

## IDENTIDAD Y GLOBALIZACIÓN

Los procesos identitarios y de globalización son tan antiguos como la propia humanidad. Desde la primitiva horda hasta la moderna concepción del Estado son, todos ellos, sucesivas maneras de afirmar un *nosotros* en las que el *yo* encuentra uno de los elementos básicos de su identidad. El resto de los elementos lo solemos remitir al ambiguo magma de la subjetividad, o, por mejor decir, a los procesos de esa subjetividad. En cualquier caso, afirmar una identidad personal es hacer referencia a un frágil proceso constitutivo, las más de las veces guiado por una emotividad poco dada a dejarse preguntar. Hablar de *mí* es dar forma a una diversidad de datos, de información; dar forma y sentido, es decir, colorear un proyecto. Hablar de *mí* es hablar de una realidad poliédrica engarzada en mi conciencia. Y tener conciencia de mí mismo, es tener familiaridad con toda una serie de sensaciones, de recuerdos, de cosas, de los otros, no una relación de *yo a yo*. Es decir, hablar de identidad personal es hablar de lo que nos ha pasado y de cómo y de por qué nos ha pasado y nos pasa. “Cada persona parte de una posición única dentro del tejido de sus relaciones y atraviesa una historia única hasta llegar el momento de su muerte [...] Dadas las actuales costumbres del pensamiento, es posible que esto parezca a primera vista una paradoja: la individualidad y la dependencia social de una persona no sólo no están en contradicción, sino que los rasgos singulares y la diferenciación de las funciones psíquicas de una persona, a los que nos referimos con la palabra “individualidad”, sólo son posibles cuando y porque una persona crece en el seno de un grupo humano, en el seno de la sociedad. [...] Cómo se desarrollará realmente esta individualidad, de qué índole será la forma de marcados perfiles en la que poco a poco se irán fijando los rasgos suaves y moldeables del recién nacido, es algo que no depende de la constitución natural del niño, sino del desarrollo de sus relaciones interpersonales.”<sup>1</sup>

### 1.- *De la crisis del “yo” como substancia.*

Cuando comenzamos a hablar de nuestra identidad personal, el sentido común, por lo menos en la cultura occidental, parece apuntar a que todo el proceso al que se refiere N. Elias se constituye sobre, o alrededor de, un núcleo originario del que, si no nos preguntamos, parece que tenemos una

evidencia óptica: *yo*. Damos por supuesto que el deíctico *yo* es denotativo de una realidad concreta y única. Toda reflexión sobre la identidad personal siempre ha comenzado por plantearse la consistencia o la no consistencia de esa idea. En los siglos XVI y XVII las especulaciones sobre el alma, considerada como la esencia del hombre, eran constantes en las escuelas filosóficas europeas. Locke respiró ese ambiente, pero dio un giro importante a la reflexión al plantear el tema de la identidad personal, no centrado en el alma como esencia del hombre, sino sobre su versión laica, la *res cogitans* cartesiana. Para Locke, está claro que no podemos tomar las palabras por cosas, por lo que “cuando discutimos sobre la idea que expresamos con esos sonidos, sin tener en cuenta si esta idea precisa se conforma con algo realmente existente en la naturaleza o no, y si los hombres nos dijeran qué ideas son las que significan sus palabras, no habría ni la mitad de esa oscuridad o polémicas que se dan en la búsqueda de la verdad.”<sup>2</sup> Es lo que pretendemos: preguntar, preguntarnos, sobre lo que queremos decir cuando hablamos de nuestra identidad personal para evitar la oscuridad, refugio perfecto para las mentiras, y las inútiles polémicas de nuestros días.

Locke era consciente de la importancia del giro que sobre el tema de la identidad personal iniciaba, de aquí que no lo incluyera en la primera edición y que, a instancias de Molineux, lo incorporara en las tres restantes. Encontramos en ese capítulo el primer intento sistemático de aclarar qué debemos entender por sujeto y su tesis sobre la identidad personal<sup>3</sup>. Locke entiende que el acto de pensar no es, como afirmaba Descartes, garantía suficiente para fundamentar una identidad personal que se extiende más allá del acto de pensar, a la que exigimos responsabilidades, que es sujeto de derechos y deberes, y que debe fundamentar la organización social. Es necesario abandonar las claras y evidentes aguas del *subjectum cartesiano* para comenzar la incierta singladura del *sujeto*. Cuando del hombre se trata, debemos distinguir entre “identidad del hombre” e “identidad personal.” Hablar del mismo hombre es hablar del mismo cuerpo dotado de la misma alma, “y cualquier otra definición que se dé, lo cierto es que la observación ingeniosa pone fuera de toda duda que la idea que tenemos en la mente, acerca de algo significado por la palabra hombre, no es sino la de un animal dotado de cierta forma. Porque me parece que puedo estar seguro de que cualquier hombre que vea a una criatura hecha y formada como él, aunque no pensara o hablara más de lo que lo hace un gato o un loro, no dejaría de llamarlo hombre.”<sup>4</sup> Aquí la identidad la afirmamos de un cuerpo vivo organizado de una forma concreta, de un individuo de una especie

determinada y que corresponde a la idea que tenemos de hombre, “[...] es decir, no en otra cosa que en la participación de la misma vida continuada, partículas de materia constante, en una sucesión vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado.”<sup>5</sup> Del mismo hombre también podemos afirmar una segunda identidad: *la identidad personal*. “Pienso que ésta es la de ser pensante e inteligente, provisto de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial, pues es imposible que uno perciba sin percibir que lo hace.”<sup>6</sup> El tener conciencia acompaña todos mis actos y es ahí donde creemos encontrarnos a nosotros mismos, donde parece ser que radica la impresión clara y distinta de nuestra identidad. “Vemos, pues, que, para explicar la identidad personal o la yoidad, no es necesario, e incluso es indiferente, la unidad e identidad de sustancia: lo importante es la unidad e identidad de conciencia.”<sup>7</sup> Esto es cierto a medias, pues en el párrafo 19 del capítulo XXVII del L. II, con sentido pragmático, nos aclara: “El sí mismo es esa cosa consciente, pensante, independiente de que la sustancia de que esté hecha sea espiritual o material, simple o compuesta, que es sensible o consciente del placer o del dolor, capaz de felicidad o de desgracia, y que, por tanto, se refiere a sí misma, hasta donde se extienden los límites de su conciencia.”<sup>8</sup> Queda superada la dureza de la substancialidad aristotélico-cartesiana y abierto el espacio donde, a partir de ahora, se llevará a cabo la reflexión sobre la identidad personal y la yoidad.

“En términos generales, cabe decir que el problema del yo es el problema central de todo pensamiento maduro, al menos desde Descartes a Husserl [...] Concretamente, para entender el planteamiento humeano del yo, se hace preciso tener presente de modo primario a Descartes y a Locke. A Descartes, porque contra su substancialismo del yo y contra la intuición inmediata de su realidad esencial va a polemizar con Hume. A Locke, porque, siendo básicamente el autor del “Ensayo” un continuador de Descartes en este punto, va a sembrar el camino de minas que Hume va a hacer estallar.”<sup>9</sup> Y es así porque, en el fondo, la apuesta radica en una nueva concepción del sujeto: de reconocerse como centro operativo, *subjectum* en comunidad íntima consigo mismo, a reconocerse en la actividad, *sujeto*. Del sujeto justificado por una trascendencia al sujeto justificado por los órdenes pasional, moral, político y, desde ahí, replantearse el valor y la finalidad de las pasiones, la moral, la sociedad y el estado. Según M. Malherbe: “Hume definió un escepticismo nuevo, en una crítica totalizante de la filosofía, centrado en el problema de la

identidad.” Y en palabras de Deleuze, “esencialmente, el empirismo no plantea el problema del origen del espíritu; plantea el problema de la constitución del sujeto.”<sup>10</sup> Por último, Hume, al comienzo de su exposición, sienta las bases con toda claridad: “Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. [...]

Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento.”<sup>11</sup>

Hume afirma que “la idea de identidad o mismidad” es una fijación de la imaginación basada en la relación de semejanza: “Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma*, *yo* o *sustancia* para enmascarar la variación.”<sup>12</sup> Las razones por las que se produce esta ficción de la mente en ningún caso logran superar la diversidad fenoménica, dado que la identidad no aparece como una propiedad de las cosas ni la produce la razón: la produce la imaginación a partir de los principios de asociación. “Así pues, en suma, nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia distinta y continua de los cuerpos.”<sup>13</sup> Pero, afirma poco después, “estoy seguro de que, sea cual sea la opinión del lector en este preciso instante, dentro de una hora estará convencido de que hay un mundo externo y un mundo interno”, poniendo de relieve la doble función de la razón: distinguir claramente entre lo inmediatamente dado, por un lado, y el discurso de la representación, por otro.<sup>14</sup> Distinción que nos obligará a matizar las diferencias entre la ficción substancialista estática del objeto y la ficción substancialista dinámica del sujeto; el “sujeto-sujetado” a que se refiere G. Deleuze. Si en la primera la afirmación de la no preexistencia del espíritu a sus percepciones no presenta graves problemas, en la segunda, su dinamismo nos lleva a considerar su función de síntesis. Semejanza y causalidad son las relaciones que mejor nos sirven para comprobar “cómo se produce este curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona”, existencia sucesiva que es dinámica por lo que, como sucede en “una república o estado”, la persona “puede variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas sin perder su identidad.” Es la identidad personal afirmada como sujeto desubstancializado, “el sujeto como instancia que, bajo el efecto de un

principio de utilidad, persigue un fin y, bajo el efecto de principios de asociación, establece relaciones entre las ideas”<sup>15</sup>; un sujeto que se constituye en lo dado. Hume era consciente de que apuntaba más problemas de los que solucionaba y por eso nos recuerda “que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos.”<sup>16</sup> La firmeza de Hume al criticar los conceptos de causa y substancia desaparece cuando de la identidad personal se trata. La razón parece conducirnos al mismo puerto, pero donde antes encontrábamos tranquilas aguas que nos proporcionaban bases seguras contra las pretensiones de la metafísica, ahora encontramos encrespadas olas que nos hacen dudar. *Nuestra razón no nos da seguridad alguna de la existencia continua y distinta de los cuerpos*, es cierto, pero, en el caso de la identidad personal, la naturaleza se impone por medio de la creencia, y “aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas.”<sup>17</sup> Ni la razón ni la naturaleza, como podemos comprobar en estos textos, ceden en sus posiciones, y esta perplejidad constituye la realidad humana o, para ser más fieles a Hume, la naturaleza humana. No hay un sujeto de la actividad, sino que “el sujeto se define por un movimiento y como movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto.[...] En una palabra, creer e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto.”<sup>18</sup> Por eso, “una filosofía del fundamento, es preciso, pues, sustituirla por una ciencia empírica respetuosa de su objeto: la imaginación, en particular, la naturaleza humana en general.”<sup>19</sup> Éste será el testigo que recogerá Kant al plantearse el problema de la identidad centrada en el *yo*: *¿de dónde procede esa convicción en la existencia del yo que Hume ha demostrado que no pertenece a la razón y que se basa en una especie de creencia muy especial?*

Para la psicología racionalista no había problema: la certeza del *yo* era clara, evidente, y lo primero; la existencia de las cosas era derivada. Para la psicología empirista, como hemos visto, esa seguridad no se corresponde

con ninguna información objetiva. Para Locke, la identidad personal consiste en el ser consciente, sin importar que la “substancia sea espiritual o material”, y del *yo* no tenemos ninguna información empírica, no es una idea simple, es, en última instancia, un “no sé qué” que nos es desconocido. Hume rompe definitivamente con la herencia cartesiana y acaba negando el resto sustancialista del “no sé qué” del que la razón no nos da razón alguna; es la naturaleza, que se impone mediante la creencia, la que hace que la imaginación cree la idea de identidad personal. No obstante, sus exposiciones no nos han producido la tranquilidad esperada. Un “sí, pero...”, del que Hume era plenamente consciente, queda flotando en el ambiente. La crítica kantiana, al analizar los dos usos con que manejamos el *yo*, apuntará al *quid* de la cuestión: distinción entre un *yo puro* y un *yo empírico*.

La Crítica de la Razón Pura “va dirigida tanto contra el “idealismo” psicológico como contra el “realismo” dogmático, ya que se propone ser, no sólo la crítica del concepto del objeto, sino también *la crítica del concepto del yo*”, dado que “el yo no nos es dado originariamente como una simple *sustancia*, sino que su idea nace en nosotros a base de las mismas síntesis, de las mismas funciones de asociación de lo múltiple que convierten el contenido de percepción en contenido de experiencia, la “impresión” en objeto”.<sup>20</sup> El *yo* al que parece que llegamos por medio de la introspección es mera apariencia. La introspección no nos conduce a *cómo somos*, sino a *cómo parecemos ser*. “El yo, representado por medio del sentido interno en el tiempo, y los objetos en el espacio fuera de mí, constituyen fenómenos específicamente distintos, pero no por ello son pensados como cosas distintas. El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento – desconocido para nosotros- de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo.”<sup>21</sup> Es decir, tanto el *yo* como los objetos origen de mis percepciones pertenecen al mundo de lo nouménico, *son desconocidos para nosotros*. Principio básico sobre el que pivotaran todas sus disquisiciones: no tenemos intuición intelectual de la base de nuestra experiencia. La conciencia de mi pensamiento es puramente intelectual, y una conciencia intelectual de mi pensamiento no puede determinar mi existencia como un ser espontáneamente activo. Sólo puedo determinar mi existencia como un ser pensante por referencia a lo múltiple dado, a mi experiencia. Lo que yo sea, el sí mismo como existente, aparece en el momento, y no antes, en que pienso algo dado en el tiempo. Tiempo que no es más que la forma del sentido interno, de lo que a

mí me pasa, como el espacio lo es del externo, de los cuerpos que existen fuera de mí; de lo que podemos deducir, que sólo podemos conocernos como apariencias en el tiempo, y no como algo en-sí-mismo. Dicho brevemente: el conocimiento del *yo* no pertenece a una historia diferente de la del conocimiento en general. “Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación.[...] Así, pues, la realidad del sentido externo se halla necesariamente ligada a la del interno, si ha de ser posible la experiencia. Es decir, tengo una certeza tan segura de que existen fuera de mí cosas que se relacionan con mi sentido como de que yo mismo existo como determinado en el tiempo.”<sup>22</sup> Sería lo que podemos llamar *segundo principio*. O, como señala E. Cassirer, el *yo* y el objeto son para nosotros la expresión de las mismas leyes: las leyes de la experiencia en general.

El *yo*, que equivale a *yo pienso* o *yo soy*, tiene que ser captado, como el resto de los objetos, por medio de lo múltiple dado, pues, si así no fuera, estaríamos ante una intuición intelectual del mismo, algo que, como hemos visto, es imposible. Kant, como anteriormente Hume, afirma que la analítica nos muestra siempre un *yo* que no podemos separar de la diversidad dada. La idea del *yo* surge cuando la mente es afectada por su propia actividad, no antes, y como síntesis que hace posible todas las demás, pero no como conciencia de lo que *yo soy*. Es un mero pensamiento, no una intuición, por lo que no nos da ningún objeto. Para transformar ese *yo soy* o ese *yo pienso* en conocimiento de mí mismo tengo que hacerlo mediante la forma del sentido interno, es decir, del tiempo. Y ese *yo* al que llegamos analizando nuestra experiencia -aquello que nos pasa- es el que Kant denomina el *yo empírico*. “No obstante, la determinación de mi existencia sólo puede producirse de acuerdo con la forma del sentido interno, según el modo peculiar con que la variedad que combino me sea dada en el sentido interno. Según esto, *no me conozco tal como soy*, sino sólo como me manifiesto a mí mismo. Por consiguiente, la conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo, a pesar de todas las categorías que constituyen el poder pensar de un *objeto en general* mediante la combinación de lo diverso en una percepción. [...] necesito para conocerme a mí mismo, además de mi conciencia o además de pensarme a mí mismo, una intuición de lo diverso en mí con la cual determinar tal pensamiento.”<sup>23</sup> Es el mismo *yo*, o la misma *identidad personal*, a que se refería Hume cuando lo identificaba como un *haz de percepciones*, el *yo* fenoménico, el *yo* de mi biografía. Ninguna intuición nos entrega un *yo puro*. Al *yo* de la introspección llegamos por medio de

*eso que somos*, y el *yo como sujeto inmanente* no es más que una ilusión de la psicología racional.

