

La identidad en conflicto*

CARLOS PEREDA

Universidad Nacional Autónoma de México

Comencemos a reflexionar sobre la identidad personal y sus posibles reconocimientos a partir de ciertos datos comunes y en torno a la expresión «identidad en conflicto». Con ello nos introducimos en lo que Hume llamaba el «laberinto de la identidad personal». Sin embargo, éste es sólo el primer paso de este trabajo: recoger algunos datos sobre la identidad personal para esbozar una teoría, o al menos, un concepto de identidad personal. Apoyándonos en este primer paso, daremos un segundo paso (que abarcará la mayor parte del ensayo): se discutirá sobre las diferentes prácticas de reconocimiento de la identidad de los otros, y ello nos conducirá al temible laberinto de las identidades colectivas.

1. Algunas características del concepto de identidad personal

Parto, entonces, de las preguntas «¿quién soy yo?», «¿quién eres tú?». ¿Qué decir de ellas, además de que son prestigiosas y de que, seguramente, sus respuestas nos invitan a algún nuevo operar de la razón arrogante?

Cualquiera que se enfrente a estas preguntas espontáneamente tenderá a afirmar que sus respuestas deben incluir un concepto multi-referencial. En efecto, como esa respuesta posee la forma general «yo soy un x», «tú eres un x», responder será satisfacer la variable x introduciendo muy diversas referencias biológicas, psicológicas, sociales. Sin duda, en la respuesta a la pregunta «¿quién soy yo?» encontraremos referencias físico-biológicas: soy una suma de órganos y su funcionamiento, o tal vez mejor, tengo un cuerpo con determinados atributos. Junto a las referencias corporales habrá referencias psicológicas; pero las personas no son sólo seres conscientes sino autoconscientes. Así, en este contexto, con la palabra «identidad» en gran medida indicamos ese proceso mediante el cual la persona va elaborando a lo largo de una historia una caracterización de sí misma que no deja de reconsiderar mientras vive. Además, esa historia se hace con referencias enfáticamente sociales: soy parte de numerosas comunidades, por ejemplo, soy ciudadano de cierto país, soy esposo, padre, tengo cierto oficio...

Previsiblemente el Estado conoce mejor esta multi-referencialidad entrelazada que muchas teorías de la identidad. Recuérdese que los *documentos de*

* Artículo escrito expresamente para el número 10 de la RIFP.

identidad proporcionan el color de mi piel, de mis ojos, de mis cabellos, mi altura, mi nombre, lugar y fecha de nacimiento, nacionalidad actual, mi situación familiar, mi trabajo... Esos *documentos de identidad*, en tanto me identifican, me sitúan como perteneciendo a diversas clases naturales, sociales, políticas: mujer, hombre, blanco, negro, asiático, soltero, casado, sin hijos, con hijos, ciudadano de cierto país, que puede votar, que no puede.

Cuidado: las repuestas que suelen buscar preguntas como «¿quién soy yo?», «¿quién eres tú?» no se hallan sólo en referencias aisladas a la manera de «soy un hombre de tez blanca», «un esposo», «un ciudadano de México»... y ni siquiera en una adición de esos enunciados. Recuérdese alguna de esas pensativas ocasiones cuando nos ponemos a repasar la vida; por ejemplo, en un lento atardecer de verano meditamos —como debe ser, con rigor y hondura— acerca de quién soy yo y de quién eres tú. En esas circunstancias la respuesta seguramente procurará que las diversas características se articulen en narraciones en las que esos atributos se vinculan y hasta se funden. Ni yo ni tú somos acumulaciones desordenadas de predicaciones aisladas de la biología, la psicología, la sociología. Cada uno de nosotros es una narración singularísima que va «totalizando» de cierta manera esas varias atribuciones.

Entonces, tarde o temprano tomo conciencia de que yo no soy ante todo la suma de ciertos órganos y su funcionamiento. Ni siquiera *tengo* simplemente un cuerpo: *soy* mi cuerpo. Porque ninguna persona experimenta su cuerpo como una cosa más entre las cosas, sino que lo vive como un haz de disposiciones o límites, de capacidades o imposibilidades, de perspectivas de experiencia y de acción o de murallas más allá de las cuales no es posible avanzar. Mi cuerpo es, a la vez, el punto cero en que «me son dados» los otros, en que «me es dado» el mundo: a partir de él las otras personas, los objetos y los sucesos reciben sus calificaciones como cercanos o lejanos, a la derecha o a la izquierda, arriba o abajo, audibles o inaudibles, de mi mismo sexo o de sexo opuesto, atractivos o repugnantes, placenteros o dolorosos, benéficos o peligrosos... Consideremos la fatiga corporal: si he caminado al sol quince kilómetros, no es mi cuerpo quien se cansó, soy todo yo quien está postrado y sediento, y quiere sombra y descanso; es a mí, no sólo a mi cuerpo, a quien le resulta imposible proseguir un kilómetro más. Sin embargo, si careciéramos de cuerpo no tendríamos cansancio ni sed ni tampoco las creencias y deseos que el cansancio y la sed nos provocan; por ejemplo, no sintiendo sed, desconoceríamos los deseos de saciarla, y también el goce y los peligros de la embriaguez. Algo similar sucede con el hambre, el dolor, el placer sexual, las sensaciones cinestésicas. No se olvide tampoco la lección de las enfermedades y el significado *totalizador*, no meramente corporal, que éstas poseen con respecto a la vida. De ahí que se pueda afirmar —sin hipérbole— que los cuerpos humanos, a diferencia del resto de los otros cuerpos, están de manera indisoluble traspasados de mente. Al menos de este modo vive su cuerpo cada persona en tanto primera persona. Pues si la

mente es el punto de vista del sujeto —el punto de vista de la subjetividad— cada persona es un cuerpo mentalizado: subjetivizado.

De este modo, mi cuerpo no sólo se encuentra en el espacio sino también en el tiempo. Y ello se debe tanto a que como todos los cuerpos se modifica en el correr de los años —las moléculas que componen mi cuerpo están constantemente renovándose y, tarde o temprano, no queda ni una de las originales— como por ser un cuerpo subjetivado, y ninguna subjetividad —ninguna mente— lo es simplemente del presente. ¿Cómo adquirimos el pasado? Por la memoria, o, más bien, por mi memoria personal. ¿Qué es la memoria? No es la exhibición en la actualidad de una sucesión de ahora pasados, como si cada vez que recordásemos se volviese a proyectar una misma película de nuestra vida y el yo actual no fuera en cada proyección más que un espectador imparcial. En cada ahora el yo varía la película y, con ella, los aconteceres, los escenarios y hasta la fisonomía de los actores y de las actrices: ningún presente está encapsulado; todo ahora psicológico se «impregna» por varios ayeres y por varios mañanas, por lo que ha sucedido y por lo por venir. Esas «impregnaciones» conforman narraciones de un carácter que, no obstante, se reconoce como más o menos el mismo.

Por otra parte, esas «impregnaciones» de ayeres, ahora y mañanas conforman inevitablemente narraciones sociales. Nuestra autoconciencia es un producto social; sin ir más lejos, la autoconciencia no es independiente del lenguaje y éste no es propiedad privada de nadie. Además, el pasado personal no es un conjunto de momentos de un solitario abstracto: son los ayeres de una persona concreta, en comunidad, soltera o casada, con o sin hijos, de un ciudadano de cierto país en cierto tiempo, con un trabajo o sin él, con éxitos y fracasos y un montón de creencias y de esperanzas y, sobre todo, reconocimientos que provienen de todo ello. Más todavía, no estamos en disposición de adscribirnos ningún predicado, ya sea físico, mental o social, si no podemos atribuírselos a los otros, y viceversa. Pues toda adscripción de predicados —físicos, mentales, sociales— tanto a mí mismo como a los otros debe regirse por criterios públicos, sociales. De ahí que el conocimiento de nosotros mismos no sea independiente del reconocimiento de los otros.

