

Trabajo Fin de Grado  
Filosofía, Universidad de Sevilla



Elaborado por Jorge Arellano Negrón

Supervisado por Alicia María de Mingo Rodríguez

2021/2022

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

*A mis abuelos, por despertar mi curiosidad.*

*A mis padres, por mantenerla.*

## Índice

Resumen y palabras clave.....	4
Consideraciones previas.....	5
1. Introducción.....	7
2. ¿Qué es la posmodernidad?.....	10
2.1 La posmodernidad a ojos de Bauman.....	14
2.2 ¿Existe una ética posmoderna?.....	18
3. Responsabilidad como faro moral.....	24
3.1 El papel del Otro.....	27
3.2 Un encuentro entre la ontología y la moral.....	31
3.3 Asimetría del Yo-Otro.....	35
3.4 ¿Legislar sin racionalidad?.....	38
3.5 Dialéctica Bauman-Rawls.....	41
4. Derechos humanos como último bastión de la modernidad.....	49
5. Conclusiones.....	53
6. Bibliografía.....	57

**Resumen:**

La posmodernidad es la etapa histórica en la que se encuentra el ser humano en la actualidad. Hacer referencia a esta época no se trata solo de remitir a los acontecimientos que marcaron la última cuarta parte del siglo pasado, sino también al pensamiento que se empieza a gestar como respuesta a todas aquellas ideas de la modernidad que no consiguieron satisfacer nuestra comprensión del mundo. Desde Bauman, se analizarán las características de las sociedades posmodernas y, a partir de ahí, la ética que se concibe en este momento. El concepto central del trabajo es la responsabilidad, cuyo estudio implicará la referencia a otros filósofos posmodernos de corrientes fenomenológicas, hermenéuticas y analíticas, con el fin de esclarecer el verdadero sentido ético de este término en la actualidad. Por otra parte, la cuestión de los derechos humanos servirá para cerrar el asunto ético, así como para comprobar cuan alejados están realmente los fundamentos posmodernos con respecto a los modernos.

**PALABRAS CLAVE:** posmodernidad, modernidad, ética, Otro, ontología, moral, ley, derechos humanos.

**Abstract:**

Postmodernism is the historical stage in which at present, human beings find themselves. To refer to this period is not only to refer to the events that marked the last quarter of the last century, but also to the thought that is beginning to grow as a response to all those ideas of modernity that failed to satisfy our understanding of the world. From Bauman, we will analyse the characteristics of post-modern societies and, from that point, the ethics that are conceived at this time. The central concept of the work is responsibility, the study of which will involve reference to other postmodern philosophers of phenomenological, hermeneutic and analytical currents, in order to clarify the true ethical meaning of this term today. On the other hand, the question of human rights will serve to close the ethical issue, as well as to verify how far the postmodern basis really are from the modern ones.

**KEYWORDS:** postmodernity, modernity, ethics, Other, ontology, moral, law, human rights.

## Consideraciones previas

Siempre me ha suscitado interés el estudio de la metafísica y las problemáticas que planteaba, interesándome en cómo los filósofos iban dándole forma a estas cuestiones. En el último año me ha llamado mucho la atención la filosofía política y he tratado de ver cómo se relacionaba lo leído con la realidad que vivo; se podría decir que esta curiosidad por la filosofía política junto a mi pasión por la metafísica ha encontrado en la ética la socia perfecta. Ya de pequeño me gustaba leer libros sobre mitología y, de alguna manera, me aproximaba a muchos aspectos éticos sin tener conciencia de ello. Sin embargo, el acercamiento más determinante a la cuestión ética fue hace unos años, cuando mi abuelo entró en un estado avanzado de Alzheimer y me convencí de que ser buena persona no te asegurará un buen devenir, por lo que durante un periodo de tiempo me volví algo insensato; mi voluntad por querer superar esa situación en la que me había sumido me llevó a interesarme por la ética y aquellas cuestiones que me pudieran hacer mejor persona. Es por ello que cuando Alicia me propuso la obra de Bauman y observé que trataba con detenimiento la cuestión de la responsabilidad, no tuve dudas en escoger este tema.

Según he podido comprobar, no hay mucho material que trate de manera profunda la cuestión de la responsabilidad en Bauman, al igual que tampoco hay demasiados textos y obras que trabajen la problemática de la ética en la posmodernidad. Por lo que pienso que este trabajo resultaría de ayuda a aquellos que quieran acercarse al asunto de la ética contemporánea y no están familiarizados con las características de la posmodernidad, ya que en la actualidad los términos éticos son susceptibles de ser interpretados desde otra óptica que no se corresponde con el estudio filosófico. Experimentamos tiempos de contradicciones y cualquier concepción que ayude al desarrollo ético facilitaría que los individuos se replanteasen de algún modo actuar de manera moral.

He considerado conveniente la elección de *Ética Posmoderna* de entre toda la bibliografía disponible acerca de la ética en la actualidad porque, desde esta obra, no solo podemos interpretar la reflexión de Bauman, sino que ayuda a entender en gran medida el pensamiento de Lévinas, el cual resulta muy rico en contenido cuando se trata de examinar las relaciones sociales desde un plano fundamentalmente ético. También, a partir de las formulaciones que encontramos en la obra, descubrimos nuevos aspectos éticos en los

sistemas filosóficos del siglo XX, lo que nos posibilita la comparación entre la ética y otros campos de estudio de la filosofía contemporánea.

Es por ello que los métodos seleccionados para abordar la problemática han sido, por un lado, la hermenéutica con el fin de averiguar la situación en la que se encuentra la posmodernidad, así como para señalar las características que la componen; mientras que por otro, he partido de los textos de Bauman, *Modernidad Líquida* y *Ética Posmoderna*, confrontándolos con las formulaciones filosóficas que he creído más convenientes, dependiendo de la temática interna que compone el trabajo. Así pues, se ha hecho posible un diálogo entre Bauman y otros filósofos, ayudando a esclarecer la problemática. Por este motivo, el material empleado apela al desarrollo de la temática pero también puede contribuir a entender al autor referenciado.

Los objetivos primarios del trabajo son: el esclarecimiento de cuestiones acerca de la posmodernidad, comprobar si en ella existe una ética concreta, ver cómo se construye esa ética y constatar si la modernidad está superada. A su vez, el fin esencial es el de reivindicar la responsabilidad como un valor ético fundamental que facilita la vida práctica de los individuos. Sin embargo, también hay que recalcar que ha habido dificultades a la hora de obtener algunos de los textos, pues no todos están disponibles y en ciertos temas que se han tratado en el trabajo me he visto obligado a recurrir a otro tipo de bibliografía, en la que se encontrara de manera más o menos explícita la cuestión que se pretendía abordar. Tampoco hay una bibliografía que aclare si el origen de la posmodernidad se encuentra en los *Maestros de la sospecha* tal y como se defiende en el trabajo, pero he tratado de argumentarlo con la introducción de filósofos que se nutren de las ideas de estos “maestros” con el fin de hacerlo más aclaratorio. No puedo considerarme un experto en la materia pero he puesto todo mi empeño en poder hacer de este trabajo un texto al que acudir cuando se quiera uno introducir en el tema de la responsabilidad en la *Ética Posmoderna*.

# 1. Introducción

A grandes rasgos, toda filosofía parte de una necesidad imperiosa que formula y trata de responder preguntas que inquietan, que han quedado en el aire a lo largo de la historia o que son obligadas con la finalidad de facilitar nuestra comprensión del mundo y la realidad en la que estamos inmersos. A veces, esas cuestiones pueden surgir con cierta perspectiva, lo cual puede llegar a ser esclarecedor a la hora de investigar el fenómeno que se pretende escudriñar, pues ampliar el visor a través del cual observamos facilita cualquier tarea, dando lugar a una mejora en la calidad de las interpretaciones o de las posibles respuestas. Sin embargo, paradójicamente, encontrar soluciones invoca la aparición inexcusable de nuevas y profundas preguntas que rompen la estabilidad del conformismo que en algún punto se tuvo debido a la contingencia que suponen los convenios académicos. Parece que siempre se camina en círculos cuando nos encontramos convencidos sobre un asunto, con la impotencia pero también con la esperanza de que el final nos vaya llevando hacia un nuevo principio. Tanto es así que, irónicamente, habría que retroceder a los orígenes de nuestra filosofía con el fin de rescatar aquella frase que se leía en el oráculo de Delfos y estableció el lema socrático: *‘Conócete a ti mismo’*, ya que esta aporía parece definir a la perfección la problemática de la época en la que nos encontramos.

Sin ir más lejos, este escrito es el ejercicio de un intento de autoconocimiento que nace de la percepción del momento actual y, a su vez, entra en conflicto con su pertenencia a la realidad misma; es una especie de estar sin encontrarse, en el desarrollo de una experiencia íntima que lucha por tratar de entender existencialmente su entorno. Esta es la razón por la que creo conveniente esta aclaración preliminar, ya que la dificultad del terreno por el cual nos moveremos parte de que estamos ya sumergidos en la época que vamos a tratar: la posmodernidad. No obstante, esto no es un estudio detallado de la posmodernidad, de modo que, si bien será una parte importante y digna de un estudio pormenorizado, el motor principal que va a mover el interés del análisis nace de preguntas tales como las siguientes: ¿Cómo debo comportarme para ser un individuo moral a pesar de los presupuestos del momento en el que me encuentro? ¿Qué se entiende propiamente como bien en el contexto de los movimientos posmodernos? ¿Qué caracteriza a la ética en la posmodernidad? En definitiva, ¿cuál es la razón de ser de la moral en la actualidad?

Así pues, podría interpretarse que estas preguntas conducirían a pensar que la posmodernidad posee ciertas connotaciones negativas, pero nada más lejos de la realidad, puesto que se parte de la base de que este término no puede ser categorizado como bueno o malo, simplemente es; además de que, como veremos, se tratará el tema desde la honestidad y, por supuesto, sin ningún interés oculto. Este modo de formular las preguntas debe entenderse como toma de contacto, atendiendo solo y exclusivamente a la curiosidad que propulsa la realización de este breve ensayo.

Por consiguiente, para el desarrollo del mismo, centraremos la atención en la obra *Ética Posmoderna* de Zygmunt Bauman, de donde se puede extraer un contenido muy rico en el estudio de la moral actual gracias a las múltiples contraposiciones que el filósofo hace con respecto a la Modernidad. Con este presupuesto, y sin ahondar más de momento en la obra, se tratarán con detenimiento los cuatro primeros capítulos de los ocho que componen el libro, ya que en ellos se encuentra el esqueleto principal según el cual se comprende la ética en la posmodernidad. Es por ello que el trabajo que se hará a continuación será el de establecer un diálogo con la obra de Bauman, con el fin de analizar, estudiar y comprender de qué manera podemos responder a las preguntas principales que propusimos con anterioridad. Por lo que, siguiendo esta estructura, relucirán los puntos argumentativos del autor, así como también se debatirán con material de apoyo de diferentes pensadores dichos argumentos con el objetivo de esclarecer el motivo de la obra, aun cuando este pueda generar cierto conflicto.

La organización de este trabajo consistirá en cuatro apartados bien diferenciados pero unidos por el hilo conductor del tema que vamos a tratar. Así pues, en el primer apartado intentaremos concretar qué es la posmodernidad, abordando la explicación de la estructura interna que la compone así como deteniéndonos en sus presupuestos principales; veremos además qué entiende Bauman por posmodernidad con el objeto de esclarecer cómo podría entenderse mejor su propuesta sobre la ética en la posmodernidad; por último, en este primer punto, habrá que analizar y entender si hay una moral propiamente posmoderna, una reacción a la moral de la modernidad o, si por el contrario, no hay un concepto de moral que se pueda ajustar propiamente a nuestros tiempos. En el segundo apartado nos meteremos de lleno en la *Ética Posmoderna* y se analizarán conceptos clave de la obra, poniendo la lupa en aspectos específicos que servirán de guía para desentrañar las características de la moral contemporánea; en definitiva, el establecimiento de un diálogo con el texto servirá como



método de estudio y comprensión del mismo, no limitando el análisis a una simple descripción de términos así como tampoco a la mera reproducción de las propuestas teóricas contenidas en la obra. En el tercer punto se abordará a grandes rasgos la cuestión de los derechos humanos, con vistas a establecer un nexo entre la modernidad y la posmodernidad, tratando de comprender cómo se abordan las contradicciones de un término con una amplia versatilidad semántica; lo que inevitablemente conducirá a observar también cuánto hay en común entre ética y derechos humanos. La última sección servirá para elaborar una síntesis de todo el estudio que se ha llevado a cabo a lo largo del escrito, con el objetivo de proponer una elaboración problemática sobre las cuestiones que forman parte de la relación entre ética y posmodernidad.

Por tanto, una vez explicadas las motivaciones, la metodología y los objetivos que delimitan cada punto que componen este trabajo, entraremos sin más rodeos en el análisis abriendo la puerta hacia la primera pregunta: ¿Qué es la posmodernidad?

## 2. ¿Qué es la posmodernidad?

El primer estudio sobre el significado del concepto de posmodernidad viene dado por *La condición postmoderna* de Jean-François Lyotard, publicado en 1979. Si bien el término ya era usado en Norteamérica por sociólogos y críticos para describir el momento en el que se encontraba la cultura tras las decisivas transformaciones en ciencia, literatura, filosofía y artes a partir del siglo XIX, no fue hasta los años 80 y 90 que el vocablo fue teniendo un peso considerable en la historia del pensamiento, ya que supuso la apertura a la posibilidad de un nuevo paradigma en contraposición a un modelo ya en crisis: la modernidad. Es por ello que no ha sido casualidad ver planteamientos en el último siglo que han rechazado o, como mínimo, dudado de aquellos principios que se defendieron fervientemente durante la época de la Ilustración como la racionalidad, la universalidad o la autonomía humana.

Es innegable que encontramos a pensadores de distintas áreas del conocimiento reaccionando contra los modelos convenidos en la modernidad, así como demostraciones teóricas sobre las consecuencias deficitarias de algunos estándares pasados, expresados en ideas como, por ejemplo, el planteamiento de Kuhn acerca del patrón cíclico y determinado que sigue la historia de la ciencia, o Foucault cuestionando las relaciones de poder en materia social y política, también la árida problemática de Heidegger acerca del objeto de la filosofía o los movimientos artísticos vanguardistas, entre otros muchos<sup>1</sup>. Podemos estar convencidos de que la nueva perspectiva posmoderna supuso un soplo de aire fresco para los sistemas cerrados de la etapa anterior y que todo el corpus que se estableció entonces no era más que agua entre las manos. Sin embargo, volviendo a Lyotard, la posmodernidad inevitablemente ponía en jaque la naturaleza de las relaciones sociales, lo cual significaba un verdadero reto que daba pie a cuestiones no tan positivas como se cabría esperar, según podemos leer en el párrafo quinto de su obra:

La novedad es que en ese contexto los antiguos polos de atracción constituidos por los Estados-naciones, los partidos, las profesiones, las instituciones y las tradiciones históricas pierden su atracción. Y no parece que deban ser reemplazados, al menos a la escala que les es propia. (...) Las «identificaciones» con los grandes nombres, los héroes de la historia actual, se hacen más difíciles. (...) Además, no se trata de un auténtico objetivo vital. Éste queda

---

<sup>1</sup> Cfr. *La filosofía del siglo XX: un mapa bibliográfico*. Cfr. Cuaderno de materiales. Ref: <https://www.filosofia.net/materiales/rec/sxx.htm#inicio>

confiado a la diligencia de cada uno. Cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese sí mismo es poco. De esta descomposición de los grandes Relatos, que analizamos más adelante, se sigue eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano. (Lyotard, 1987: 15).