Pero también la idea de *yo* aparece cuando la mente es afectada por su propia actividad, como la síntesis que hace posible todas las demás, como la condición que hace posible nuestra experiencia. Es el “yo estable y permanente que constituye el correlato de todas nuestras representaciones, respecto a la simple posibilidad de tener conciencia de ellas”, el principio unificador de lo diverso en un sujeto que hace posible la unidad de la conciencia empírica. “No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos.”<sup>24</sup> De esta conciencia única que cada uno de nosotros tiene de su experiencia es de donde surge la idea de ese “yo permanente”. Es el “yo pienso” que acompaña todos mis actos, todos mis pensamientos; es decir, un principio lógico y no un existente concreto. “No importa ahora –nos dice Kant- si esta representación -la del yo permanente- es clara (conciencia empírica) u oscura; ni siquiera si existe. Se trata de que la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa necesariamente en su relación con esa aperccepción como facultad.”<sup>25</sup> Este *yo*, forma pura de la posibilidad de mi conocimiento y fundamento de mi experiencia, es el que Kant identifica como el “yo trascendental”.

Así pues, tenemos, por un lado, un “yo empírico” que nos proporciona la introspección, el “yo de mi biografía”, “el *yo* fenoménico”, que de ninguna manera nos entrega una realidad concreta independiente de nuestras percepciones y, por otro, un “yo pienso” como idea que acompaña a todas mis representaciones y que hace posible mi experiencia, el “yo trascendental”. Ahora bien, ¿dónde descansa la seguridad de la psicología racional para afirmar la existencia concreta de una substancia espiritual?

La afirmación de la substancialidad del *yo* nace de la pretensión, no fundamentada, de conocer más allá de donde nos lo permite un uso correcto de nuestro entendimiento. Es, dicho de otra manera, un concepto falto de contenido, dado que el simple hecho de pensar no implica que tengamos conocimiento de un objeto. Al confundir la idea que del *yo* tenemos con su realidad como existencia concreta damos un salto indebido entre el *sujeto lógico de mi pensamiento* y el *sujeto real de inherencia*, entre el *yo gramatical* y el *yo como substrato real*. “De ese sujeto real no tenemos, ni podemos tener, el menor conocimiento, ya que es la conciencia la que



convierte las representaciones en pensamientos y es, por tanto, en ella, como sujeto trascendental, donde han de encontrarse todas nuestras percepciones. Fuera de tal significado lógico del yo, no conocemos en sí mismo el sujeto que, como substrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos.”<sup>26</sup> La función unificadora de la conciencia –*función lógica*–, cuando damos ese salto, la hipostasiamos y la convertimos en sustancia real. Y éste ha sido el error de la psicología metafísica: convertir el sujeto trascendental en sujeto sustancial, transformar la idea del yo en conocimiento de una realidad, el sujeto pensante. Las cosas que nos pasan se convierten en nosotros en *contenidos de conciencia*. Pues bien, a poco que lo pensemos, nos daremos cuenta de que sin esos *contenidos de conciencia* nos es imposible pensar en un yo sustancial independiente de dichos contenidos. Es decir, primero son los contenidos de conciencia y luego la idea del yo. Desde fuera, nadie puede captar la identidad de mi personalidad. “Por más que nos esforcemos, no lograríamos demostrar esa permanencia por medio de ninguna observación segura.”

En los fragmentos póstumos (1885-1887) de Nietzsche volvemos a encontrar ese rechazo a dar por supuesto que yo haga referencia a un existente concreto, o a que nos entregue una verdad evidente, y la confirmación de la idea kantiana de que, posiblemente, estamos ante un problema gramatical y no metafísico. “Donde comienza nuestra ignorancia, -donde ya no podemos ver más allá, colocamos una palabra, por ejemplo la palabra “yo”, la palabra “hacer”, la palabra “padecer”; quizá sean líneas del horizonte de nuestro conocimiento, pero no son “verdades” (482). “El yo es puesto por el pensar; pero hasta ahora se creía, igual que el pueblo, que en “yo pienso” hay algo de inmediatamente cierto y que ese “yo” es la *causa* dada del pensar, por analogía con la cual comprenderíamos todas las demás relaciones causales. Por muy habitual e imprescindible que resulte ahora esa ficción, -eso por sí sólo es algo que no prueba todavía nada en contra del carácter ficticio de ella: una creencia puede ser condición de vida y ser, pese a ello, falsa (483). “Algo es pensado: en consecuencia hay algo pensante”: a eso aboca la *argumentatio* de Descartes. Mas eso significa postular ya que nuestra creencia en el concepto de sustancia es algo “verdadero a priori”: ahora bien, que si algo es pensado, tenga que haber algo pensante, eso es sencillamente una formulación de nuestra habituación gramatical, la cual pone un autor a un hacer. Dicho brevemente, aquí se hace un postulado lógico-metafísico –y no sólo una constatación... Por la vía de Descartes se llega no a algo absolutamente cierto, sino sólo a un *factum* de una creencia muy fuerte.

Si reducimos la frase a “algo es pensado, en consecuencia hay pensamientos”, lo que tenemos es una mera tautología: y no se toca precisamente aquello que está en cuestión, la “*realidad* del pensamiento”, –pues en esa forma no cabe rechazar la “aparencialidad” del pensamiento. Pero lo que Descartes *quería* era que el pensamiento tuviese no sólo una *realidad aparente*, sino una *realidad en sí*” (484). Tengo delante de mí los apuntes tomados en una conferencia -Agustín García Calvo, Facultad de Filosofía UB- que bien pueden resumir el pensamiento de Nietzsche “Yo que no es nadie, yo que por tanto no existo, o sea YO. Si se trata de don Agustín García o de cualquier otro fulano, por supuesto, existir, existo. Pero, si no se trata de eso, si se trata de YO o de cualquiera que está diciendo “yo”, o “me”, o “mí”, o “conmigo” en un momento cualquiera, y voy y vengo, si se trata de eso, entonces, ya me diréis cómo eso va a existir. Eso está funcionando todos los días, todo el mundo está diciendo “yo”, pero existir no existe.” Aquí tenemos toda la problemática del deíctico *yo*. Por un lado, un *yo* que es un universal predicable de todo ser con conciencia o, si queremos, de todo ser humano que, como tal universal, no dice nada del individuo concreto. Por otro, también lo utilizamos para “designar la particularidad y la determinación absoluta de nuestra personalidad individual, cada una de las cuales se contraponen a cualquier otra. La expresión “yo” abarca así con sus dos alas la autorreferencia abstracta y universal de la conciencia y el aislamiento individualizante, en virtud del cual cada sujeto es él mismo en su singularidad de todas las otras.”<sup>27</sup> Es decir: las reglas de uso del pronombre *yo* no añaden nada a la individuación del sujeto designado, pues el *yo* no designa ninguna unidad distinta de *yo*, ningún objeto que yo u otro pueda contemplar, sino que con el pronombre *yo* nos referimos a una subjetividad, “pero no necesariamente a sí mismo como sujeto único”.

