
El estado de la cuestión

Identidad personal: Estado de la cuestión

Norberto Smilg Vidal

Según la mayoría de los análisis actuales, vivimos una época histórica caracterizada por la transformación "global" de nuestra forma de vida. Posiblemente por eso, la pregunta por la propia identidad se formula con una urgencia especial. Este trabajo toma como punto de partida el carácter paradójico de la propia expresión "identidad personal". A partir de ahí se presentan diversas dimensiones de la identidad personal, cuya posibilidad de consistencia pasa por la reconstrucción de una noción de "sujeto" que tenga muy en cuenta la crítica realizada por la modernidad, pero también la que hoy se efectúa a la modernidad.

*"La vida no es la que uno vivió,
sino la que uno recuerda
y cómo la recuerda para contarla"¹*

Introducción: Un término paradójico

Cuando Ulises, el legendario rey de Ítaca que navegó durante diez años por las aguas mediterráneas, se encontraba con desconocidos recurría a tres claves para manifestar su identidad: su nombre (que lo singulariza comunicativamente), el nombre de sus padres (que lo vincula a un lugar: su patria) y las hazañas que había realizado (sus acciones). Tres elementos aparentemente sencillos que, por lo que cuenta Homero, le bastaron a Ulises para identificarse ante sí mismo y ante los demás, pudiendo salir airoso de las mil peripecias que corrió en su vida. Pero si profundizamos un poco más descubrimos la existencia de diversas tradiciones orales, míticas y literarias,

¹ GARCÍA MÁRQUEZ, G: *Vivir para contarla*, Barcelona: Mondadori, 2002.

que le atribuyen nombres diferentes (por ejemplo, Nanos, según los etruscos) y que le adjudican distintos padres (Laertes y Sísifo, entre otros), haciéndolo también protagonista de las más diversas hazañas. ¿Quién, pues, fue Ulises?

Baste esta breve referencia para hacernos caer en la cuenta de que la pregunta por la identidad no es fácil de responder. Bien se podría decir de ella, como mínimo, algo parecido a lo que decía Agustín de Hipona del tiempo: sé lo que es hasta que alguien me lo pregunta². En efecto, tenemos cierta noción de lo que queremos decir con “identidad”, pero cuando intentamos profundizar nos ocurre como con la historia de Ulises, pronto encontramos cabos sueltos, incongruencias, aparentes contradicciones. Remontándonos al personaje homérico estamos reconociendo implícitamente que no se trata de un problema nuevo, sino que, en cierto sentido, ha acompañado a la humanidad desde sus mismos orígenes. Además ha sido, sin lugar a dudas, una de las temáticas recurrentes de toda la historia del pensamiento occidental desde el “conócete a ti mismo” de Sócrates. Por todas estas razones comenzaremos nuestro planteamiento del “estado de la cuestión” en torno a la identidad indicando algunos sentidos en los que se presenta como un término paradójico.

La primera paradoja consiste en que la respuesta a la pregunta por la identidad personal es una “necesidad” que experimenta todo ser humano, pero que no siempre se puede responder explícitamente y menos aún, definitivamente. Al indagar en la identidad personal solemos establecer una separación respecto a la identidad colectiva, como si fuera su contraria, su polo opuesto. La relación entre ambas es ciertamente dialéctica, de modo que el nosotros al que fácticamente pertenecemos no se puede entender como una circunstancia meramente accidental, sino constitutiva de quiénes somos. Resuena aquí la afirmación de Hegel: “el *yo* que es el *nosotros* y el *nosotros* que es el *yo*”³, queriendo significar precisamente que la autoconciencia se encuentra fundamentalmente referida a los otros, que la identidad personal no es ni puede ser solipsista. Pero también es cierto que la dialéctica hegeliana no lo explica todo por sí misma: ¿no sustituye clara y simplemente la afirmación de sí mismo por la negación (de la negación) del otro?⁴

² AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, XI 14.

³ HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, México: F.C.E., 1978, p.113.

⁴ DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1994; así como *Diferencia y repetición*, Gijón: Júcar, 1998.

La pregunta por la identidad remite también a una tensión que se hace especialmente visible en la modernidad, pues en ella es donde se plantea de forma especialmente intensa su doble dimensión universal y particular. En cuanto nos reconocemos como personas, aspiramos a la igualdad universal; pero en la medida en que cada uno se reconoce como *yo*, como *individuo* o como *sujeto*, marcamos las diferencias con todos los demás. Pues la *identidad* parece referirse a cierta *originalidad*, a un carácter *único* y probablemente *irrepetible* que poseemos, remitiendo al ámbito de la intimidad propia.

Precisamente por eso, la expresión “identidad personal” se torna paradójica. Porque cuando añadimos a la identidad el calificativo de “personal”, abrimos esa intimidad privada, original e irrepetible, al ámbito de las *dimensiones públicas*. En efecto, encontramos claramente esa dimensión pública tanto en la *raíz teatral* del concepto “persona” (que lo entiende como “máscara” que permite la representación de un papel teatral o de un *rol* social), como en su *raíz jurídico-moral*, (según la cual “persona” se opone a “esclavo” y a “cosa” en el derecho romano, llegando a distinguir a las personas por poseer *dignidad*⁵). Pero es la *raíz teológica* de este concepto la que ha sido más importante desde el punto de vista de su repercusión filosófica. Así al concepto griego de *prósopon* y al latino de *persona* hay que agregar el de *hypostasis* (suppositum, substrato), o sujeto subsistente en una naturaleza, usado originariamente para explicar la unidad de la identidad divina y humana de Jesucristo, o la identidad Trinitaria del Dios cristiano⁶. Esta hipóstasis o substrato puede asimilarse fácilmente con la dimensión de interioridad, mientras que las otras dos raíces muestran más el carácter público, la exterioridad. ¿Significa esto que hay cierta correspondencia entre las raíces griega y latina con la corporalidad, mientras la raíz teológica se refiere, preferente o exclusivamente, al alma? ¿Somos un cuerpo o *tenemos* un cuerpo? ¿Se puede entender esa disyunción como inclusiva?⁷ Tam-

⁵ KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, vol. IV, Berlín: De Gruyter, 1968, 343s. (Trad. castellana: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Santillana, 1996, 56s.).

⁶ Sobre el concepto de “persona” cfr. DÍAZ, C.: “Persona”, en A. Cortina (dir.): *10 palabras clave en ética*, Estella: evd, 1994, 289-326.

⁷ Como es sabido, R. Descartes adoptó una posición bien definida al respecto, sobre todo en la 3ª y 6ª de sus *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Alfaguara, 1977. Para esta cuestión se puede consultar LAÍN ENTRALGO, P.: *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1998; y BLANCO, C. y otros (coords.): *Pensando el cuerpo desde un cuerpo*, Albacete: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

bién desde esta perspectiva está siempre presente la tensión entre privacidad y publicidad que produce cierta inquietud en la fórmula “identidad personal”.

Por otra parte, si tenemos en cuenta la condición humana de estar sujetos a la historia y al tiempo, la identidad resulta también paradójica. En tanto que realidad histórica el *yo* está sometido a la variación temporal y al cambio histórico, pero no de manera que le vienen —por así decirlo— adosados desde fuera, sino que lo constituyen internamente. ¿Es la identidad algo permanente que sufre y resiste los cambios, pero también permite que sucedan? (Próximo al sentido aristotélico de que algo ha de permanecer quieto para que exista el cambio y explicar así que soy, ahora y a pesar de todo, *el mismo* que nací). ¿Podemos verdaderamente discernir —en el caso de que haya algo que diferenciar— entre nosotros y el fluir incesante de nuestras percepciones? (Recuperando en parte la crítica de Hume⁸). ¿Acaso el componente principal de la identidad es precisamente el cambio, el tiempo, la historia? (Acercándonos ahora al pensamiento de Heidegger⁹). Para responder a todas estas cuestiones siempre será conveniente tener en cuenta el papel necesario de la memoria y de la imaginación: la interiorización y pautaación del tiempo pasado (las hazañas que Ulises puede recordar ante sí mismo y exponer ante los demás) es lo que conforma la identidad; el olvido es, entonces, mera exterioridad inconexa, alteridad insignificante¹⁰. En cierto modo estamos invirtiendo la relación propuesta por el sentido común, pues no se trata de que cada cual *actúa* según *es*, sino más bien de que nuestro actuar —adecuadamente reconstruido— conforma la propia identidad. Al mismo tiempo la identidad adquiere también un carácter discursivo y narrativo: el del relato de la propia vida.