Cuando se aplica a los seres humanos el concepto de identidad nos encontramos, pues, ante un concepto multi-referencial. Por eso, la identidad personal no es una identidad simple —la que podría proporcionar, por ejemplo, un ego metafísico, como propuso Descartes— sino compleja, como la identidad de un tapiz. Con respecto a un tapiz no se pueden modificar *todos* los hilos sin que se pierda totalmente la identidad del tapiz, pero en alguna medida se puede modificar *cualquier* hilo; sin embargo, en relación con ello hay que tener en cuenta que los hilos son de diferente grosor, color, largo y fuerza y contribuyen de modos radicalmente variados a los dibujos del tapiz. Algo similar sucede con la identidad. La identidad personal consiste en esas cambiantes configuraciones de

«hilos» corporales, psicológicos, sociales: una configuración que aunque persiste también cambia a través del tiempo. Sin embargo, persiste lo suficientemente para que se pueda atribuir sin demasiado abuso la identidad —o si se prefiere, una «identidad relativa»—. Por otra parte, sólo por abstracción se puede hablar por separado de esos «hilos»: no olvidemos que nuestro cuerpo es un cuerpo subjetivizado, y que toda subjetividad se encuentra socializada. Entonces, ni la continuidad corporal, ni la memoria o la similaridad del carácter, ni mis reconocimientos sociales por separado conforman la identidad personal. Todo ello la conforma. Afirmé que las respuestas a las preguntas «¿quién soy yo?», «¿quién eres tú?» se formulaban con ciertos conceptos multi-referenciales. Esas respuestas contienen también conceptos críticos; pues cualesquiera sean las historias que seamos yo o tú, esas historias tendrán la capacidad de autorreferirse críticamente. La pregunta «¿quién soy yo?» contiene de manera implícita la pregunta «¿quién soy yo realmente?», y lo mismo la pregunta «¿quién eres tú?». Con respecto a ese uso del adverbio «realmente» atiéndase el hecho de que *al menos me puedo imaginar* que renuncio a cada una de las predicaciones —corporales, mentales, sociales— que articulan esas configuraciones que son mi identidad, sin por eso, al parecer, tener que renunciar a mi identidad. De esta manera, puedo llevar a cabo el siguiente experimento «cebolla». Yo me puedo «pelar» como pelo en diversas capas una cebolla: puedo imaginar que mi tez, mis ojos y mi cabello han cambiado de color, que tengo una altura diferente y otra nariz, que me he divorciado, y he perdido mis hijos, que carezco de empleo y me he empobrecido, que poseo otra nacionalidad y se han esfumado mi melancolía y mis aprensiones... y todo ello, sin pensar que he dejado de ser quien soy. Sin embargo ¿quiénes son ese yo y ese tú que pueden, en principio al menos, renunciar a cualquiera de sus «capas», de sus caracterizaciones, sin dejar de ser quienes son?

La vieja respuesta es: yo, tú, somos, antes que nada, seres humanos. Así, al parecer me podrían quitar, o podría perder, o renunciar a cualquier fragmento de esa historia que soy, pero mientras conserve mi humanidad, ¿no dejaré de ser quien soy? Diré que este —¿sorprendente?— resultado del experimento «cebolla» —que invita por cierto a bastantes preguntas—, introduce la «identidad formal», el «yo formal», el punto de vista de la tercera persona de un ser humano. Esta «identidad formal» se opone a las «identidades materiales» tanto biológicas como psicológicas y sociales.

Sin embargo, atiéndase, por un lado, que la «identidad formal», el «yo formal» es una construcción, un punto de vista sobre mí mismo. Así, el concepto de identidad formal no tiene nada que ver con conceptos como «esencia», «estructura trascendente» o expresiones por el estilo. No obstante, tampoco se trata de una construcción lógica más, otro de los tantos posibles productos de la abstracción, sino de un punto de vista constitutivo de cualquier ser humano. Todos desarrollamos espontáneamente esta perspectiva y sin ella no tendría sen-

tido la distinción entre apariencia y realidad; en consecuencia, no tendría sentido el concepto de objetividad.

Por otro lado, no deben olvidarse los límites de este experimento «cebolla». Retomando la metáfora del tapiz digamos que puedo abstraer de «cualquier hilo» corporal, psicológico o social, aunque no de «todos los hilos» a la vez so pena de que desaparezca la «trama de mi identidad». Y ciertos cambios de «hilos» sin duda modifican el «tapiz».

Comencemos ya, pues, a responder las entrañables preguntas «¿quién soy yo?», «¿quién eres tú?». Soy:

- a) un cuerpo subjetivizado;
- b) una historia psicológica constantemente revisándose;
- c) un nudo de relaciones sociales y, de este modo, de narraciones sociales;
- d) un «yo formal» que me hace disponer del punto de vista de la tercera persona, construido por progresivas abstracciones a partir de a), b) y c).

Y tú eres también la configuración de esas cuatro dimensiones, de esos materiales.

Teniendo en cuenta estas respuestas es previsible que los discursos sobre la identidad personal requieran del pensamiento aspectal y aparezcan con frecuencia en contextos de lucha: se reclama por alguna de esas dimensiones en contra de las otras. El concepto de identidad personal no sólo es, pues, un concepto multi-referencial y crítico sino también polémico, lo que nos retrotrae a las expresiones acerca de las personas como «totalidades heterogéneas», «identidades en conflicto». En efecto, ¿no somos acaso eso: «totalidades heterogéneas» en las que, por así decirlo, con cierta frecuencia se «negocia» un cuerpo, una vida psicológica, ciertas relaciones sociales, una construcción formal?

Si hay que responder afirmativamente, lo que llamo «mi identidad» no suele designar otra cosa que —¡oh sorpresa!— una configuración de varias dimensiones que pueden entrar en conflicto. ¿Hay posibilidades de desarmar *definitivamente* ese conflicto o, al menos, de debilitarlo? ¿Podemos eliminar el atributo polémico del concepto de la identidad y quedarnos sólo con una o varias de las dimensiones?

2. Sobre el operar de la razón arrogante en relación con la identidad personal

Se respondió a la pregunta «¿quién soy yo?» enlistando cuatro grupos heterogéneos pero indisolublemente entrelazados entre sí de predicados: soy un cuerpo subjetivizado, una historia psicológica constantemente revisándose, un nudo de relaciones sociales y, de este modo, de narraciones sociales, un yo formal, esto es, dispongo del punto de vista de la tercera persona. Y, además, se afirmó que

todas esas dimensiones aunque mezcladas entre sí —conforman un tapiz—, en varios sentidos pueden entrar en conflicto. ¿Cómo es esto?

Se conoce el modo general en que la razón arrogante suele formular y acabar con los conflictos: los plantea pero sólo de manera implícita y, luego, hace como si no existieran, los «ningunea», los esconde, los desprecia; acaba con ellos autoafirmándose. Después de todo, detrás de cualquier operar de la razón arrogante late un ideal de pureza —¿de vana autenticidad?—, de la *propia* pureza frente al resto.

Lo que califico como las *arrogancias de la identidad personal* pueden ser teóricas o prácticas, y ambas resultan igualmente corruptoras del pensamiento.

Prácticamente, desde el punto de vista de la primera persona, me vivo como un cuerpo subjetivado, una autoconciencia encarnada, un nudo de relaciones sociales y sé que tengo la posibilidad de adoptar el punto de vista de la tercera persona; en principio, suelo vivir esos materiales o dimensiones de mi identidad en relativa armonía, como fundidos.

Por el contrario, en el nivel de la teoría suele desatarse un operar de la razón arrogante ya sea de los cuerpos, de los espíritus, de las comunidades, o de las formas que consiste en «reificar» predicados corporales, mentales, sociales, formales: se convierte a esos predicados en sustancias excluyentes, omniabarcantes. Cada clase de predicados deja de ser una dimensión de esa configuración que es la identidad personal —un conjunto de hilos del tapiz— para convertirse en una sustancia que se autoafirma y hace como si no existieran o, al menos, como si tuviesen poca importancia las otras «sustancias»; así, se «ningunean» las otras dimensiones.