En este párrafo se puede llegar a apreciar cierta motivación por tener un mundo que para nada está interesado en retroceder y volver a caer en los dogmas modernos, pero también se puede interpelar a un sentimiento abrumador por dudar sobre la capacidad de cómo afrontar los problemas de un futuro que está a la vuelta de la esquina y trae consigo nuevos problemas estructurales y sociales debido a factores tan influyentes como podrían ser los avances tecnológicos. Como se dijo con anterioridad, encontrar respuestas es agri dulce porque, inevitablemente, llevan a otras preguntas más complejas, y precisamente este es el gran problema de la posmodernidad, el de reconciliarse con un tiempo que le es propio sin haber conseguido superar al completo los contratiempos del pasado.

Así pues, entendemos que los movimientos posmodernos son aquellos con los que seguimos conviviendo hasta hoy día y, a su vez, que el paso del pensamiento moderno hasta el actual no fue ninguna casualidad azarosa del destino, lo cual significa que tuvo que haber un momento en la historia en el que las condiciones de esa transición hacia la posmodernidad fuesen posibles. Es por ello que aquí se defenderá que ese origen proviene, utilizando el término acuñado por Paul Ricoeur, de los *Maestros de la sospecha*,<sup>2</sup> la escuela de pensamiento que inauguraron cada uno de ellos y, en consecuencia, la conversión del pensamiento anterior en otro que contiene las características principales del contemporáneo. Entonces, si bien ha habido filósofos sobresalientes durante el último siglo, no les habría sido posible alcanzar un grado tan alto de profundidad teórica ni analítica sin la influencia que tuvo el cuestionamiento del mundo anterior por parte de estos pensadores, ya que consiguieron atravesar, de un modo u otro, las máximas de los autores posteriores; lo cual ha condicionado el pensamiento tal y como lo conocemos hasta hoy día. Ahora bien, un estudio pormenorizado de los maestros de la sospecha es una tarea bastante complicada sin entrar de lleno en sus obras, pero se puede, a grandes rasgos, esbozar los aportaciones principales de cada uno con el fin de entender aquellas singularidades que luego esconderá la

---

<sup>2</sup> Expresión de la obra de Paul Ricoeur: *Freud: Una interpretación de la cultura*.

posmodernidad; para ello, nos apoyaremos en la obra de Francesc Torralba, *Los maestros de la sospecha*.

Entrando en materia, el primer miembro de esa “escuela de la sospecha” que vamos a tratar es Marx<sup>3</sup>, quien en sus investigaciones pone el foco de atención en aquellas estructuras económicas que definen la ideología hegemónica, la cual oprime y mantiene subordinadas a las personas; su fin es pretender una emancipación revolucionaria que permita una reconciliación entre los hombres, a la búsqueda de una igualdad social y de un bien común. El segundo, Nietzsche<sup>4</sup>, es el filósofo que con más intensidad critica a la racionalidad moderna, centrando la atención en la muerte de aquel concepto de metafísica universal y ordenadora de lo real, defendiendo además la superación de las debilidades del hombre en virtud de una restauración de la fuerza en el mismo por medio de mecanismos como el famoso nihilismo. Por último, Freud<sup>5</sup> busca ver de qué manera el entorno, el mundo en el que habitamos es uno de los condicionantes de aquellas fuerzas que van más allá de la conciencia y que propician la enfermedad en el comportamiento humano, buscando un método terapéutico que permita indagar en el inconsciente humano, así como aceptar unos principios que se reconcilien con la consciencia del yo.

Una vez que hemos repasado de manera breve cuáles son aquellas ideas principales de los maestros de la sospecha, se puede llegar a dos conclusiones básicas: la primera es que ninguno de ellos desarrolla sus ideas a partir del pensamiento de otro, es decir, parten de presupuestos diferentes y llegan a conclusiones dispares, lo que podría llegar a ser entendido como un reflejo de la pluralidad como característica de la posmodernidad. La segunda es que todos ellos tienen una actitud crítica con los presupuestos de la modernidad, de la cual tratan de desenterrar aquellas premisas inconscientes y ocultas que hay bajo el suelo en el que estaba construida. El rechazo al recurso de un idealismo para establecer al sujeto racional que proviene de las propuestas de estos filósofos es resuelto por cada uno de ellos de manera distinta, pero con la particularidad de que esa denuncia de la falsa percepción de la realidad moderna desembocó, en todos los casos, en la búsqueda de una utopía, lo que resalta la condición contradictoria que caracteriza a los movimientos posmodernos.

---

<sup>3</sup> Torralba Francesc (2013) - *Los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud*. p. 17-26.

<sup>4</sup> Op. cit. p. 35-46.

<sup>5</sup> Op. cit. p. 49-56.

De igual manera, la consecuencia inmediata de la arqueología llevada a cabo por los maestros de la sospecha es que no abandonaron la puesta en práctica de una serie de proyectos que prometían un futuro esperanzador y resuelto, por lo que, en este aspecto, la condición moderna no se llegó a superar por completo —muy posiblemente, en la actualidad tampoco, pero es algo que se tratará con mayor atención más adelante—, aunque sí la formalidad de la misma.

Sin embargo, habiendo realizado una petición de principio para acordar el cuándo, llegados a este punto cabe preguntar, ¿qué es exactamente la posmodernidad?<sup>6</sup> Si bien, por su carácter contradictorio, definirla convierte la tarea en una aporía, sí que se puede desentrañar cómo es realizada a través de las acciones que le son propias. Es por ello que, en primera instancia, podemos estar de acuerdo en que la posmodernidad es una época profundamente individualista, en la que el sujeto tiende a creerse único aun dentro de las limitaciones de un proceso colectivo; la singularidad identitaria es una de las características principales de la posmodernidad, en la cual centraremos la atención cuando analicemos la obra de Bauman. Asimismo, la posmodernidad se caracteriza por un rechazo al mundo anterior así como a aquellas normas y tradiciones propias de esa época, por lo que la pluralidad es un aspecto fundamental en ella; como también lo es, en consecuencia, la conflictividad que hay con respecto a una racionalidad inmanente o una lógica ordenadora. Otros aspectos característicos de la posmodernidad como la creencia de que la realidad es una construcción, la crisis del pensamiento metafísico o que los aspectos psicológicos están esencialmente determinados por un carácter social, además de otras ideas desarrolladas por los filósofos de la sospecha y sus sucesores, implicaban un viraje que abandonaba la búsqueda de lo objetivo hacia el valor de lo subjetivo o, dicho de otra manera, una cierta devaluación de la racionalidad en favor de una primacía del sentimiento.

Podemos argumentar también que las filosofías que nacen de los movimientos posmodernos como el transhumanismo, el estructuralismo o el posthumanismo<sup>7</sup> también representan la falta de confianza en el advenimiento sociedades futuras más humanas, abocando al hombre a una suerte de nihilismo en su desenvolvimiento en el mundo, lo que

---

<sup>6</sup> Las respuestas a esta pregunta son una interpretación del artículo de Adolfo Vásquez Rocca: *La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos*.

<sup>7</sup> Idea extraída del informe de Gabriela Chavarría Alfaro: *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*.

provoca una falta de proyección así como una desilusión por todo lo que quede en suerte devenir. En definitiva, la posmodernidad como época, más allá del posible bienestar generado por los grandes avances tecnológicos y sociales, hace que el ser humano se presente ante nosotros como un ser al que le han despojado de su naturaleza, encontrándose alicaído con una condición de extrañeza e incertidumbre ante una realidad que se ha ido transformando a resultados de su propia actividad. Tanto es así que el mundo posmoderno pudiera parecer una realidad formada por los escombros resultantes tras la dinamitación de la compacta modernidad.

## 2.1 La posmodernidad a ojos de Bauman

Siguiendo con el desarrollo de nuestra aproximación al término *posmodernidad*, se puede estar de acuerdo con que las interpretaciones son tan múltiples como las perspectivas desde las que se ha tratado el concepto. Nos parece por ello conveniente el planteamiento de este tema a través de la visión del autor de *Ética Posmoderna*, ya que su formulación gira en torno a unas coordenadas que hacen posible el análisis de la moral específica de nuestra época, a pesar de las connotaciones políticas, sociales y antropológicas que construyen la imagen de la realidad. Así pues, recurriremos a su obra *Modernidad Líquida*, con el fin de comprender qué es la posmodernidad para Bauman.

La primera pregunta que sugiere el estudio es: ¿qué es la modernidad líquida? Si bien el término está compuesto por dos palabras que aparentemente no tienen una conexión lógica, la unión de ambas es crucial para el nacimiento de una nueva idea que permite sumergirnos en la realidad actual. A primera vista, es cierto que la liquidez hace referencia a un estado de la materia, lo que abre las puertas a pensar en una cosificación de la modernidad. Sin embargo, no hay que pensar esta noción desde un sentido óptico, su significado puede encontrarse al principio del libro:

La extraordinaria movilidad de los fluidos es lo que los asocia con la idea de "levedad", Hay líquidos que en pulgadas cúbicas son más pesados que muchos sólidos, pero de todos modos tendemos a visualizar los como más livianos, menos "pesados" que cualquier sólido. Asociamos "levedad" o "liviandad" con movilidad e inconstancia: la práctica nos demuestra que cuanto menos cargados nos desplazamos, tanto más rápido será nuestro avance.

Estas razones justifican que consideremos que la "fluidez" o la "liquidez" son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual -en muchos sentidos nueva- de la historia de la modernidad.

Acepto que esta proposición pueda hacer vacilar a cualquiera que esté familiarizado con el "discurso de la modernidad" y con el vocabulario empleado habitualmente para narrar la historia moderna. (Bauman, 2002: 8).

Como se puede observar, *'fluidez' o 'liquidez' son metáforas* que expresan la maleabilidad de lo que este autor denomina como «fase actual de la historia de la modernidad». Por tanto, de aquí se pueden extraer dos ideas determinantes para entender cómo se construye el pensamiento de Bauman: por un lado, el uso metafórico de la palabra liquidez implica la falta de consistencia, que todo aquello que se encuentre inmerso en esas redes moleculares tan inestables es una elección de partes que no es capaz de comprender la dificultad de establecer cualquier tipo de vínculo. Líquido es más que frágil, por eso su volatilidad sería la característica que desorganiza todas las esferas de la vida, haciendo que, bajo este estado, la realidad emerja sobre un conjunto de sistemas simbólicos definidos por una determinada estructura social.

Por otro lado, al expresar que la modernidad líquida es una fase actual de la historia de la modernidad, se asegura que esta no es algo superado, pues hay una confianza en las estructuras que siguen estableciendo el orden del mundo a pesar del proceso de licuefacción. No obstante, para que se haya podido llevar a cabo esa transformación, debió de haber una modernidad sólida que mantuviera estable aquellos códigos y conductas, y que permitiera a los individuos seguir un modelo de vida más permanente o, como mínimo, menos frenético. Así, el paso de la solidez a la liquidez se tuvo que dar en un aspecto concreto de nuestra realidad, que Bauman detecta en las siguientes líneas: «Los sólidos que han sido sometidos a la 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.» (Bauman, 2002: 11-12).

La modernidad líquida, entiende el sociólogo, se debe más a un cambio de forma que de fondo, una distinción entre cómo se dan las relaciones sociales provocando una evolución en el esqueleto de la construcción y la organización social con el fin de redirigir las fuerzas que mantenían el orden dentro de la política moderna. No se puede entender la modernidad

líquida sin comprender que las cuestiones planteadas se mueven en una esfera que pertenece más a la sociología que a la filosofía, por lo que las relaciones sociales son cruciales para hacer una radiografía del concepto. Es entonces que, profundizando en la obra, Bauman presenta cinco condicionantes necesarios para comprender el carácter humano, alrededor de los cuales se estructura todo su desarrollo teórico. Estos son: la emancipación, la individualidad, el tiempo/espacio, el trabajo y la comunidad.

Si bien abordar el tratamiento de todos y cada uno de ellos enriquecería el estudio sobre la posmodernidad, hay un concepto clave que permite entender las bases y, por tanto, la moral de la actualidad: la individualidad. En el libro puede leerse el siguiente párrafo en referencia al vínculo de este término con la ética:

Para mantener y reforzar el *amour de soi* posmoderno, invoca (junto con la tendencia consumista de identificarse por medio de las posesiones) el concepto pre y posmoderno -en realidad premoderno- del trabajo: el producto de mi trabajo es tan bueno (y no mejor) como la habilidad, la atención y el cuidado que invierto para hacerlo; sean cuales fueren los resultados, solamente tengo que alabarme (o culparme) a mí mismo. (Bauman, 2002: 73).

Teniendo en cuenta que al principio de la obra Bauman aclara que la *liquidez* se manifestó y se transformó en la década de 1960, cuando las relaciones económicas se superpusieron a las relaciones sociales y humanas, dando lugar a un vínculo cada vez más frágil entre las personas y de estas mismas con las instituciones, no es de extrañar que el reconocimiento de la individualidad como una característica intrínseca de la época sea un efecto consecuente de la misma. A estas alturas no debe ser ningún secreto que *modernidad líquida* se emplea como un adjetivo —y no como un sustantivo— que define la realidad actual, siendo además un término equivalente a la posmodernidad. Por eso, en este contexto, como hemos visto en el párrafo, las instituciones son fluidas fruto en tanto haber sido sacudidas, lo que implica que el trabajo ha sufrido una metamorfosis hacia un individualismo en el momento en el que el sujeto se convierte en un empresario de sí mismo; y si alguien no obtiene beneficios en esta lógica de la modernidad líquida, la responsabilidad es completamente individual.

En consecuencia, la lógica del consumo reemplaza a la de la moralidad y lleva a la responsabilidad a sus últimas consecuencias, por lo que las personas no son analizadas por lo que son, sino por los riesgos que están dispuestas a acometer, ya sea en forma de



emprendimiento o de consumo. Por tanto, que la modernidad líquida tenga instituciones líquidas se explica por el hecho de que cada persona devenga una institución; entonces, aquellos que podían haber hablado de explotación capitalista se tuvieron que despojar de sus demonios, y lo que antes se veía como un interés provechoso, ahora se ve como una relación natural en la que el *autoempresario* vende su fuerza de trabajo bajo su propia responsabilidad al sujeto empresarial que posee el capital. Es por ello que la modernidad líquida es ágil moralmente, ya que sigue la moda y el pensamiento de la época, y todo lo demás que fue creado por los seres humanos para componer la sociedad, según Bauman, está sometido a la lógica capitalista de consumo<sup>8</sup>.

