nº 3, 2º G, 33930 La Felguera (Langreo) – Principado de Asturias.  
[jlnuvi@hotmail.com](mailto:jlnuvi@hotmail.com)

cause extrañeza, ni protestéis por ello”<sup>2</sup>. En el ágora que ofrece este *XLVII Congreso de Filosofía Joven*, sobre las mesas de los cambistas que la sociedad pletórica de mercados nos ha impuesto en cualquier lugar, en toda situación, en todo encuentro actual entre individuos, traigo a vuestra memoria estas “palabras verdaderas” de Sócrates en el momento de afrontar la pregunta por la identidad en el contexto de las sociedades del presente. Con la experiencia del anterior *XLII Congreso de Jóvenes Filósofos* celebrado en Salamanca entre los días 11 y 15 de abril de 2005, nuevamente apelo a la necesidad de que las nuevas generaciones de filósofos eviten a toda costa la retórica viciada de la filosofía contemporánea -especialmente de la jerga heideggeriana, fenomenológica, deleuzeiana o autodenominada, con un orgullo sobremanera absurdo por complaciente, “postmoderna”-, una retórica académica de bellas frases, de discurso preciosista, ofuscado, pretendidamente “fuerte” o “débil” (crítica radical hacia callejones sin salida o mero vacío de ideas con ruido de palabras en tromba) que tras una serie de piruetas intelectuales, más o menos ingeniosas, más o menos sutiles, deja el estado de la cuestión prácticamente como estaba, sin efecto “práxico” alguno (en el sentido de “praxis” de la teoría crítica de Horkheimer y Adorno) y sin atender a las sempiternas preguntas con que nuestra dimensión metafísica, como Kant nos advirtió lúcidamente, nos interpelarán de modo constante. Dada la situación confusa y desorientadora de la filosofía actual estrictamente académica o bien oficial, el efecto más pernicioso de esta retórica academicista y desvirtuadora es contribuir a extender la ¿infundada? sospecha entre los restantes ciudadanos de la polis de la inanidad de la filosofía contemporánea para afrontar los tremendos asuntos de nuestra caótica “Respublica”. Ruego, pues, a los jóvenes que con entusiasmo, ilusiones y ambiciones compartidas se encaminan a la elevada pero humilde, dura al tiempo que agotadora tarea de la filosofía, hagan lo posible, cada uno desde su apuesta personal en el cultivo del filosofar, para intentar recuperar los efectos elucidadores de la filosofía, sus funciones de guía de la reflexión y de guardiana auxiliar (puesto que el pensamiento también es posible sin el filosofar) de la racionalidad; efectos elucidadores y funciones de guía y de guardiana segunda que de modo magnífico, de una manera tan reveladora, encontramos en los diálogos platónicos y, en el caso que nos ocupa, la “Apología de Sócrates”.

Si, como decía antes, en el momento de afrontar la pregunta por la identidad en el presente “líquido” me veo en la necesidad de acudir a este texto clásico de la filosofía

---

<sup>2</sup> Platón: “*Apología de Sócrates*”, en: *Diálogos I*, 17b-d. Citado por la versión española de J. Calonge Ruiz, E. Lledó y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981.

griega no es por puro capricho o azar sino porque es tal la confusión del pensamiento actual y de tal calado la crisis de la cultura europea en todos sus órdenes que nos vemos obligados a recurrir a las obras de Platón o Aristóteles, de Homero o de los historiadores de la Grecia clásica para poder tomar perspectiva sobre la historia recorrida, ser conscientes de la pérdida y atisbar nuestra dimensión humana perdida, la indigencia de nuestra identidad como hijos de Grecia en los tiempos líquidos del capitalismo avanzado (*Spätkapitalismus* en el sentido de J. Habermas). Volver a Grecia es, como Odiseo (como Ulises el astuto), retornar a nuestra condición después de innumerables aventuras, catástrofes, naufragios y desvaríos cargados de experiencias atroces, de peripecias magníficas.

Preguntarse por la identidad en el marco de las denominadas por Z. Bauman, “sociedades líquidas” implica, en primer lugar, atender a un concepto “calurosamente contestado” y a una Idea caracterizada por su maquiavélica “ambigüedad”. No es difícil constatar histórica o sociológicamente que el concepto de Identidad ha sido y es utilizado como concepto-arma en el contexto de los más variados conflictos políticos, sociales, culturales, económicos o artísticos, y tampoco es difícil prever que se seguirá haciendo. La Idea de “Identidad”, por vasta, amplia, confusa y de aplicación múltiple y heterogénea en los más variados campos del conocimiento (matemáticas, lógica, psicología, pensamiento social, filosofía, etnografía, antropología, etc.) y en una multiplicidad inabarcable de contextos dentro de cada campo disciplinar -de renuncia obligada es, por señalar un aspecto, cualquier intento de reunir o siquiera listar todas las publicaciones concernientes al problema de la identidad en un ámbito del conocimiento- se presta bien a ese uso indiscriminado como “herramienta de batalla”, como objeto-para unir y dividir sociedades, grupos, individuos; como “útil” que, en primera y última instancia, permite afirmar o reducir las voluntades de poder, de saber y de verdad de los individuos en nombre de los diversos intentos de construcción de comunidades étnicas o políticas en el campo de batalla de los enfrentamientos político-culturales y en nombre de intereses privados de una oligarquía, o en un nivel macro menor, determinados proyectos de comunidad o, ya en un nivel micro, al servicio de planes de vida personales en que unas identidades son afirmadas en favor o en detrimento de otras.