De esta manera, a las preguntas «¿quién soy yo?», «¿quién eres tú?» teóricamente se las suele responder con gestos reduccionistas fuertes o débiles, con nuevas prepotencias del vértigo simplificador: yo no soy más que un «cuerpo», o más que una «historia psicológica», un espíritu. O yo soy *ante todo* una «construcción social», o *ante todo* una «construcción formal». Y lo mismo eres tú.

Una vez más para prevenimos de la razón arrogante y sus desmanes tenemos que volver a tener en cuenta la regla anti-sectaria (que es también una «regla anti-reduccionista»):

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.

A partir de las perspectivas que configura el operar teórico de la razón arrogante los seres humanos están hechos o sobre todo están hechos de sustancias puras y ello sin «techo», sin límite: somos o «sustancia corporal», o «sustancia mental», o «sustancia social», o «sustancia formal».

Así, existe un materialismo reduccionista que busca hacer equivalentes el concepto de identidad personal con el de cerebro con ciertas funciones. Hay también una elaborada posición —que se remonta a Locke— que busca aislar la vida psicológica y halla en ella, en particular en la autoconciencia, la identidad; de esta manera, se han desatado —en contra de nuestras creencias más arraigadas— los experimentos mentales que permiten que una misma persona habite cuerpos separados (con idéntica vida psicológica) y varios cuerpos formen parte de una misma persona... En tiempos recientes ha sido también muy común la tendencia a convertirnos en meras «construcciones sociales»; de esa manera, se identifica la identidad personal con una «identidad colectiva», o «grupal», o «comunitaria»: ¡por fin volvemos a ser parte de la tribu! Frente a tales tendencias «comunitaristas», con no menos fuerza la tradición ilustrada nos recuerda a cada paso que somos, ante todo, un yo formal, esa ardua construcción psicológica y social que nos permite adoptar el punto de la tercera persona: el universal «cualquiera».

¿Qué hacer para combatir este operar teórico de la razón arrogante? Si no me equivoco, lo correcto es, repito, des-sustancializar todas esas pretendidas sustancias y mezclarlas o, más bien, fundirlas. En este contexto la palabra «des-sustancializar» significa: introducir junto con los predicados de la clase «cuerpo», «vida psicológica», «comunidad» o «forma», los predicados de las otras clases. Hay, pues, que procurar relativizar una clase de predicados con las otras: no confundir el carácter de condición necesaria de cada uno de esos grupos de predicados con el de condición suficiente. Y, en efecto, las personas no nos podemos reconocer más que como ese haz —ese tapiz— heterogéneo de predicados: configuraciones hechas de cuerpo, de autoconciencia, de sociedad, de puntos de vista formales.

Sin embargo, no quiero ocuparme más de estas arrogancias teóricas *en tanto tales*; su contexto de discusión pertenece por entero a la metafísica de la identidad personal. Por el contrario, a partir de los apresurados datos ya reunidos sobre la identidad personal, en lo que sigue busco abordar la moral y la política de la identidad personal, las consecuencias prácticas de este operar teórico de la razón arrogante en conexión con algo así como una «teoría de las diversas prácticas de la identidad personal».

O, lo que es casi lo mismo, quiero explorar una «teoría de las diversas prácticas del reconocimiento»: pues nadie construye su identidad personal más que en medio de prácticas de reconocimiento intersubjetivo. Esta ha sido la lección que con apasionada insistencia constituye la «tradición comunitarista» (la tradición de Rousseau y de Hegel y de tantos otros). Nos esperan, sin embargo, muchos embrollos. Por eso, en este segundo paso de mi reflexión, no dejaré de tener ante la vista la siguiente advertencia de Rafael Argullol en su libro *El cazador de instantes. Cuaderno de travesía 1990-1995*:

332. No hay gente menos recomendable que la que alardea continuamente de su *identidad*. Esos fanáticos no sólo creen que sus madrigueras son palacios sino que siempre están dispuestos a cavar una tumba bajo los pies de los incrédulos que les advierten de su confusión.

Quiero repasar, pues, algunos de los efectos morales y políticos del ya anotado operar teórico de la razón arrogante sobre la identidad personal. Ante todo, busco indagar cómo se vinculan y entran en conflicto algunas de las arrogancias de las identidades materiales con la arrogancia de la identidad formal.

3. ¿Es prioritaria la identidad formal?

Atendamos la siguiente protesta: «chaparra y gorda, sí, es cierto, pero de ahí a poderse reír de mí hay un gran trecho, pues también soy un ser humano; no me trate como un cuerpo, trátame como una persona». En reivindicaciones como ésta se busca que en el proceso de reconocimiento la identidad formal prime sobre la identidad corporal.

Consideremos otra situación: un inteligente e imaginativo arquitecto construye muy eficazmente un campo de concentración y, sin pensar en las consecuencias morales de su acto, se siente muy contento de haber podido llevar a buen término su tarea; después de todo, ése era su trabajo. Nuestro arquitecto incluso se felicita de lograr finalizar una construcción de manera tan sólida y rápida. Sin embargo, en relación con él deberíamos indignarnos: «como arquitecto quizá se sienta muy feliz; en cambio, su estado de ánimo como persona debería ser muy diferente, pues ha realizado un acto de barbarie». Así, la vida psicológica o los roles sociales se pueden juzgar a partir de estas dos dimensiones de la identidad: no es lo mismo acusar a alguien de inepto o de poco sagaz que acusarlo de inhumano. Se puede ser lo uno sin ser lo otro, y viceversa.

Por otra parte, no se olvide que en una guerra, los contendientes de ambos bandos pueden reconocer que además de los «deberes para con la patria» existen los «deberes para con la humanidad». Dicho en otro lenguaje: junto con las obligaciones en relación con nuestra identidad colectiva se encuentran las obligaciones propias de nuestra identidad formal. (De hecho en la tradición se han reconocido ampliamente estas dos clases de deberes, como se puso de manifiesto en las restricciones decretadas por la Convención de Ginebra.)

Nos topamos con formulaciones clásicas de este conflicto entre las identidades materiales y la identidad formal de una persona en muchos textos de los siglos XVII y XVIII. Por ejemplo, en ese himno a la Ilustración que es la ópera *La flauta mágica* de Mozart; en la escena 1 del acto II uno de los personajes indica: «Piensa: él es un príncipe»; a lo cual otro personaje le replica con una propuesta de reconocimiento característicamente ilustrada: «¡Más todavía! Él es un hombre». A su vez, en la obra de teatro *Natán el sabio*, de Lessing, en

medio de un diálogo con un guerrero cristiano, con el Templario, el viejo sabio judío Natán se pregunta: «¿el cristiano y el judío son cristiano y judío antes que hombres?». Por supuesto, la respuesta es: no, el cristiano y el judío son, antes que nada, seres humanos.

A partir de estos ejemplos tal vez surja la sospecha de que en cualquier conflicto entre las identidades materiales —entre mi identidad como individuo con cierta historia psicológica o como miembro de una colectividad— y la identidad formal, moral y políticamente hay que preferir la identificación formal, el reconocimiento formal de que más allá de cualquier predicación individual o social estamos ante un ser humano.

Si ello fuera cierto, no habría algo así como un operar formal de la razón arrogante pues en cualquier debate en que la identidad entrase en conflicto entre sus significados materiales y formal, *a priori* sabríamos que habrá siempre más argumentos para defender el significado formal de identidad.