El uso del deíctico *yo* ha sido desde Aristóteles, con la esencia primera, uno de los temas centrales de la filosofía occidental: el problema de la indicación, de la *deixis*: “Jakobson, retomando, en parte, la definición del lingüista francés (Benveniste), clasifica los pronombres entre los *shifters*, es decir, entre aquellas unidades gramaticales especiales, contenidas en todo *código*, que no pueden definirse fuera de una referencia al *mensaje*”, y reproduce un texto de Jakobson “ Un ejemplo evidente ... es el pronombre personal. Yo designa a la persona que enuncia “yo”. Así, por una parte, el signo “yo” no puede representar su objeto sin estarle asociado mediante una regla convencional y, en códigos diferentes, el mismo sentido se atribuye a secuencias diferentes, como “yo”, “ego”, “ich”, “I”, etc.; por lo tanto yo es un símbolo. Por otra parte, el signo “yo” no puede, sin embargo,

representar su objeto si no se encuentra en una “relación existencial con ese objeto: la pala “yo”, que designa al enunciador, está en relación existencial con la enunciación, y funciona como indicio de ella.”<sup>28</sup> Es, una vez más, la escisión del lenguaje, que tantos problemas ha causado a la filosofía, en los dos planos irreductibles del *mostrar* y el *decir*. Todo *decir*, en la estructura gramatical, necesita el sujeto que dice –*cogito ergo sum*–, pero no *muestra* la existencia de ese sujeto fuera del decir. La autoconciencia del sí mismo, del *yo*, no procede de la inmediatez a que apuntaba Descartes, siempre es, como venimos afirmando, una autoconciencia mediada. Dicho más brevemente: tenemos conciencia del mundo como reflejo del mundo y, al mismo tiempo, tenemos autoconciencia del *sí mismo que somos* por estar “yectos”, en sentido heideggeriano, en ese mundo. “El *yo* indica mi realidad constituida, no la constituye y, por consiguiente, tampoco es anterior a ella; no apunta a una realidad óptica constituyente de toda mi experiencia, a un sujeto incontaminado. Nuestra seguridad ontológica descansa sobre nuestra conciencia práctica.”<sup>29</sup> Detrás del pronombre *yo* no se esconde ninguna identidad, es, simplemente, la condición, el símbolo, para indicar la conciencia del *yo*. “Es el *yo* entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía.”<sup>30</sup> En conclusión: *ni el sujeto metafísico ni el yo ontológico son la base sobre la que construimos nuestra identidad, dado que el yo bien puede ser ese lugar topológico de ningún sitio y, a la vez, el centro de mi situación.*

## **2.- La era del individuo**

La crisis del *yo* como sujeto dio paso, en los siglos XIX y XX, en la cultura occidental, a lo que A. Renaut llama “la era del individuo”<sup>31</sup>. El individuo como el ser que tiene conciencia ontológica de sí; que es consciente y responsable de sus actos; que, de alguna manera, orienta su acción; que no es un singular ni la objetivación de un universal, constituye algo irreductible, que empieza y acaba con él, pero que, al mismo tiempo, es un *mitsein*, un para-otro, que se constituye con los otros. Es el existente concreto sin más identidad que su radical existencia y su igualdad con los otros individuos. Individuo que se autodespliega en varios sujetos con lo que constituye, así, su propia identidad. Porque hablar de identidad, volvemos a repetir, *es hablar de lo que nos pasa y de cómo y por qué nos pasa*. Es el ser “nacido de planes, pero no planificado; movido por fines, pero sin un fin”<sup>32</sup>

Concepto de individuo que resultaría extraño en otras culturas o en otras épocas: “No sólo varía de una cultura a la otra el énfasis puesto en la individualidad, sino también los supuestos sobre cómo se puede caracterizar a una persona. Tomemos las emociones. Las expresiones emocionales de la cultura occidental pueden clasificarse en menos de una docena de categorías amplias. Podemos enunciar legítimamente, por ejemplo, que sentimos rabia, repugnancia, goce, amor, tristeza, vergüenza o temor (o utilizar términos equivalentes, como decir que estamos “deprimidos” en lugar de decir que sentimos “tristeza”). Además, consideramos que estos términos representan elementos biológicamente estables; que la gente tiene el atributo de expresar esos sentimientos, y que literalmente podemos “ver” en el rostro de la gente la expresión de esas emociones. Un adulto que no fuera capaz de sentir tristeza, temor o amor, por ejemplo, sería considerado un psicópata o un autista.

No obstante, al examinar otras culturas tomamos penosa conciencia de lo ridículos que son estos “elementos biológicamente estables”. En algunas de ellas, a los investigadores se les hace difícil identificar términos relativos a los “estados de ánimo”; en otras, el vocabulario es muy limitado, y sólo dedica uno o dos términos a lo que los occidentales llamamos emociones. Y a menudo, cuando otra cultura posee términos que parecen corresponder con los nuestros, los significados de esos términos son muy diferentes”<sup>33</sup>. Representantes de categorías, miembros de estratos sociales, hijos de Dios, castas, son, también, otras maneras válidas de afirmación identitaria. También es importante, para establecer valoraciones del individuo, de la persona (paranoico, histérico, enajenado, obsesivo, etc.), tener en cuenta el lenguaje científico. La psiquiatría, la medicina, la psicología, son lenguajes de desviaciones de no sabemos muy bien qué normalidad. Pero aun así, es en ese individuo en el que estamos pensando cuando nos planteamos los procesos de identidad como procesos autoconstituyentes. Es el individuo pensado, con palabras de Nietzsche, como “animal no fijado”, como indeterminado, como ser no completamente acabado, como ser en proceso de autoconstitución, como ser que puede elegir, como abierto al futuro y no determinado por el pasado; que no *es*, sino que *está siendo*.

El hombre así pensado es un animal cultural e histórico. Que tiene una relación reflexiva con su pasado y conciencia de poder intervenir en su futuro, que se sabe una existencia individual y sujeto de su propia historia; propiamente hablando, no tiene naturaleza o, por mejor decir, *lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como res gestae– al hombre*. Como ser histórico se realiza a través de la cultura y transforma la realidad

en mundo humano. Todos los otros seres vivos tienen su conducta pautada; sus maneras de habérselas con las cosas, sus relaciones con el hábitat, están fijadas genéticamente. Su pasado siempre es el mismo. Conociendo la especie, conocemos el comportamiento de cada uno de sus miembros. No tienen historia. Por el contrario, “el hombre es un ser deficiente porque, en comparación con el resto del reino animal, su dotación instintiva resulta insuficiente. El hombre no puede confiarse a sus instintos, tiene demasiadas opciones. Hay en él poca coacción y demasiada libertad. Dado que la naturaleza le ha dejado en la estacada, ha tenido que hacerse cargo él mismo de su evolución para poder sobrevivir. También podríamos decirlo con los siguientes términos: por naturaleza, el hombre está abocado a lo artificial, o sea, a la cultura y a la civilización. Así pues, el animal no fijado engendra la “segunda naturaleza” cultural por cuanto configura su naturaleza mediante la cultura. [...] En su primera naturaleza el hombre es un ser acuñado por la angustia.”<sup>34</sup> La fantasía y la imaginación se han desarrollado mucho más que el instinto y con ellas el hombre crea la cultura como único medio para superar esa angustia, ese miedo. La cultura como pararrayos. “La segunda naturaleza que nosotros nos creamos es, entre muchas otras cosas, también una cultura de pararrayos. La cultura significa exoneración, limitación del miedo, disminución del riesgo. Con la técnica nos creamos prótesis, blindajes, ropas de abrigo, espacios protectores.”<sup>35</sup> Decidir que el hombre se entienda a sí mismo como una creación de Dios o como un mono que ha tenido éxito, no atañe exclusivamente a una curiosidad por la respuesta, tal decisión impregnará todo el quehacer humano. No es difícil pensar que lo que llamamos *nuestra cultura, nuestra historia*, habrían sido diferentes si otros hubieran sido nuestros dioses. Al resto de los seres vivos parece que les es suficiente con existir; su dotación genético-instintiva resuelve su vida, permanecen presos en su inmediatez. Con el hombre no es así; necesita decidir sobre su existencia, necesita crear esa “segunda naturaleza”. Decir que el hombre es un animal cultural, es admitir que la cultura es la que nos hace ser lo que somos, que es en ella donde se constituye nuestra identidad y, en consecuencia, que los procesos identitarios son siempre procesos con los otros. Siempre somos desde, con, contra, y en una cultura determinada. Todo individuo es una existencia concreta e irrepetible. Pero, aunque analíticamente esa existencia concreta aparezca como anterior a todo lo demás, lo cierto es que siempre se es en un determinado contexto histórico-cultural. “En este sentido, cada individuo es una representación de otro, una comensalidad de experiencias que son propias del acontecer de cada día compartido por uno con otros de su misma realidad local. De este modo, a través del sistema de comunicación, la imagen, la lengua y demás

representaciones proyectivas, uno obtiene la consciencia de que sólo es uno mismo con otros, y éstos son, así mismo, modos de reflejarse el yo como forma de una realidad cultural que es común a todos los miembros de una comunidad cultural o grupo de nuestra especie localizado”<sup>36</sup> El otro nos constituye y le constituimos, nos sustraemos mutuamente nuestras libertades y, al mismo tiempo, somos una amenaza el uno para el otro. Necesidad y temor son los sentimientos originarios de nuestra obligada sociabilidad. No disponemos de ningún modelo concreto para desarrollar esa sociabilidad, pero tenemos que hacerlo. La sociedad es un equilibrio inestable entre seres individualistas que necesitan vivir con los demás. Seres indeterminados que necesitan crear sus propios centros de orientación, con los que irán constituyendo su identidad. Y los individuos son los sujetos y únicos responsables de esas reglas y formas de identificación. La cultura como algo que se construye, modifica y destruye constantemente; como algo vivo, no como algo dado de una vez y para siempre. “Son, por lo tanto, producciones del conocimiento que se transmiten de padres a hijos y de unos grupos a otros por medio de métodos y prácticas de socialización que incluyen el intercambio de experiencias y transformación de éstas. Son, por eso, productos que las generaciones siguientes modifican o suprimen o cambian por otros.”<sup>37</sup> La cultura como el conjunto de costumbres, hábitos, reglas, mitos, saberes, normas, prohibiciones, creencias, ideas, que se transmiten y modifican de generación en generación.