En su libro de entrevistas *Identidad* con el periodista italiano y director de *Il Manifesto* Benedetto Vecchi, Z. Bauman se vale de la analogía o metáfora de la “espada de doble filo” para explicar qué ha ocurrido y qué ocurre con la Idea de identidad en el seno de las sociedades occidentales. Bauman comienza por distinguir entre

“comunidades de vida” y “comunidades de destino” y señalar que la cuestión de la identidad sólo se suscita con la exposición de los individuos a las comunidades de esta segunda categoría. Esto se debe a que solamente, cuando uno en tanto que individuo que abandona su “comunidad de vida” originaria y es recibido en una “comunidad de destino” cualesquiera,

“tiene que comparar, que elegir (y hacerlo una y otra vez), que revisar las elecciones ya hechas en otra ocasión, que intentar reconciliar exigencias contradictorias y, a menudo, incompatibles”. Sólo en esa situación “Uno se concienza de que la «pertenencia» o la «identidad» no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables. Y de que las propias decisiones de uno, los pasos que uno da, la forma que tiene de actuar (y la determinación de mantenerse fiel a todo ello) son factores cruciales en ambas. En otras palabras, la gente no se plantearía «tener una identidad» si la «pertenencia» siguiera siendo su destino y una condición sin alternativa”<sup>3</sup>.

En segundo lugar, establece que el hecho de descubrir que la cuestión de o la pregunta por la identidad supone un espacio entrecruzado de interrogantes y entreverado de problemas sin resolver es “*algo que tengo en común con un número mucho mayor, prácticamente con todos los hombres y mujeres de la moderna era líquida*”<sup>4</sup>. Los conceptos de “Modernidad líquida” y “sociedades líquidas” comportan en el pensamiento de Bauman un complejo grupo de fenómenos que tienen en común un proceso de “licuefacción” de los marcos e instituciones sociales. El paso de la fase “sólida” de la modernidad a la “fluida” o “líquida” comporta que las estructuras resultantes – y con ellas los individuos, los grupos, las comunidades en tanto que constructos sociales- no pueden “conservar su forma por mucho tiempo y, a menos de que se les vierta en un contenedor ceñido, siguen cambiando bajo la influencia de incluso la menor de las fuerzas”<sup>5</sup>. La tesis básica en lo que concierne a la identidad, en este punto, es que en la era de la modernidad líquida el mundo que rodea a los sujetos está rebanado en fragmentos de escasa coordinación, los ámbitos y órdenes o niveles que integran la vida de todo ser humano se encuentran seccionados, orientados en múltiples direcciones, con sentidos en ocasiones contrapuestos, en ocasiones sin ningún tipo de vínculo de sentido posible. El discurrir, no ya de una biografía, como sugiere Bauman con respecto a una obra de Mondrian, “el gran poeta visual de la modernidad

---

<sup>3</sup> Z. Bauman: *Identidad*, Buenos Aires, Losada, 2007, pp. 31-32.

<sup>4</sup> Op. cit., pp. 34 y ss.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 112

líquida”<sup>6</sup>, sino de un período vital menor, acotado artificialmente, nos daría una radiografía menos bella y sin duda mucho menos armónica y desgraciadamente mucho más confusa y desorientada que la ofrecida por un bello Mondrian. Al problema tradicional del yo puesto de relieve por la teoría de las impresiones de D. Hume y que P. Ricoeur, desde otro planteamiento, ha bautizado como la cuestión de la *mêmete*, a saber la cuestión de la consistencia y la continuidad de nuestra identidad a través del tiempo, se le añade el nuevo problema de la exposición a varias “comunidades de principios, de valores e ideas”, esto es, una complicación progresiva, dolorosa y angustiante para los individuos de la cuestión de *l’ipséite* o coherencia de lo que nos distingue como una persona entre personas, cosas y acontecimientos. En la medida en que en la moderna era líquida surgen nuevos ámbitos antes insospechados con sus propios arcos de sentido, en cuanto que los niveles y ámbitos resultantes se vuelven más complejos, la oferta de órdenes alternativos, de valores e ideas de consumo se incrementan y la disparidad de sentidos se vuelve abrumadora, las posibilidades de establecer vínculos de sentidos se reducen. La imagen que me viene a la mente es la de un bosquejo a la Pollock realizado bajo los efectos de mil juegos de influencias dispares, muchos de ellos contrarios, contradictorios o bien sin posibilidad de correlación alguna de sentido. Un auténtico campo de batalla de líneas afirmadas o negadas sin orden ni concierto.