Por este camino nos hemos ido deslizando hacia otra paradoja: la identidad remite a la alteridad y a la diferencia, no pudiendo entenderse sin ellas. Si es verdad que cada cual difiere de sí mismo continuamente, será preciso tomar en serio esta circunstancia y adoptarla como un punto de partida para el análisis de la identidad. Esto es tanto como decir que en la identidad hay que incluir la alteridad y la

⁸ HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Ed. Nacional, 1981, sobre todo vol. I pp. 323 y 397-401.

⁹ HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1993, §§ 32-35.

¹⁰ LANOSA, J.: *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona: Laertes, 1996.

diferencia. Así en la conformación de la identidad de Ulises han tomado parte, no sólo Homero fijando un texto, sino también otros oyentes-autores de tradiciones orales e incluso los lectores actuales de la Odisea con su variada gama de reacciones ante el personaje. Ocurre igualmente que en la identidad de Platón han tenido participación sus lectores más o menos cualificados, ya sean partidarios, críticos o detractores suyos. Por ello aún tiene pleno sentido seguir preguntando por la identidad de Ulises o de Platón. Esta remisión de la identidad a la diferencia no debería ser meramente formal. De aquí se deriva la tarea de elaborar una comprensión profunda de la *alteridad* en la que no se sacralicen las diferencias entre los sujetos, pero tampoco se relegue al otro a la in-diferencia¹¹.

El objetivo pretendido en esta introducción, más que la exhaustividad, era mostrar que estamos ante uno de esos conceptos que pueden llegar a significar *insidiosamente* lo contrario de lo que se pretende decir¹². Por eso, es necesario examinar la multiplicidad de vertientes desde las que se está tratando hoy la identidad, deslindando algunos de sus sentidos o dimensiones más importantes.

Primera Parte: La identidad se dice de muchas maneras

Teniendo en cuenta las paradojas que se han esbozado, un planteamiento completo y riguroso de la cuestión de la identidad personal, requeriría poner en juego buena parte del aparato conceptual que se ha ido elaborando a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Por eso este trabajo únicamente aspira a facilitar un “mapa” que permita orientarse en la tarea de entender la identidad. La pluralidad de sentidos con los que se usa el término “identidad” habla del esfuerzo de los seres humanos por entenderse a sí mismos y al mundo que los rodea. De aquí que la identidad personal esté construida como una combinación —peculiar en cada caso— de una serie virtualmente infinita de rasgos. Con frecuencia estos rasgos se entrelazan, destacando unos frente a otros, adquiriendo algunos una relevancia que amenaza con ocultar o anular a los demás.

¹¹ GABILONDO, A.: *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*, Madrid: Trotta, 2001.

¹² MAALOUF, A.: *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza, 1999.

Aspectos lógico-semánticos

Una cuestión previa que se plantea desde un punto de vista lógico es la de la “escritura de la identidad”, o más exactamente, la especificidad de la escritura como medio de formular la identidad¹³. Empezamos por caer en la cuenta de la amplia sinonimia que posee esta noción (“identitas”, “identity”, “Identität”, “ $t\emptyset \mid ut\tilde{O}$ ”, “eadem”, “mismidad”, etc.), así como de las dificultades que entraña su traducción. Ya que usamos significantes distintos ¿podemos presuponer que significan *lo mismo* todas las expresiones mencionadas antes? ¿Existe algún procedimiento que nos garantice la *identidad* entre los significados de los términos mencionados? Esta diversidad de formas de escritura no se refiere sólo al lenguaje ordinario, sino también a los lenguajes formalizados (“ $A = A$ ”, “ $p \square p$ ”, “ $1 = 1$ ”, “ $\forall x, x = x$ ”, etc.) que presentan además la dificultad añadida de que no existe nada parecido a la *identidad* entre la escritura y la fonética o la lectura. “ $A = A$ ” podría leerse o pronunciarse como “A es igual a A”, “A es A”, “A es idéntico a A”, etc. La escritura de la identidad se muestra, pues, como una mediación en la que se revelan aspectos nada accidentales, especialmente cuando se pretende la elaboración de un saber público¹⁴.

Desde otra perspectiva, la pregunta por la propia identidad puede revestir al menos dos formulaciones que convendría aclarar. No es indiferente preguntar “¿qué soy yo?” o “¿quién soy yo?” La pregunta ¿quién...? parece colocar al destinatario en el lugar de un interlocutor al menos potencialmente válido, especialmente cuando el destinatario es distinto del emisor. Una contribución fundamental de la lógica sería precisamente la de distinguir lo más claramente posible entre enunciados de identidad y proposiciones predicativas, según se pretende ya en la obra de Frege pero también en los desarrollos posteriores de la lógica modal¹⁵.

Pero, además, el término “yo” que ya figuraba en la pregunta mencionada, parece ineludible en cualquier modo de responderla. Respecto a dicho término es necesario aclarar si se trata o no de un

¹³ ECHEVARRÍA, J.: *Análisis de la identidad*, Barcelona: Ed. Granica, 1987.

¹⁴ *Ibid.* p.63ss. Postura que contrasta llamativamente con la de W.V. Quine, por ejemplo, especialmente en *Palabra y objeto*, Barcelona: Labor, 1968, sobre todo pp. 127ss.

¹⁵ Para esta cuestión, LEÓN, J. C.: “Identidad, predicación y lógica modal”, en HERNÁNDEZ IGLESIAS, M. (comp.): *Identidades. IV Semana de Filosofía de la Región de Murcia*, Murcia: DM Librero-Editor, 2001.

nombre, y en caso de responder afirmativamente aún hay que especificar qué tipo de nombre es¹⁶. Las aportaciones de S. Kripke y H. Putnam¹⁷ acerca de la “definición indicativa del significado referencial de los nombres” presentan una posibilidad de investigación que aún admite desarrollos ulteriores, transformando la evidencia sensible (identificadora) de “algo” en punto de partida de una argumentación acerca de eso que ha quedado identificado —al menos *indicativamente*— “como algo”.

Por otra parte, las creencias que tenemos sobre nosotros mismos no las expresamos mediante un *lenguaje objetivo*, es decir, desde el punto de vista ajeno de un tercero, sino que lo hacemos habitualmente en primera persona. A este respecto parece fundamental la distinción de Castañeda entre “indicadores” y “quasi-indicadores”¹⁸, que permitiría diferenciar entre enunciados como, por ejemplo, “Yo soy el presidente” y “El hombre que te habla es el presidente”¹⁹.

Finalmente cabría hacer una apreciación tentativa y crítica. Se trata de cuestionar si los procedimientos, instrumentos y estrategias de tipo lógico pueden llegar a diferenciar taxativamente que existe alguna propiedad tal que pueda identificar a un objeto (o a un sujeto, en el caso de la identidad personal) de forma que sea absolutamente diferenciable de todos los demás. Lo que se está poniendo sobre la mesa es el posible compromiso —según unos— o la deseada —por otros— *neutralidad esencialista* u *ontológica* del proceder lógico.

Identidad, sociedad y cultura

Estos términos quieren referirse a toda la serie de procesos constitutivos de la humanidad entendidos en un sentido amplio, tanto ontogenética como filogenéticamente. Se trata de tomar en consideración que la cultura y la sociedad son *constitutivas* de la identidad personal y no un mero añadido, por cuanto los seres humanos nos construimos en un contexto de *interacciones articuladas simbólicas*.