De tal modo, se puede ir concluyendo que, para el sociólogo, el paso a la posmodernidad se da cuando comienzan a debilitarse las instituciones que brindaban las claves para que el individuo construyera su identidad. Así pues, detectar el punto de partida de la propuesta de Bauman es importante, ya que permite comprender cuáles son las preocupaciones principales a las que se quiere enfrentar; y teniendo en cuenta que elabora su teoría alrededor de un análisis social, centra su atención en aquellos elementos que suscitan el cambio, además de hacer un análisis comparativo entre el individuo que pertenece a la modernidad sólida y el que pertenece a la modernidad líquida. Sin embargo, se puede achacar que los motivos del cambio, o dicho de otro modo, los detonantes que provocan una transformación desde la epistemología de la sociedad moderna a la contemporánea explican cómo se va construyendo la realidad en la que vivimos en relación al estudio del individuo en sus relaciones productivas en la actualidad.

Es por este motivo que, a ojos de Bauman, el tránsito de la modernidad sólida a la modernidad líquida se puede acotar en cinco grandes momentos que posibilitan la explicación de nuestra época: el paso de una sociedad de consumidores y productores a una sociedad exclusivamente de consumidores, trasladar un consumo centrado en la supervivencia a un consumo para ser aceptado socialmente, el cambio de instituciones sólidas a instituciones fluidas, una inmovilidad geográfica y laboral que se convierte en una globalización y pasar de una durabilidad a una obsolescencia programada. Sin embargo, hay un denominador común en todos estos rasgos y es que, de todos ellos, solo la metamorfosis de las instituciones sólidas a las fluidas podría representar un cambio de paradigma ético,

---

<sup>8</sup> Bauman, 2003: 97.

debido a que las identidades se vuelven plurales, pese a que la búsqueda de una autenticidad y el querer formar parte de un grupo parezcan intentos por detener el flujo.

La posmodernidad, en este sentido, nos presenta una moral ambigua y ambivalente, ya que la pluralidad del individuo tiene que condensarse para que la responsabilidad con respecto a sí mismo y a los demás tenga un sentido. Por eso, la incertidumbre de una individualidad que cabalga contradicciones en la actualidad puede llegar a plantear la pregunta: ¿hay una ética propia de la posmodernidad?

## 2.2 ¿Existe una ética posmoderna?

La modernidad dejó normas, leyes y códigos cuya universalidad fue cuestionada por los críticos de la razón y, con ello, una desconfianza generalizada en la legitimidad de aquellas. Por esta razón, determinar si existe una ética posmoderna requiere una desaprensión de todo orden moral preestablecido, ya que si tenemos en cuenta la normalidad con la que presenciamos libertades irresponsables o igualdades impuestas de manera coercitiva, entonces vemos cómo la falta de valores éticos conduce irremediablemente a la devaluación de la ética en favor de una “emancipación superior”; siendo esta un lobo con piel de cordero, pues la individualidad puede engordar un ego que se deja querer por principios externos exigidos socialmente con el fin de sentirse integrado en una identidad de grupo, dejando de lado aquellas normas internas que constituyen y reconcilian a las acciones con el ser propio.

Una vez que tenemos clara esta idea, y pasando a la obra de Bauman, se puede observar de qué manera el autor deja claro el planteamiento principal del libro y, por tanto, cómo se podría relacionar la posmodernidad con la ética:

como resultado de que la era moderna haya llegado a su etapa autocrítica, autodenigrante y, en muchos sentidos, autodesmanteladora (proceso que el concepto de «posmodernidad» pretende abordar y transmitir), los diversos caminos que antes seguían las *teorías* éticas (aunque no las *preocupaciones* morales de los tiempos modernos) acabaron por volverse cada vez más una especie de callejón sin salida, aunque también abrían la posibilidad de una comprensión radicalmente novedosa de los fenómenos morales. (Bauman, 2009: VIII).

Como hemos podido comprobar, se hace una distinción clara entre ética y moral, estando la primera relacionada con una elaboración crítica y mediada filosóficamente sobre

los aspectos que teorizan el deber ser, la normatividad, pero que sin duda también atañe a la evaluación y convicción axiológica, así como a los problemas de conciencia del sujeto moral; mientras que la segunda se trataría más de asuntos externos al sujeto: un fenómeno no establecido por sí mismo y que incita, invita u obliga a actuar de un modo determinado. El problema actual se concreta en la manera en la que se relaciona identidad con ética.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, podríamos hacer un par de preguntas con respecto al corpus expositivo propuesto por Bauman: dado que uno de los fines de la modernidad líquida implica la búsqueda de una nueva identidad, ¿significa que habrá una especie de *modernidad gaseosa* en la que la imposibilidad de alcanzar una resolución de la vida del individuo hará que este se vea a sí mismo en suspensión como las partículas en el aire? ¿O por el contrario, los presupuestos de la racionalidad y la universalidad se han evaporado, encontrándonos ahora con las consecuencias de esa “lluvia de realidad” que no nos deja ver el suelo sólido sobre el que pisamos? De ser afirmativa la respuesta a la segunda pregunta, se deduce que aún buscamos principios que ordenen la realidad y cobraría sentido la frase de Bauman que asegura *que la posmodernidad es una modernidad sin ilusiones*<sup>9</sup>; aunque la realización de la misma implique una especie de vuelta a otro tipo de sociedad sólida. Sin embargo, cuando se trata de la primera pregunta, a la respuesta puede ser resuelta gracias la confianza en otro tipo de concepción sobre una individualidad responsable, y buen ejemplo de ello lo proporciona Gilles Lipovetsky en su obra *La sociedad de la decepción*.

Si bien Bauman al principio de *Ética Posmoderna* critica la propuesta del filósofo francés, asegurando que «el enfoque posmoderno de la ética consiste en rechazar las formas modernas típicas de abordar los problemas morales»<sup>10</sup>, afirmando de esta manera que su descripción de posmodernidad no se preocupa por cuestiones morales, no puede dejarse de reconocer que ambos parten de una visión del mundo que tiene ciertas similitudes: ninguno deja de explicar el obstáculo para llevar a cabo el análisis, es decir, la dificultad que supone determinar este tiempo como una sociedad nueva, o como un período, aún en transición, hacia una sociedad más estable. Podría decirse que sus ideas culminan con la perspectiva de que los individuos contemporáneos son *caleidoscópicos* y experimentadores directos de las transformaciones recientes. Las diferencias entre ambos se dan más bien desde los

---

<sup>9</sup> Bauman, 2009: 21.

<sup>10</sup> Bauman, 2009: X.

presupuestos que hagan viable determinar la posibilidad de si existe o no una ética propiamente posmoderna.

Lipovetsky, por su parte, inicia su estudio a partir de la descripción que hizo Tocqueville en *La democracia en América* sobre la sociedad norteamericana, catalogándola como una comunidad democrática individualista. Aunque quizás esta cuestión se hace más inteligible si acudimos a la obra mencionada:

La omnipotencia me parece en sí una cosa mala y peligrosa. Su ejercicio me parece superior a las fuerzas del hombre, quienquiera que sea, y no veo sino a Dios que pueda sin peligro ser todopoderoso, porque su sabiduría y su justicia son siempre iguales a su poder. No hay, pues, sobre la tierra autoridad tan responsable en sí misma, o revestida de un derecho tan sagrado, que yo quisiera dejar obrar sin control y dominar sin obstáculos. Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes. (Tocqueville, 2010: Libro I, 302).

Si bien el análisis de Tocqueville comienza con una observación sobre los peligros que se generan a partir de una omnipotencia de la mayoría, es consciente de que el principio democrático fundamental debe ser esa legitimidad política que nos concede dicha mayoría, pese al riesgo que suscita la arbitrariedad que podría emanar de ella. Por esta razón, darle un poder pleno supone un verdadero peligro, y la democracia, cuyo fin es luchar contra la tiranía, cae en contradicción consigo misma al estar expuesta al sometimiento de una colectividad influenciada por un poder político capaz de estar tentado de controlar el pensamiento del pueblo. De hecho, Lipovetsky, partiendo desde esta desconfianza, baja la democracia a la tierra y asegura que no puede conciliarlo todo por su propia actividad, pues más allá del análisis moderno, este sistema sigue sin poder dar un refugio a aquellos individuos que se sienten excluidos de la comunidad; dicho en otras palabras, no es capaz de garantizar una igualdad. Este argumento se da de la forma que podemos ver a continuación:

El capitalismo de consumo no ha creado todas las piezas de la cultura de lo nuevo. La era democrática ha trabajado igualmente en este sentido, produciendo un hombre «destradicionalizado», deseoso de novedades y de bienestar. [...] La moderna economía de consumo no expresa por arte de magia la verdad del deseo humano; más bien contribuye a sobreexcitarlo, a apartarlo de los dispositivos sociales repetitivos, a ponerlo en movimiento incesante. (Lipovetsky, 2008: 53).

Como podemos comprobar, la contradicción permanente de nuestra época genera el curioso efecto de que aquel individuo que se siente desplazado y desprotegido por el sistema democrático es el mismo que abraza los valores de este modelo, pues cuanto más crece la decepción, más lo hace la esperanza en que es la única vía de escape que tiene. Debe entenderse, por tanto, que la decepción es una categoría humana, pues se trata de un desapego por aquellos deseos que aparentan la imposibilidad de ser cumplidos. En el artículo de José Sánchez Jiménez, *La sublevación de los cuerpos en tiempos de la neomelancolía*, vemos cómo este concepto del filósofo francés puede ser entendido a través de la noción de neomelancolía, es decir, que cuando no se puede encontrar el objeto de deseo, es la existencia fáctica la que se vuelve culpable; siendo entonces, la decepción de Lipovetsky, una especie de deseo por no tener deseos. Esta interpretación se comprende teniendo en cuenta que esta culpa neomelancólica revela la imposibilidad de que un sujeto encuentre un sentido a su propia vida porque no sabe qué hacer con su deseo; y si no hay deseo, no hay sentido, porque este último es la articulación del deseo con la ley moral. Por consiguiente, el individuo se acoge a su individualidad y se quita los lastres de la tradición, como se puede reconocer en las siguientes líneas:

Contra las escuelas de la sospecha, quise destacar el proceso de liberación del individuo, en relación con las imposiciones colectivas, que se concretaba en la liberación sexual, la emancipación de las costumbres, la ruptura del compromiso ideológico, la vida «a la carta». El hedonismo de la sociedad de consumo había sacudido los cimientos del orden autoritario, disciplinario y moralista. (Lipovetsky, 2009: 17).

En estas líneas, Lipovetsky coincide con Bauman en que la sociedad de consumo es determinante para poder llegar a entender la categoría ética de la posmodernidad, aunque ambos discrepan en la dirección que hay que tomar para explicar de manera adecuada los acontecimientos. Mientras que para el filósofo francés la sociedad de consumo ya está definida y tiene una condición ontológica puesto que “ya es”, siendo posible a partir de ahí explicar las acciones y las conductas de los individuos que forman parte de esa comunidad, para Bauman son las acciones y la actividad humana las que definen a la sociedad de consumo; es decir, para llegar a saber su naturaleza, primero tenemos que conocer cuáles son los rasgos que la componen. La diferencia esencial entre ambos no solo radica en el rumbo, sino en la metodología para conocer la posmodernidad, pues Lipovetsky continúa y renueva

el proceso de un estudio de la sociedad democrática que formuló Tocqueville, con la particularidad de que su concepto de decepción es el principal articulador que permite precisar cuál es el pesar con el que debe lidiar la sociedad actual. Puede servir el siguiente párrafo para cerrar la cuestión sobre si hay una ética que nos pertenezca:

Es imposible dar cuenta de este fenómeno sin remitirnos a un elemento muy arraigado en nuestra historia y nuestra cultura política colbertista-jacobina-intervencionista. En este modelo, la lógica del beneficio, la economía de mercado y sus consecuencias no fueron totalmente aceptadas en ningún momento. El poder público se reconoce como instrumento supremo de la unidad y la cohesión social, la instancia productora del bien público y del vínculo social. Ahora bien, la «mundialización» choca de frente con el modelo del Estado productor de la Nación. El abismo existente entre el «modelo francés» (papel del Estado como vehículo de igualdad, lugar de la ley, importancia de los servicios públicos) y la dinámica neoliberal explica la amplitud de la decepción. (Lipovetsky, 2009: 73).

La decepción entonces es producto de aquellas contradicciones con las que vive el ser humano. Por un lado, la sociedad siempre remitiría una igualdad y buscará un bien público que haga posible la cohesión de sus integrantes, pero cuando esto implica una coerción del individuo, aunque sea para proporcionar unos mínimos y cierta seguridad, la dinámica de una libertad se presenta como un un bien superior que debe sobreponerse; y este conflicto entre el deseo del sujeto y los valores morales de la tradición a la que pertenece chocan provocando un sentimiento de malestar y desamparo: la decepción. Se verá en los siguientes puntos de la *Ética Posmoderna* cómo esa voluntad de querer ayudar al prójimo, a diferencia de la propuesta de Lipovetsky, implica vivir para el prójimo, y este será uno de los principales argumentos con los que atacará Bauman en el desarrollo de su obra.

La ética actual, por tanto, es dinámica y necesita de elementos que permitan evitar un relativismo moral. Por eso, más allá de si existe una ética posmoderna, se puede afirmar que existe ética en la posmodernidad. De hecho, en la amplitud de la decepción de Lipovetsky hay un cálculo moral que no hace incompatible a la individualidad con la responsabilidad, ya que el individualismo no tiene por qué implicar un egoísmo absoluto, si lo que se pretende es que el sujeto en libertad se haga cargo de su vida. Es por ello que los imperativos éticos se han adaptado a nuestros tiempos y la necesidad de encontrar una cooperación social invierte las lógicas del juego, haciendo que el individualismo no tenga que ser incompatible con una colectividad; esto es una reformulación de las nociones de progreso que los filósofos liberales

plantearon a finales de la modernidad, ya que hacer el bien con los demás implica intrínsecamente hacer el bien con uno mismo.

En definitiva, si queremos averiguar de qué hablamos cuando nos referimos a la ética en la posmodernidad, así como analizar los diversos comportamientos del individuo en la actualidad con el fin de encontrar aquel que esclarezca la actitud ética, es imprescindible centrar la atención en la idea de responsabilidad, pues es de capital importancia para poder abordar que sea un sujeto moral.

### 3. Responsabilidad como faro moral

La cuestión sobre la responsabilidad es recurrente en los planteamientos éticos, no solo por su valor intrínseco en cuestiones sobre el deber sino porque, cuando nos referimos a ella, lo estamos haciendo en referencia a una persona. No puede haber una responsabilidad sin alguien que se haga cargo de ella, lo cual posibilita que se pueda desechar la idea de que es mero comportamiento maquillado del ser social; se trata, más bien, de un deber impuesto por el propio sujeto que siempre va en una dirección externa, pues no tendría sentido ser responsable, es decir, asumir obligaciones, si no es para el cuidado del Otro. La responsabilidad, en este sentido, puede ser sinónimo de sensatez, lo cual, a su vez, es consecuencia de elaborar un juicio adecuado sobre las acciones que tomamos. No obstante, así planteado, podría llegar a resultar una formulación muy moderna pues, ¿a qué nos referimos cuando se dice que la responsabilidad es elaborar un juicio adecuado sobre las acciones?