En tercer lugar, cabría mencionar (Bauman sólo lo menciona de pasada y sin usar esta expresión) el asunto de la “lógica de la identidad” (entendida la identidad en un sentido eminentemente social o cultural). Más que de “lógica” preferiría hablar de “dialéctica” de la identidad pues me declaro decididamente partidario de una “dialéctica” o “lógica material”<sup>7</sup> como método de investigación en filosofía. Según esta comprensión mía, la dialéctica de la identidad entendida esta en su sentido social o cultural se puede expresar como sigue: los diferentes juegos de la identidad o procesos de identificación se constituyen como juegos de la voluntad de poder de unos individuos, grupos, comunidades o Estados sobre otros individuos, grupos,

---

<sup>6</sup> Op. cit., p. 118

<sup>7</sup> El término “dialéctica” como sinónimo de “lógica material” requería una extensa explicación por parte del autor que desbordaría ampliamente los límites de la comunicación. Me conformo con apuntar que la dialéctica como método en filosofía se remonta a la dialéctica del *regressus-progressus* de Platón pero también al método conjugado de análisis/síntesis de Aristóteles y los escolásticos y cobra nuevo sentido con las contribuciones de Hegel a la lógica y, sobre todo, con la obra de Marx. Finalmente, debo señalar que mi comprensión del método dialéctico se basa en muchas de las tesis del materialismo filosófico de G. Bueno (*Ensayos materialistas*, 1972) y, en especial, de la crítica de Th. W. Adorno a la concepción hegeliana de la dialéctica y su propia propuesta de una “dialéctica negativa” con el concepto de “constelación” como Idea-eje.

comunidades o Estados y siempre bajo la operación dialéctica de la elección del uno o la imposición de los otros. Por tanto, si se acepta esta comprensión mía de los juegos de identidad o identificación como actos de las voluntades de poder de los sujetos ya sea a nivel de individuo, ya de grupo, ya de comunidad, ya de Estado las identidades siempre serán, como señala Bauman, o bien elegidas por uno o bien lanzadas por otros sobre mí. Esta comprensión bien podría retrotraernos a el juego fenomenológico entre el yo y la mirada del otro en J.P. Sartre pero con una comprensión material (no meramente visual, de mirada fenomenológica) y netamente nietzscheana –“ausencia del cuerpo” que, en cierto modo, los sucesores de Sartre (M. Foucault, a la cabeza) reprocharon al gran pensador de la filosofía contemporánea francesa a mediados del siglo XX). Esta “dialéctica de la identidad” entre elegir una identidad o bien asumir una identidad elegida por otros me parece decisiva a la hora de entender cómo “los hombres y mujeres líquidos han dejado de entender la identidad como un proyecto, como una dimensión o realidad personal y social a construir. Dice Bauman:

“... la «identidad» se nos revela sólo 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 aún más encarnizada... Aunque, por lo que se refiere a la lucha por salir victorioso, la verdad esa precaria y por siempre incompleta condición de identidad necesita ser, y tiende a ser, suprimida y minuciosamente encubierta”<sup>8</sup>.

Un segundo aspecto de la voluntad en su aspecto de construcción de una identidad personal es este juego o movimiento dialéctico de demostración/ocultamiento de la identidad, de completión/incompletud de la identidad propia. Los individuos luchan por expresar, desarrollar e incrementar sus voluntades particulares de poder, de saber, de creatividad y en la lucha con los obstáculos con que se encuentran y en la pugna con otras voluntades o conjunciones contrarias o contrapuestas de voluntades deben o bien afirmarse o bien ocultarse y como resultado de ese “juego de poder” unas identidades son disminuidas, diluidas o directamente suprimidas, otras, en cambio, son incrementadas, reafirmadas o potenciadas. Indudablemente, esta dialéctica ha estado y está sometida a cambios materiales históricos y estoy con Bauman en que a grandes rasgos se puede establecer un punto de inflexión en la genealogía del concepto-Idea de “Identidad”.