¹⁶ FREGE, G.: *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1977.

¹⁷ KRIPKE, S.: *Naming and Necessity*, Oxford: B. Blackwell, 1980; PUTNAM, H.: *Representación y realidad*, Barcelona: Gedisa, 1990.

¹⁸ CASTAÑEDA, H. N.: “Indicators and Quasi-Indicators”, en *American Philosophical Quarterly*, 4 (1967) 85-100.

¹⁹ FRÁPOLLI, M. J.: “El problema de la identidad personal. Aspectos lógico-semánticos”, en HERNÁNDEZ, IGLESIAS, M. (comp.): *Identidades...* op. cit. en nota nº 15. También ANSCOMBE, E.: “The First Person”, en CASSAM, Q.: *Self-Knowledge*, Oxford University Press, 1994.

mente²⁰. Tal articulación se logra a partir de elementos muy heterogéneos (biográficos, genealógicos, territoriales, étnicos, políticos, económicos, geográficos, religiosos, climáticos, educativos, científicos, etc.), cuyo peso e influencia en la formación de la identidad puede ser muy diferente dependiendo de circunstancias que también son muy variadas. Nacemos inacabados precisando una segunda gestación en un útero que ya no es el biológico materno, sino el *útero sociocultural*. Si dejamos de lado la posibilidad de los *niños salvajes*, podemos decir que sólo en él cabe la posibilidad de llegar a ser plenamente humanos, por lo que tiene sentido hablar de una “naturaleza cultural”²¹ de los seres humanos: cualquier ser humano precisa crecer como *miembro de un grupo cultural* del que pueda aprender, en primer lugar, una lengua y simultánea y procesualmente a través de ella, toda una serie de costumbres, comprensiones del mundo y de sí mismo, conocimientos y valoraciones de todo tipo que vienen a constituir su *forma de vida compartida*. Por eso, la lengua en particular y la cultura en general, consideradas como horizonte de comprensión de sí mismo y del mundo, pueden valorarse al mismo tiempo como una ampliación y una limitación: un ensanchamiento respecto al mundo natural y un acotamiento respecto a la manera de organizar y comprender la propia existencia en referencia a las *formas de vida ajenas*.

Así, las identidades son *construcciones* logradas mediante los procesos de socialización o de individualización. Con esto no se pretende sugerir una prioridad de los individuos sobre la sociedad, pero tampoco lo contrario. Se pretende indicar que no tiene sentido concebir la sociedad y los individuos como nociones antitéticas. Se da entre ambas una interdependencia mutua, pues si es cierto que la sociedad está formada por individuos, no es menos cierto que los individuos llegan a serlo gracias a una serie de procesos en los que los otros, la sociedad, llevan la iniciativa, al menos, en una primera fase²².

La construcción de la identidad está, pues, estrechamente relacionada con la necesidad de “seguridad ontológica”, es decir, con un “sentimiento de continuidad y orden en los sucesos, incluidos aquellos que no caen directamente dentro del entorno perceptivo del in-

²⁰ MEAD, G. H.: *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona: Paidós, 1982.

²¹ SAVATER, F.: “El mito de la naturaleza”, en K.-O. APEL y otros: *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid: Fundación Argentaria-Ed. Encuentro, 1998.

²² PÉREZ TAPIAS, J. A.: *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid: Trotta, 1995.

dividuo”²³. Tal seguridad viene a cubrir el espacio de incertidumbre generado por “cuestiones existenciales” que, según Giddens, tienen que ver, preferentemente, con la angustia ante la existencia independiente de personas y cosas y con la conciencia de nuestra finitud. Por eso la construcción de la identidad personal es una forma fundamental y básica de *búsqueda de sentido*. Porque en las sociedades modernas las personas se encuentran con frecuencia atrapadas entre tendencias contrapuestas: la modernidad fragmenta, pero también unifica; genera impotencia por la creciente dificultad de controlar las estructuras que configuran la vida cotidiana, pero ofrece nuevas formas de apropiación que en principio alivian la impotencia; la modernidad ha convertido la tradición (fuente de autoridad en las sociedades premodernas) en una multiplicidad de “pequeñas autoridades”, una infinidad de saberes especializados entre los que no es extraña la relación de competencia; la modernidad, en fin, significa que muchas áreas de la experiencia personal pierden este carácter y se mercantilizan, quedando bajo el poder de las estructuras y reglas de funcionamiento que configuran el mercado. En el fondo de estos “dilemas del yo” palpita la “amenaza de la falta de sentido”²⁴ que justifica la necesidad contemporánea de identidad.

Según el análisis de Lipovetsky²⁵, en el proceso histórico de la sociedad occidental se ha producido una *segunda inflexión hacia el individualismo*. Consiste en una nueva autocomprensión de los individuos que coincide con la decadencia de la forma autoritaria del capitalismo (y la fractura de la “socialización disciplinaria” que lleva consigo), dando paso a una forma de capitalismo más flexible, hedonista y permisivo. Los cambios que se producen en las personas suponen un modo de socialización o individualización inédito hasta el momento, al que Lipovetsky denomina *proceso de personalización* y concluye con la reestructuración de todos los sectores sociales. La sociedad contemporánea queda configurada por su preferencia por lo individual frente a lo universal, por su conversión de la

²³ GIDDENS, A.: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona: Península 1994, para este asunto especialmente cap. 2. El concepto de “seguridad ontológica” está estrechamente relacionado con la noción ya clásica de “confianza básica” procedente de ERIKSON, E. H.: *Identidad, juventud y crisis*, Madrid: Taurus, 1990.

²⁴ *Ibid.*, p. 238ss.

²⁵ LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Anagrama, 1990. Para una confrontación con las tesis principales de este autor: A. Cortina: “El neoindividualismo: una ética indolora para unos, dolorosa para los más”, en *Diálogo Filosófico* 27 (1993) 343-351.

ideología en psicología, de la política en arte y técnica comunicativa, por su valoración de lo permisivo por encima de lo coercitivo. La construcción de una sociedad flexible, basada en la información y en la estimulación de las necesidades, en el culto a lo natural, en el narcisismo y en el humor, cuyas aspiraciones apenas van más allá del bienestar y del consumo inmediatos no ha hecho sino vaciar de contenidos al hombre moderno, convirtiéndose en la expresión más acabada de la *era del vacío*.

La "saturación social" y la "colonización del yo", según la expresión de K. J. Gergen²⁶, son procesos que completan esta perspectiva. Nuestra vida está cada vez más colmada de relaciones, tanto por la cantidad, como por la variedad y la intensidad. El proceso de "saturación social" no habría sido posible sin la supresión del espacio y del tiempo, en cuanto factores determinantes de la relación social²⁷. Por "colonización del yo" se entiende la *interiorización* de posibilidades que realizan los individuos por estar expuestos a tecnologías de alto nivel: las tecnologías aumentan las propias posibilidades por lo que se recurre más a ellas para *expresarse* más plenamente, lo que conduce a la "multifrenia"²⁸.

Los procesos a que nos venimos refiriendo podrían interpretarse también como una invasión de "lo social" y *público* en la *vida privada* de los individuos, transformándose los significados de estos términos antitéticos²⁹. Así, la necesidad constante de identidad se frustra continuamente, porque no se trata de una empresa que pueda ser culminada, sino de una "obsesión narcisista" que puede explicarse de dos formas: como búsqueda en el espacio personal de lo que está siendo negado en el ámbito público; y también como repliegue de los intereses y de las preocupaciones hacia un entorno cada vez más cercano y abarcable³⁰.

²⁶ GERGEN, K. J.: *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós, 1992.

²⁷ Otra perspectiva sobre la alteración del tiempo propiciada por la modernidad la encontramos en GIDDENS, A.: *Modernidad... op. cit.* en nota nº 23, pp. 187ss.

²⁸ GERGEN, K. J.: *El yo saturado... op. cit.* en nota nº 26, pp. 106ss.