Un buen punto de partida antes de entrar en la *Ética Posmoderna* sería ver el planteamiento de uno de los máximos exponentes de la modernidad, que también servirá de antecedente para comprender el desarrollo sobre esta noción que en años posteriores elabora Bauman. Este es el que hace Kant en la *Crítica de la razón práctica*, donde en un punto avanzado de su obra podemos encontrar:

La aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, y la presuposición que se deriva de la realidad objetiva de este bien conduce, por lo tanto, mediante los postulados de la razón práctica, a conceptos que la razón especulativa podía expresar como problemas, pero que no podía resolver. Así pues (...); 2) conduce a un problema del cual la razón especulativa no contenía sino una antinomia y cuya solución ella sólo podía fundar en un concepto que podía ser pensado problemáticamente pero no demostrado o determinado por ella en su realidad objetiva, mediante el postulado de la libertad. (Kant, 2005: 158).

Si atendemos a sus palabras, vemos cómo la preocupación de la *Crítica de la razón práctica* es fundar una ciencia de la moral. Esto implica que la moral tiene que estar basada en la libertad y, a su vez, la ética tiene que tener como base que el sujeto se dé leyes a sí mismo; por lo que, ambos requerimientos en cuenta, se podría llegar a percibir a primera vista una contradicción. Ahora bien, para Kant la naturaleza es un ámbito de regularidad física y, en su contexto, la Revolución científica supuso el triunfo de la matemática sobre la



existencia cotidiana, en la cual el objeto de conocimiento recibe el nombre de constante y tiene la característica de ser regular, posibilitando el cálculo de lo real; la matemática está basada en imposibles capaces de ser reconvertidos en axiomas, mostrando una experiencia constante y perenne. El filósofo moderno quiere encontrar en la praxis una normatividad que permita comprender que si la acción humana quiere satisfacer una moralidad, tiene que ser universal: al igual que a la ciencia, le interesa el cómo y no el qué, es decir, le preocupa la forma pero no el contenido de la cual está compuesta. Es por ello que, en este párrafo, se expresa que las leyes de la naturaleza no contradicen una causalidad libre, ya que la manera en la que nuestra conducta regula el contexto en el cual nuestra acción es moral se ejecuta libremente; es decir, pese a no actuar todos de la misma forma y, en consecuencia, ser las acciones de los sujetos heterónimas, debemos aceptar un principio de responsabilidad. De hecho, profundizando algo más en la cuestión, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, obra previa a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, se puede leer lo siguiente:

Así las cosas, yo digo: todo ser que no puede obrar sino bajo la idea de libertad es por eso mismo realmente libre, esto es, valen para él todas las leyes que se hallan indisociablemente vinculadas con la libertad, tal como si su libertad también fuese dada por libre en sí misma y fuese válida en la filosofía teórica. Yo afirmo lo siguiente: a todo ser racional que tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra. (Kant, 2002: 169).

Cuando se dice en el fragmento que a «todo ser racional que tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra», se refiere a que todo ser racional es aquel que va actuar bajo un imperativo dado, pues lo contrario sería actuar conforme a los deseos y las pasiones que “contaminan” la moral del individuo; para el filósofo, ser racional es obrar bajo el imperativo categórico, su máxima. Por tanto, teniendo en cuenta los dos párrafos citados de Kant se puede llegar a la conclusión de que libertad y responsabilidad son conceptos condenados a entenderse, ya que si la manera de obrar es libre, ese ejercicio de la libertad debe estar comprometido a aceptar una serie de normas y reglas que no le sean contrarias, esto es: la responsabilidad.

Ahora bien, entrando en la *Ética Posmoderna* de Bauman, vemos cómo hay un quiebre con respecto las leyes universales de la ética moderna, pues las normas ya no son suficientes

para que los individuos actúen moralmente. Por primera vez se tiene en cuenta que los códigos de actuación culturales hacen que cumplamos con una determinada forma de actuar con el fin de adaptarnos; de ahí que las reglas nos ayuden a actuar moralmente de manera habitual, mientras que la ética hace partir a la acción desde la responsabilidad de nuestro verdadero Yo, es decir, desde nuestra identidad. La ética, a diferencia de la moral, no es impuesta por una serie de patrones que sobrepasan al individuo, sino que es deseable y se busca porque nuestra identidad es parte de ella; por eso, en referencia a estas cuestiones, Bauman dirá que «En tanto individuos, somos insustituibles, mas no como actores de cualesquiera de nuestros diversos papeles». (Bauman, 2009: 4).

Por consiguiente, una diferencia interesante entre la modernidad y la posmodernidad parte de la manera en la que el individuo debe entender esta noción de responsabilidad ya que, por un lado, debido a que los filósofos modernos consideraban que el hombre podía ser tratado como un fenómeno objetivo, estas leyes morales podían ser aplicadas en cualquier circunstancia dado su carácter universal; mientras que, por otro lado, los posmodernos rechazan que las acciones humanas puedan ser universalizables en cualquier caso, pues se tiene en cuenta el contexto y la propia identidad de la persona, abogando por una subjetivación de la responsabilidad. Las normas se presentan en este sentido como algo que nace del individuo y no como algo que permanece estático e inmanente, a lo cual el sujeto debe aspirar a acceder mediante el intelecto. Sobre este aspecto podemos leer en el libro lo siguiente:

Tarde o temprano percibimos que seguir las reglas, por escrupulosamente que lo hagamos, no nos salva de la responsabilidad. A fin de cuentas, cada uno de nosotros debe decidir cuáles de las reglas en conflicto obedecer y cuáles desechar. La elección no radica entre seguirlas o romperlas, ya que no hay un solo grupo de reglas que deban obedecerse o romperse. Más bien consiste en decidir entre diferentes grupos de reglas y diferentes autoridades que las predicán. (Bauman, 2009: 6).

En este fragmento Bauman, en realidad, nos está hablando del problema actual de la responsabilidad personal; y no porque pretenda quitarle la importancia que merece al establecimiento de leyes y cómo nos hacemos responsables ante ellas, sino para señalar que «vivimos tiempos de una fuerte ambigüedad moral» (Bauman, 2009: 6). Entendiéndolo de otra manera, la antinomia de la que hablaba Kant en los fragmentos anteriores es cómplice de

que haya una pluralidad de reglas en permanente conflicto, puesto que genera que las elecciones morales sean ambivalentes. Sin embargo, quizás algo que no se tuvo en consideración durante la modernidad fue aceptar que esa pluralidad, que es parte intrínseca del dinamismo del hombre, ya nos hace estar sujeto a normas incluso cuando no hay conciencia de estarlo. Si se tiene en cuenta entonces que «la realidad humana es desordenada y ambigua, como son ambivalentes las decisiones morales, a diferencia de los principios éticos abstractos» (Bauman, 2009, 20), entonces la responsabilidad, en tanto que límite de la acción libre del sujeto, no solo sirve como norma moral, sino como un elemento ordenador de la naturaleza caótica del ser humano. Por eso, pese a que debemos lidiar con esa ambivalencia y a que la búsqueda de una identidad se nos presente como una tarea cuanto menos difícil, la responsabilidad parece un bote salvavidas en el que montarnos cuando un oleaje de libertad caótica pretende tragarnos. Así, el valor fundamental de la responsabilidad en tanto seres plurales es el que nos hace posible la elección, por eso esta noción será capital para entender el desarrollo de *Ética Posmoderna*.

### **3.1 El papel del Otro**

El concepto de Otro resulta muy fructífero para entender la ética en la posmodernidad, ya que nos pone en la situación idónea para desentrañar una de las bases de la moralidad humana. Lo cierto es que la responsabilidad no tendría sentido si no tuviéramos que preocuparnos por el cuidado de los otros. Ahora bien, ese proceso electivo que permite a la moral distinguir entre las buenas o las malas acciones puede llegar a ser peligroso con una buena justificación, como vimos en la modernidad; pues en Kant, el argumento de que los seres racionales actuarían racionalmente en cualquier situación podría ser un buen razonamiento si no se tiene en cuenta el impulso de actuación con el que un sujeto ejerce la acción en un contexto concreto. Como se dijo, importaba la forma pero no el contenido. De este modo, la responsabilidad se vuelve heterónima y se podría apoyar en el poder de los legisladores, como ha ido sucediendo desde los primeros códigos hasta la propia actualidad: desde el código de Hammurabi, pasando por el *Ius Romanum*, hasta los códigos civiles y las constituciones actuales, como ejemplos significativos. Sin embargo, esta responsabilidad

desplaza los fenómenos morales del ámbito de la autonomía moral pues, en alguna etapa anterior, la responsabilidad se daba con el Otro y con la autoconciencia moral.

La pregunta acerca del Otro es también la pregunta por nosotros mismos, pues no se puede tener una conciencia del propio sujeto sin antes haber sido visto por el Otro; podría ser comparable al acto de mirarse en un espejo, mas la particularidad residiría en que ese reflejo es el de un ser social. Una aproximación a esta cuestión es la que podemos encontrar en el ensayo de Alicia María de Mingo, *Vivir a la vista de todos*, donde, parafraseando a Sartre, vemos la importancia de la sociabilidad como un factor determinante para poder hablar en términos morales. El siguiente fragmento puede servir para iluminar este asunto:

El Otro aparece como sujeto justo cuando me convierte en Objeto. Sartre es taxativo: «El "ser-visto-por-otro" es la verdad del "ver-al-otro"». Ahora bien, la mirada no se vincula con la presencia real o implícita de tal o cual Otro. La mirada es algo parecido a una estructura del "ser-para-Otro" aunque (digámoslo así) no hubiese nadie. No se trata de la presencia de dos ojos. «Sin duda -decía Sartre-, lo que manifiesta más a menudo a una mirada es la convergencia hacia mí de dos globos oculares. Pero se daría igualmente con motivo de un roce de ramas, de un ruido de pasos seguido de silencio, de una ventana que se entreabre, del leve movimiento de un cortinado. Durante una operación de asalto, los hombres que se arrastran por el bosque captan como mirada de evitar no dos ojos, sino toda una granja blanca que se recorta contra el cielo en lo alto de una colina. Va de suyo que el objeto así constituido no manifiesta aún la mirada sino con carácter de probable. Es sólo probable que tras el matorral que acaba de agitarse haya alguien emboscado que me acecha. Pero esta probabilidad no ha de retenernos por el momento: volveremos sobre ello; lo que importa ante todo es definir la mirada en sí misma». (Mingo, A. M. de, 2016: 86).

Tal y como se puede observar en el fragmento, ser-visto-por-otro es la verdadera característica de la presencia del individuo en el mundo. No podemos tener una condición ontológica sin que haya un testigo existencial, por lo que esto supone una primera toma de contacto con el deber moral. Sin la conciencia del Otro, el sujeto está condenado a un vacío estructural interno, que bien podría ser comparado con el carácter universal y absoluto que los pensadores de la modernidad establecían sobre la composición ontológica del ser humano. Así pues, ver-al-otro se hace posible gracias a la conciencia intersubjetiva, la cual permite concebir las dimensiones sociales y morales del ser humano como una subjetividad recíprocamente extrínseca. La aparición del Otro permite analizar el acontecimiento trascendental de la responsabilidad interhumana con respecto a las relaciones morales entre los individuos, tema planteado por Lévinas al cual nos aproximaremos a través del texto de

César Moreno, «The curvatura of intersubjective space: sociality and responsibility in the thought of Emmanuel Levinas». En relación al párrafo anterior, en el siguiente fragmento observamos:

In the opinion of E. Levinas, "dans la 'préhistoire' du Moi posé pour soi, parle une responsabilité," responsibility is as an answer to the call of the Other, already an "ethically-turning-towards-him." Indeed, heeding the call of the Other (and, furthermore, heeding the appeal of the Other as widow, orphan, poor man, or foreigner), the assumption of the Self in the presence of the Other in its Me voici requires or presupposes a power that is no longer "ontologically" violent and which is found to be inspired by a particular kind of "raising-up" of the Other. The power of the Self ceases to be a primordial means of realization of the Self-for-itself and changes into a power-for-Other-in-its-favor. Sociality in its moral dimension implies a power of the Self which, due to the anarchization of the economical centripetal egoism, is no longer incompatible with respect for the Other. (Moreno-Márquez, 1987: 345).

Esta interpretación sobre Lévinas es interesante ya que, más allá de la apertura del Otro como posibilidad de una sociabilidad, traslada el foco moral hacia la aparición del mismo. De modo que ya no tiene sentido hablar de una ética que reside en un Yo hipertrofiado por las consideraciones morales de la modernidad, pues el ser humano, en tanto ser con una constitución ontológica social, ya está predestinado a tener que abrazar un vínculo común con los otros. Sin embargo, en una primera toma de contacto, puede resultar que esta responsabilidad trascendental se pudiera tachar de idealista puesto que el deber moral no podría nacer de manera independiente en el sujeto, tomando al Otro como se tomaría a sí mismo el Yo en la filosofía moderna y situándolo en un punto de partida que le permita especular acerca de aquellas relaciones sociales que condicionan el mundo. Nada más lejos de la realidad, esta crítica sería poco probable teniendo en cuenta que en este planteamiento la estructura formal de la realidad no se revela en sí misma como sucedería en los argumentos idealistas, sino que tiene que ver con la manera en la que el sujeto es capaz de conocer las cosas en su pureza: es una formulación trascendental. Por ello, un elemento fundamental para entender esta diferenciación en el desarrollo lévinasiano es el concepto del rostro; sin el cual no sería posible el despertar ético humano. Este planteamiento se entiende mejor si acudimos a la obra del propio Lévinas, *Ética e infinito*:

No sé si se puede hablar de «fenomenología» del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia

el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. (Lévinas, 2016: 50).

El rostro, interpretado aquí, va más allá de cualquier posible descripción ya que, tal y como vimos en el fragmento de Alicia María de Mingo, ver no significa necesariamente observar al otro, es decir, concebirlo como un ente determinado y definido. El rostro es una condición ética y también metafísica que posibilita la relación con el Otro desde un sentido trascendental. En *Ética Posmoderna* este concepto es muy importante para entender el acto *per se* de la responsabilidad, de ahí que sea interesante la interpretación de Bauman:

El Otro no tiene poder sobre mí o, mejor dicho, si lo tiene —si ya dio la orden que debo obedecer— ya no sería un rostro, sino un ser ontológico, la dura realidad y el continuo tira y afloja de la resistencia (...) El Otro es una autoridad por que yo estoy dispuesto a escuchar la orden antes de que haya sido dada, y a seguirla antes de que yo sepa qué me ordena hacer. «Por sí mismo» (si hubiese un estado semejante), el Otro es débil, y es precisamente esa debilidad lo que hace que lo coloque como el Rostro de un acto moral: soy plena y verdaderamente para el Otro (Bauman, 2009: 72)

El concepto de rostro quizás pueda ser entendido, en términos más mundanos, si lo comparamos con la empatía y el efecto que causa en nosotros. Podemos vernos reflejados en aquel que necesita una asistencia y, precisamente en ese momento, es cuando comprendemos el verdadero valor moral de nuestras acciones, la importancia de ser-para-otro. Ese despertar ético que provoca el rostro es el que permite al individuo hacerse cargo de su propia responsabilidad, sin importar la transgresión de cualquier norma o ley que pueda ir en contra de esa acción moral realizada de manera pura; de ahí que se pueda afirmar que «la moralidad es el comienzo absoluto» (Bauman, 2009: 73). Este acontecimiento primigenio que posibilita la intersubjetividad moral es a lo que llamará Lévinas el *despertar*, al cual se refiere Bauman en las siguientes líneas:

Únicamente en el análisis de Lévinas sucede ese maravilloso acontecimiento que para Husserl es no epistemológico (no cognitivo), sino el principio de la epistemología (de la *posibilidad* de la epistemología) (...) Este acontecimiento es «la posibilidad del desengaño en el que el yo, frente a otro, se libera de sí, despierta de su sueño dogmático». «Desde un principio, todo está en el acusativo (...) yo estoy “en mí” a través de los otros». El despertar no está en el «yo soy yo», sino en el «yo soy *para*». (Bauman, 2009: 76).