Sin embargo, ¿ello es verdad? En relación con quienes responden positivamente a esta pregunta podemos hablar de una «tradicón de lo sublime»: en dicha tradición se defiende el concepto de la identidad formal como prioritario y hasta exclusivo. Es la propuesta que encontramos en casi todo el pensamiento ilustrado. A la pregunta «¿quién soy yo?», por ejemplo a partir de Kant, se responderá: en el sentido práctico más relevante, yo y tú somos *cualquier* persona. Siguiendo a Kant, moral y políticamente, cada ser humano cuenta y posee el mismo valor que todos los otros seres humanos sin importar para nada sus identidades materiales, sus historias específicas. Recuérdese una vez más el principio de universalidad: *actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal*. Que es otra forma de enunciar un imperativo de igualdad: *actúa de tal manera que cualquiera podría querer actuar de manera similar*. Recuérdese también el principio de autonomía de las personas: *actúa de tal manera que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de los demás siempre como fin y nunca meramente como medio*. Ese sujeto universal, ese «cualquiera», esa «humanidad» que poseen por igual tanto mi persona como las demás personas y que nunca hay que usar meramente como medio es, claro, nuestra «identidad formal».

Esa identidad formal es el soporte de todos los deberes y de todos los derechos universales, tanto morales como políticos, y en cualquier democracia la medida para evaluar si éstos se cumplen o no. Lo demás, las vicisitudes de nuestras historias individuales y sociales, el laberinto de las identidades de los cuerpos, de los espíritus y de las comunidades, no es más que la situación accidental en la que nos encontramos para llegar a realizar la identidad formal, que es universal, y que es lo que cuenta. No sorprenderá, entonces, que desde esta perspectiva ilustrada los problemas morales y políticos en torno a las identidades materiales casi no suelen existir. Las respuestas morales y políticas a las preguntas «¿quién soy yo?» y «¿quién eres tú?» son simples: yo y tú poseemos

esa identidad formal que permite caracterizarnos como seres humanos. La trabajosa individuación en cuerpos, biografías y comunidades es un hecho, pero un hecho moral y políticamente secundario. Lo que importa: común a todas las personas es la misma identidad formal y, jurídicamente hablando, el hecho de ser ciudadanos iguales ante la ley. De ahí se saca la consecuencia política democrática más conocida, el *one man, one vote*.

4. A partir de las identidades materiales

Las protestas en contra de esta tradición de lo sublime y sus identificaciones formales, o si se prefiere, de esta tradición ilustrada, no se dejaron esperar. Consideremos las siguientes embestidas en contra de lo que se ha considerado como formas de la arrogancia formal, de ese autoafirmarse de las identidades formales y sus correlativos reconocimientos, despreciando las otras identificaciones, los otros reconocimientos.

Primer ataque: las ventajas de reconocer a las personas a partir de su identidad formal son ilusorias. Identificarse como ser humano e identificar a los otros como seres humanos es acaso la forma más pobre de reconocerse y de reconocer a los otros. Es quedarse con muy poco tanto de sí mismo como de los otros. En su arrogancia, la identidad formal sólo recoge una forma vacía o casi. Pues yo soy latinoamericano, mexicano, zapoteca..., eso de «ser humano» no es más que una vaguedad.

Segundo ataque: identificarse a sí mismo e identificar a los otros a partir de la identidad formal no conforma sólo un modo pobre de reconocimiento sino que, más bien y, sobre todo, constituye una máscara que obstaculiza reconocer particularidades y desigualdades bien precisas, miserias bien precisas. Así, la universalidad casi vacía de la expresión «ser humano» tarde o temprano funciona como una forma de encubrimiento arrogante que es un utilísimo instrumento para someternos socialmente. En no pocas ocasiones, la defensa de estas abstracciones ha servido incluso como coartada para cometer las peores injusticias: declamar sobre el Hombre y sus maravillas ha sido y es compatible con un desprecio a las mujeres y a los hombres concretos. No sólo compatible; esas universalidades vacías a menudo han aconsejado desconocer y hasta reprimir cualquier discurso sobre las injusticias particulares. Por eso, se han atacado con razón lo que podemos llamar «las miserias del humanismo»: el discurso humanista nunca ha excluido ni la explotación, ni el sexismo, ni los diversos racismos.

Tercer ataque: el reconocimiento formal es un reconocimiento insensible, ciego a las diferencias, pues no toma en cuenta al otro en su singularidad concreta, en su historia particular e insustituible. Tal reconocimiento no sólo impide sino que desprecia las respuestas de la piedad, de la compasión, del acercamiento personalizado, del amor, de la generosidad en relación con un otro que, en

singular, me enfrenta. El reconocimiento formal, en su arrogancia, desconoce el cuidado del otro, la responsabilidad por el otro.

Podemos incluir los tres ataques a la arrogancia de la identidad formal y su reconocimiento como perteneciendo a una tradición opuesta a la tradición de lo sublime: la «tradición de la bajeza». A partir de esta tradición, el reconocimiento formal es, pues, vacío, ideológico o insensible: durante los últimos siglos se despliegan estos tres ataques por doquier en el espectro político. En sus *Consideraciones sobre Francia* uno de los teóricos de la extrema derecha francesa, Joseph de Maistre, famosamente escribió: «He visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado jamás». Por supuesto, siguiendo esa línea de razonamiento, con mayor consistencia De Maistre tendría también que haber afirmado no haber visto en su vida a esa abstracción, un francés; con suerte sólo habrá conocido ciertas maneras de actuar de Pierre o de Marie, y ni siquiera...

Tampoco la izquierda ha ahorrado sus insultos al reconocimiento formal: desde los teóricos del movimiento obrero hasta los grupos feministas. Se aduce, no sin razón: subir la voz e insistir en que los obreros y los patronos poseen una identidad formal, son seres humanos, es distraer la atención acerca de lo que más interesa con respecto a ellos, sus diferencias. Entre otros, Marx insistió en que son estas diferencias y sus particularidades las que hay que tener sobre todo en cuenta. De lo contrario, nos perdemos en fantasías que, mediante abstracciones, falsean por completo las realidades a las que en vano se pretende hacer referencia. Según nuestra identidad formal somos todos iguales. Sin embargo, en realidad somos por completo diferentes: los patronos explotan, los obreros son explotados. Además, identificarse e identificar a los otros a partir de su identidad formal, simplemente en tanto seres humanos, no permite crear estrechos vínculos de reconocimiento, que son tan necesarios para las acciones colectivas: impide, pues, la «solidaridad». Porque mientras ha habido y hay algo así como una «solidaridad obrera», los apabullantes discursos en torno a la «solidaridad humana» nunca han configurado más que una retórica de sonoros oropeles, propicia a los sentimentalismos y las declaraciones oficiales, pero nada más.

De manera paralela se ha hablado con respecto a la causa de la mujer, y de la incapacidad dominante de reconocer a las mujeres como individuos con intereses propios que pueden entrar en conflicto con los roles tradicionales que se han asignado a su sexo. Hay incluso un feminismo radical, a veces llamado «feminismo de la diferencia», que insiste en que el feminismo debe ser algo más, mucho más, que una lucha para conquistar los derechos de la identidad formal de las mujeres: es o debe ser una «visión del mundo» basada en la experiencia de ciertos cuerpos peculiares y de historias psicológicas vividas bajo condiciones de opresión. Esta «visión del mundo» procurará recoger todo

lo aprendido en la cultura femenina tradicional y en sus valores, como *diferentes voces* de resistencia para contrarrestar la represiva cultura masculina.

Argumentos con algún grado de similitud, pero de caso en caso también —necesariamente— muy distintos, se han dado en tiempos recientes en relación con la gente de color, con los homosexuales, con las culturas de diversas regiones y etnias, y hasta con áreas culturales enteras como América Latina. Ante todo, atendamos un ejemplo claro de estas diferencias en las exigencias de identificación y reconocimiento de las varias identidades materiales: ni los obreros ni —mucho más claramente— las mujeres corren el peligro de que, en tanto grupos específicos, algún poder dominante los quiera aniquilar; en estos casos, los problemas se plantean como problemas de sometimiento y de reconocimiento desfigurador y perverso (en ambos ejemplos, a su vez, de manera diferente). En cambio, los homosexuales y culturas enteras no dominantes sí corren el peligro de la aniquilación.