---

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 40

La tesis sobre la génesis de la idea de Identidad de Bauman y que asumo como postulado de mi argumentación, afirma que la identidad

*“ni se gesta ni se incuba en la experiencia humana «de forma natural», ni emerge de la experiencia como «un hecho vital» evidente por sí mismo. Dicha idea entró a la fuerza en la Lebenswelt de los hombres y mujeres modernos y llegó como una ficción. Cuajó en un hecho, en un “dato conocido”, precisamente porque había sido una ficción, y gracias al abismo dolorosamente percibido que había entre lo que la idea implicaba, insinuaba o provocaba, y el status quo ante (el estado de cosas anterior y ajeno a la intervención humana). La idea de «identidad» nació de la crisis de pertenencia y del esfuerzo que desencadenó para salvar el abismo existente entre el “es” y el “debería”, para elevar la realidad a los modelos que la idea establecía, para rehacer la realidad a imagen y semejanza de la idea. La identidad sólo podía entrar en la Lebenswelt como una tarea, como tarea no completada, todavía no culminada, como un toque de trompeta, un deber y una instancia a la acción, y el moderno Estado naciente hizo todo lo que estuvo a su alcance para que este deber fuera obligatorio para toda la gente que vivía dentro de su territorio soberano<sup>9</sup>”.*

En los distintos proyectos de identidad nacional de los Estados modernos la idea de identidad fue usada bajo la forma de (en expresión de Bauman) “ficción de la natividad del nacimiento”, como un instrumento de legitimación de la petición de subordinación incondicional de los súbditos. Estado y nación se necesitaban y la maquinaria ideológica sostenida sobre el concepto de “identidad nacional” funcionó a la perfección mientras duraron los sueños imperiales y las veleidades de conquista mundial. Hasta que el doble desastre de las dos guerras mundiales no produjo los primeros elementos culturales e ideológicos que apuntaban a la pertinencia de una nueva conciencia postnacional, los Estados buscaron la obediencia de los súbditos intentando configurarse como una entidad que culminaría el destino de la nación y como garante de la identidad culminada de todos ellos. Bauman no lo señala pero la filosofía del espíritu de Hegel con el cenit de la realización del Estado prusiano es la máxima expresión el plano de la historia de las ideas de este uso instrumentalizador del concepto de identidad nacional. La consiguiente reacción filosófica de Th. W. Adorno con su crítica implacable de la dialéctica hegeliana es un episodio intelectual que ninguno de los profesionales de la filosofía debería jamás de relegar al olvido.

Ahora bien, estoy con Bauman en que existe un antes y un después en la genealogía del concepto-Idea de Identidad y que es justo disponerlo en el tránsito de la

---

<sup>9</sup> Op. cit. pp, 49-50.

modernidad sólida a la líquida, momento en se originan los procesos de disolución de los proyectos nacionales de los Estados en occidente. Lo decisivo en el marco de actuación y de pensamiento contemporáneos, en el nuevo “escenario líquido” de la modernidad es que ya no son los estados sino son los individuos y una amplia gama heterogénea de “comunidades” de muy diversa organización los niveles u órdenes en que se ejecutan las construcciones de identidades de todo tipo. El principio *cuius regio, eius natio* ha quedado invalidado. La prueba es que los individuos de la sociedades platóricas de mercado cada vez tienen menos conciencia de pertenecía a un estado, esto es, la configuración de su identidad en término de súbdito de una nación se ha ido progresivamente diluyendo. Uno pertenece hoy, se siente identificado hoy con su equipo de fútbol, sus compañeros de ocio, la gente que escucha la misma música y que se entusiasma con las mismas producciones cinematográficas o los mismos anuncios publicitarios, con la gente que camina por la calle y sigue su misma tendencia de ropa, para en los bares y restaurantes de moda, etc.. Bauman acierta al considerar retrospectivamente que la idea de Identidad se constituye como una categoría del pensamiento o una configuración cultural nuestra por la acción coactiva de los estados modernos en su empeño por constituirse naciones. Nuevamente, da en el punto al señalar el “desmantelamiento” de la jerarquía de identidades propia de los estados nacionales. Con el advenimiento de la era líquida el sistema de marcas, separación, ordenación, jerarquización y control de los ciudadanos desarrollado por los estados nacionales decimonónicos ha sido relegado. Estamos más allá del escenario señalado por M. Foucault en *Vigilar y castigar*. Ya no hay panóptico sino un palacio de cristal (en el sentido de P. Sloterdijk<sup>10</sup>). Bauman no podría ser más claro al respecto:

“Globalización significa que el Estado ya no tiene peso ni ganas para mantener su matrimonio sólido e inexpugnable con la nación (...) Una vez cedidas la mayoría de las tareas que exigen capital y mano de obra intensivos a los mercados globales, los estados tienen mucha menos necesidad de suministro de fervor patriótico. Incluso se han cedido los sentimientos patrióticos, el bien más celosamente guardado de los modernos Estados-nación, a las fuerzas del mercado para que los redistribuyan, engrosando así los beneficios de los promotores deportivos, del mundo del espectáculo, de los festejos de aniversario y de los bienes industriales de interés. En el otro extremo, los poderes estatales (que ya sólo poseen exiguos restos de una soberanía territorial

---

<sup>10</sup> P. Sloterdijk: *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007.



que una vez fue domeñable e indivisible) ofrecen pocas expectativas de confianza, y mucho menos de garantía infalible a los buscadores de identidad”<sup>11</sup>.