²⁹ SENNETT, R.: *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona: Península, 2001; y sobre todo: *El declive del hombre público*, Barcelona: Península, 2002. También GIDDENS, A.: *La transformación de la intimidad*, Madrid: Cátedra, 1995 y HABERMAS, J.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: G. Gili, 1981.

³⁰ LASCH, Ch.: *The Culture of Narcissism*, Londres: Abacus, 1980; y también *The Minimal Self*, Londres: Picador, 1985. Las tesis de Lasch sobre el narcisismo

M. Castells³¹, entiende la *necesidad de identidad* característica de nuestro tiempo como la resultante de todos los procesos de cambio que se están produciendo, en la línea de una *contraposición bipolar entre la red y el yo*. Con el concepto de “red” pretende indicar la reorganización que ha sufrido y realizado el sistema económico capitalista con ocasión del nacimiento y desarrollo de las nuevas tecnologías de la información. Estas tecnologías no determinan los cambios sociales, pero sí son capaces de amplificar o de detener las tendencias que se producen en el sistema económico y en la sociedad en general: *la tecnología plasma a la sociedad*. De aquí que se pueda hablar de una *revolución informacional* (postindustrial) y paralelamente, de una *economía global* que surge de la producción y competencia basadas en la información y que se caracteriza por “su *interdependencia*, su *asimetría*, su *regionalización*, la *creciente diversificación dentro de cada región*, su *inclusividad selectiva*, su *segmentación exclusoria* y, como resultado de todos estos rasgos, una *geometría extremadamente variable* que tiende a disolver la geografía económica histórica”³². Pero la *disposición en red* no es sólo característica de la organización de la *producción* y el *consumo* (acción sobre la materia), sino que tiene que ver también con las formas de estructurar la *experiencia* (acción de cada sujeto sobre sí mismo) y con las maneras de institucionalizar el *poder* (relación de imposición de unos sobre otros).

En este contexto de cambio y transformación, la *búsqueda de identidad* representa un cambio tan poderoso como la transformación tecnoeconómica en el curso de la nueva historia. La comunicación simbólica y la relación con la naturaleza (a través de la producción y el consumo, la experiencia y el poder) son los elementos generadores de las *culturas e identidades colectivas*, concebidas como cristalizaciones históricas de los elementos mencionados³³. Por identidad, según Castells, hay que entender un proceso por el que los actores sociales se *reconocen a sí mismos* y *construyen significados* tomando como referencia determinados atributos culturales y

coinciden, al menos en parte, con las de Lipovetsky, aún tomando puntos de partida diferentes.

³¹ CASTELLS, M.: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 3 vols. Madrid: Alianza, 1997-99. (Interesa especialmente en nuestro contexto el Vol. 2: “El poder de la identidad”, así como el Prólogo general a toda la obra que figura en el Vol. 1: “La red y el yo”).

³² *Ibid.* vol. 1, p. 133.

³³ *Ibid.* vol. 1, p. 41.

excluyendo otras estructuras sociales. Pero, si tenemos en cuenta la *oposición entre la red y el yo*, el poder de la identidad parece relacionado con “una lógica de excluir a los excluidos, de redefinir los criterios de valor y significado en un mundo donde disminuye el espacio para los analfabetos informáticos, para los grupos que no consumen y para los territorios infracomunicados”³⁴. Las redes globales de riqueza, experiencia y poder incluyen a algunos y excluyen a otros: cuando la red prescinde de los individuos, éstos se ven obligados a construir sus identidades individuales y colectivas sin la referencia a la globalidad, excluyendo y negando el dominio estructural y la lógica de la exclusión por la que ellos mismos resultan excluidos³⁵.

A partir de todos los elementos que se han mencionado se puede explicar la revalorización de algunos elementos primarios constitutivos de la identidad, como por ejemplo, la religión, la etnia, el género, el territorio o la nación. En un periodo histórico en el que las organizaciones sociales, económicas y políticas están afectadas por un intenso proceso de *desestructuración* (o de reconfiguración, explotación y adaptación a las nuevas posibilidades de la era informacional), los individuos recurren a estos elementos básicos porque en ellos encuentran una fuente de significados más rica y accesible en la dura tarea de la construcción de su identidad.

Identidad, nacionalismo y globalización

Buena parte del auge actual de la cuestión de la identidad se debe, sin duda, a los nacionalismos. Y ello a pesar de que el concepto de “nación” presenta multitud de zonas oscuras y de ambigüedades sobre las que aún es preciso reflexionar³⁶. Por eso tiene pleno senti-

³⁴ *Ibid.* vol. 1, p. 51. Para un análisis de este fenómeno desde la perspectiva de los excluidos, cfr. los estudios recogidos en Foro IGNACIO ELLACURÍA (ed.): *La globalización y sus excluidos*, Estella: evd, 1999.

³⁵ Algunos aspectos de las relaciones entre los individuos o grupos y la globalidad se encuentran en E. Laclau: “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad”, en SILVEIRA, H. C. (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 251-268.

³⁶ Modelos diferentes de comprensión del nacionalismo los encontramos, por ejemplo, en E. Gellner, E. J. Hobsbawm y J. Habermas. Pueden consultarse, de GELLNER, E.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid: Alianza, 1988, y *Nacionalismo*, Barcelona: Destino, 1998; de E. J. Hobsbawm: “Identidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política* 3 (1994) 5-17; y de HABERMAS, J.: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 1989 y también “Ciudadanía e identidad

do la expresión “raíces culturales comunitarias”, como concepto que pretende ser “prepolítico y teoréticamente *previo a las ideas de nación y de nacionalismo*, que permita abordar racionalmente los fenómenos sociales y, secundariamente, sacar a la luz los principios explicativos de la extensión y la fuerza de los movimientos nacionalistas, sin tener que postular o negar la existencia de naciones”³⁷.

Un problema sobresaliente es el del *vínculo nacionalista*, es decir, la cuestión de cuáles son los elementos en los que se fundamenta el *sentimiento de pertenencia a la nación*. La identidad nacional se ha configurado desde criterios racistas o étnicos, lingüísticos, históricos, culturales, religiosos, políticos, etc.³⁸ Como ninguno de ellos parece ser un *criterio suficiente*, lo más corriente es que se combinen de diversa forma dos o más criterios, convirtiéndolos así en *necesarios*. Cualquiera que sea la combinación de criterios, la pertenencia a la nación se vive como algo *natural y transcendente*, al menos en el sentido de que, en cada momento histórico, la nación existe previamente a los individuos que la conforman y sigue existiendo tras su desaparición. Sin embargo, en contra de esta concepción naturalista o *primordialista* se alza la circunstancia de que, a diferencia de la cultura y de la organización social, el nacionalismo no es ni universal ni necesario; más bien se trata de un descubrimiento europeo de finales del siglo XIX³⁹. El nacionalismo se ha de entender como una construcción: como *el correlato necesario* de determinadas condiciones sociales. No siendo universal, tampoco es accidental, sino necesario en determinadas circunstancias que tampoco tienen que entenderse como universales⁴⁰.

El concepto de nación muestra otra faceta de su ambigüedad en que hoy se presentan *también* como el límite al concepto revolucionario de *solidaridad*. Porque la diferencia esencial que traza no es

nacional”, en Id.: *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1998, entre otras publicaciones de estos autores.

³⁷ CAPELLA, J. R.: “Las raíces culturales comunitarias”, en GORSKI, Silveira (ed.): *Identidades culturales...* op. cit. en nota nº35, pp. 63ss. La noción de “raíz” procede de WEIL, S.: *Echar raíces*, Madrid: Trotta, 1997.

³⁸ Para una reflexión y organización de los factores que generan identidad nacional, cfr. X. RUBERT DE VENTÓS: *Nacionalismos: el laberinto de la identidad*, Madrid: Espasa-Calpe, 1994.

³⁹ KEDOURIE, E.: *Nacionalismo*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988. ZUBERO, I.: “Estado, nación y nacionalismo”, en *Claves de la Razón Práctica* 119 (2002) 42-47.