Afirmar, por otro lado, que el proyecto humano está atravesado por la dimensión histórica es, también, afirmar su dimensión cultural, lo que implica la conciencia de que le es posible intervenir en su devenir; y que, debido a ello, su historia es tarea que ha de realizar, y el futuro su responsabilidad. “Al hombre le es dado manejar con libertad su existencia como si fuese un material. Por eso, es el único que tiene historia, es decir, que vive de la tradición en lugar de vivir solamente de su herencia biológica. La existencia del hombre no transcurre como los procesos naturales. Pero su libertad reclama por una dirección.”<sup>38</sup> Historia y cultura que no sólo son el conjunto de los hechos pasados, sino también la reflexión sobre esos mismos hechos como el conjunto de una serie de posibilidades de la existencia de las cuales unas llegaron a ser y otras no. La originalidad del hombre consiste, precisamente, en poder contemplar su historia como lo que fue y lo que pudo ser y, así, concebir su quehacer como indeterminación natural, como cultura. Como ser histórico, se realiza a través de la cultura y transforma la realidad en que se encuentra en un mundo humano. No realiza simplemente posibilidades que ya están ahí,

sino que crea su realidad en sentido pleno. Y los valores culturales son, por ello, históricos y producto de las relaciones de los hombres con los hombres. En palabras de María Zambrano, *es un convivir que es un sentir*. “Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aún en su trayectoria personal, está abierta a los demás, no importa que sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión, no por ininteligible menos cierta; quiere decir saber que la vida es ella también en todos sus estratos sistema [...]. Camina el hombre en la historia tras de sí mismo enredándose en su esperanza, ensoñándose, inventándose a veces.”<sup>39</sup> El hombre es el ser que, en sociedad con los demás, modifica en un progreso ilimitado el mundo que le rodea y transmuta la naturaleza en civilización; es el único animal que no descansa nunca en sí mismo, que no está contento con su “lugar”. Siempre está tenso con relación al futuro vacío que él sabe que tiene que llenar. No es algo dado, tiene que elegirse, y esta dimensión histórica es la que hace de él un ser creador de cultura. Porque los hombres connotan más que denotan. “Nuestra mente segrega sin cesar lo imaginario.”

En definitiva, estamos hablando del individuo como creador de cultura. La cultura que él crea se convierte, a su vez, en agente constituyente de su identidad.

### 3.-¿Qué soy?, ¿quién soy?

*¿Qué soy?* -Es en este marco de relación del *yo* con los *otros* donde tenemos que plantearnos la problemática de la identidad, porque pensar la identidad es plantearse las respuestas a dos preguntas: *¿qué soy?* y *¿quién soy?* Es plantearse la cuestión sobre el simple hecho de vivir, *zoe*, y la forma o manera de vivir propia de un individuo, *bios*; es esbozar la relación entre la “primera naturaleza” y la “segunda naturaleza”, es determinar nuestro “enraizamiento cósmico”, nuestro “puesto en el cosmos”, por un lado, y el proceso, o salto, entre hominización y humanidad, por otro. “A partir de ahí, la humanidad no se reduce de ningún modo a la animalidad, pero sin animalidad no hay humanidad. El homínido deviene plenamente humano cuando el concepto de hombre comporta una doble entrada; una entrada biofísica y una entrada psicosociocultural, que se remiten la una a la otra.”<sup>40</sup> Por la primera, sigue diciendo E. Morin, estamos inmersos en la aventura de lo cósmico en una de sus más insignificantes manifestaciones, la vida. “Una pizca de sustancia física se organizó de forma termodinámica en esta tierra; a través del remojo marino, de la lenta cocción química, de las descargas eléctricas, ha tomado vida. [...] Nosotros, vivientes y por consiguiente humanos, hijos de las aguas, de la Tierra y del Sol, somos una

pequeña paja, un feto incluso, de la diáspora cósmica, unas cuantas migajas de la existencia solar, un menudo brote de la existencia terrena.”<sup>41</sup> Éste es el primer eslabón de nuestra identidad: *el ser viviente concreto que somos*. Es, la que podríamos denominar, *nuestra identidad biológica o identidad biofísica*. Una existencia concreta e individual que comienza con el nacimiento y acaba con la muerte. Mi existencia biológica o biofísica es gratuita y absurda al mismo tiempo: por no haber sido elegida y por no estar orientada hacia algún fin. Es la existencia bruta o la pura existencia por la que nos diferenciamos del resto de los seres y somos únicos entre los de nuestra especie. La “nuda vida” de la que nos habla G. Agamben, lo más común de todos los hombres, la predicación más universal que podemos hacer: todo individuo es una existencia concreta e irrepetible. Es lo no negable, la que genera la posibilidad de la primera predicación del “yo soy”, la que hace posible el discurso narrativo de mi biografía, de cualquier biografía, del “cualsea” Y, aunque analíticamente aparezca como anterior a todo lo demás, lo cierto es que siempre se es en un contexto determinado, en una situación histórico-cultural concreta; todo *yo* está dentro de un *nosotros*. Por ello, “los caracteres biológicos y culturales no están yuxtapuestos ni superpuestos. Son los términos de un proceso en bucle recomenzado y regenerado sin cesar”<sup>42</sup>.

*¿Quién soy?* -Como hemos afirmado, todo individuo es desde, contra, en una cultura, que es la que le proporciona formas y normas, la que posibilita su sociabilidad. Toda cultura crea su propia noosfera –“el mundo de las ideas, los espíritus, los dioses, entidades producidas y alimentadas por las mentes humanas en el seno de su cultura”- que es en la que, y desde la que, construimos nuestra *identidad cultural*. “La cultura es en su principio la fuente generadora/regeneradora de la complejidad de las sociedades humanas. Integra a los individuos en la complejidad social y condiciona el desarrollo de su complejidad individual.”<sup>43</sup> Si el hombre es el “animal no fijado”, el animal indeterminado, la cultura, su “segunda naturaleza”, es la que le proporciona el conjunto de valores, pautas, cánones, a los que fijarse para determinarse, con los que orientar su conducta y sus relaciones con los otros. Esta identidad cultural es el núcleo constitutivo de nuestra *identidad privada*, por la que somos iguales con los que son como yo y diferentes de los que no son como yo.<sup>44</sup> Pero, si aceptamos que las culturas son históricas y epocales, necesariamente tendremos que pensar que las cosmovisiones y conjunto de valores son equivalentes y que el derecho a la diferencia es el que fundamenta la igualdad de los diferentes. “Desde su nacimiento, el individuo comienza a integrar la herencia cultural que le asegura su formación, su orientación, su desarrollo de ser social. Esta



herencia se combina con su herencia biológica. [...] Cada cultura desde su impronta precoz, sus prohibiciones, sus imperativos, su sistema de educación, su régimen alimentario, sus modelos de comportamiento, reprime, inhibe, favorece, estimula, sobredetermina las aptitudes individuales, ejerce sus efectos sobre el funcionamiento cerebral y sobre la formación de la mente, y de esta suerte interviene para coorganizar, controlar y civilizar el conjunto de la personalidad.”<sup>45</sup> Son los individuos así configurados los que, al crear la *identidad pública o identidad política*, se convierten en sujetos de derechos y deberes comunes, en ciudadanos según la Declaración francesa de 1789. Por eso, la identidad privada es el origen del derecho a la diferencia y la identidad pública, del derecho a la igualdad.