De ahí que a veces se reaccione con palabras de desmesura, en mi opinión, de modo alocado y contraproducente. Un ejemplo es la arrogancia de las comunidades: con frecuencia a un fragmento de geografía, de historia y de cultura como es América Latina se los «sustancializa» y se le atribuye un *ethos* particular y hasta una «esencia» con una «personalidad» propia que hay que cuidar...

En cualquier caso, y en contraste radical con nuestra sospecha inicial sobre la primacía indiscutida de la identidad formal sobre cualquier consideración material, ya resulta claro que a menudo se defiende que el único discurso no vacío o no fraudulento sobre la identidad personal consiste en los diversos modos de reconocer las identidades materiales y sus diferencias: el plural de diferencias que me constituyen y constituyen a los otros, a los diversos grupos sociales y sus respectivas pertenencias, reconocimientos y solidaridades.

¿Qué decir de estos ataques particularistas, contextualistas, comunitaristas..., al concepto de identidad formal y sus usos ilustrados más habituales?

5. Controversias: algunas identidades materiales *versus* la identidad formal, y viceversa

No suele, pues, haber una tranquila compatibilidad entre las identidades materiales y la identidad formal de una persona, pese a que esta última sea una construcción de las primeras. Más todavía, solemos quejarnos empleando una de esas identidades personales en contra de las otras. Al respecto, sin duda ha habido y seguirá habiendo muchas discusiones de interés en las que tienen un peso similar los argumentos para defender tanto un significado de identidad como el otro y, por eso, las primeras expresiones que hay que eliminar de estos debates son frases haraganas como «usted no entiende» o «eso es obsoleto»... Hay que reconocer que la identidad de una persona con frecuencia se encuentra

genuinamente desgarrada entre sus significados materiales y formales. E incluso el concepto de identidad personal se halla a menudo desgarrado entre varias tradiciones. Detengámonos un poco más en el ir y venir de estas controversias entre posiciones, en relación con las cuales constantemente se corre el peligro de una invasión de la razón arrogante. Por otra parte, creo que sólo a partir de un modelo reflexivo de pensar se puede intervenir con justicia en estas controversias.

He aludido a reacciones alocadas y contraproducentes en relación con ciertos usos de las identidades materiales, en particular de la identidad colectiva (recuérdese la palabra de desmesura «nacionalismo», tan popular entre los políticos en apuros, sin excluir los más corruptos, que con grandes gestos invocan una ruta absolutamente propia y, al parecer, prefijada de antemano; afirmo eso de «prefijada», pues en caso contrario ¿cómo podría uno llenarse la boca con lujosas palabras como «eternidad» y «esencia»? Después de todo, quien hable de la «España eterna» o de la «esencia de América Latina» no podrá conformarse con meras historias —valga el pleonasma— contingentes: con historias de pueblos a cada paso descubriéndose e improvisándose).

Frente a estas acusaciones de inmediato se propondrán, no sin razón, algunas distinciones. Una propuesta: hay que oponer un sentido defensivo, de resistencia, de la identidad colectiva a un sentido dominador. También habrá que distinguir entre el papel que juega la preocupación por la identidad colectiva —en muchos casos, la preocupación por la identidad nacional o nacionalismo— en pueblos y grupos «centrales», o «dominantes», y el papel que poseen esas inquietudes en pueblos y grupos «marginales», «periféricos», «dominados». Claramente no se puede juzgar de modo similar una marcha «del orgullo homosexual» o «del orgullo náhuatl» que una marcha «del orgullo blanco». Los discursos sobre el «destino manifiesto de los Estados Unidos» y hasta los himnos a la «España imperial» son, sin duda, más peligrosos y, por eso, más repudiables que los discursos sobre el «destino manifiesto» de Bolivia. ¿Por qué?

En los pueblos y grupos «centrales», «dominantes», esas banderas tienden a resultar degenerativas hasta la agresión. La afirmación del propio pueblo o grupo se da incitando al desconocimiento y la opresión de otros pueblos o grupos. En cambio, en los pueblos o grupos en algún sentido «marginales» o «periféricos» la inquietud por la propia autoimagen no sólo es en alguna medida legítima sino incluso vital para el autorrespeto y hasta para la existencia de cierto pueblo o grupo. Por eso, por ejemplo, con respecto a los obreros, las mujeres, los homosexuales, los afroamericanos e, incluso, en relación con regiones complejas como América Latina se busca defender la importancia que posee ocuparse con la propia identidad colectiva: esfuerzos que deben conducir a una profunda reafirmación, a un fortalecimiento de comunidades en peligro.

Sin embargo, por compartibles que resulten algunas de estas distinciones, tampoco deben pasarse por alto los riesgos que conllevan. Así, cuando en rela-

ción con una identidad colectiva «marginal» se habla de que «hay que defender nuestra identidad, cultivando nuestros propios valores», o de que «hay que reivindicar nuestro pasado», de inmediato es necesario hacerle frente a la razón arrogante. Esto es, hay que dejar de pensar en «bloques de pensamiento», activar el pensamiento por aspectos y ponerse a preguntar: de qué valores en concreto se trata, qué fragmentos particulares del pasado se quieren defender. ¿Los mexicanos tienen necesariamente que rehabilitar la antropofagia de los aztecas y, en el otro extremo geográfico e histórico, los argentinos, chilenos y uruguayos deben acaso asumir el desprecio reciente a la democracia y a los derechos humanos de muchos de sus militares? Defender algo por el solo hecho de que «sucedió en mi tierra», o incluso, de que «es parte de mi tradición» no es ninguna hazaña moral, sino, más bien, un gesto tontamente conservador.

Por ejemplo, cualquier latinoamericano que no considere que ser ciego y sordo a la historia son virtudes mayores y que, por eso, abandone su arrogancia «nacionalista» (quizá la palabra de desmesura más ruidosa para designar a la arrogancia de las comunidades) y, de esta manera, esté dispuesto a argumentar, no podrá negarse a reconocer que grandes fragmentos de nuestro pasado son irredimibles (genocidio a vastas poblaciones indígenas, crueles guerras civiles sin más resultado que la destrucción generalizada, regímenes dictatoriales, fuerte estratificación de clases sociales, miseria, corrupción...), y que muchos de los valores vigentes en vastos sectores de América Latina no admiten la menor justificación. De ahí que consignas como «hay que defender nuestra identidad como latinoamericanos», si es que quieren significar algo valioso y compatible, no deben tener nada que ver con consignas como «hay que fortalecer todos nuestros valores por ser nuestros» o «hay que reivindicar sin más nuestro pasado».

6. Sobre la autenticidad

En todos estos casos debemos estar especialmente alertas en relación con la palabra «autenticidad». Es un imán de errores y vicios, una palabra-invitación a que se introduzca la razón arrogante: a que nos revolquemos en el regodeo acrítico de nosotros mismos, desdeñando a los demás. Como si las identidades de los cuerpos, de las vidas psicológicas y de las narraciones sociales pudiesen funcionar a la manera de un salvoconducto general y no fuesen, simplemente, el inevitable punto de partida. Además, la ambiciosa palabra «autenticidad» nos conduce directamente a cometer la falacia genética: la autenticidad tiene que ver con la procedencia, no con el valor. Por eso, es un concepto clave en el fetichismo de los orígenes. Quien comete la falacia genética acabará profiriendo barbaridades como «esa creencia es verdadera *porque* nosotros la creemos» o «esa política es valiosa *porque* es nuestra política». Porque la medida de la autenticidad es la fidelidad con el pasado: lo que ha sido tiene que regir lo que es y lo que será. Mi autenticidad consiste en ser fiel a mí mismo, a mi sangre. La

autenticidad de la cultura radica en ser fiel a su tradición («¡Fuera lo extranjero!», «¡fuera los cambios!»).