El despertar sería algo así como el paso de la falsa autoconciencia a un ser consciente de la subjetividad, que se hace posible gracias a la existencia de otros sujetos, es decir, el tránsito de un solipsismo a una intersubjetividad. Así pues, solo hay una dirección: ser consciente de la intersubjetividad es lo constituyente del sujeto; la dirección contraria es imposible. Dicho esto, el Otro es aquel que valora la mida moral del Yo, pues cuando aparece la subjetividad, inevitablemente, también lo hace la responsabilidad. En estos términos podemos decir que la «responsabilidad que es una medida a priori de cualquier compromiso, más que algo medido por éste a posteriori» (Bauman, 2009: 86).

La importancia, entonces, del Otro reside en la medida de ser-para, es decir, la manera en que el Yo es mediado por las acciones que realiza para el Otro, pues ahí no solo se encuentra el verdadero sentido de las relaciones humanas, sino que hay un principio de responsabilidad sobre el cual el sujeto está obligado a actuar. Para Bauman, la importancia del ser-para la podemos encontrar en el siguiente fragmento:

Si «ser para» significa actuar en favor del Otro, entonces el bienestar o la desdicha del Otro es lo que enmarca mi responsabilidad, lo que le da contenido a «ser responsable». Yo soy responsable de prestar atención a la condición del Otro, pero ser responsable de manera responsable, esto es, «responsable de mi responsabilidad» exige que yo sepa cuál es esa condición. (Bauman, 2009: 93).

Para saber cuál es la condición que hace responsable al Yo de prestar atención al Otro, primero se debe conocer al Otro; esto es, traspasar de alguna manera la identidad a través de la cual se conforma el ser del Yo en favor de conocer aquella estructura ontológica que es constitutiva también del ser propio, la del Otro. Es por ello que la relación moral con el Otro nos obliga a tener una responsabilidad sobre él; una responsabilidad que es entrega, es decir, una apertura hacia el Otro a la misma vez que supone una limitación natural de las acciones del Yo.

### **3.2 Un encuentro entre la ontología y la moral**

Gracias a la aparición de la figura del Otro hemos visto de qué manera las relaciones intersubjetivas determinan la estructura ontológica de los sujetos. Sin embargo, es interesante acceder al cuándo del encuentro producido, ya que esta fase permite intuir cómo se conforma

nuestra identidad moral. Para ello, pondremos el planteamiento que propone Bauman en *Ética Posmoderna* en diálogo con la aparición del ser en Heidegger, pues de este modo se puede llegar a penetrar en el origen de la subjetividad que conforman las relaciones morales. Un buen punto de partida es entender que para ambos filósofos el ser humano debe ser pensado desde otros criterios que no sean abstractos, lo que supone de inicio una ruptura con toda filosofía moderna; uno y otro se cuestionan las estructuras primarias de la realidad e intentan estudiar al ser humano en su facticidad. No obstante, centrándonos en Heidegger, la dimensión fáctica del ser humano va a ser el problema con el que toda la filosofía y toda la fenomenología va a tener que lidiar, razón que le hace partir desde el modo inmediato en el que el ser humano se da: este acontecimiento lo tratará a partir del concepto de Dasein. Su aparición la podemos encontrar en las siguientes líneas del §2 de *Ser y Tiempo*, cuando realiza la estructura formal de la pregunta por el ser:

El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta —por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser. (Heidegger, 1927: 18).

El Dasein es uno de los conceptos centrales de la filosofía heideggeriana, porque es el punto de partida. El ser-ahí o ser-del-ahí trata de desvelar el carácter existente del ser humano, por eso pone el acento en su condición de arrojado, pues la existencia está arrojada a un determinado ahí en un carácter fáctico. El análisis ontológico de Heidegger se centra en determinar las estructuras de ser características del ser humano, del Dasein, partiendo de la facticidad y no desde la racionalidad; de ahí que aprenderlo desde un aspecto concreto invierte por completo los principios de la modernidad, pues argumenta que existe en el mundo, no es quien compone al mundo. Así, la constitución fundamental del Dasein es que es un ser-en-el-mundo. Esto va a tener similitudes con el planteamiento que Bauman realiza en *Ética Posmoderna* en cuanto a la condición del ser humano, aunque no tanto en la relación intersubjetiva que determina la moral del hombre. Sin embargo, hay que entender que, en el planteamiento heideggeriano, ese Dasein tiene distintas estructuras ontológicas o *existenciaris*, y cuando vivenciamos nuestro ser de forma fáctica, nuestra interacción con el



mundo no es de carácter racional; punto en el que coinciden ambos pensadores. Sin entrar en más profundidad en la obra de Heidegger, se analizará el concepto de *comprender*, pues esta característica ontológica de nuestra interacción con el entorno sería la dimensión más originaria mediante la cual nos relacionamos; asunto que será interesante para ver cómo Bauman luego le da un giro que permite entender la primacía de la moral. Este término lo podemos observar en el §18, en las siguientes líneas:

El comprender, (...) mantiene en una previa apertura los respectos que han sido examinados anteriormente. Manteniéndose de un modo familiar en ellos se los presenta a sí mismo como aquello en lo que su remitirse se mueve. El comprender se deja remitir en y por esos respectos. El carácter respectual de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como significar [be-deuten]. En la familiaridad con estos respectos, el Dasein "significa" para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo. (Heidegger, 1927: 94).

En este fragmento vemos que desde nuestra posición de ser-en-el-mundo ya existen nexos significativos, es decir, nuestro entorno ya significa algo mucho antes de que nosotros lo describamos, por lo que estamos insertos en un horizonte de significados, el cual se puede comprender de muchas maneras. La conclusión que se puede extraer es que no tenemos que objetivar o racionalizar un ente para poder interactuar con él, pues las cosas se nos van abriendo de alguna manera. El mundo nos muestra por sí mismo su significado y esta es la dimensión originaria en la que se nos dan las cosas. Además, unida a esta estructura ontológica de la comprensión, hay otra configuración muy importante como la *disposición afectiva* (Heidegger, 1927: §29), que sirve como ensamble del mundo. O dicho de otra manera, el entrecruzamiento que nos abre al horizonte total del mundo y a partir del cual nosotros podemos proyectar las posibilidades de nuestra existencia es a través de la experiencia de múltiples significados, pues al comprender abrimos posibilidades que, por su puesto, están determinadas por el horizonte significativo del sujeto. Es por ello que, conjuntamente con ese comprender, se estructura la afectividad.

De este modo, gracias a esas estructuras ontológicas podemos comprender que desde que el Dasein es arrojado a un mundo en condición de ser-en-el-mundo, aparece y cohabita en un *mundo compartido* (Heidegger, 1927: §25). Esto significa, que tanto el ser como el ser-con ya están dados de antemano y se encuentran constituidos en el modo de ser del Dasein,

implicando «que otro ente puede “encontrarse con” el Dasein sólo en la medida en que logra mostrarse desde él mismo dentro de un mundo» (Heidegger, 1927: 66). El mundo es el lugar donde las relaciones se hacen posibles, por eso la condición primaria del Dasein tiene como modo de ser la convivencia con los otros, ya que los otros le son mostrados al Dasein en su existencia. Tras este breve esbozo introductor del pensamiento heideggeriano, este último fragmento será el que nos ofrezca mayor claridad a la hora de comprender las diferencias con respecto a la formulación de Bauman:

Por el mero hecho de ser, el Dasein tiene el modo de ser del convivir. Éste no puede concebirse como consecuencia del hacerse presente de varios “sujetos”. Sólo es posible encontrar un cierto número de “sujetos” cuando los otros, que comparecen primeramente en cuanto coexistentes, son tratados meramente como “números”. Semejante “número” de sujetos sólo se descubre por medio de un determinado ser con y para los otros. Este “irrespetuoso” coestar “cuenta” con los otros, sin “contar en serio con” ellos y sin que tampoco quiera “tener que ver” con ellos. (Heidegger, 1927: 129-130).

Esta comparación entre Heidegger y Bauman resulta esclarecedora para comprender la formulación de la ética como filosofía primera que vemos en *Ética Posmoderna*, pues la ontología concebida por Heidegger, como hemos mostrado, se hace posible gracias a la pregunta por el ser. Sin embargo, este ser se piensa como identidad, como algo idéntico que parte desde la mismidad del Dasein, y el ser que se concibe de esta manera excluye a lo distinto, es decir, al Otro. La libertad, en términos heideggerianos, es terreno exclusivo del ser, es decir, de la esencia de la subjetividad que emana del propio existir; mientras que para Bauman esta libertad tiene una forma previa y primigenia estructurada en la responsabilidad absoluta hacia el Otro. En relación al planteamiento de *Ser y Tiempo*, podemos comprender mejor el significado de las siguientes líneas:

Desde una perspectiva ontológica, nos sentimos mejor estando *con* los demás. (...) dos seres independientes y encerrados en sí mismos, (...) su identidad consigo mismo, sus límites, su espacio. Paradójicamente, estar *con* significa estar *a distancia*. (Bauman, 2009: 68)

En estas líneas, Bauman expresa que para *estar con* se necesita una precomprensión del ser que no es realmente necesaria para establecer un cuidado con respecto al Otro. En el siguiente fragmento desarrolla esta idea con mayor claridad:

«Antes», en ausencia de, o a pesar de la ontología, sólo puede tener un sentido *moral*, y este sentido es *mejor*. «Cara a cara» es *mejor* que «con». «Con» tiene una ventaja práctica con respecto a «cara a cara», la misma ventaja que tiene la dura realidad del ser sobre los incipientes brotes de la posibilidad. (...) El «antes» de la moralidad se instituye no por la ausencia de la ontología, sino por su remoción y destronamiento. La moralidad es la *trascendencia* del ser; la moralidad es, con mayor precisión, la *oportunidad* de esa trascendencia. El yo moral se reconoce por su capacidad de elevarse por encima del ser, por desafiar al ser; por la elección del «cara a cara» en vez del «con». (Bauman, 2009: 70-71).

Este *cara a cara* se refiere a un estado de ser-visto-por-otro, es decir, a un momento primigenio en el que se hace posible la intersubjetividad, porque al sujeto le concierne la existencia del Otro. El ser-con implica un distanciamiento ya que para que ese ser-con sea posible primero el individuo tiene que tener una percepción existencial de su subjetividad. Bauman dice acertadamente que «la moralidad se da antes de la ontología; para antecede a con» (Bauman, 2009: 69), y esto es solo posible si pensamos que el *antes* de la condición moral antecede a las estructuras ontológicas, pues cuando Heidegger expresa que el ser está arrojado en un mundo, mucho antes ya hay una relación moral intersubjetiva. Es por ello que se puede entender que ser-para antecede a ser-con debido a que la primera condición de ser ya implica la aparición del Otro como algo que necesita un cuidado; tiene implícitas unas características morales. El ser-con, por contra, no tiene esa proximidad del ser-para pues «la proximidad está satisfecha de ser lo que es... proximidad. Y está preparada para permanecer como tal: en un estado de atención permanente» (Bauman, 2009: 90). Esa atención que nos exige el Otro es el principio de responsabilidad del ser-para. Por tanto el encuentro entre la ontología y la moral se da en el momento en el que somos conscientes de que antes de que el Yo sea, ya ha tenido que ser el Otro; en la diferencia encontramos esas claves de una libertad que se hace posible soportar gracias a la responsabilidad para el Otro.

### **3.3 Asimetría del Yo-Otro**

Una vez que se alcanza a comprender lo que significa ser-para, se puede llegar a entender la transmutación radical de los principios de la ética moderna, pues el Otro se gana el lugar privilegiado que tenía el Yo. Siendo así el Yo, en tal caso, responsable para el Otro sin esperar nada a cambio, puesto que él asume esa responsabilidad en la medida en que le

conciérne y le afecta el cuidado por el Otro. Es entonces que, por la misma razón que el Yo siempre va a tener un plus de responsabilidad con respecto a los otros, la relación intersubjetiva nunca va a poder llegar a ser simétrica. El fragmento de César Moreno es bastante cristalino con respecto a esta cuestión:

The asymmetry of such a relationship means that the rights of the Other are obligations for the Self, without this implying that the rights of the Self must be the obligations of the Other. Moreno-Márquez, 1987: 347).

Si los derechos del Otro son las obligaciones del Yo, sin que eso suponga que los derechos del Yo tengan que ser las obligaciones del Otro, la relación intersubjetiva es asimétrica, por lo que esperar una reciprocidad es un problema que solo le incumbe al Yo. No obstante, teniendo en cuenta que el ser humano habita en un mundo donde existe el odio, la avaricia, la corrupción, el daño y, en definitiva, la maldad, alguien podría preguntarse: ¿El Otro es siempre digno del cuidado por el Yo? En estos términos, esta cuestión es planteada por Freud y tratada en la *Ética del psicoanálisis* de Lacan en referencia al amor al prójimo. En el mismo texto, se presenta la problemática de la siguiente manera:

Podemos fundarnos en lo siguiente, cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él -éste es el sentido de *El malestar en la cultura*- surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa. (Lacan, 1986: 225).

El mandato del amor prójimo, en este sentido, pone al sujeto frente a frente con los horrores que emanan de él, haciendo que este imperativo sirva de límite a las acciones reprimidas del individuo con respecto a los otros. La consecuencia de este mandato horroriza a Freud porque de algún modo «impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa», haciendo que el deseo del sujeto se pueda volver hacia sí mismo despertando de alguna manera su raíz psicopática. Ahora bien, según el texto de Lacan, Freud podría estar más cerca de este mandato de lo que piensa, pues justo antes del fragmento expuesto se afirma que «La naturaleza del bien es altruista. Pero éste no es el amor al prójimo» (Lacan, 1986: 225). Visto

así, el prójimo parece confundirse con el semejante y hay una diferenciación clara entre ambos: el prójimo se le aparece al sujeto de la misma manera que al Yo se le manifiesta el Otro, desde una concepción preontológica que permite comprender la importancia de esa diferencia; mientras que el semejante tiene unas connotaciones ontológicas ya preestablecidas, o dicho de otra manera, no se puede pensar al Otro en términos de semejanza mientras haya una conciencia subjetiva de la identidad del individuo. Es por ello que Lacan concluye con:

Esa Ley que hace del goce de mi prójimo el punto pivote alrededor del cual oscila, en ocasión de ese testimonio, el sentido del deber (Lacan, 1986: 230)

Si entendemos que para el psicoanalista el goce es un sinónimo equivalente al deseo, entonces podemos responder la pregunta que se planteaba anteriormente gracias a este fragmento, concluyendo, entonces, con que el Otro es siempre digno del cuidado del Yo puesto que las relaciones intersubjetivas parten desde una naturaleza ética, lo que convierte los deseos del Otro en las metas del Yo.