Tal como alcanzo a comprender la dialéctica de los movimientos ideológicos consiguientes a la disolución de los proyectos de estado-nación occidentales, nosotros, buscadores incansables de identidad, en el ámbito político, nos vemos libres de las jaulas y guetos de los distintos totalitarismos que asolaron Europa durante el siglo XX pero, en el plano del pensamiento, nos hallamos huérfanos de una identidad como la que Sócrates reafirma ante sus acusadores en la *Apología*. En la era líquida hemos perdido, al menos en gran parte, el sentido de la *polis* o ciudad-Estado, una conciencia de identidad nacional, y –en esto se cifra el elevado precio que hemos pagado con respecto a los avances en la organización político-social de nuestras ciudades- ya no somos *zoon politikon*; y, si proseguimos la argumentación de Aristóteles, concluiremos que hemos perdido una parte importante de nuestra dimensión racional y, en definitiva, nuestra identidad como ciudadanos, como hombres y mujeres de la *polis*.

Tal vez como señala Benedetto Vecchi, director del periódico italiano *Il Manifesto*, en su entrevista con Z. Bauman, la identidad comienza a ser un problema social por vez primera con las primeras teorizaciones de la izquierda marxista en el siglo XX, en concreto, con el texto fundacional de Lukács *Historia y conciencia de clase*, una de las obras de filosofía clave en las postrimerías de la era sólida, en el mismo umbral de la era líquida en que vivimos. En su réplica, Bauman tiene razón al denunciar el carácter monodireccional y el palmario reduccionismo cientificista de la explicación marxista de la lógica material de las sociedades occidentales. No obstante, más allá de este modelo “monofactorial”, “jamás susceptible de dar cuenta de la complejidad de la *Lebenswelt* ni de abarcar la totalidad de la experiencia humana”<sup>12</sup>, el mérito de una comprensión retrospectiva de los marxismos –tanto ortodoxos como heterodoxos- reside, en el caso que nos ocupa, en percatarnos de cómo en las modernas sociedades líquidas, la pérdida de identidad social político-cultural en los individuos ha tenido como resultado una incapacidad para vislumbrar la “vida buena” (Th. W Adorno) o la “sociedad buena” (en palabras de Bauman). Esta incapacidad para vislumbrar el bien, diríamos nosotros ahora, nuestra insuficiencia propia a la hora de plantearnos el problema del bien en el seno de la filosofía contemporánea tras las contribuciones de

---

<sup>11</sup> Z. Bauman, Op. cit. p. 66

<sup>12</sup> Op. cit., pp. 76-77

Marx, de Nietzsche, de Freud, de Sartre, de Heidegger, de Ortega y Gasset o, con posterioridad, de Foucault, Deleuze o Sloterdijk revela una crisis de pensamiento de abismo insondable. La pregunta es: ¿hemos tocado fondo?, ¿hemos descendido en largo olvido hasta el suelo con el fin de que nuestros pies o nuestra cabeza toque suelo y desde ahí podamos impulsarnos en dirección contraria hacia la superficie?

Parecería que sí pues hasta donde alcanzo a saber la demanda de una teoría del bien informal en el marco de la filosofía y la teoría política y ética contemporáneas – pongamos por caso la propuesta conocida e insuficiente de una lista de bienes humanos básicos de M. Nussbaum- nos mueve a una respuesta afirmativa: sí, hemos llegado al fondo del abismo y ahora nos disponemos a reunir materiales para salir de él. Uno de los primeros pasos en esta recuperación consiste en hacer eco de la crítica de R. Rorty a la denominada “izquierda cultural”, a los militantes de las nuevas causas sociales políticamente correctas. Arguye Rorty que para que recuperar la dimensión auténticamente política de ciertos asuntos –lo que no es sino una manera de atajar nuestros déficits políticos de identidad- es abogar por la introducción del innumerable dinero, la preciada materia vil, en las discusiones políticas porque lo contrario equivale a prorrogar “la secesión de los triunfadores”<sup>13</sup>, esto es, la renuncia de los intelectuales, sobre todo, los autodenominados progresistas, a mostrarse críticos de la sociedad, a delegar sus funciones tradicionales de *intelligentsia* a favor del reconocimiento académico o profesional. A mi juicio, el panorama, tras el abandono de la militancia marxista por las izquierdas es revelador: las luchas por la justicia social se ha tornado en una pléthora de batallas por la gestión y administración del poder y por la captación de reconocimiento.