Sin embargo, ¿por qué lo que ha sido debe ser lo que debe ser? ¿Qué razones hay para que se ambicione ser «fiel a sí mismo» y no, más bien, ser mejor de lo que se ha sido y de lo que se es? Un poema del libro *De lunes todo el año* de Fabio Morábito acaso sea capaz de ayudarnos a tomar distancia del confundente discurso de la autenticidad. Bien leído estoy seguro que puede desafiarnos a romper con todas esas fidelidades que enmascaran y hasta quizá provoquen pensamiento aspectral:

DE UNA LEJANA SANGRE

De una lejana sangre
viene el mosco,
viene a robarnos
lo que cree que es suyo,
viene derecho al grano.
Como los que han vivido
demasiado,
él lo ha probado todo
hasta quedarse con lo único:
la sangre;
no espera nada de la vida,
porque para vivir
hay que olvidar la sangre,
quien no la olvida ya no vive,
tan sólo zumba
en busca de más sangre,
como la sangre zumba
por las venas
que la estrechan
y no le dejan ver el corazón.

Tal vez más de un lector se pregunte qué tiene que hacer este poema en un debate acerca del operar de la razón arrogante con respecto a los cuerpos, los espíritus y las comunidades. Si no me equivoco, la *inventio* del poema entabla una polémica con respecto a uno de los topos más concurridos, casi diría, más sagrados de los discursos de las identidades materiales en la tradición: el vínculo de sangre. Podemos leer todo el poema como un enérgico contra-texto en relación con ese vínculo. Porque el vínculo de sangre se reduce a las arrogancias del vínculo de sangre: a las arrogancias de mi pasado. La «lejana sangre» que me pide autenticidad, esas fidelidades a mi cuerpo, a mi biografía, a cierta

familia, a una comunidad «nos roba lo que cree que es suyo», pero no lo es. Soy mucho más que identidades hechas de vínculos de sangre. Soy mucho más que mi pasado, que mi comunidad: que las identidades materiales que he sido hasta hoy. Pues cuando sólo soy eso, mi sangre, cuando sucumbo al imperio absoluto de las identidades de la sangre, no me distingo ya de las moscas.

Quiero decir: el imperativo de la autenticidad tarde o temprano nos asemeja a los moscos que sólo andan buscando sangre.

Quizá se proteste: el vínculo de sangre es el más fuerte, el más estrecho. El poema de Morábito nos desafía a atender el revés de esa protesta: el vínculo de sangre es el más fuerte porque no espera ya nada de la vida, sólo quedarse con la sangre; de ahí que sólo quiera más de lo mismo: más y más sangre. Sin duda, es el vínculo más estrecho, sí. Pero por eso mismo nos ahoga y no nos deja ver otra cosa que las peores obsesiones de la arrogancia de los cuerpos, de los espíritus y de las comunidades. En cuanto a las preocupaciones por la «vida buena», por la «vida digna», todo eso quedó «en otra parte»...

De esta manera, a partir de las identidades materiales la sofística del

Siempre es bueno más de lo mismo

se convierte en una sofística de la autenticidad. En estos casos, las prohibiciones ya no se decretan en nombre de la identidad formal, de la Humanidad, sino en nombre de la identidad colectiva de un grupo engeguedido: de alguna sangre que

tan sólo zumba
en busca de más sangre.

Así, a veces, ciertas «militancias de contexto» —movimientos obreros, feministas, homosexuales, de gente de color, étnicos, latinoamericanos— acaban enredándose en el operar de esa razón arrogante que dicen combatir.

Una vez más, estas consideraciones nos envían al concepto formal de identidad: a su exigencia de que lo que vale debe valer para cualquiera. Sin embargo, si bien es verdad que la identidad formal puede servirnos para enjuiciar la arrogancia de las identidades materiales, tampoco se olvide que a veces a partir de las identidades materiales se puede enjuiciar la arrogancia formal. Reitero que en no pocas ocasiones tienen razón los tres ataques contextualistas ya presentados en contra de un reconocimiento puramente formal: cuando ese reconocimiento no es casi vacío, superficial, sólo de palabra, a menudo suele utilizarse para esconder alguna forma de sometimiento o de irresponsabilidad.

No obstante la verdad que contengan estos ataques a la arrogancia formal, ello no impide defender que el reconocimiento formal de los seres humanos posee con frecuencia un valor normativo insustituible en tanto destructor de aquellas obsesiones —no pocas veces delirantes y hasta en armas— a que obli-

gan los cultos de la autenticidad y su secuela, digamos, los fanatismos de grupo con sus peores excesos, incluyendo las retóricas más suicidas. Después de todo, no hay democracia ni derechos humanos sin identidades formales: sin ciudadanos iguales ante la ley e igualmente autónomos.

Por eso, los fenómenos llamados de «crisis», «debilitamiento» y hasta «pérdida de la identidad», o más bien, «pérdida de alguna identidad material» que a partir del imperativo de la autenticidad resultan tan condenables, en realidad son ambiguos. A veces producen una catástrofe, una aniquilación: la ruina de narraciones indispensables para mi propia autocomprensión, narraciones que son tanto individuales como colectivas. Se quitan varios hilos y el tapiz de una identidad se deshace. No obstante, también es posible que esa crisis, debilitamiento o pérdida configure una ocasión de cambio, de sustitución de creencias, de normas y valores personalmente suicidas o estrechamente grupales y hasta amenazadores de los otros grupos, por reglas y valores más compartibles y hasta universales. En suma, en la crisis de una identidad material es posible que se haga pedazos el sentido de una vida pero también que nos topemos con entradas a otra identidad material e incluso a la identidad formal. ¿Cómo es esto?

Recuerdo una visita a la señora L. Había sido una brillante pianista en la Viena de los años treinta. Era judía y el nazismo la obligó a refugiarse en México. Aunque al poco tiempo de llegar su esposo le regaló un piano, le resultó imposible volver a tocar. Cuando esa tarde, mientras tomábamos un café, le pregunté por otros pianistas y por la música que interpretaba, su mirada, hasta entonces lejana y como muerta, se volvió vívida y penetrante. Comenzó a hablar sin parar y desordenadamente: sus palabras evocaban el brillo de las salas de concierto de la época, la apoteosis de las noches de gala, incluso algunos de los grandes experimentos de la vanguardia, en fin, acontecimientos vibrantes. De pronto se miró las manos y con un gesto de horror, se calló. No volvió a hablar; cuando me retiré, no se despidió. Por supuesto que quedé conmovido. Sin embargo, mientras cruzaba su espléndido jardín no pude menos que pensar en tantas mujeres y hombres que, en circunstancias aparentemente similares e incluso mucho peores, habían reencontrado la «vida buena», la «vida digna», rearmado sus identidades materiales. No pude menos que pensar que el judío alemán Gerhart Muench y el español republicano Rodolfo Halffter a los pocos días de llegar a México retomaron sus manuscritos y prosiguieron componiendo y enseñando, con pasión, con generosidad, por el resto de sus vidas. ¿Qué llevó a estos maestros a recomponer el tapiz de su identidad —renunciando a los hilos que representaba ser «músicos europeos» para convertirse en «transterrados»— y, en cambio, a la señora L. a esconderse? ¿Introducir el concepto de autenticidad ayuda en algo para comprender estas vidas? En cualquier caso ¿qué contribuye más a la «vida buena», a la «vida digna»: aferrarse con autenticidad a la propia historia y permanecer encerrado en sí o asumir los

quiebres y hasta naufragios de la existencia y, así, cada vez que sea necesario declararse en situación de «borrón y cuenta nueva»?

7. Reconocimientos...

De manera inevitable tenemos algunas identidades materiales en tanto cada uno de nosotros es un individuo con un cuerpo, una biografía y pertenece a varias comunidades. Estas identidades pueden sufrir cambios y hasta catástrofes. Sin embargo, como se puso de manifiesto en el experimento «cebolla» podemos abstraer de cualquier atributo de esas identidades —aunque no de todos a la vez— y elaborar una identidad formal. Sin duda, esta identidad formal a veces introduce un punto de vista inquietante, turbador: ser uno como los demás, ser un cualquiera. Pero si estas turbaciones son reprimidas y las identidades materiales sucumben a su arrogancia, se vuelven agobiantes, degenerativas, estrechas. De ahí que tal vez no sea exagerado afirmar que la identidad formal puede funcionar en relación con las arrogancias de las identidades materiales como una ventana oxigenante:

porque para vivir
hay que olvidar la sangre.