De esta manera, la libertad del Yo solo puede hacerse posible en la manera de asumir responsabilidades para los otros ya que, mas cuando las reglas y los significados sean parte del ámbito del ser, la responsabilidad es un acto moral previo a cualquier desarrollo ontológico. En la *Ética Posmoderna* esta asimetría se hace sostenible gracias a la siguiente formulación:

Es en esta creación de significados del Otro, y por ende de mí, que nace mi libertad, mi libertad *ética*. Y es precisamente debido a la unilateralidad, la no simetría de la responsabilidad, debido a que el poder creativo se condensa totalmente de mi lado, que la libertad del yo ético es, tal vez paradójicamente, la única libertad libre de la continua sombra de la dependencia. (Bauman, 2009: 88).

En definitiva, no se busca que el Otro sea definido ni limitado, no se plantea la desposesión de su deseo ni definirlo de manera ontológica. La implicación del Yo requiere estar alerta del cuidado del Otro, esa orden que, aún no enunciada, contiene la verdadera significación del ser-para pues en la actuación con respecto al bienestar del Otro encuentra su libertad más pura. Comprobamos, por tanto, que gracias a la asimetría entre Yo y el Otro la responsabilidad es una característica de la libertad del ser humano.

### 3.4 ¿Legislar sin racionalidad?

A lo largo del desarrollo de las propuestas de Bauman se ha podido comprobar que su concepción sobre la ética posmoderna se caracteriza por adaptar el planteamiento levinasiano a su teoría, considerando a la ética como una filosofía primera que adquiere una razón de ser en su preocupación por la diferencia. Sin este cuidado por el Otro no sería posible concebir el verdadero significado de la responsabilidad y, por ende, establecer una relación sostenible con la libertad humana. Sin embargo, aunque cumplamos con nuestro deber como sujetos morales, ¿cómo se garantiza que la relación ética entre el Yo y el Otro se pueda hacer factible en los demás? O dicho de otra forma, ¿de qué manera podemos poner en práctica nuestras acciones como sujetos morales en una sociedad ya estructurada? Esta pregunta parece invocar al fantasma de la modernidad, quien con sus leyes universales era capaz de ordenar racionalmente el mundo, e incluso la propia moral. Parecería entonces conveniente mantener la norma como un cálculo de pérdidas-ganancias con el fin de valorar aquellas acciones que permiten establecer los deberes de una sociedad, de manera similar al planteamiento utilitarista.

Sin embargo, en Bauman, esto no se da así puesto que «Para ser universal, la moral debió haber tenido algunos atributos que en realidad no tiene» (Bauman, 2009: 48), a saber: un propósito<sup>11</sup> y la supervivencia de “algo más grande”<sup>12</sup>. Considera que ambas características son propias de una moralidad racional, puesto que desde esta perspectiva los actos morales se hacen para alcanzar un objetivo determinado; o dicho de otra manera, la obediencia de las normas se hace posible gracias a la confianza en una reciprocidad. Nada más lejos de la realidad para el filósofo, este planteamiento es un cascarón vacío pues legislar una serie de deberes a partir de reglas universales no tiene nada que ver con la responsabilidad moral, la cual existe mucho antes de la creación de dichas normas. De hecho, la asimetría del Yo-Otro, base de toda relación intersubjetiva, ya está presente mucho antes de la simetría geométrica que establecen el cálculo de las leyes. De ahí que la proximidad del ser-para lo considere Bauman como «el ámbito de la intimidad y la moralidad», mientras que

---

<sup>11</sup> Bauman, Z. (2009) - Ética Posmoderna. p. 48.

<sup>12</sup> Op. cit. p. 49.

«la distancia es el ámbito de la enajenación y la Ley» (Bauman, 2009: 84), siendo esta proximidad el hogar natural de la moral, en contraposición a los intereses de un individuo legalmente definido. Es por ello que el establecimiento de leyes universales como sustitución de un deber moral por naturaleza es un acto parecido al de querer tapar el Sol con un dedo, pues la moral no obedece a ninguna lógica absoluta, sino que se caracteriza por su ambivalencia.

No obstante, la búsqueda de fundamentos que sean capaces de asegurar la conducta moral ha sido respondida siempre con la elaboración de una norma, ya que actuar bajo los límites de una regla ha caracterizado al individuo en sociedad. Bauman lo transmite con bastante claridad en el siguiente fragmento:

Por definición, la razón se basa en normas, y actuar razonablemente significa seguir ciertas reglas. La libertad, característica de un yo moral, se midió entonces por el grado de apego a dichas reglas. Y a final de cuentas, la persona moral se liberó de las ataduras de las emociones autónomas para someterse a reglas heterónomas. (Bauman, 2009: 67).

Así pues, se podría llegar a pensar que el individuo que no actuaba conforme al seguimiento de una serie de normas determinadas estaba abocado a proceder de manera irracional en su conducta, a la vez que el comportamiento que estuviese guiado por las emociones se precisaba como una falta de libertad; o, planteado de otra manera, una libertad tan caótica que apresaba al individuo en su ausencia de autodominio. A pesar de ello, el sometimiento a reglas heterónomas se ha sospechado como una salida poco probable para hacer frente a la ambivalencia de la moral humana. Es por ello que, profundizando en este tema, la concepción hegemónica de la función de las leyes en el ámbito ético nos conduce a la obra de Martha Nussbaum, *La Fragilidad del bien*, pues en ella encontramos ideas clave para entender la dimensión de esta problemática:

Anteriormente, los ciudadanos disputaban y reñían; ahora sólo tenían que poner en práctica los métodos públicamente establecidos del cálculo del placer para obtener una respuesta, sobre la que se alcanzaba fácilmente el consenso general. Identificada y clasificada toda circunstancia que podía influir en la situación de un individuo, nada quedaba al azar, el capricho o el arbitrio de cada cual. Todo era examinado y determinados su número, peso y medida. En el pasado, pensadores anticuados como Protágoras afirmaban que la justicia era un fin en sí misma; aun cuando entrara en conflicto con otro fin, no se negaban ni se desentendían las obligaciones derivadas de ella. Ahora, estos seres se daban cuenta de que la virtud es una: la justicia, el valor y la piedad no son sino funciones del placer, y toda acción virtuosa contribuye a la

maximización de este último. Se educaba a los niños siguiendo un método científico que desarrollaba su capacidad interior de ver las cosas con una única medida; castigando el conocimiento de los inconmensurables, los maestros de la ciudad enderezaban los jóvenes árboles, guiándolos hacia la racionalidad adulta. A medida que crecían, los niños aprendían a ver que los -individuos- que les rodeaban, padres y maestros, eran todos fuentes valiosas y centros de placer, perfectamente comparables entre sí. No les parecían almas separadas, origen de su propio movimiento, sino partes de un solo sistema; no cualitativamente especiales, sino indistinguibles. (Nussbaum, 2004: 173).

Nussbaum señala la pérdida del diálogo como una herramienta ética que permite establecer vínculos entre las personas. Por lo que se pierde la condición de ser social en el momento en que la moralidad se entiende en términos numéricos, ya que la cuestión del deber empieza a ser ajustada en límites cualitativos, ignorando la verdadera naturaleza del acto moral. La operatividad de la justicia como una identificación del individuo en un contexto determinado hace que sus acciones se vuelvan contra sí mismas, pues el sujeto pierde esa conciencia por la diferencia y solo *ve* a través de su identidad, resultando quebrada la ambivalencia moral por el acto de decidirse por un veredicto concreto. Si la justicia no es un fin en sí, la pluralidad y lo distinto solo puede ser concebidos a la medida del sujeto; es decir, se pierde la condición de lo Otro y, como consecuencia, la estructura preontológica del Yo. De modo que la virtud de la ley podría asimilarse mejor en la apertura de la justicia, comprendiendo que aquellas voluntades irracionales también son capaces de ser actos morales. Por ejemplo, dar la vida por el otro sin esperar nada a cambio quizás es la máxima expresión de un proceder ético contrario a la racionalidad. Es por ello que no se pueden juzgar las acciones mediante normas universales, ya que la particularidad de la moral humana está en que el sentimiento desborda cualquier explicación y justificación racional sobre nuestros actos.

Así pues, podemos afirmar que toda acción moral parte de una responsabilidad, la cual se da *a priori*, por lo que las leyes ya están estructuradas mucho antes de que se hayan podido llegar a plantear racionalmente. Esto facilita la comprensión de que «No somos morales gracias a la sociedad, somos la sociedad porque somos morales» (Bauman, 2009: 57), pues esta afirmación implica que, desde una óptica ontológica, cada uno es un ser moral independiente de los demás, mas no somos ajenos en la medida en que somos seres sociales, ya que, en cualquier caso, el ser-para no es ni mucho menos incompatible al estar-con-otro.



En conclusión, la pregunta que inicia este apartado puede ser respondida si y solo si la responsabilidad se asume como mandato ético. Si existe una relación intersubjetiva en la que la entrega es pura y el Yo se asume en ser-para, se hará posible un enlace de naturaleza moral; por lo que esa irracionalidad de la emoción recoge con más determinación la ambivalencia moral de los sujetos, captando su realidad y su razón de ser. Las leyes universales que se presentan como ordenadoras del mundo, no solo alejarían a los individuos entre sí sino que además, no garantizarían que se esté actuando de manera auténticamente ética. Es por ello que la responsabilidad traza un límite en la libertad, donde el Yo encuentra su razón de ser en la entrega hacia el Otro. Por eso, sea de la manera que sea, la incertidumbre de la moral es bien extraída por Bauman sobre la afirmación de Løgstrup: «Mas todo se resume en el hecho de que una persona nunca puede estar segura de haber actuado correctamente» (Bauman, 2009: 81).

### **3.5 Dialéctica Bauman-Rawls**

Hasta ahora se han ido desarrollando cuestiones consideradas como claves para abordar con mayor facilidad la *Ética Posmoderna*, centrando la atención en el análisis de la responsabilidad y viendo de qué manera se erige. Sin embargo, desde otra perspectiva completamente distinta a la que se ha estado operando durante la construcción de este trabajo, podemos encontrar una formulación bastante buena sobre la responsabilidad en la obra de Rawls, *Teoría de la justicia*. No sin antes aclarar que la exposición sobre esa concepción de la responsabilidad moral en esta perspectiva parte desde el método filosófico analítico, a diferencia de Bauman, quien desarrolla su obra desde el marco de la filosofía hermenéutica y fenomenológica, sin rehuir el enfoque trascendental.

Se puede presentar *Teoría de la justicia* como una obra que se despliega en dos direcciones: por un lado, como una crítica a las éticas teleológicas y, por otro, como una búsqueda de aquellos principios racionales que justifiquen una elección justa y, por tanto, ética. Si bien cabe puntualizar que no hay un desarrollo explícito del concepto de responsabilidad moral en Rawls, sí que es cierto que el proceso de elección deliberada se hace partiendo desde esta noción; pues como hemos dicho con Bauman, el valor principal de la responsabilidad es que posibilita un proceso de elección.

Ahora bien, sin entrar en una excesiva profundidad, será necesario el desarrollo de aquellos conceptos que aparecen en la obra e irán surgiendo a lo largo del análisis de la responsabilidad. No obstante, por ahora, se centrará la atención en dos ideas fundamentales que facilitan la comprensión interna de este término: la primera es la distribución de los bienes primarios de manera equitativa e imparcial, y la segunda tiene que ver con la importancia de plantear una teoría de la justicia desde un modelo teórico.

Partiendo de la primera idea, es de capital importancia entender que para que la distribución de los bienes primarios se lleve a cabo de manera equitativa e imparcial es necesario que se otorgue una serie de derechos y deberes a la estructura básica de la sociedad. Esta distribución es posible gracias a la deliberación racional de los individuos en la posición original<sup>13</sup>, estando estos bienes básicos garantizados gracias a la reflexión racional que se acuerda tras el velo de la ignorancia y al principio de diferencia. Profundizando en la cuestión, habría que dilucidar cómo estos dos conceptos se encargan de asegurar que dicha distribución se lleve a cabo de manera justa.

Así pues, por un lado, se comprobará qué significa el velo de la ignorancia en la obra de Rawls:

La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente procesal como base de la teoría. De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho. Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales. (Rawls, 1971: 135).

Según Rawls, el método del velo de la ignorancia consiste en el desconocimiento de las circunstancias específicas de los individuos con el fin de elegir aquellos principios de la justicia que fomenten sus propios intereses, incluso si acabasen en una situación social desfavorecida, de modo que se hace posible alcanzar una justicia imparcial. Asimismo, tanto

---

<sup>13</sup> En la obra de Rawls se introduce la posición original en el §3 de la siguiente manera: *En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social.* (Rawls, 1971: 25). Esta posición original hace referencia a un hipotético *status quo* inicial desde el que los individuos acuerdan la naturaleza del contrato a partir del cual se establecen los deberes y los derechos básicos de una sociedad.

al ser un mecanismo que sirve para evitar el uso de la fuerza y el engaño en la posición original, como un ejercicio reflexivo acerca de aquellos principios que son presumiblemente deseables, se pueden rescatar varias características que pueden resultar fundamentales a la hora de ver la importancia de este proceso en la distribución de los bienes primarios. En el siguiente fragmento veremos un planteamiento que puede ayudar a vislumbrar estas características:

Decir que en la posición original se escogería una cierta concepción de la justicia equivale a decir que la deliberación racional que satisficiera ciertas condiciones y restricciones lograría llegar a una cierta conclusión. (Rawls, 1971: 137).

Esta formulación que se nos presenta sobre el velo de la ignorancia puede llegar a ser relacionada como una idea propia de la concepción moral de Kant, la cual se expuso al principio alegando que todos los seres racionales deben actuar de manera racional independientemente de las circunstancias. De modo que una de las características es que no se ofrece un proceso de decisión racional práctico, sino que se desarrolla un modelo en cuyos términos se pueden definir las condiciones de lo que implica un proceso de deliberación imparcial. Así también se podría decir que si las partes en la posición original no saben el lugar que ocupan en la sociedad ni sus habilidades, así como tampoco conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad, entonces otra propiedad del velo de la ignorancia es que permite que la distribución de los bienes no sea un hecho sometido a intereses, sino que, en último término, sea un proceso deseable para cualquier interés propio y, por tanto, general. Así pues, si nos remitimos al texto podemos encontrar otra característica fundamental para comprender la importancia de esta herramienta:

Aquí surge, consecuentemente, el hecho, muy importante, de que las partes no tienen base para negociar, en el sentido usual del término. Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en posición de diseñar principios que le sean ventajosos. (Rawls, 1971: 138).

Esta característica del velo de la ignorancia es interesante porque se asegura de que nadie conoce su concepción acerca de lo que es bueno, haciendo que el plan racional de vida de cada individuo se vea oculto; de este modo se asegura que el diseño de la estructura básica de la sociedad no deba estar comprometido por una concepción particular sobre cómo

desarrollar la vida. Por consiguiente, también resulta pertinente resaltar que el velo de la ignorancia permite poner a prueba si un contrato social es justo o no, ya que en el momento en el que se desposee a los individuos de sus condiciones, no sería racional tomar decisiones sesgadas o que respondan a ciertos tipos de intereses. Por lo que esta herramienta ayuda a establecer aquellos principios rectores que guían a una sociedad hacia una distribución justa para que los bienes primarios sean equitativos para todos.