Daríamos un paso más en nuestro intento por recuperar nuestra identidad como seres o animales políticos (*zoon politikon*) si, más allá del sueño de una república armónica de J. Habermas y su teorización sobre el patriotismo constitucional tomáramos nota de las duras afirmaciones de Bauman:

“Una persona racional ya no confiará en el Estado para que le proporcione todo lo que necesita en caso de desempleo, enfermedad o ancianidad, ni para asegurar a sus hijos una salud decente ni una educación. Sobre todo una persona racional no esperará a que el Estado proteja a sus súbditos de golpes que parecen caer al azar del juego pobremente entendido y descontrolado de las fuerzas globales. Así que ya hay una nueva pero profundamente arraigada sensación de que,

---

<sup>13</sup> R. Rorty: *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999, p.203.

por mucho que uno sepa cómo debería ser una buena sociedad, no encontrará ningún organismo capaz ni deseoso de hacer realidad anhelos populares como éstos”<sup>14</sup>.

El realismo certero del sociólogo no podría ser más devastador para con el idealismo optimista del filósofo. Merece la pena reproducir el final de la reflexión de Bauman y meditar sobre sus implicaciones para con la propuesta habermasiana de acciones comunicativas en el seno de los Estados modernos:

“... se ha vaciado el concepto de «ciudadanía» de gran parte de sus antiguos significados, verdaderos o postulados, al tiempo que se han desmantelado las instituciones manejadas o respaldadas por el Estado que permitían seguir creyendo en ella. Como hemos observado, el Estado-nación ya no es el depositario natural de la confianza del pueblo”<sup>15</sup>.

Valorando adecuadamente los esfuerzos de Habermas por delimitar y esclarecer el campo de actuación de los sujetos en el tiempo de la identidad postnacional, hemos de ser realistas, de atender a la situación política realmente existente, y reconocer que pocas y débiles son las esperanzas en las posibilidades del patriotismo constitucional, tanto por su escaso anclaje motivacional, dada el carácter abstracto y teórico de una supuesta conciencia postnacional –la gente quiere sentirse identificada con símbolos o elementos materiales, con propuestas proyectadas en los *mass media* o representadas en los juegos-espectáculo de la ciudad- como por la impotencia de la fuerza centrípeta del Estado ante el maremágnum de empujes centrífugos de intereses y preocupaciones por parte de colectivos autorreferenciales, sectoriales, locales y otras estructuras particulares. Creo que Bauman está en lo cierto al mostrarnos cómo se nos ha repetido tan machaconamente, de múltiples y variadas maneras, en diferentes ocasiones que aquel que no confíe en sus posibilidades, en su ingenio y recursos propios, en su capacidad para tomar del mundo un pequeño pedazo de terreno en el que ejercer su voluntad de vivir, no le es dado esperar una salvación desde arriba: si tropezamos, si nos caemos, si quedamos atrás y somos relegados en las batallas por el reconocimiento, en la lucha por la vida, si nos rompemos una pierna o las dos será a causa de nuestra propia indolencia, de nuestras flaquezas y vicios, de nuestra escasa inteligencia al movernos por un tablero de juego “declaradamente” abierto a todos los participantes en condiciones de igualdad de capacidades.

---

<sup>14</sup> Z. BAUMAN, *Op. cit.* pp. 98-99

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 99

Entre el patriotismo constitucional y un retorno al fundamentalismo religioso, al hombre líquido sólo parece quedarle la adquisición y defensa de su islote privado, sus cien metros cuadrados de espacio vital en el que habitar y lamentar su condición de hombre sin auténtica identidad. La huida hacia “comunidades de guardarropa” donde uno puede jugar a ser esto y lo otro y experimentar con la propia identidad según las modas identitarias suministradas por la industria cultural de masas es demasiado tentadora. Más aún, si internet, sus foros, chats, las redes sociales de teléfonos móviles, Blackberries y demás dispositivos por venir posibilitan una “extraterrorilidad virtual” que permite una experimentación prácticamente ilimitada mediante toda suerte de avatares y despliegues y repliegues virtuales de la identidad personal. El hombre sin atributos de R. Musil da paso al hombre sin ligadura de la era líquida de Bauman cuando las mismas relaciones con otros individuos se ven radicalmente transformadas por las alteraciones sufridas en la modelación de la identidad personal o social. Aquella “satisfacción en el amor individual” de la que nos hablaba E. Fromm, resultado de “verdadera humildad, valentía, fe y disciplina”<sup>16</sup> parece quedar fuera de nuestro alcance. Si, como defiende Bauman,

“amar significa estar decidido a compartir y a mezclar dos biografías, cada una con su diferente carga de experiencias y recuerdos y su propia singladura (...) significa un acuerdo al futuro y, por tanto, cara a ese gran desconocido (...) significa entregar rehenes al destino. También significa hacerse dependiente de otra persona dotada con una libertad parecida para elegir y con voluntad para mantener esa elección, y, por tanto, de otra persona llena de sorpresas, imprevisible”<sup>17</sup>,

amar en los tiempos del “amor líquido”<sup>18</sup> parecería una empresa ya no sólo destinado al fracaso sino de principio imposibilitada a causa de nuestro actual estado sin ligaduras. A pesar de no compartir la visión de Bauman sobre las redes sociales y su negativo diagnóstico sobre los nuevos espacios creados por la extraterritorialización virtual, pienso que en general acierta al caracterizar las relaciones humanas en las sociedades líquidas en términos de conexiones, esto es, de encuentros/desencuentros superficiales, mecánicos, automáticos, efímeros, sin ningún tipo de posibilidad de permanencia en el tiempo o en los espacios reales de convivencia debido al “estilo de