La *identidad pública o identidad política* la construyen los individuos, como bien señaló Hobbes en el Leviatán, cediendo parte de sus derechos a cambio de que el resto haga lo mismo para constituir un solo corpus y pasando a ser sujetos de deberes y de derechos. La relación entre ambas identidades, privada y pública, es una relación integradora, procesos de relación del individuo con el otro, procesos con los que vamos dando forma a los diferentes “sujetos sujetados”: *sujeto económico, sujeto penal, sujeto civil, sujeto social*. Una identidad pública que crea un *nosotros colectivo* integrador de todos los *otros*. En estos procesos siempre se producen desgarros de la identidad privada, pérdida de la libertad originaria y, por consiguiente, modificaciones en la estructura personal; son “un equilibrio entre el yo y el nosotros”, y es ese equilibrio el que está en juego en cada momento. “Una sociedad siempre es la unión de la comunidad y de la rivalidad, de la coalición y la competición, intereses sociocéntricos e intereses egocéntricos, *fitting* (ajuste mutuo) y *matching* (rivalidad concurrente).”

#### **4.- Identidades y globalización.**

##### *a) La nueva situación*

Los procesos integradores a que nos estamos refiriendo han seguido diferentes pautas a lo largo de la historia, pero siempre partiendo de la respuesta a la pregunta *¿quién soy? –hijos de Dios, súbditos, ciudadanos,*

*individuos, proletarios*, fueron los que crearon los reinos teocráticos, los reyes, las repúblicas, las democracias, el comunismo. De que la mayor parte de nuestros referentes ya no eran válidos, de que algo había cambiado, nos dimos cuenta el día en que el primer hongo atómico arrasó miles y miles de vidas. “¿Sabes cuándo todo le quedó claro, en cambio? Cuando todo parecía ya claro y había acabado ya, el seis de agosto del cuarenta y cinco. A las ocho y cuarto de la mañana, si quieres saber también la hora. Aquel día Tristano comprendió que el monstruo ya vencido estaba cediendo su lugar a las monstruosidades de los vencedores... era el segundo crimen contra la humanidad de este alegre siglo que está acabando... aquella mañana la primera bomba atómica utilizada como arma de destrucción masiva cayó sobre una ciudad de nuestro mundo, aniquilándola e incinerando a doscientas mil personas. Digo doscientas mil, y omito las miles de muertes de después, y los nacidos muertos, y todos los cánceres... y no eran soldados, eran ciudadanos inermes, culpables de no tener culpa alguna...”<sup>46</sup>, y quedamos “inmersos en una comunidad global de la amenaza”. La muerte dejó de ser cosa de los dioses y pasó a manos de los hombres. Ahora tenemos que autoprotegernos de nosotros mismos partiendo de niveles de igualdad cada vez más universales porque todos estamos “en el mismo barco”. La diferencia entre el proceso de globalización de nuestro tiempo y los anteriores consiste, fundamentalmente, en que su alcance se pretende planetario y en el ilimitado poder de su tecnología. P. Sloterdijk (*En el mismo barco, Normas para el parque humano*), G. Agamben (*Homo sacer. I y II*), R. Safranski (*¿Cuánta globalización podemos soportar?*), E. Morin (El método. V), entre otros, y en la senda que abrió M. Foucault (*Gobierno de los hombres*), se han preguntado por los elementos y formas constitutivas de esta “tercera insularización”, de esta “identidad planetaria”, de este “globalismo”. La nueva situación, afirma M. Foucault –*La Volonté de Savoir: Histoire de la Sexualité I* (1976) y *Dits et écrits III* (1994)- aparece en el momento en que se pasa del “Estado territorial” al “Estado de población”. El “Estado territorial” duró, en la cultura occidental, hasta el siglo XVII.<sup>47</sup> Es en ese siglo cuando nacen y se ponen en marcha una serie de instituciones de carácter formativo-disciplinario -escuelas, ejércitos, centros de formación, universidades, hospitales- que conforman lo que denomina la *anatomopolítica del cuerpo humano*. Los procesos de formación y transmisión del saber, que habían sido competencia de la familia, de la iglesia, de los gremios, ahora pasan a ser competencia del Estado. Se inicia el “Estado de población”. Pero esto no significa que se cambie el uno por el otro, ni que se abandonen las parcelas de poder: el “Estado de población” es, también, “Estado territorial”. Es el paso de la

*política* a la *biopolítica*, momento en que “el dato biológico es, como tal, inmediatamente político y viceversa”, hasta el punto que, “El totalitarismo de nuestro siglo tiene su fundamento en esta identidad dinámica de vida y política, y, sin ella, sigue siendo incomprensible”. *Biopolítica*, que afirma como derechos fundamentales el derecho a la vida, al cuerpo, al bienestar, a la salud, al ocio, que se sustentan sobre la sacralización de la vida como *zoe*, y que tiene a la humanidad como horizonte referencial. Son derechos propios de todo ser humano, del “cualsea” en el planteamiento de G. Agamben, o del “hombre sin atributos” en el de R. Musil. La *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 y la *Declaración de los derechos del Hombre* de 1948 perfilan ese hombre de ningún sitio. “Esa nuda vida natural que en el Antiguo Régimen era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que vida creatural, a Dios, y en el mundo clásico se distinguía claramente –al menos en apariencia- en su condición de *zoe* de la vida política (*bios*), pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte incluso en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía.”<sup>48</sup>. “Nuda vida” que es anterior al *ius soli* y al *ius sanguinis*<sup>49</sup> (*derecho de origen, derecho de nacimiento*), y esta falta de paternidad es la que produce vértigo al hombre, la que le hace sentirse desamparado, por lo que, “el huérfano género humano ha intentado formular un nuevo principio para la copertenencia de todos en un moderno horizonte de unidad: los derechos humanos.”<sup>50</sup>

El individualismo de los derechos humanos, del “Estado de población”, (“*individuos que, por su modo de vida y la conciencia de sí de que hacen gala, pueden describirse como islas nómadas*”) pertenece a lo que P. Sloterdijk denomina “tercera insularización”<sup>51</sup>, que se caracteriza por esa orfandad y por la tendencia a la renovación aboliendo la reproducción. Hemos pasado del “así lo hicieron”, primado de la repetición, a la seguridad de que las vidas pasadas no tienen nada que decir sobre el presente y a que el presente nada tiene que aportar a un futuro que difícilmente podemos imaginar. “El último hombre en el individualismo de la era industrial ya no es el amable positivista que ha inventado la felicidad, con sus pequeños placeres para el día y para la noche. El último hombre es más bien, el hombre sin retorno. Éste se construye en un mundo en el que ya no se reconoce primado alguno a la reproducción. Individuos de este tipo son, según se comprenden a sí mismos y aún más según su posición en el proceso generativo, tanto nuevos como últimos. [...] Esto, para la percepción que la sociedad tiene de sí misma, produce consecuencias apenas apreciables; una sociedad de nuevos y últimos se ve a sí misma como una pandilla sin sustancia, como un espacio de incalculables vectores.”<sup>52</sup>. No hay testamentos, sino recuerdos de vida; y la forma de

heredar , de transmitir, el pasado al presente será completamente diferente.<sup>53</sup> Los marcos de nación , de estado, son insuficientes y el nuevo individuo va dando la espalda a la política reduciéndola a pura administración: exige que le resuelvan los problemas del día a día sin pensar a dónde conduce todo esto. “Para la construcción de la sociedad, la tercera ola necesita individuos, los cuales, a su vez, cada vez necesitan menos de la sociedad”, y, por eso, la legión de los indiferentes en política no deja de aumentar. La “tercera insularización” se gobierna con la hiperpolítica y la globalización es su tensión. Una y otra ya no hablan al individuo, se preocupan de sus productos, de su actividad, de su epidermis, y “el estado se convierte en un castillo de arena, el absentismo muerde con voracidad todas las estructuras de apariencia sólida, los vínculos sociales giran en el vacío: es la época “sin síntesis”, de la que Robert Musil habló por primera vez, que empieza a mostrar sus exigencias”. La hiperpolítica genera técnicos, no políticos. Este nuevo individualismo es el que está construyendo la *hiperglobalización*, y ahora son *los hombres los que se ocupan de las cosas de los hombres*. Pero la hiperpolítica, al mismo tiempo, al ser un marco en el que el individuo no se reconoce, propicia el que los hombres busquen “regenerarse en pequeñas unidades” ante la necesidad de una identidad, pues el ciudadano de la globalización nunca acaba de tomarse en serio que esa sociedad sea la suya. Predice P. Sloterdijk: “Grandes regiones se separarán, en huelgas latentes o manifiestas, del dictado mundial del capital globalizado. Igualmente, como se está viendo ya hace tiempo, porciones de población dignas de ser tomadas en cuenta le volverán la espalda a todos los políticos con una indiferencia enemiga.”<sup>54</sup>