⁴⁰ GELLNER, E.: *Nacionalismo*, op. cit. en nota nº 36. También CASTELLS: op. cit. en nota nº 31, vol 2, p. 73ss.

tanto cultural como jurídica: lo que decide en la frontera es el pasaporte. Ninguno de los elementos a los que han recurrido los nacionalismos han podido establecer lazos de cohesión y pertenencia suficientemente fuertes. La pieza clave que proporciona coherencia a todo el sistema de los Estados-nación es la *frontera* que se convierte así en un “no-lugar”, una especie de agujero negro devorador de identidad. Pero es el resorte imprescindible para la eficacia del Estado-nación moderno que, según esta tesis, se torna instrumento de exclusión del otro al considerarlo como extranjero⁴¹.

El nacionalismo no es sólo un fenómeno activo, sino también reactivo: puede valorarse *también* como un movimiento de defensa de ciertas culturas institucionalizadas generadoras de identidad para las personas que las integran. En ocasiones no hay interés por llegar a constituirse en Estado, sino que la preservación de la nación se experimenta como una forma de defender la propia identidad cultural (“identidad de resistencia”)⁴² frente a un mundo globalizado y cada vez más desestructurado. Los diferentes procesos a los que nos referimos con la denominación genérica de *globalización*⁴³ están produciendo además de una tendencia a la *homogeneización cultural* (que se impone de manos de la modernización y gracias a los nuevos medios de comunicación), otra tendencia de signo contrario que pretende la *preservación de la identidad colectiva*. El nacionalismo se presenta entonces (en su otra cara) como un resguardo capaz de prestar el *calor humano* que se genera por tener en común un pasado (historia), una realidad presente y un proyecto de futuro (que puede no ir más allá de la mera supervivencia como forma de vida). La nación y el nacionalismo pueden valorarse, pues, como una *compensación* frente al déficit identitario y la necesidad de amparo, protección y afianzamiento de las propias raíces generada por la propia modernidad.

⁴¹ Estas son algunas de la tesis principales que defiende OLIVÁN, F.: *El extranjero y su sombra. Crítica del nacionalismo desde el derecho de extranjería*. Madrid: San Pablo, 1997.

⁴² CASTELLS: op. cit. en nota nº31, vol. 2, pp. 55-75.

⁴³ Por ejemplo, BECK, U. (*Libertad o capitalismo*, Barcelona: Paidós, 2002) distingue entre “globalización” (universalización o cosmopolitismo), “globalismo” (doctrina liberal que tiende a resolver todos los problemas en un mercado global) y “glocalización” (imposibilidad de separar los aspectos “locales” para poder entender los “globales”). Habitualmente se usa el término “globalización” para referirse a la versión neoliberal de dicho conjunto de fenómenos; en ocasiones, las críticas a la globalización se dirigen, realmente, contra la componente neoliberal (globalismo), por lo que las distinciones que propone Beck resultan muy útiles analíticamente.

Identidad y religión

No se puede dudar de que la religión es una importante fuente de identidad. Pero la modernidad ha modificado la ubicación de los fenómenos religiosos en muchas de sus facetas. El marco de referencia desde el que se han venido analizando todas estas transformaciones ha sido el proceso de *secularización*⁴⁴, en el que pueden distinguirse dos aspectos⁴⁵: por una parte, la secularización implica la *recuperación* de aquellas esferas de la vida que habían estado fuertemente controladas y legitimadas por la religión; por otra parte, viene a significar la *contaminación* de los valores religiosos (eternos, inmutables) con los valores “seculares” y, en cierto sentido, la pérdida de valor de aquellos. El primer aspecto arraiga en la más originaria tradición ilustrada, que intentaba sacar a los seres humanos del oscurantismo y de la “minoría de edad culpable” mediante el ejercicio de la racionalidad. El segundo aspecto implica que las creencias religiosas no pueden servir de coartada para una “huida del mundo”. Un efecto relevante de la secularización ha sido que la religión ha perdido su *poder legitimador* de distintos pilares del orden social, disminuyendo su relevancia en la vida pública. La racionalización del ámbito de lo público, el hiperdesarrollo de la economía de mercado y el pluralismo axiológico y de estilos de vida propio de las sociedades modernas son fenómenos que han intensificado la secularización, consumando la *privatización* de la religión hasta hacerla prácticamente *invisible* para las cuestiones públicas, pero quedando sujeta a las tendencias del mercado⁴⁶. Reuniremos en dos núcleos la problemática de la identidad respecto a la religión:

a) *La religión civil*. Esta es la expresión que R. N. Bellah⁴⁷ usó para referirse a una pluralidad de aspectos religiosos que envuelven las actividades públicas de los ciudadanos en las democracias modernas. Se

⁴⁴ MARRAMAO, G.: *Poder y secularización*, Barcelona: Península, 1989; del mismo autor *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós, 1998. Con una orientación muy diferente, AMENGUAL, G.: *Presencia elusiva*, Madrid: PPC, 1996, en especial 57ss.

⁴⁵ DÍAZ SALAZAR, R. y otros (eds.): *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994, sobre todo 269s.

⁴⁶ BERGER, P.: *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Kairós, 1999. LUCKMANN, Th.: *La religión invisible*, Salamanca: Ágora, 1973. Una posición crítica con la tesis general de la privatización de la religión es la que defiende CASANOVA, J.: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC, 2000.

⁴⁷ BELLAH, R. N.: *The Civil Religion in America*, N.York: Harper & Row, 1967.

puede definir como un conjunto de conocimientos, creencias, símbolos y ritos que, siendo compatibles y complementarios con el cientificismo moderno, desempeñan una función emocional y de sacralización de determinados aspectos de la vida en el contexto de las sociedades secularizadas⁴⁸. Pero el concepto de religión civil no es meramente descriptivo, sino que da pie a desarrollar una crítica a la *funcionalización* de una religión al servicio de intereses políticos y económicos: la religión civil precisa del apoyo gubernamental y llama a la unidad de los ciudadanos en torno a la nación. De esta manera llega a producirse una *transferencia de sacralidad* que se encuentra a la base del concepto de *religión de sustitución*⁴⁹. Esto significa que con la desaparición de la religión sobrenatural del ámbito de la política institucional y del de la vida social, se produce un cambio de objeto de culto que genera una religiosidad terrena y difusa, que dispone de profetas, símbolos, ritos, lugares y fechas sagrados, etc. con un fuerte componente ideológico nacionalista⁵⁰. Así parece que la nación puede sustituir funcional y emocionalmente a la religión, sobre todo si se acepta la caracterización de la nación como “transcendencia intermedia”⁵¹.

b) *El fundamentalismo y el integrismo*. Se trata de dos fenómenos que comportan una fuerte carga identitaria, pero que no agotan la problemática de identidad religiosa⁵². Por otra parte, no son fenómenos exclusivos de la religión y, pese a sus diferencias, indican una fuerte tendencia conservadora⁵³. En cierto modo, se trata de fenómenos que *presuponen la modernidad*, pues han surgido como una *reacción defensiva* ante la inseguridad identitaria que comportan el relativismo cultural y el pluralismo religioso. No se puede olvidar que su surgimiento viene a coincidir con la época del “fin de las ideo-

⁴⁸ GINER, S.: “La religión civil”, en *Diálogo filosófico*, 21 (1991), 357-387.

⁴⁹ CASANOVA, J.: *Religiones...* op. cit. en nota nº 46, así como STEINER, G.: *Nostalgia del absoluto*, Madrid: Siruela, 2001.

⁵⁰ Un análisis muy clarificador es el de SÁEZ DE LA FUENTE, I.: *El movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución*, Bilbao: D. D. Brouwer, 2001.

⁵¹ LUCKMANN, Th. diferencia entre tres grados de transcendencia: a) pequeña (subjetividad) b) intermedia (nación, clase social) c) grande (referencias sobrenaturales y divinas), op. cit. en nota nº 46.