---

<sup>16</sup> E. Fromm: *The Art of loving*, Thorson, 1995, p. VII

<sup>17</sup> Z. Bauman, Op. cit. p. 135

<sup>18</sup> Z. Bauman: *Amor líquido*, Madrid, FCE, 2005.

consumo” que las impregna. Este “estilo de consumo” o “estilo consumista” del que Bauman nos habla implica una gratificación instantánea o la posibilidad de un recambio rápido, la sustitución de un conjunto de estímulos propios de una conexión por otro conjunto de estímulos que produzcan sensaciones placenteras similares. El mecanismo del goce instantáneo, el cálculo de placeres y sensaciones desagradables, la lógica de la inversión de sentimientos, la dialéctica más simple y acabada de instrumentalización de los individuos rige las conexiones o relaciones líquidas. Contra este modo tan extendido y común de relacionarse en la era líquida ¿qué mejor vacuna que el libro de Bauman titulado *Amor líquido*? A su lectura invito.

Lo que quisiera enfatizar ahora en relación no sólo a la dulce y ardua tarea del amor de construcción compartida sino también al cuidado de la amistad y la familia en los tiempos de la modernidad líquida, es lo siguiente: la pregunta por la identidad hoy días no se puede formular a menos que se haga referencia a los vínculos que conectan nuestra persona con otra gente y se asuma que dichos vínculos permanecen estables y se puede confiar en ellos a medio y largo plazo. Más aún, una lectura atenta de la *Apología de Sócrates* nos pone, en una suerte de regreso a los orígenes de nuestra condición humana en Grecia, en el camino de redescubrir esa dimensión político-social caída en el olvido. Esa dimensión no es otra que la perceptible en el gesto socrático de aceptación de la condena de los otros, en las palabras finales de exhortación a cuantos ciudadanos de la polis son testigos (u oyentes gracias al arte de Platón):

“Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa que cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada”<sup>19</sup>.

Regresar a Aristóteles con el objeto de recuperar el concepto de virtud como ha hecho la última filosofía ética contemporánea es un paso necesario en la recuperación de esa dimensión perdida de nuestra identidad. Preocuparse de lo necesario: el bien, la belleza, la verdad, en última instancia, la realización social de lo justo (la justicia), ser humildemente digno de alguna virtud por los otros, pertenecer la comunidad, caer bajo el juicio moral propio o ajeno, todas ellas son posibilidades de una identidad recobrada, una “identidad situada” -así la he dado en llamar en mi proyecto de investigación

---

<sup>19</sup> Platón, op. cit. l. 41e-42a

doctoral. Tener “identidad”, “sentir pertenencia”, sentirse formando parte de una comunidad, individuo entre individuos, bajo la tríada de los viejos valores Bien-Belleza-Verdad en nuevas formas anteriormente inospechadas por los clásicos.

No seré yo quien resucite las veleidades de cariz nacionalsocialista de reivindicación étnica de M. Heidegger pero en su anhelo nostálgico de una comunidad originaria a salvo del *Angst* y del resto de peligros y amenazas al *Sinn* de la vida humana por el imparable desarrollo ciego de la ciencia y la técnica (también, diríamos, nosotros, de la tecnología) intuyo y quiero encontrar, por un buen destino de la filosofía heideggeriana, un ansia por una comunidad racionalizada por una filosofía vivida, aquella esperanza del joven Hegel en sus primeros años tras la salida del seminario de Tubinga y en profunda desazón con el racionalismo puro de Kant, ese sueño que tal vez de la mejor manera posible ha sido señalado en el siglo XX por Th. W. Adorno en términos de una “vida buena” y que hoy día sigue vagando, sonámbulo a tientas por los espacios del capitalismo avanzado, de la mano del proyecto de J. Habermas de construcción de una “sociedad justa” sobre la base de una “esfera pública libre de toda dominación”. Esa “vida buena” de los griegos que Adorno reivindica para nosotros, hombres europeos después de Auschwitz, ese *Lebenswelt* o “mundo-de-la-vida” cuya dialéctica Habermas trata de explicitar para nosotros, esa “vida de calidad” de la que habla Victoria Camps como objeto de ambición de la sociedad europea y, en concreto, de nosotros, los filósofos y profesionales de la filosofía españoles, es el gran reto del pensar, es *la* tarea intelectual de nuestros días, el “tema de nuestro tiempo” que diría Ortega.