#### *b) Globalización y globalismos*

Las bombas de Hiroshima y Nagasaki, el hongo atómico al que nos referíamos, hicieron comprender al pueblo japonés –al igual que le había pasado a Tristano- que la situación había cambiado radicalmente: ya no se trataba de más o menos muertos, algo que las guerras siempre han presupuesto, sino de la posible desaparición de la inmensa mayoría o de la totalidad los japoneses. Se rindieron sin apenas condiciones. Eligieron entre la muerte segura que de forma inmediata otros hombres podían infligirles, y la vida con esperanza que les aseguraba la paz. Desde ese momento, el miedo atómico no ha hecho más que crecer. Todo lo relacionado con información sobre la posibilidad de tener, o estar en camino de tener, bombas atómicas es noticia privilegiada en los medios de comunicación de todos los países. La fragilidad de la vida humana ante el

posible uso destructivo de armas bacteriológicas, de los contaminantes alimenticios, de las consecuencias de las transformaciones genéticas, es un hecho. Es un hecho que tenemos conciencia (miedo) de la capacidad destructiva de nuestra tecnología a nivel mundial. Por otro lado, la evidencia del saqueo económico e industrial, la explotación indiscriminada de los recursos del planeta, ponen ante nuestros ojos la conciencia de que “globalización significa el expolio de nuestro planeta”. “Baste el esbozo de estos temas para resaltar que *la globalización moderna ha comenzado con la globalización de la angustia y del pánico.*”<sup>55</sup> No menos evidente es que, desde la caída del muro de Berlín, no hay alternativas económicas, *el capitalismo se ha convertido en el único sistema.* No hay economías, sólo una economía. En esta economía global, todo está relacionado con todo, los agentes desestabilizadores pueden actuar -“efecto mariposa”- en cualquier momento y desde cualquier lugar. También es un hecho que la moderna tecnología, en especial las técnicas comunicativas, ha creado un mundo autorreferencial en tiempo real: sin movernos del sillón pudimos ver la caída de la Torres Gemelas, lo que pasó en las diferentes bolsas, la invasión de Afganistán, las repercusiones en el control de los viajes aéreos, en la entrada de extranjeros en EE.UU, la consideración del terrorismo como amenaza global. Pero no todo son malas noticias, también hay hechos positivos. El empleo masivo de los avances tecnológicos que se usan para erradicar epidemias o para remediar las enfermedades, para luchar contra las hambrunas; la creación de organismos internacionales (Amnistía Internacional, *Greenpeace*, UNESCO, las Comisarías para los Derechos Humanos y para los refugiados, Médicos sin fronteras y ONG generales) que se ocupan del hombre y de la humanidad; los derechos humanos; la condena de los crímenes contra la humanidad; la conciencia humanitaria, serían, entre otras, “formas dichasas de comunidades de cooperación global”.

La globalización no es, ni nunca ha sido, algo único. Globalizaciones han sido la extensión del uso del latín, del francés y, ahora, del inglés, los sistemas de comunicación –morse, las banderas náuticas- los lenguajes científicos, los sistemas de navegación aéreos, los sistemas de transporte –carreteras, ferrocarriles, vías-. Pero todos estos procesos no solían interferir negativamente en los individuos, ni en las diferentes sociedades o pueblos. Son, eran, formas de solucionar problemas de comunicación o problemas que afectaban a sociedades diferentes. “Por eso no sólo tenemos que habérmolas con las globalizaciones, sino también con el “globalismo” como idea o ideología.” Expandirse, en cualquiera de sus manifestaciones, *urbi et orbi*, es su marca originaria, el denominador común de todas las

globalizaciones. Tensión que parte de la idea de una sociedad unitaria, de la sociedad unitaria como lugar deseable, como dirección última de la realidad. El que esta realidad muestre constantemente las diferencias, los desgarros, las rivalidades, los conflictos, se supera pensándolos como “fenómenos de transición”. No es muy realista este presupuesto. Y es que “el globalismo no es tanto una descripción de la realidad cuanto un postulado. Del ser global hace un tener que ser global.”<sup>56</sup>

Safranski, más que de globalización, habla de globalismos. En primer lugar, *el globalismo político* o neoliberalismo, que, al igual que su antecesor ideológico, el liberalismo económico, es la ideología del capitalismo, del capital. Desde que la religión dejó de ser el referente del todo, la política ocupó su lugar. La política como el gobierno de los hombres por los hombres que alcanzó su cenit con el culto a la razón política. “Y esa totalización de la política significa también que lo que no puede traducirse a lo político se convierte en irrelevante.” El economicismo neoliberal todo lo mide en dinero: guerras, catástrofes, desgracias, enfermedades, hasta países, todo acaba siendo tasado. Al final de la noticia siempre aparece su valoración económica. La gran partida del mundo la juegan los intereses del capital y su fin primordial es eliminar todas las trabas que dificulten sus movimientos y ganancias. Para este globalismo, el mundo es un indiviso de transacciones comerciales, un gran mercado. Es el primado de la economía, a la que, piensan, han de servir el Estado y la cultura. “A pesar de todo, o precisamente por eso, hemos de decir que lo global se ha convertido en el escenario de la economía, de los medios de comunicación, de la política, de las estrategias y de las estrategias contrarias. Ya no estamos ahora ante el todo de la teología, de la metafísica, del universalismo y del cosmopolitismo; en el momento actual tenemos que habérmolas con todo lo que ha pasado a ser objeto de la elaboración económica, técnica y política.”<sup>57</sup>

En segundo lugar, *el globalismo antinacionalista*, que arranca de la necesidad de superar las concepciones nacionalistas de los diferentes fascismos del siglo XX y sus funestas consecuencias, por un lado, y, por otro, de la necesidad de prescindir de las dificultades fiscales, laborales, económicas, territoriales, legislativas, propias de los Estados. “Según esta variante, a través de una red plural de uniones transnacionales y apoyándonos en las técnicas de la comunicación y del tráfico, hemos de liberarnos de las incubadoras nacionales y de los estímulos asociados a éstas.”<sup>58</sup> Cualquier sitio puede ser mi hogar. Da igual las razones por las que se elija, todas son válidas pues “mi patria está allí donde me vaya bien”. Este globalismo olvida que los hombres habitan aquí o allí, pero no

en lo global, que la apertura al mundo como sentido de vida no depende del moverse por el mundo. Desde el arraigo es más fácil enriquecerse con la experiencia de los otros y de lo otro. Por el contrario, el desarraigo que, como divisa de modernidad, propugna este globalismo tiene como objetivo inculcar en los individuos el sentido prioritario de pertenencia al todo y poner en evidencia las estrecheces de los nacionalismos.

“Y, en tercer lugar, hay *un globalismo con el que propiamente ha comenzado la moderna reflexión sobre lo global.*” Es el globalismo ecológico, ambientalista, ecuménico, como queramos llamarle, que entiende la Tierra como un todo del que todos somos responsables. Mi coche, mi calefacción, el gasto inútil de agua cuando me lavo los dientes, el que se corten árboles en la Amazonía, cooperan al aumento del CO<sub>2</sub> en la atmósfera, al efecto invernadero, al deshielo de los casquetes polares, a la pérdida del agua potable, a la destrucción de la capa de ozono. Es un globalismo de exigencias en función de unas previsiones técnicas para preservar unas condiciones que ahora consideramos correctas, un globalismo de amenazas futuras, apocalíptico. Es curioso que nunca se planteen las consecuencias que para el individuo concreto pueden tener esas exigencias. ¿Qué hacer cuando la subsistencia de las personas depende del coche, de la calefacción, del cortar unos cuantos árboles, o de arrancar un colmillo a un elefante, o de desviar cauces de ríos? No tengo respuestas a estas preguntas. Sólo las planteo. Lo que sí es cierto es que “bajo cualquiera de las modalidades, el globalismo estrecha los espacios y, allí donde es realmente sensible, moral y responsable, amontona una desesperanzadora montaña de problemas.”