⁵² CASTELLS, M.: op. cit. en nota nº 31, vol. 2, 34-49.

⁵³ SÁNCHEZ CARO, J. M.: “Escritura”, en MARDONES, J. M. (dir.): *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella: evd, 1999. Sobre las raíces del neoconservadurismo, MARDONES, J. M.: *Capitalismo y religión: la religión política neoconservadora*, Santander: Sal Terrae, 1991; así como Ibid.: *Análisis de la sociedad y la fe cristiana*, Madrid: PPC, 1995.

logías”, con la caída del muro de Berlín y el fin de la política de bloques, con el triunfo de un sistema económico, con la configuración de nuevas fronteras económico-culturales y con la crítica de la modernidad, entre otros fenómenos⁵⁴. Por ello el fundamentalismo (y también el integrismo) puede considerarse como *expresión de tensiones no resueltas de la modernidad*, cuyas señas de identidad se ubican en los siguientes ejes o rasgos generales: una *conciencia de minoría* que comporta una división polar de la realidad (nosotros/ellos, correctos/desviados, dentro/fuera, etc.); una *oposición a la modernidad* de carácter selectivo, pues se suelen aceptar algunos beneficios del progreso científico y técnico; una *ideología* que conlleva un proyecto político de restauración de cierto orden que se considera transitoriamente perdido; una fundamentación en *textos sagrados* o en *tradiciones* que desconoce siempre los problemas crítico-hermenéuticos; y finalmente, un fuerte carácter *intolerante* que considera su interpretación de las conductas individuales y de las instituciones como la única que se ajusta a la “voluntad de Dios”⁵⁵.

¿Se pueden eludir el carácter difuso de la religión civil y la naturaleza compensatoria del fundamentalismo? Un intento de superar esta alternativa proviene de uno de los conceptos nucleares de la *teología política*: “la compasión”⁵⁶. Desde ahí se defiende la posibilidad de (re)construir una identidad religiosa capaz de criticar de forma no reactiva las consecuencias negativas de la modernidad y de la globalización neoliberal, al tiempo que se buscan estilos de vida cada vez más solidarios⁵⁷.

Identidad moral

Para Ch. Taylor⁵⁸, indagar sobre los componentes morales de la identidad personal significa adentrarse en los terrenos de la *onto-*

⁵⁴ ZAMORA, J. A.: “Ciudadanía moderna e identidad religiosa”, en FORO IGNACIO ELLACURÍA (ed.): *Radicalizar la democracia*, Estella: evd, 2001, 303-330.

⁵⁵ MARDONES, J. M.: “Modernidad”, en id. (dir.): *10 palabras...* op. cit. en nota nº53, 15-46.

⁵⁶ METZ, J. B.: “Compasión política: Sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso”, en FORO IGNACIO ELLACURÍA (ed.): *Radicalizar...* op. cit. en nota nº54, 263-301.

⁵⁷ ZAMORA, J. A.: “Religión y política en el horizonte del 11 de Septiembre”, en *Frontera*, 21 (2002), 19-41.

⁵⁸ TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996. (Del mismo autor también se puede consultar “Las fuentes de la identidad moderna”, en *Debats* 68 (2000) 30-45).

logía moral u *ontología de los bienes*. Pues tenemos identidad porque nos movemos respecto a una *orientación al bien*. Esta orientación al bien requiere, en primer lugar, de unos *marcos referenciales* en los que está definido lo que cada uno considera bueno y mejor. Esto quiere decir que las acciones, opiniones y creencias de una persona tienen siempre un *trasfondo* (el *marco referencial*) y que entender quién soy yo es, precisamente, entender qué cosas son verdaderamente *importantes* para mí. Por eso “mi identidad es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”⁵⁹. Descubrir la identidad propia consiste, pues, en estar orientado en el espacio moral: los marcos referenciales funcionan como la *base ontológica* desde la que (y por la que) llegamos a definir nuestra identidad y —según Taylor— no tienen sólo un papel descriptivo o fenomenológico, sino que son “transcendentales”⁶⁰ para una vida humana. La identidad depende, pues, de la *significatividad* de las cosas para cada cual; o de la *interpretación* que se haga de esa significatividad. Así, correspondientemente, las “crisis de identidad” son des-orientaciones, falta de referencias, carencia de horizonte moral.

El segundo elemento constitutivo de la identidad moral es la *posición* respecto a eso que se considera “mejor”. Pero como nuestra vida cambia continuamente, lo que realmente interesa no es tanto la *situación* respecto al bien, sino el *hacia dónde* nos dirigimos. Lo cual implica una comprensión de la propia vida (identidad, biografía) como *historia* que va desplegándose en sus posibilidades y que remite a la *narratividad*⁶¹, pues la narración tiene el poder de articular el tiempo: en la narración se comprende y estructura el *presente* desde el *pasado* (como lo que ha llegado a ser) y se proyecta también el *futuro* (no tanto como un “estado”, como cuanto una narración futura, una búsqueda o un estar abalanzado hacia delante). El tiempo de nuestra vida es, por eso, tiempo narrado; y nuestra identidad es esa precisa *narración del tiempo* que somos capaces de articular en cada fase de nuestra vida, cuyos componentes esenciales son lo que consideramos “bueno” y nuestra “situación” respecto a ello.

El tercer ingrediente necesario de la identidad moral es la referencia a la *comunidad* en la que uno se define, pues cada uno sólo existe en la “urdimbre de la interlocución”. Sin embargo, esta *consti-*

⁵⁹ Ibid. p. 43.

⁶⁰ Ibid. p. 45.

⁶¹ RICOEUR, P.: *Tiempo y narración*, 3 vols. México: Siglo XXI, 1995-96, especialmente vol. I; así como MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987; LANOSA, J.: *Estudios...* op. cit. en nota nº 10.

*tución dialógica*⁶² de nuestra identidad no nos inmuniza suficientemente frente a la “falta de sentido” y a la “fragmentación del entorno humano” procedentes del “modo de vida instrumental”. La crítica de esta forma de vida genera el reconocimiento del pluralismo de los bienes y el de los conflictos inevitables entre ellos⁶³.

En el contexto de la dimensión moral de la identidad destacan dos relaciones a las que nos referiremos brevemente a continuación:

a) *Identidad y desarrollo*. Si es verdad que hay bienes desde los que se configura la identidad, también vale decir que la identidad es un “bien interno al desarrollo”⁶⁴. Es decir, la identidad puede considerarse como una necesidad, pero también como un objetivo o meta para un desarrollo plenamente humano. Pueden diferenciarse cuatro sistemas o aspectos en los que se presenta la necesidad de identidad, pues además del *personal* (autorrealización) y el *social* (conservación de la cultura), también se podría hablar del *sistema mundial* (mantenimiento de una diversidad de identidades culturales abiertas y respetuosas de los derechos humanos) y de un *sistema ecológico* (constituido por el saber tratar a la naturaleza que forma parte del acervo de conocimiento de toda cultura)⁶⁵.

b) *Identidad y consumo*. Se dice que la nuestra es una “sociedad de consumo”; aún más, hay quien habla de que vivimos en la “era del consumo”, pues esta es la pieza clave de la economía planetaria. Al menos en las sociedades occidentales, más que la profesión o el puesto de trabajo, más que las opiniones políticas o las creencias religiosas, más que la familia en la que se ha nacido, el consumo se ha convertido en un factor identitario de primer orden⁶⁶. La *forma de consumir* (¿qué, dónde y cómo se consume?) no es sólo una forma de *expresar la* identidad, sino sobre todo de *construirse una* identidad⁶⁷: dime *qué* consumes y te diré *quién* eres. ¿Puede considerarse el consumo como la *seña de identidad* de nuestro tiempo? ¿Acaso es posible *comprar identidad*?

⁶² HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987.
APEL, K. O.: *Diskurs und Verantwortung*, Francfort: Suhrkamp, 1988.