Sin embargo, el velo de la ignorancia por sí solo no asegura que la distribución sea equitativa e imparcial para todos, se necesita también del principio de diferencia para comprender la naturaleza de la cooperación social. Este principio de diferencia es definido por Rawls de la siguiente manera:

el principio de diferencia resulta una concepción fuertemente igualitaria en el sentido de que, a menos que exista una distribución que mejore a las personas (limitándonos para mayor simplicidad al caso de dos personas), se preferirá una distribución igual. (Rawls, 1971: 81).

El principio de diferencia determina la capacidad racional de la distribución de la justicia como imparcialidad al ser un principio de beneficio mutuo y de reciprocidad, centrando la atención en las desigualdades sociales como una característica intrínseca a su función, algo que se explica en las siguientes líneas:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades. (Rawls, 1971: 88).

Así pues, la igualdad de oportunidades que se establece en el segundo punto, junto con el principio de diferencia expresado en el primer punto, serían dos condicionantes necesarios para la distribución de ingresos y ventajas de manera equitativa. Lo importante es que el principio de diferencia es un criterio distributivo que tiene en cuenta aquellas dificultades naturales de los individuos que, por tanto, se ven encaminados hacia una distribución negativa de los bienes sociales al no poder esta situación ser resuelta por una justa igualdad de oportunidades. Es por ello que este principio se encarga de que aquellas desigualdades que no puedan ser resueltas, al menos sean lo más ventajosas posible para cada una de las partes, ya que se trata de un recurso que se inclina hacia la igualdad compensatoria. Es decir, no

tiene sentido tratar de ver al principio de igualdad como una estrategia para justificar las desigualdades sino que, en realidad, de lo que se trata es de un criterio razonable de igualdad, ya que se orienta a efectuar institucionalmente el valor político y moral de la igualdad de todas las personas. En resumidas cuentas, el principio de diferencia representa un buen argumento, en nuestra opinión, para considerar que la resolución de la distribución de los bienes primarios sea equitativa e imparcial, además de favorecer y estimular un compromiso de cooperación social.

Siguiendo el curso de pensamiento propuesto por Rawls, la segunda idea posibilita el entendimiento de ese principio de responsabilidad moral que se encuentra en *Teoría de la justicia*, y se da en la manera en la que estructura su obra, haciendo factible poder plantear la cuestión de la justicia desde un modelo teórico. Rawls, en su desarrollo de la justicia como imparcialidad, elabora todo un sistema reflexivo para poder llegar a los dos principios<sup>14</sup> que hacen posible que la estructura básica de la sociedad asegure una sociedad racional y justa. Sin embargo, la justificación de esos principios puede ser interpretada por éticas teleológicas como defensas de una teoría que no es útil para el mundo sensible. Por este motivo el filósofo argumenta la validez de su teoría en el siguiente párrafo:

Considerando la teoría de la justicia en conjunto, la parte ideal presenta la concepción de una sociedad justa que hemos de intentar lograr. Las instituciones existentes han de ser juzgadas a la luz de esta concepción, y consideradas injustas si se han apartado de ella sin razón suficiente. El orden lexicográfico de los principios especifica qué elementos ideales son más urgentes, y las normas de prioridad que este orden sugiere han de ser aplicadas a casos prácticos. Así, en tanto lo permiten las circunstancias, tenemos un deber natural de evitar las injusticias, comenzando por las más graves, identificadas por el alcance de su desviación de la justicia perfecta. (...) Si tenemos un cuadro razonablemente claro de lo que es justo, nuestras convicciones acerca de la justicia se ordenarán de modo adecuado, aunque no podamos formular precisamente cómo se lleva a cabo esta convergencia. Por eso, aunque los principios de la justicia pertenezcan a la teoría de un ideal estado de cosas, en general son pertinentes. (Rawls, 1971: 231-232).

---

<sup>14</sup> Los dos principios planteados por Rawls en su obra son aquellas bases de la justicia en los que se presupone que habría un acuerdo en la posición original. Estos principios se enuncian en la obra de la siguiente manera:

*Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.*

*Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.* (Rawls, 1971: 67-68).

De este modo, resalta la importancia de plantear la teoría de la justicia desde un modelo teórico, pues gracias a esta forma de construir el argumento se asegura de que los individuos consideren racionalmente qué tipo de justicia es deseable y a qué serie de necesidades debe responder, es decir, el modelo teórico representa una guía mediante la cual la sociedad puede aspirar al perfeccionamiento de las instituciones sociales. Por ello, se podría hacer una crítica a este planteamiento alegando que esta forma de concebir a la justicia no capta los efectos prácticos de la realidad material. Sin embargo, Rawls ofrece varias justificaciones a lo largo de su obra para expresar el pragmatismo de su formulación, de las cuales ya hemos podido comprobar dos: que los principios son capaces de justificar los juicios morales como justos o injustos y que las condiciones del proceso deliberativo en la posición racional representa un modelo que permite captar la racionalidad humana. Asimismo, hay una tercera justificación que deviene de la interpretación kantiana de la posición original, pues Rawls asume que la característica distintiva de la razón humana es la que se exhibe en el comportamiento moral humano, el cual consiste en actuar de acuerdo con una ley universal y necesaria; es decir, este comportamiento consiste en que el sujeto se da leyes a sí mismo. Esta afirmación se puede observar en el siguiente fragmento:

Por una parte, Kant comienza con la idea de que los principios morales son el objeto de la elección racional. Estos principios definen la ley moral según la que los hombres desean racionalmente dirigir su conducta en una comunidad ética. La filosofía moral se vuelve el estudio de la concepción y el resultado de una decisión racional convenientemente decidida. (Rawls, 1971: 236).

Esta interpretación permite entender que el conocimiento limitado por el velo de la ignorancia en la posición original no es algo arbitrario, pues se trata de una resolución de corte kantiano de la justificación de los principios de la justicia. La necesidad de actuar bajo el velo de la ignorancia es esencial, porque si el alcance de la validez está limitado por la cognición natural del sujeto, no se podría dar una justificación última de una norma moral como válida si esta se apoyase exclusivamente en una serie de experiencias empíricas o condiciones de nuestra naturaleza humana. Así pues, este planteamiento lógico kantiano es el que lleva a Rawls a considerar que las partes en la posición original actúan como si fueran noúmenos a los que se les ha privado de sus características sociales tras el velo de la ignorancia, llegando a un acuerdo sobre la acogida de los principios de la justicia. En

definitiva, el modelo de decisión colectiva que desarrolla Rawls capta la capacidad autónoma del sujeto, es decir, la capacidad de darse leyes y adoptar principios que se obligan necesariamente a asumir.

Estas dos ideas permiten captar la responsabilidad moral del sujeto pues, en resumidas cuentas, resaltan el valor de la autonomía como motor de aquellas elecciones que permiten al individuo tener una noción ética sobre sus acciones. A la vez que reivindican la importancia del sujeto moral en una sociedad civil, ya que la cooperación se concibe como el fin de las relaciones sociales.

En contraposición a Bauman, esta concepción de la responsabilidad parte desde aquellas cuestiones epistemológicas que llevan al sujeto a limitar sus acciones con el fin de encontrar un principio ético que le permita vivir en una sociedad civil. Las diferencias entre ambos son amplias y quizás desde el punto de vista de *Ética Posmoderna* se puede considerar a la teoría de Rawls como limitada, ya que adapta al contexto actual la noción moderna de racionalidad; es decir, reforma el discurso kantiano pero sigue sin tener en cuenta la base moral a través de la cual los individuos llevan a cabo sus actos. En este sentido, la *Teoría de la justicia* choca de frente con la relación intersubjetiva entre el Yo y el Otro, pues ya no hay una conexión altruista con respecto a la diferencia, sino que la responsabilidad hacia los otros dependería de los beneficios que las partes están dispuestas a asumir recíprocamente. Pese a que no se puede catalogar el planteamiento de Rawls como moderno, sí que habría aspectos como la autonomía o la racionalidad que serían propios de esos enunciados de la modernidad, significando una insuficiencia a la hora de desafiar esas consecuencias de la acción humana guiada por principios universales.

Sin embargo podría verse una ventaja en la propuesta de Rawls al considerar su formulación como una teoría deontológica ya que, según podemos observar en su obra:

Es esencial tener presente que en una teoría teleológica el bien es definido independientemente de lo justo. Esto significa dos cosas. Primero, la teoría da cuenta de nuestros juicios meditados respecto a qué cosas son buenas (nuestros juicios de valor) como una clase aparte de los juicios intuitivamente distinguibles por el sentido común, y entonces propone la hipótesis de que lo justo es maximizar el bien del modo antes especificado. Segundo, la teoría nos permite juzgar la bondad de las cosas sin referirnos a lo que es justo. (Rawls, 1971: 36).

Caracterizar la teoría de la justicia como una teoría deontológica le da una serie de ventajas respecto a las teleológicas, pues los individuos deben actuar conforme a normas morales, es decir, toda deliberación que se hace bajo estos presupuestos es racional, pues la elección de los principios que se van a tomar equivalen a un proceso normativo que tiene la capacidad de justificar aquello que es justo. Además, en términos distributivos, una teoría teleológica no tiene un apartado estricto de reglas, por lo que las acciones pueden ser morales o inmorales dependiendo de las circunstancias en las que los individuos tomen las decisiones.

En definitiva, enumerar las diferencias entre Bauman y Rawls es una tarea bastante costosa y verdaderamente la intención no es abrir un debate que gire en torno a calificar cuál de los dos planteamientos es mejor o, como mínimo, más deseable, sino que el objetivo es aclarar que desde la posición posmoderna no hay una sola manera de concebir la ética. Este estudio que ha partido del concepto de la responsabilidad como un valor fundamental de la ética posmoderna es una reivindicación del mismo en el contexto actual, la manera más adecuada de aproximarse depende del criterio de cada cual.



## 4. Derechos humanos como último bastión de la modernidad

A lo largo del estudio del significado de la responsabilidad en la *Ética Posmoderna* se ha puesto mucho énfasis en el cuidado por el Otro, pues desde este punto de partida resulta más claro comprobar de qué manera se establecen las limitaciones de las acciones de los sujetos. Asimismo, durante la obra se ha comprobado que la fundamentación de la ética en la posmodernidad es una reacción a los conceptos que definían la moral de la modernidad. Es por ello que parecería una cuestión interesante el acercamiento al término de *Derechos humanos*, ya que si bien estos apelan a un conjunto de reglas que remarcan los derechos y obligaciones desde la naturaleza del hombre, su condición moderna puede entrar en conflicto con los planteamientos posmodernos; pese a que, paradójicamente, los movimientos posmodernos apelan a los derechos humanos en un sentido utópico-revolucionario cuando se producen situaciones de injusticia o desigualdad social.

Por ello, con el fin de examinar qué significan los derechos humanos con respecto al planteamiento ético de Bauman, podemos observar en una parte de la obra que:

Los «derechos humanos» que, por una parte, son el resultado de que el Estado haya abdicado de ciertas prerrogativas para legislar y de su pasada ambición de reglamentar de manera absoluta y escrupulosa la vida individual —el Estado que se reconcilia con la permanencia de la diversidad dentro de su ámbito— son también un grito de guerra y una herramienta de chantaje en manos de quienes aspiran a ser «líderes comunitarios» y desean recoger los poderes desechados por el Estado. (Bauman, 2009: 37).

Desde esta perspectiva se puede comprobar que para el filósofo los derechos humanos son objeto de sospecha, cuanto menos. Por un lado, se resalta su instrumentalidad pues han sido utilizados para impregnar en la sociedad una búsqueda de fundamentos absolutos que hagan creer a los individuos que la persecución de los mismos les permitirá reconciliarse con las diferencias de los otros. En este uso de los derechos humanos se esconde una ambición por establecer unos límites que le hagan posible al Estado mantener el control sobre las acciones de los individuos en favor de crear una ilusión de “protección por naturaleza” que les es dada de manera universal. En consecuencia, se resalta el peligro que supone el poder que emanan de ellos, pues en su nombre se pueden defender cuestiones que son susceptibles de ser inmorales tras la falsa creencia de que son deseables.

La cuestión de los derechos humanos es entendida por Bauman como una justificación moderna para institucionalizar al individuo dentro de los marcos estatales y, con ello, defender el derecho a no ser molestado por los otros. Por esta razón el filósofo es crítico con este concepto, pues se supone que la aceptación de los mismos aleja a los individuos de un espacio común. En el artículo de Manuel-Reyes Mate podemos ver un examen más comedido a la luz de una sugerencia de Hannah Arendt, en el que no se le reprocha tanta responsabilidad a la noción de derechos humanos *per se* como sí a la constitución de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, crítica que va a resultar digno de atención para comprender la diferencia entre el planteamiento moderno y la adaptación utópico-revolucionaria de la defensa actual de los derechos humanos.

En el texto se comienza expresando que «Los derechos humanos son un logro histórico porque se mide la dignidad del hombre por el nacimiento y no por su cuna» (Mate, M-R, 2010: § 1), afirmación donde se reconoce el valor de estos más allá de su fundamentación moderna. Los derechos humanos son derechos superiores a los hombres pero nacidos del hombre, por lo que esa aspiración a unas condiciones legales sobre la naturaleza del ser humano sería ventajosa desde el punto de vista trascendental, puesto que ayudarían a superar las condiciones iniciales de las que parten los mismos. Sin embargo, el problema viene dado cuando se descomponen los vocablos que componen *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* y se analizan el significado de ambos, siendo entonces que: «El artículo primero remite los susodichos derechos al hecho de nacer, mientras que el segundo, al hecho de ser ciudadano.» (Mate, M-R, 2010: § 1). El planteamiento moderno de la *Declaración* escindía al sujeto de derecho y nos encontrábamos una síntesis entre los derechos del hombre, solo por ser hombre, y los derechos de un ciudadano, suponiendo esto un problema real. La fundamentación de los derechos humanos separaba a los hombres de la misma manera que en la Antigua Grecia se separaba al hombre civilizado del bárbaro, de la bestia, pues para poder alcanzar la categoría de hombre y, por tanto, alcanzar los derechos por serlo, primero había que pertenecer a un Estado que garantizaba persuasivamente la igualdad tras la fachada de estos derechos. Es por ello que en el texto se afirma que:

El lugar de Dios en la fundamentación de la política y de la moral, ha sido ocupado por una instancia terrenal que es de hecho un triunvirato: Estado-nacimiento-territorio. Es el Estado-Nación. Esto significa que la comunidad política moderna no se basa en la voluntad de sus

miembros, ni en una disposición a crear el bien común, sino en el nacimiento en un territorio. (Mate, M-R, 2010: § 2).

Los Estados, por tanto, garantizaban esos derechos en tanto que se pertenecía al Estado, mas no había un fundamento ético que se responsabilizara del cuidado de aquellos que no habían nacido en ese territorio, quedando expuestos a ser juzgados como *diferentes*. En este punto, el planteamiento de Arendt se encuentra con el de Bauman pues ambos coinciden en la instrumentalidad de estos derechos para hacer sentir a una comunidad perteneciente a un Estado que reglamenta la vida de los individuos en virtud de unos derechos que presumiblemente conservan la igualdad natural desde la que parten los hombres. Es por ello que, si bien no desagrada la idea de que la dignidad humana no dependa de las circunstancias de las cuales se provenga, tener que estar condicionado a disfrutar de estos derechos por la pertenencia a un Estado parece una condición bastante deshonesta. De esta manera:

Afirmar que “existen” unos derechos humanos conlleva un doble expolio: a) dan a un hombre abstracto, que no existe, los atributos que no tiene el hombre concreto y b) se niega a la cruda realidad (de hombres sin derechos) capacidad de significación teórica. Construimos una teoría de derechos sobre el hombre que no tiene en cuenta al hombre real, sino a un hombre abstracto que se ha inventado la filosofía, pero que tiene el inconveniente de no existir. (Mate, M-R, 2010: § 3).