Porque para vivir a veces hay que olvidar la propia historia o fragmentos de ella. Así, la identidad formal, si no sucumbe a su propia arrogancia, «abre», entonces, las identidades materiales, necesariamente particulares, al horizonte de la universalidad.

Acaso todavía se insista: ¿cuál es el *status* del conflicto entre las identidades materiales y la identidad formal o entre sus respectivas arrogancias? Reitero: no se trata ante todo de un conflicto entre la experiencia vivida —un cuerpo y una vida autoconciente, en comunidades, en una tradición— y alguna teoría, la lógica o el derecho o la moral universal, sino que en principio estamos ante un desgarramiento entre puntos de vista que son todos partes, o pueden serlo, de la experiencia vivida. Sólo que mientras las identidades materiales conforman puntos de vista resultado de encuentros y desencuentros particulares, de reconocimientos o faltas de reconocimiento en una o varias comunidades (reconocimientos o faltas de reconocimiento reforzados cotidianamente por las vivencias en las comunidades a que se pertenece), la identidad formal parte de aprendizajes «a contracorriente». Se trata de una experiencia cuyos materiales son en gran medida abstracciones. No obstante, esas abstracciones también pertenecen a la experiencia: podemos educar una sensibilidad para lo abstracto tanto como la educamos para lo concreto. De este modo, con la identidad formal se introduce en nuestras formas de vida otra forma de vida que ya no está sometida a ningún vínculo de sangre: la universalidad de los iguales.

Si todo esto es verdad y no nos queremos dejar engeguercer por alguna arrogancia de la identidad, mi autorreconocimiento y el reconocimiento de los otros no puede evitar la confrontación con la irreductible complejidad de la experiencia, con el agitado juego que nos propone un modelo reflexivo de pensar: con el conflicto de las identidades de los cuerpos, de las historias psicológicas y de las narraciones sociales entre sí y con la identidad formal.

De esta manera, podemos ya afirmar: sí, nuestros reconocimientos se encuentran tan en conflicto como nuestras identidades. Más todavía, con frecuencia tienen que estar tan desgarrados como ellas. El otro puede recibir diversos predicados a la vez: es una mujer o un hombre, un melancólico o una optimista, un seductor o una antipática, un obrero o una industrial, un venezolano o una británica, una persona pacífica o un agresivo intolerable... y, además de todo, un ser humano.

El reconocimiento de mi identidad y de la identidad de los otros debe invitar, entonces, de caso en caso al pensamiento aspectal: a una búsqueda. Pluralidad de identidades y reconocimientos, no una identidad y un reconocimiento en singular. Repito: las personas pertenecen, a la vez, a diferentes clases naturales, sociales, históricas, políticas, morales.

De ahí que en nuestros reconocimientos a veces necesitemos argumentaciones en las que se necesite defender la identidad formal, y otras en las que lo correcto es subrayar las diferencias, las no pocas veces sorprendentes identidades de nuestras variadas historias, tanto individuales como colectivas.

Quizá todavía se objete: teniendo en cuenta muchos de los fracasos del proyecto ilustrado ¿no nos encontramos en un momento histórico en el que hay que defender ante todo las identidades materiales, particularmente las colectivas, en contra de la arrogancia de la identidad formal y sus discursos? Aunque cuando reflexioné sobre las identidades materiales me he referido con especial atención a las identidades colectivas, por su importancia práctica no sale sobrando que discutamos todavía un poco el operar de la razón arrogante en relación con tales identidades.

8. Las identidades colectivas o la arrogancia de las comunidades

Los reclamos de las identidades colectivas han sido frecuentes en los últimos tiempos, no pocos a la sombra de la enérgica bandera del «multiculturalismo». Sin embargo, el problema y hasta el concepto de multiculturalismo varía según la circunstancia política y la identidad colectiva de que se trate. En Estados Unidos se ha vuelto moneda corriente la exigencia de afroamericanos, asiaticoamericanos, hispanos... por ser reconocidos *en tanto tales*, pero en un mismo convivir, sin buscar ninguna demarcación territorial. En cambio, en Europa encontramos reivindicaciones nacionalistas directamente unidas a demandas territoriales; también en Canadá se han formulado exigencias políticas vinculadas

con demandas territoriales por parte de los francocanadienses, en particular por los habitantes de Quebec por un lado y, por otro, por los pueblos aborígenes. Lo que tanto en el caso europeo como en el canadiense suele exigirse son ciertas formas de autonomía en el autogobierno —que incluso pueden llegar a demandas de independencia—, así como legislaciones positivamente discriminatorias para asegurar la supervivencia de esos pueblos y sus lenguas y tradiciones. A su vez, en países latinoamericanos como México el problema se ha planteado sobre todo (aunque no sólo) en torno a la miseria y opresión en que viven los pueblos indígenas y su marginalidad tanto económica como política respecto a la toma de decisiones que directamente les conciernen, esto es, su total impotencia con respecto al poder dominante. Todas estas situaciones de «multiculturalismo» y los problemas que ellas plantean son, pues, diferentes; y la primera cautela a adoptar es la de no olvidar en ningún momento esas diferencias.

En esta reflexión no puedo ocuparme de la multitud de dificultades propias de cada una de esas formas de identidad colectiva, sólo de algunos presupuestos teóricos muy generales que muchas veces se aducen en la discusión y la corrompen con alguna arrogancia. Sin embargo ¿hay que detenerse a reflexionar sobre esos presupuestos cuando la lucha es, ante todo, práctica y hasta legal? Defender buenas causas con malos argumentos es de antemano resignarse a traicionarlas.

Parto de una pregunta abarcadora: ¿qué tipo de identidad es una identidad colectiva? Respuesta: es *una* de las identidades materiales de un ser humano. Con facilidad se tiende a ignorar este simple hecho, lo que conduce a reclamos irrazonables: la altanera pretensión de que se trata de la única identidad material importante de una persona o, al menos, de su identidad primera. Así, una identidad colectiva a menudo busca convertirse en la condición de posibilidad del resto de las identidades personales. Soy básicamente latinoamericano —se afirma con soberbia—, o mexicano, o zapoteca... y nada más. Para combatir esta arrogancia de las comunidades que absolutiza cierta identidad colectiva hay que, ante todo, se sabe, relativizar ese predicado de la clase «comunidad» con los otros predicados de esa clase y con los predicados de las otras clases que configuran mi identidad (con los otros hilos del tapiz): los predicados de la clase «cuerpo», «vida psicológica» y «forma».

De este modo, teniendo en cuenta que *también* soy un cuerpo subjetivizado, una historia psicológica individualísima y en reelaboración y un yo formal, reestableciendo, pues, la identidad personal como una «totalidad heterogénea», podemos ya enfrentar un repetido dilema y deshacer cierta confusión que desde hace tiempo se nos ha vuelto un fetiche.

He aquí el dilema: o no se afecta de ningún modo la identidad cultural de una comunidad, y así se la margina del resto circundante, o en alguna medida se la integra, al precio de debilitar esa identidad cultural.

Se trata de un dilema genuino, en algunas ocasiones doloroso, pero en

cualquier caso inevitable. Sin embargo, ¿por qué se tiende a formularlo *siempre* como un dilema trágico? ¿Qué hay de tan grave en afectar la identidad cultural de una comunidad y hasta debilitarla? Esta pregunta nos conduce a la ya anunciada confusión conceptual. Declaré que se había convertido en un fetiche eso de afirmar que salvaguardar las llamadas identidades colectivas y su consecuencia, la *diversidad cultural*, es luchar contra la discriminación de individuos y pueblos injustamente sometidos.