⁶³ TAYLOR, Ch.: *Fuentes...*, op. cit. en nota nº 58, 515 ss.

⁶⁴ MARTÍNEZ NAVARRO, E.: *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid: Trota, 2000.

⁶⁵ Puede consultarse complementariamente J. M^a TORTOSA: “Estrategias de desarrollo: fines, diagnósticos y terapias”, en ALEMANY, J. M^a. y otros: *Desarrollo, maldesarrollo y cooperación al desarrollo*, Zaragoza: Centro Pignatelli, 1997.

⁶⁶ Para un acercamiento general a la complejidad de este fenómeno, BOCKOCK, R.: *El consumo*, Madrid: Talasa, 1993.

⁶⁷ CORTINA, A.: *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus, 2002.

Consumimos para satisfacer necesidades o deseos y sin embargo se tiene la sospecha de que no hay *límites para el consumo*: lo consumido deja pronto de ser satisfactorio⁶⁸. Pero, como acto humano, consumir tiene también un componente *simbólico*, por lo que comprar un determinado producto no significa que se carezca de él o que nos sea necesario. En muchas ocasiones consumimos ideas, valores, cualidades personales y sociales. Consumimos para tener un *estilo de vida*: el afán de quedar incluido en un determinado grupo de personas que se identifican por consumir ese preciso producto o por hacerlo de una forma particular. Estar a la altura o por encima de otros, lograr seguridad o tener éxito, compensar carencias vitales, romper con la monotonía cotidiana o cultivar la propia autoestima son algunas de las motivaciones⁶⁹ que impulsan a consumir, pero también constituyen rasgos identitarios que muchas personas creen incorporar a su vida por la vía del consumo. Dos tareas se presentan con urgencia en este contexto: por una parte hay que abordar la difícil tarea de poner límite al consumo, probablemente fomentando *estilos de vida incluyentes*⁷⁰, y en segundo lugar la de abordar el fenómeno del consumo desde la perspectiva ética, si es que queremos comprender verdaderamente a los seres humanos del siglo XXI⁷¹. Como seres vivos, estamos obligados a consumir, pero en cuanto seres humanos, libres y responsables, siempre podemos hacer algo para convertir esa actividad en una fuente de humanización o de deshumanización, en una actividad que fomente la justicia y la solidaridad o sus contrarias⁷².

Segunda Parte: Identidad y sujeto

La dispersión y la fragmentación de los distintos sentidos y dimensiones de la identidad personal nos plantean la cuestión de si tal discurso no será, más bien, hablar de algo imaginario, de una *ilusión de coherencia* entre los diferentes sistemas de valores, entre los diferentes modelos referenciales teóricos y prácticos, entre los varia-

⁶⁸ BAUDRILLARD, J.: *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1983, sobre todo 23ss.

⁶⁹ CORTINA, A.: *Por una ética...* op. cit. en nota nº66, pp. 67-84 y 105-109.

⁷⁰ *Ibid.* 110 ss.

⁷¹ *Ibid.* especialmente Cuarta parte, pp. 179 ss.

⁷² Sobre algunas consecuencias negativas del consumo, BAUMAN, Z.: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona: Gedisa, 2000.

dos sentimientos de pertenencia o entre las distintas aspiraciones por las que viven (y a veces mueren) los seres humanos. ¿Es posible una *integración* de los diferentes sentidos de la identidad? ¿Hay alguna dimensión de la identidad que sea *primordial*, es decir que, en virtud de su especial radicalidad, pueda funcionar como *condición de posibilidad* de todos los demás sentidos?

Crisis de identidad

Formulada con toda brevedad, la tesis que se pretende defender en este trabajo es que la noción de *sujeto* tiene la posibilidad y la capacidad de *integrar las diferentes maneras de decir la identidad*. Esta afirmación no olvida, sino que tiene muy presente, que buena parte del pensamiento filosófico del siglo XX se puede considerar como una crítica a la denominada “filosofía del sujeto”. Dicha crítica se basa, a su vez, en la crisis de la noción moderna de sujeto iniciada ya en el siglo XIX, por Marx, Nietzsche, Dilthey o Kierkegaard y continuada posteriormente por Freud, Wittgenstein y Weber entre otros⁷³. Así, tanto desde la *filosofía continental* (historicismo, existencialismo, hermenéutica, estructuralismo) como desde la *filosofía analítica* (crítica al mentalismo, exclusión de la autorreferencia, objetivismo, ciencia unificada) se ha intentado (en diferentes momentos y de formas bien distintas) evitar la *contaminación subjetiva* de los datos de la experiencia (aun partiendo de nociones muy diferentes de “datos de la experiencia” y entendiendo cosas muy diversas por “contaminación subjetiva”).

Por eso conviene determinar que el objetivo de la crítica es la noción de *sujeto* tal y como apareció en la Edad Moderna como elaboración de Descartes y de Leibniz⁷⁴, pero que alcanza hasta la constitución del sujeto kantiano. Sus notas características, la autoconciencia y la autodeterminación plenas, se desvelarán como una ilusión al descubrir que la conciencia está atravesada por necesidades y pulsiones que la convierten en una entidad múltiple

⁷³ AMENGUAL, G.: *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1998. IZUZQUIZA, I.: *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid: Alianza, 2000.

⁷⁴ RENAUT, A.: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Barcelona: Destino, 1993, especialmente pp. 120ss. y 138-175. J. A. PÉREZ TAPIAS: “A la sombra del yo. Afirmación de la identidad y olvido de la alteridad en la herencia cartesiana”, en NICOLÁS, J. A. — FRÁPOLLI, M^a J. (eds.): *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Granada: Comares, 2001, pp. 117-144.

(Freud); al descubrir la infinidad de máscaras que disfrazan a la voluntad de poder, con la consiguiente pérdida de sentido (Nietzsche); al entender que esa interioridad pensante se ha de expresar mediante un lenguaje que al tiempo que revela, también oculta (Ricoeur); al descubrir las limitaciones del sujeto para fundar el sentido lingüístico (Wittgenstein); al constatar la incapacidad de la razón instrumental (Weber) o de la razón que opera según la lógica de la identidad (Adorno, Horkheimer) para dar satisfacción a las necesidades de orden moral, de relación y convivencia humanas; al comprender el avance de la racionalidad como autonomización de los sistemas (Habermas), lo que lleva consigo la fragmentación individual y social de la identidad además de una pérdida de libertad⁷⁵.

En este contexto, Martin Heidegger merece una mención especial, como núcleo donde convergen muchos de los elementos mencionados y de donde parten muchas críticas posteriores, entre las que cabe citar las del estructuralismo (desde Levi-Strauss hasta el grupo *Tel-Quel*⁷⁶) y las del la “hermenéutica nihilista” originaria de G. Vattimo⁷⁷. En cierto modo Heidegger nos coloca ante la necesidad paradójica de tener que eliminar el sujeto para poder seguir pensando el ser⁷⁸. Porque el pensar no puede quedar limitado al *representar* (“Vorstellen”), a un mero “calcular” y “encargar” (“Bestellen”) referido al mundo que, a su vez, queda reducido a la consideración de “existencias” o de lo “dis-puesto” (“Bestände”). Hay que superar este pensar y recuperar un *pensar originario* puesto al servicio del *des-velamiento* del ser. Pero hay que renunciar al sujeto también porque la manera de “proyectarse” el ser humano se encuentra decidida ya por la pertenencia del *Dasein* al ser. Sin embargo, desde otra perspectiva también es posible entender que —al menos en *Ser y tiempo*⁷⁹— Heidegger está intentando superar la filosofía transcen-

⁷⁵ WELLMER, A.: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Madrid: Visor, 1993.

⁷⁶ CAMPILLO, A.: *La invención del sujeto*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. D'AGOSTINI, F.: *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid: Cátedra, 2000, especialmente pp. 107-148 y 439-480.

⁷⁷ Son especialmente interesantes para este asunto sus obras *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1992) y *Más allá de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1995).