Si Bauman termina por invocar el fantasma de nuestra identidad como seres humanos y haciéndose eco de Stuart Hall<sup>20</sup> apelando a la necesidad de crear un espacio social estructuralmente abierto a una pluralidad incontestable de credos, valores, formas de vida, costumbres, en definitiva de *Weltanschauungen* o compresiones del *Lebenswelt* o “mundo-de-la-vida” en el sentido de Husserl-Habermas, un intento por crear modalidades abiertas de cultura y de comunidad que permitan vivir en la diferencia desde estas líneas invito a una búsqueda y construcción de una unidad compartida. Tal vez hemos cambiado nuestro concepto de verdad, a buen seguro hemos modificado en su mismo núcleo las ideas del bien y de la belleza pero, si aceptamos con Nietzsche que estamos más allá de del bien y del mal, de la verdad y la no-verdad, de la belleza y de la

---

<sup>20</sup> Stuart Hall “Culture, community, nation”, *Cultural Studies*, 3, 1993, pp. 349-363

no-belleza entendidos en ciertos sentidos tradicionales, no podemos estar más allá de lo bueno y lo malo, de lo verdadero y lo falso, de lo sancionado como bello y lo apreciado como no-bello. Esa unidad compartida de la que hablo pasa por la elucidación y la construcción de lo bueno, lo bello y lo verdadero en el marco de nuestras actuales “sociedades líquidas”. La pregunta por la identidad en los términos de una “identidad situada” es la mejor manera que se me ocurre de afrontar esta ardua empresa. Construir una teoría de la persona, del bien y de la justicia, a la altura de nuestra época, triple tarea que es lo que implica, a mi juicio, una identidad verdaderamente “situada” en el presente, equivale, por sus dimensiones, por el tiempo necesario, la ambición desmedida y los esfuerzos demandados, a la construcción del prototipo de un Hércules H-4 en los tiempos de Howard Hughes. Como la construcción del mayor hidroavión de todos los tiempos en la historia de la aviación a la altura de los años 30-40 del siglo pasado, resolver la pregunta por la identidad es una tarea de titanes, una empresa arriesgada e incierta, en la que muchos son los factores que, vistos el panorama intelectual en Europa y en España, los recursos disponibles en investigación y el escaso interés verdadero de la política educativa y universitaria, juegan por desgracia en contra.

Tras Nietzsche ya no puedo pretender que oigáis de mí, atenienses del presente, toda la verdad pues ya no me es dado apelar a un dios o a un *daimon* garante de cuanto digo. Tras la muerte del dios, declarándome, como tantos, un confeso ateo católico, ningún dios o *daimon* alguno habla a través de mí. Acepto con el Habermas de la *Teoría de la acción comunicativa* la necesidad de proseguir el “proceso de autoilustración” puesto en marcha por los ilustrados europeos en el siglo XVIII y retomado por la escuela de Frankfurt en el corazón del siglo XX. Más que de “autoilustración” en el seno de una comunidad o de un congreso, como es este el caso, preferiría hablar de “interilustración” o “intra-ilustración”. “Interilustración” porque, a buen seguro, con las preguntas, comentarios y críticas que vengan tanto Vds. y yo conseguiremos ampliar los márgenes de luz y claridad de nuestros pensamientos; “intra-ilustración”, puesto que, por no sé qué oscura condición de nuestra racionalidad, en ocasiones sólo podemos iluminarnos los unos a los otros

Del mundo de la Grecia clásica, del bello y verdadero discurso platónico que lleva por título “Apología de Sócrates”, en este sentido, solamente podemos salvar la convicción de Sócrates de que “es justo lo que digo”, la justeza y justicia de las palabras pronunciadas en el ágora, sobre las mesas de los cambistas. En nuestros ágoras muy probablemente mucho más viciados que aquel que condenó a Sócrates a pena de muerte

y con unos cambistas aún más poderosos pues han estrechado alianzas con gigantes de poder y de riquezas inconcebibles en la Grecia Antigua los esfuerzos en la búsqueda de lo justo han de ser redoblados, la convicción de “estar en lo justo” y materializar la acción más virtuosa a cada momento, nunca más firme. Hoy los persas amenazan como nunca los templos del pensamiento y de la acción moral, el bien de los individuos y de la ciudad. No pretendo arrogarme la verdad del dios ni elevar a bien general a mi *daimon* particular. Esta no es toda la verdad sobre la construcción de la identidad en los tiempos y los espacios líquidos de las sociedades líquidas. Tampoco poseo por el momento una teoría del bien ni de la verdad perfiladas. Esto es sólo un bosquejo, estas son sólo, en el camino que hemos emprendido, unas pocas palabras verdaderas. Dadme, ahora, vosotros atenienses del presente, más claridad en mi quehacer para que algún día, cuando nuestra querida empresa de pensamiento, nuestro incesante filosofar se vea truncado, podamos pronunciar con Goethe “más luz, más luz”. Gracias.