¿Por qué afirmo que tal identificación es una confusión y hasta un fetiche? Por lo pronto, la defensa a ultranza de las identidades colectivas y de la diversidad cultural suele poseer los siguientes presupuestos:

Primero: todas las culturas son igualmente valiosas. Por lo tanto, no defender su integridad conduce tarde o temprano al «genocidio cultural».

Segundo: las exigencias normativas (morales, políticas, jurídicas...) de una cultura no poseen validez fuera de ella.

A partir del primer presupuesto podemos razonar: si todas las culturas son igualmente valiosas, cualquier tipo de diversidad cultural implica necesariamente un enriquecimiento decisivo y general. Sin embargo, no me imagino —para citar un caso extremo— cómo nos «enriquecemos» al admitir la vieja y difundida costumbre de los sacrificios humanos, costumbre tan renovada y «mejorada» —en el sentido de ampliada y hecha técnicamente más efectiva— en nuestro siglo por Hitler y Stalin. ¿Tenemos que defender los sacrificios de una multitud de cuerpos e historias psicológicas personalísimas que son nudos de relaciones sociales, so pena de cometer un «genocidio cultural»? Quizá se proteste indicando que nuestro ejemplo es, en realidad, una mala caricatura: el nazismo y el comunismo estalinista no eran «culturas» sino «degeneraciones de culturas» o algo por el estilo; y los sacrificios humanos tan comunes en la antigüedad, incluyendo los perpetrados por los aztecas, tenían un significado ritual por completo diferente a las masacres en los campos de concentración. Tal vez. No obstante, es difícil demarcar tanto el espacio de una cultura como el de una comunidad. Además ¿cómo distinguir una cultura de una cultura degenerada? Por otra parte, ¿con qué derecho, si no se quiere ser ciegamente etnocentrista, se podría afirmar que una cultura musulmana sólida y tradicional es una cultura degenerada... más que apelando a principios respaldados en algún sentido en la identidad formal? Por ejemplo ¿se encuentra un habitante de Arabia Saudí simplemente a favor de «costumbres extranjeras» y del «genocidio cultural» cuando se opone a alguna de sus costumbres hondamente tradicionales como la pena de muerte, el castigo con azotes (denominado no sin ingenio «pago en sangre»), el sometimiento absoluto de las mujeres, o un derecho penal que establece que al ladrón ha de cortársele una mano? Si no me equivoco, entonces, se puede también enfrentar al segundo presupuesto de los defensores extremos de las identidades colectivas y de la diversidad cultural y poner en duda que las exigencias normativas de una cultura no poseen validez fuera de ella.

Curiosamente, este suele ser un postulado favorito de los autollamados «enemigos del etnocentrismo». Sin embargo, esos atolondrados entusiastas, de la mano de este postulado, tarde o temprano acaban en el peor etnocentrismo: en la retórica del «entre nosotros», del «aquí las cosas se hacen de este modo» y punto. Así, apelando a una costumbre milenaria un habitante de la India podría defender: «entre nosotros se quema a las viudas».

O, para poner ejemplos más cercanos: «entre nosotros» se persigue y encarcela a los homosexuales («si no son más que maricones y degenerados»); se tiraniza a las mujeres («las viejas, a la cocina»); se somete a los obreros («¿para qué les vamos a pagar más, si sólo van a usar el dinero para emborracharse?»); se esclaviza a los indios («pero si son como niños pequeños; qué se le va a hacer; hay que guiarlos»). En este contexto «guiarlos» significa: hacerlos trabajar de sol a sol en beneficio de quien los «guía»). Cuesta mucho encontrar buenos argumentos que nos apoyen para promover o siquiera permitir que se conserve la retórica del «entre nosotros», tan propia de los fundamentalismos comunitaristas y su última consecuencia, la «limpieza étnica».

Sin embargo, esa retórica persiste con terquedad incluso en declaraciones y textos de indudable valor. Por ejemplo, no pocas veces frecuenta el *México profundo*, ese apasionado libro-manifiesto que Guillermo Bonfil publica en 1988. Bonfil tiene razón cuando nos invita a una crítica radical a la desigualdad y el racismo —a veces tan invisible como efectivo—, y su correlativo respeto por la diversidad. Los indígenas no son fantasmas que alegremente danzan en muros, museos, esculturas y zonas arqueológicas, sino una realidad, a la vez desvalida y poderosa, que se encuentra a cada paso del continente. No obstante, estoy de acuerdo con Carlos Monsivais cuando en sus «Versiones nacionales de los indígenas» le precisa a Bonfil:

Al respecto, en algo mitifica Bonfil al México Profundo, dejando de lado zonas muertas, limitaciones terribles, errores que son usos y costumbres petrificadas. (Hoy los más graves para mí son las distorsiones de la justicia comunitaria, del machismo, la oposición al control de la natalidad, y la intolerancia religiosa.) El México Profundo no sólo es extraordinario; también es autoritario, ferocemente patriarcal, complacido en su inercia, intolerante, y tan capaz como sus antagonistas de asesinatos, incendios y torturas, como se probó en San Miguel Canoa, Puebla, en 1968, y los linchamientos de estos años.

Monsivais prosigue su balance (su ejercicio en el pensamiento aspectal) formulando vacilaciones, matices, subrayando el revés de muchos lugares comunes, recordando que, además de varias identidades colectivas, cada persona posee identidades corporales, psicológicas y formales cuyos conflictos inevitablemente conducen a modificaciones e incluso a cambios radicales de esos «ta-pices» que somos:

Cierto, se precisa la vinculación orgánica con los saberes del México Profundo, pero también la desvinculación orgánica con sus prejuicios y aferramientos dogmáticos (que sí los hay, y no en escasa cantidad). No es nada más el proyecto desindianizador la causa del abandono creciente de lenguas y tradiciones. El proceso mismo de cambio rehace a diario a las sociedades y por eso resulta inteligente y emotiva la defensa de Bonfil de la nación expoliada, suprimida y siempre resurrecta. Pero en momentos su visión es romántica (en el sentido de voluntariosa), y su utopía no toma en cuenta algunos factores de cambio. Tiene razón en su crítica a la idolatría por el Progreso. Pero conviene también tomar en cuenta el acelerado proceso de sincretismo, que urbaniza en gran medida al México profundo, destruyendo o refuncionalizando las tradiciones.

Entonces ¿hay que defender afirmaciones opuestas y hasta contradictorias de los dos presupuestos propios de la arrogancia de las comunidades? Si uno no se ha dejado sobornar por la razón arrogante, sin duda. En cualquier cultura puede haber y seguramente hay fragmentos de ella repudiables; y esos fragmentos quizá resulten decisivos para la «integridad de esa cultura», también para «la autenticidad de cierta identidad colectiva». Además, ese repudio con frecuencia no se puede llevar a cabo más que apelando a normas y valores fuera de la cultura en cuestión.

Si ello es verdad, el dilema del cual partimos descubre su carácter *no* «esencialmente» trágico y hasta algo de su fuerza: por doloroso que a veces resulte, los cambios incluso radicales en algunas de nuestras identidades colectivas serán a menudo razonables si se busca algún tipo de salida de la marginalidad por parte de los integrantes de cierto grupo. Y, en efecto, esos cambios conducirán a debilitamientos y hasta transformaciones radicales en la identidad colectiva mayoritaria. Pero todo ello no necesariamente tiene que describirse en la rúbrica de las «pérdidas»; en muchas ocasiones también podemos incluirlo como «aprendizajes». Después de todo, hay mucho que decir a favor —y muy poco en contra— de aquello a que se refiere Néstor García Ganclini con la expresión «culturas híbridas». Además, sin la posibilidad de tales aprendizajes la identidad personal sería algo menos, mucho menos que un frágil tapiz de heterogéneos hilos corporales, psicológicos, sociales y formales con frecuencia en transformación. Cada uno de nosotros no sería más que el mero fragmento de un fijo, ciego, invulnerable Destino.

Carlos Pereda es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Entre sus principales libros destacan «Vértigos argumentales» y «Razón e incertidumbre».