Así pues, no tendría sentido afirmar que existen unos derechos humanos sin que estos sean una extensión de la ciudadanía, por lo que los hombres que no poseen una nacionalidad serían sujetos sin derechos. La defensa de los derechos humanos en la modernidad se convertiría para los filósofos posmodernos no solo en un desengaño de aquellas falsas ilusiones que figuraban a los hombres como iguales, sino en una cuestión más profunda que defendía una engañosa universalidad en pro de unos intereses que servían para mantener un poder.

No obstante en la actualidad, pese a las duras críticas por parte de los filósofos posmodernos, se aclaman los derechos humanos con el fin de hacer visibles a grupos marginados o discriminados, rescatando el valor de estos para garantizar el reforzamiento de la ciudadanía en la participación democrática. Esta es la transmutación del significado de los derechos humanos en la época actual ya que, si bien los planteamientos modernos fueron refutados, discutidos y rechazados, la manifestación de estos rescatan el valor de la dignidad

de los seres humanos independientemente del contexto del que provengan. Esto se puede entender bien gracias al desarrollo que se hace en el *paper* de Krystyna W. Radkowska, donde se afirma que:

Los derechos humanos, siendo una idea definida antes o al margen de la regulación jurídica, apelan a una idea fundamental, que en el fondo hace referencia a la construcción de una sociedad utópica en la que los hombres encuentran un justo reconocimiento, en la que no van a ser humillados, en la que encuentran su plena emancipación. Una vez reconocidos en la modernidad, cuando se anunció la victoria de esta ideología tan valiosa, la esperanza suscitada por los derechos fue, en cierto modo, enfriada por el poder estatal y petrificada en los tratados internacionales, todo esto con la participación activa de los juristas. (Radkowska, 2018: 138).

Paradójicamente, la fuerza de los derechos humanos en la actualidad está en esa búsqueda de la igualdad como motor de unas relaciones más homogéneas, siendo el estandarte de muchos de los movimientos posmodernos que luchan contra las injusticias sociales. Podría decirse incluso que los derechos humanos posmodernos tienen una fundamentación ética basada en la conciliación con la diferencia, de manera que conservan un carácter intersubjetivo del mismo modo que hemos visto en la *Ética Posmoderna*.

Así pues, se logra concluir este punto teniendo en cuenta que los derechos humanos pueden llegar a ser deseables si se construyen de manera ética, y no como la sujeción de un sujeto condicionado a leyes. De esta manera, los derechos humanos posmodernos presentarían la característica de ser deseables para todos, por lo que se seguiría conservando esa condición moderna de universalidad en ellos. Este aspecto hace pensar que quizás la posmodernidad se caracteriza por una reformulación de todos aquellos aspectos humanísticos modernos que se quebraron y dieron pie a otras formas de pensar e interpretar el mundo, mas las cuestiones de fondo a día de hoy siguen siendo muy parecidas pese a las circunstancias. Se encontraría sentido entonces al *pos* que acompaña a la modernidad pues, según su definición, la preposición se define como «Tras de algo, en su busca», lo que significaría que la posmodernidad no ha sido necesariamente una superación de la modernidad; aunque no por ello tienen menos valor todos los progresos que se han dado en este periodo. Es por ello que la noción de los derechos humanos posmodernos se trata de una cuestión, cuanto menos, interesante ya que, en tanto que deseables, traen consigo la problemática de la superación de la modernidad.

## 5. Conclusión

El paso de una seguridad de carácter divino a la confianza en un antropocentrismo podría decirse que fue el acontecimiento fundamental del tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. El rescate de los valores de la antigüedad clásica provocó la fundamentación de un nuevo humanismo que situaba al hombre como el orden de todas las cosas, por lo que los seres humanos se vieron obligados a repensar, cuestionar, investigar y teorizar acerca de la realidad de un mundo que se encontraba en ruinas. La búsqueda de respuestas que hicieran posible atrapar la inconmensurabilidad del ser humano dio como resultado el encuentro de tres conceptos fundamentales que permitían definir de alguna manera al hombre: la racionalidad, la autonomía y la universalidad. Asimismo, los avances científicos y filosóficos situaban al individuo en un lugar privilegiado del universo, pues era capaz de explicar la verdad de las cosas a través del uso de la razón y la matemática. En otro orden de ideas, la aparición de los Estados-Nación fijaban los territorios en los cuales los hombres llevaban a cabo su vida política y con ella, la aparición de nuevas ideas como el contractualismo, la división de poderes, la burocracia o la participación ciudadana. El desarrollo urbano de los nuevos Estados concluyó en la cristalización de una sociedad industrial donde la organización del trabajo causó la aparición de nuevos sectores sociales, que poco o nada tenían ya que ver con la división feudal. También el rechazo por la tradición trajo consecuencias, pues no solo se apreciaba la época anterior como un periodo oscuro en el que el hombre estaba sometido a la arbitrariedad política y religiosa, sino que el deterioro de la costumbre trajo consigo reformas culturales como el significativo protestantismo. En definitiva, a lo largo de la modernidad se creó una “leyenda negra” de la etapa anterior que impulsaba y motivaba al hombre a combinar la construcción de su nuevo proyecto histórico con el propio ser humano como piedra angular.

Así pues, este breve repaso de la modernidad no es una anotación caprichosa, no se trata de una mera explicación porque sí de una etapa en la historia de la humanidad, sino que es una enumeración de características propias que puede hacer entender lo que hoy en día presenciamos. La posmodernidad y los movimientos que en ella se dan son un claro ejemplo de la manera de proceder de la modernidad, y no necesariamente porque defiendan los mismos fundamentos ni tengan la confianza en valores idénticos a los que se tenían con

anterioridad, sino justamente por lo contrario, la posmodernidad es una etapa de reformulación de la crítica que se hacía desde la modernidad a la tradición anterior. Como se ha observado al principio del trabajo, no se sitúa la aparición de la posmodernidad en las sociedades postindustriales de los años 70 y 80, donde se sucedieron eventos sociales y políticos que dibujarían la realidad que hoy habitamos, pues en estas sociedades sacudidas por los acontecimientos del siglo XX ya había una estructura intelectualmente formada en reacción a un pensamiento moderno que se había dislocado con anterioridad. La defensa propuesta a lo largo de este planteamiento es que la aparición de la posmodernidad recae en aquellos pensadores que hicieron agitar las conciencias de los hombres que presenciaban un futuro desolador en un mundo en el que los fundamentos de la modernidad ya no satisfacían las necesidades intelectuales ni comunes de los hombres; estos pensadores son a los que hemos llamado como *Maestros de la sospecha*. Es a partir de las formulaciones propuestas por estos filósofos que se podría decir que la humanidad presenció un “segundo Renacimiento” en el que se hizo posible un cuestionamiento renovado del orden preestablecido y, por tanto, el inicio de un nuevo impulso reflexivo que hacía frente a las abstractas ideas de la modernidad.

Sin embargo, la historia en su sentido más natural no conoce de etapas ni implica necesariamente un progreso en el sentido estricto de la palabra, al igual que tampoco está determinada más allá de las acciones que va realizando el hombre a lo largo de su presencia en el mundo, por eso no se puede hablar de la posmodernidad como otra edad en la historia del hombre. La Edad Moderna se diferenció de la Edad Media, en gran medida, por su carácter rupturista pero no necesariamente por la sustitución de principios y conceptos; y este hecho, precisamente, es el que no se da en la etapa actual. La posmodernidad, forzosamente, no se puede entender sin la modernidad, por lo que no se puede asegurar que haya una superación de la misma, es decir, no hay una ruptura en el amplio sentido del término, sino una reformulación de aquellos principios base de la modernidad. Si bien en el ámbito social no podemos decir que un hombre de la modernidad tiene las mismas condiciones que el hombre actual es precisamente por su contexto y por los avances que se han ido sucediendo, ya que la historia es un proceso tan dinámico como el propio ser humano. No obstante, aquellos tres conceptos básicos que caracterizaban al hombre de la modernidad han ido transmutando su significado, resultando entonces que la universalidad se ha sustituido por

subjetividad, la autonomía por una heteronomía y la racionalidad por el sentimiento. Asimismo, las cuestiones del propio individuo han sido cambiadas por las preocupaciones de la sociedad. Es por ello que la ética posmoderna, el tema que nos concierne, ha llevado el foco del problema hacia todo aquello que no pudo ser sostenido por los principios de la modernidad.

Ahora bien, si algunas de las características de la ética posmoderna han sido analizadas a lo largo del desarrollo de la obra de Bauman, centrar la atención en la cuestión de la responsabilidad no ha sido algo azaroso. Este término es indispensable para poder llevar a cabo una conducta moral práctica pese a los tiempos contradictorios en los que vivimos, pues hemos sido testigos durante los últimos años de cómo los diferentes movimientos reivindicativos o consumistas, bajo el nombre de “cultura”, han ido moldeando las acciones morales de los individuos, siendo determinantes para su desenvolvimiento social y político en la actualidad. Estas “culturas” han sido definidas de numerosas maneras según la dirección de los objetivos a los que se dirigen, siendo ejemplos significativos la “cultura de masas”, la “cultura de la cancelación”, la “cultura de la violación” o la “cultura del pelotazo”, entre otros. Todas ellas se basan en adquirir, impulsar o reprochar una responsabilidad concreta a la sociedad, pero no por ello significa que sea una “responsabilidad” responsable. Así formulado, parecería una frase contradictoria, aunque hay que tener en cuenta que el uso cotidiano del término es confundido con otras nociones como compromiso o tarea, lo que conlleva que se desvirtúe su verdadero sentido. Ser responsable por compromiso no es lo mismo que serlo por un compromiso hacia el Otro, ya que la primera expresión implica que la naturaleza ética de la acción no parte del cuidado del sujeto, es decir, se origina una exigencia externa a actuar de manera impositiva, bajo presión, que puede conllevar un hecho inmoral. A su vez, la responsabilidad entendida como una tarea compromete al individuo a un actuar-por, lo que se traduce en una acción que no es altruista, sino que espera algo a cambio. Por estos motivos, la cuestión de la responsabilidad es digna de análisis y comprensión, ya que nos ayuda a desentrañar con mayor facilidad aquellos aspectos que definen la moral actual, permitiendo distinguir las proposiciones que se fundamentan sobre principios con apariencia ética. Es por ello que la reivindicación de la responsabilidad en su estado puro puede ser un buen motivo para construir un sistema basado en una elección moral que sea aplicable en el mundo real con el fin de guiar de manera adecuada las acciones de los sujetos.

Por último, me gustaría rescatar una frase de Samuel Johnson que dice: «El que hace de sí mismo una bestia se deshace del dolor de ser hombre». Entiendo que una de las claves para la fundamentación ética se encuentra en ese dolor que impulsa las acciones de los seres humanos a deshacerse de él. Quizás uno de los sentimientos que mueven la crítica hacia la modernidad es ese dolor del desengaño, pues la confianza que se tenía en los principios modernos que, de alguna manera, parecían resolver muchos de los problemas filosóficos y ordenaban el mundo del hombre, se vio quebrada, provocando un profundo dolor que hasta hoy día sigue presente en cada juicio e, incluso, en cada acción. No es de extrañar que las acciones morales eviten el dolor de los otros, y sería deseable que actuaran en nosotros de manera moral por la misma razón, mas incluso cuando sufrimos las consecuencias de un acto inmoral, aunque no pudiéramos evitar el dolor que nos ha causado, queremos actuar con base a unos principios éticos para evitar el dolor de los otros; y esto también es un principio del comportamiento altruista. Podría decirse que desde que somos conscientes de nuestra vida sentimos un profundo dolor al saber que en algún momento se puede acabar, por eso encontrar estímulos que nos hagan paliar ese dolor de alguna manera nos reconforta y nos reconcilia con el propio acto de vivir. Actuar moralmente nos aleja de ser una bestia, del instinto inmoral que corrompe nuestras acciones por no ser lo suficientemente fuertes para soportar el dolor intrínseco que nos acompaña; ser una bestia es una actitud de no retorno frente al dolor. Ser humano, por el contrario, significa ser consciente de él, no evitarlo, sino aprender a convivir con él. A través del dolor es cómo verdaderamente entendemos el significado de la ética en nuestro tiempo.



## **Bibliografía**

- Bauman, Z. (2009) - *Ética Posmoderna*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Bauman, Z. (2002) - *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Chavarría Alfaro, G. (2013) - *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*, Universidad de Costa Rica, San José.
- Guerrero Martínez, L. y Cavallazzi Sánchez, A. (2010) - *La filosofía del siglo XX: un mapa bibliográfico*, Universidad Iberoamericana, México, D.F.
- Heidegger, M. - *Ser y Tiempo*, 1927, Edición digital: <http://www.philosophia.cl>, Santiago de Chile.
- Kant, I. (2005) - *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura económica, México, D.F.
- Kant, I (2002) - *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza editorial, Madrid.
- Lacan, J. (1986) - *Seminario VII, La ética del psicoanálisis 1959-1960*, Paidós, Barcelona.
- Lévinas, E. (2016) - *Ética e infinito*, Titivillus, Zaragoza.
- Lipovetsky, G. (2008) - *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona.
- Lyotard, F. (1987) - *La condición postmoderna*, Ediciones Cátedra S.A. Madrid.
- Mate Rupérez, M-R. (2010) - “Hannah Arendt y los derechos humanos”, *Arbor. Ciencia*,

*Pensamiento y Cultura*, Vol. 186, Número 742, Madrid.

- Mingo Rodríguez, A. M. de (2016) - *Vivir a la vista de todos: Ensayo sobre humanismo y transparencia sostenible*, Fénix Editora, Sevilla.
- Moreno Márquez, C. (1987) - "The curvature of intersubjective space. Sociality and responsibility In the thought of Emmanuel Lévinas", en Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. XXII, Reidel, pp. 343-352., Dordrecht.
- Nussbaum, M. (2004) - *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, A. Machado Libros, Madrid.
- Radkowska, K. (2018) - "Los Derechos Humanos desde la perspectiva del pensamiento posmoderno. Algunos aspectos y consideraciones básicas", *Deusto Journal of Human Rights*, Número 3, pp. 125-142.
- Rawls, J. (1971) - *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Ricoeur, P. (1990) - *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Tocqueville, A (2010) - *La democracia en América*, Trotta, Madrid
- Torralba, F. (2013) - *Los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud*, Fragmenta Editorial, Barcelona.
- Sánchez Jiménez, J. (2022) - "La sublevación de los cuerpos en tiempos de la neomelancolía" *Ichan Tecolotl*, año 33, Número 360, [fecha de Consulta 18 de mayo de 2022]. Disponible en: <https://ichan.ciesas.edu.mx/la-sublevacion-de-los-cuerpos-en-tiempos-de-la-neomelancolia-2/>

— Vásquez Rocca, Adolfo y (2011), "La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos." *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, Vol. 29, núm.1 [Consultado: 6 de Junio de 2022]. Disponible en : <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18118941015>