⁷⁸ En la *Carta sobre el humanismo* (Buenos Aires: Ediciones del 80, 1982) Heidegger parece fundar su anti-humanismo precisamente en la necesidad de pensar el ser, cerrando el hiato de siglos de pensamiento sobre los entes.

⁷⁹ En especial en el análisis del ser-en-el-mundo como estructura del *Dasein*, §§ 12 y 13.

dental de la conciencia, reemplazando al “sujeto epistemológico” por la existencia humana (*Dasein*) en su facticidad histórica. De modo que la concepción del *yo arrojado*, anticipado en sus elecciones por las condiciones históricas en las que se encuentra, no supone una eliminación del sujeto, sino que lo amplía colocándolo en la configuración más abarcante que es la *apertura del mundo* histórica-lingüística-social. Pero se ha perdido la transparencia reflexiva del sujeto cartesiano, porque la apertura (*Erschlossenheit*) en la que consiste el *Dasein* no se ha de entender como un despliegue del sujeto, sino como un “abrirse inobjetivo”⁸⁰.

¿Quién viene detrás del sujeto?

Una crítica que pretenda liquidar la noción de sujeto originada en la modernidad incurre, al menos desde el punto de vista formal, en una autocontradicción. En efecto, la pretensión de eliminar al sujeto *va más allá de sí misma*, puesto que tal pretensión ha de radicar necesariamente en algún sujeto que, de esa manera, se afirma a sí mismo realizativamente⁸¹. Este argumento no puede ocultar, sin embargo, que no es posible seguir manteniendo una concepción del sujeto como fundamento de sí mismo y del mundo, unitario, autoconsciente y libre. La propia dinámica de la modernidad ilustrada se ha encargado de mostrarlo, como ya indicaron Adorno y Horkheimer⁸². Por eso es necesario acometer la tarea de reconstruir una noción de sujeto que no reincida en el optimismo racionalista. Antes bien, desde el ámbito de la reflexión filosófica ha de *dar cuenta* de las situaciones en las que se encuentran los seres humanos en la actualidad, siendo también capaz de *responder* a determinadas necesidades para las que la subjetividad cartesiana se ha revelado insuficiente y/o inadecuada. La conciencia cada vez más generalizada del problema ecológico mundial; el surgimiento de gran diversidad de movimientos sociales que aspiran a una mayor operatividad que las institucio-

⁸⁰ RODRÍGUEZ, R.: “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”, en NAVARRO, J.M. y RODRÍGUEZ, R. (comp.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Ed. Complutense 1997, 191-205; del mismo autor: *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Trotta, 1993 y también *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Ed. Pedagógicas, 1994.

⁸¹ Esta sería una versión de lo que K.-O. APPEL llama “autocontradicción performativa” en la que incurre la crítica “total” a la razón, cfr., por ejemplo, “El desafío de una crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en *Anales de la cátedra de Fco. Suárez* 29 (1989).

⁸² ADORNO-HORKHEIMER: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Sur, 1971.

nes nacionales e internacionales; el auge del valor “solidaridad”, comprendido de formas bien diferentes e incluso contrapuestas; los problemas que plantea la puesta en práctica de la igualdad entre varones y mujeres; los problemas de la multiculturalidad como la necesidad de compartir diversos vínculos sociales, políticos, culturales, religiosos, etc. y de convivir con personas con filiaciones identitarias muy diferentes; la educación y profundización en la democracia como forma de vida en la *polis*; los retos éticos que plantean las nuevas tecnologías, especialmente las que tienen que ver con la reproducción y la genética; las dificultades para conseguir una redistribución más equitativa de la riqueza entre las personas y entre los pueblos, etc. son sólo algunos de los aspectos desde los que hay que pensar y a los que tiene que responder una nueva concepción del sujeto depurada por la crítica⁸³.

Para tal reconstrucción será bueno tener en cuenta que, según el paradigma de la pragmática del lenguaje, el sujeto no puede ser ya un mero conocedor u observador sino que ha de concebirse como un *hablante* que, al actuar respecto a los demás, los reconoce como *interlocutores válidos* (siendo recíproca esta relación)⁸⁴. Así se abre la posibilidad de un sujeto plural: en lugar del solipsista “yo pienso” (cartesiano y kantiano) habría que hacer lugar al “nosotros argumentamos” que habrá de funcionar como raíz de un sujeto solidario. La mediación entre libertad y solidaridad se presenta como una de las vías que conducen al sujeto solidario⁸⁵.

Pero para poder transitar ese camino el sujeto ha de ser concebido también como *ciudadano*: aquél que es dueño de sí mismo (política, económica, social y culturalmente) y convive en la *polis*

⁸³ La abundancia de bibliografía sobre todos estos temas hace imposible incluso presentar un resumen. Por eso me limitaré a mencionar cuatro monografías (que incluyen abundantes referencias) desde las que la persona interesada puede iniciar su propia investigación. CORTINA, A.: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecno, 1993; RIECHMANN, J./ FERNÁNDEZ, F.: *Redes que dan libertad*, Barcelona: Paidós, 1995; ZUBERO, I.: *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, Madrid: Ediciones HOAC D.L., 1996; CASTELLS, M.: *La era de la información...* op. cit. en nota nº31, Vol. 2.

⁸⁴ HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990. APPEL, K.-O.: *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagedo, 1994. Puede consultarse al respecto CORTINA, A.: *Ética aplicada...* op.cit. en nota nº 83, pp.123 ss. y SMILG, N.: *Consenso, evidencia y solidaridad*, Granada: Comares, 2000, pp. 31-60.

⁸⁵ AMENGUAL, G.: *Modernidad...* op. cit. en nota nº73, sobre todo pp.119-140. APPEL, K.-O.: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, vol. II, pp. 341-413.

con sus iguales⁸⁶. Además, el ideal de la *ciudadanía cosmopolita* representa un verdadero horizonte de comprensión para el sujeto contemporáneo. Pues sin ignorar ni devaluar las raíces de las que se nutre y procede, que lo diferencian e identifican, es capaz de *hablar con y para todos* los seres humanos. Junto con la reconstrucción del sujeto es precisa la reformulación de un universalismo que se sitúe más allá de la polémica entre comunitaristas y liberales, recuperando la posibilidad de cooperación y acuerdo, respetando y favoreciendo aquellas diferencias que representen mayores y mejores posibilidades de desarrollo humano: construyendo *alteridad*.

La búsqueda de una nueva comprensión del sujeto tiene sin duda algo de nietzscheano, siempre que aceptemos que el superhombre es “una metáfora para expresar que no están definitivamente obturadas para los individuos las *posibilidades del ser humano*”⁸⁷. Lo cual implica que el ser humano aún no está agotado, que aún es posible creer en la humanidad, porque la superioridad del superhombre inaugura un nuevo modo de existencia, una “forma de vida superior” conseguida mediante la regeneración de los valores tradicionales en los que se oculta el “animal de rebaño”, aquél que opta por el *bienestar* (más o menos asegurado) frente al *sentido* y a la *libertad*⁸⁸.

Buscar un nuevo concepto de “sujeto” exige, finalmente, una suerte de *refundación del humanismo*⁸⁹ que permita recuperar la raíz experiencial y hermenéutica de la racionalidad. Esta es una forma de restañar la brecha entre el desarrollo científico-técnico y la racionalidad ética, así como entre el individuo y el sujeto (a quienes la modernidad ha confundido frecuentemente⁹⁰).

Enero 2003

⁸⁶ CORTINA, A.: *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza, 1997; así como de la misma autora: *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid: Trotta, 2001, sobre todo caps. 8, 9 y 10.

⁸⁷ CONILL, J.: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 1997, p.193 y ss. Para la semántica histórico-política del concepto de superhombre, KOSELLECK, R.: *Futuro pasado*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 236-250.

⁸⁸ Ibid. pp. 203 ss.

⁸⁹ CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.

⁹⁰ RENAUT, A.: *La era...* op. cit en nota nº 74.