### *c) Individuo y globalización*

“Volviendo ahora desde lo global al hombre como individuo, en el mundo limitado de su vida y de su tiempo. Aquí es donde cada uno debe determinar por sí mismo su relación entre lo que puede pensarse y lo que puede decirse.” El individuo exige una individualidad desde la que relacionarse con el mundo, con el todo. Una individualidad que habita en el espacio que delimitan los principios que rigen el individualismo: *libertad de opinión y de conciencia, tolerancia, justicia e incolumidad corporal* y el *ser él centro del sentido*. En ese marco es en el que individuo actúa respondiendo a las situaciones que le plantea su entorno y desarrollando un

“sistema cultural de filtros y de inmunidad” para preservar, o instituir, su individualidad. Uno de los logros más contundentes de la comunidad global de la comunicación ha sido la creación de una teledirigida y tupida red de estímulos e información que dificultan enormemente la capacidad de respuesta del individuo; “la lógica implacable del mercado de los medios, con su acopio de información y torrentes de imágenes” incrementan de tal manera las posibilidades de respuesta que acaban haciendo previsible la acción. O lo que es lo mismo, la sobreabundancia de estímulos estrecha el espacio de la individualidad hasta el extremo de convertir al individuo en un elemento indiferenciado de las masas. Esa misma red mediática, por otro lado, es la que propicia que “lo que sucede en el rincón más apartado pueda percibirse simultáneamente aquí en tiempo real”. Es el espacio simultáneo que elimina la distancia y nos convierte en centro radial de la realidad. Antes, la distancia nos protegía de lo que había sucedido, ahora, no podemos impedir su urgencia y nuestra responsabilidad. “Hoy todo se convierte en cercanía, por lejano que esté.” Ya no viajamos, vamos de un lugar a otro. “Puesto que, según sabemos, todo está relacionado con todo, y dado que tenemos un oscuro conocimiento de esto, el individuo se encuentra preso sin darse cuenta en una malla de nuevos imperativos y reivindicaciones. ¿Qué haces tú contra el agujero de ozono, contra el terrorismo mundial, contra el trabajo infantil en Timor Oriental, contra la opresión de pequeñas tribus en Africa?”<sup>59</sup>

Pero ahora, “lo que está en cuestión es la vida del individuo en el horizonte de experiencia del entrelazamiento global.” La globalización abraza al individuo y le hace sentirse “impotente e insignificante”, sensación de impotencia hacia el afuera que le aprisiona; está como perdido en el bosque. En esta situación cabe la posibilidad de reconquistarse hacia adentro, de “cultivar formas de conducta y pensamiento que no pretendan concordar con la historia globalista; significa, pues, menos rapidez, abrir la posibilidad al capricho, cultivar el sentido de lo local, capacidad para desconectar, para no estar accesible”<sup>60</sup>. Tenemos que crear cedazos para que no todo penetre en nosotros, para preservar nuestra capacidad de respuesta, nuestra individualidad -que no debería agotarse en ser un simple y teledirigido consumidor final-, “el que decidiera él mismo qué quiere emprender y qué quiere dejar estar”. Y éste es un esfuerzo necesariamente personal, una postura existencial. Cabe plantearse el no coincidir, el ir contracorriente sin heroicidades, el crear tu propio horizonte de necesidades, de prioridades, ese territorio donde uno acaba sintiéndose igual y diferente. La apuesta ya nos la había planteado Voltaire en el siglo XVII cuando en la Conclusión del *Cándido*:



-o el “-Trabajar sin razonar –dijo Martín- es la única manera de hacer la vida soportable”

-o el “-Decís bien –contestó Cándido-. Pero lo único que debemos hacer es cultivar nuestra huerta.”

O en la corriente, en lo *políticamente correcto*, en *lo que hay que hacer*, en el “lo siento, así es la vida”, o en la individualidad restringida, celosa y, al mismo tiempo, responsable de su libertad. “Quien quiera crearse su propio claro en la jungla de lo social y en la pululación de la comunicación global no podrá salir adelante sin una prudente delimitación. Quien quiere configurar su propia vida ha de conocer el punto en el que es necesario renunciar a dejarse dar formato y a dejarse informar.”<sup>61</sup> Las reglas del juego no dejan más opciones.

---

## Notas

<sup>1</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990 (1987) págs. 37-38.

<sup>2</sup> John Locke, *An Essay concerning human Understanding*, “The Works of John Locke”, London, Teg, 1823. Reimpresión de Ciencia Veerlag, Aalen, 1963. Traducción de S. Rábade y E. García, Madrid Editora Nacional, 1980. Se cita por esta edición.

<sup>3</sup> Véase el texto de J.J. Jenkins, *Locke*, Edimburgh, University Press, 1983, págs. 103 y ss.

<sup>4</sup> John Locke, opus cit., pág. 489.

<sup>5</sup> *Ibidem*, págs. 487-488.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 492.

<sup>7</sup> Sergio Rábade, *Introducción al Ensayo sobre el conocimiento humano*, pág.40.

<sup>8</sup> John Locke, opus cit. pág.501-502.

<sup>9</sup> Sergio Rábade, *Fenomenismo y yo personal en Hume*, Madrid, Anales del Seminario de Metafísica, VIII, 1973.

<sup>10</sup> Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, P.U.F., 1953. Traducción de H. Acevedo, Barcelona, Gránica, 1977, pág. 11. Se cita por esta edición.

<sup>11</sup> David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*, London, T. Hill Green and T. Hodge Grose Reimpresión Aalen, Ciencia Veerlag, 1964. Traducción del *Treatise* Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, págs. 397-400. Se cita por esta última edición.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pág. 402.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pág. 403.

<sup>14</sup> Tanto M. Malherbe –*Le problème de l’identité dans la Philosophie Sceptique de David Hume*, Revue International de Philosophie, 1976- como F. Duque en su *Introducción* mantienen que estamos ante el momento originario de la filosofía contemporánea. “Estos dos planos (lo dado y la reflexión sobre ello) no se abandonarán ya; corresponden, *mutas mutandis*, a la distancia conocimiento trascendental/mundo fenoménico (Kant); metalenguaje/lenguaje objeto, en lógica; lectura/escritura (Althusser).” También G.

Deleuze resalta esta doble función: “El hecho es que la razón no determina la práctica: es prácticamente, técnicamente, insuficiente. Sin duda, ella tiene influencia en la práctica informándola de la existencia de una cosa, objeto propio de una pasión, descubriéndonos una conexión de causas y efectos, medio de una satisfacción.”

<sup>15</sup> G. Deleuze, opus cit., pág. 107.

<sup>16</sup> *Tratado*, pág. 413.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 421.

<sup>18</sup> G. Deleuze, opus cit., pág. 91.

<sup>19</sup> M. Malherbe, opus cit., pág. 45.

<sup>20</sup> Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, New Haven, Yale University Press, 1918. Traducción W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948. Se cita por esta última edición.

<sup>21</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978. Pág. 351.

<sup>22</sup> I. Kant, opus cit., *Prólogo de la segunda edición*, B XL nota k. Pág.32-33.

<sup>23</sup> I. Kant, opus cit., pág 170.

<sup>24</sup> I. Kant, opus cit., pág. 136.

<sup>25</sup> I. Kant, opus cit., pág. 143.

<sup>26</sup> I. Kant, opus cit., pág. 333.

<sup>27</sup> Mandred Frank, *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona, 1995. Pág. 30 (Frankfurt, 1986).

<sup>28</sup> Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte*, Pre-Textos, Valencia, 2003. Pág 49. De la cita de Jakobson, *Shifters, verbal categories and the Russian verb*, Writings, II La Haya, 1971.

<sup>29</sup> Agustín González, *Eso que somos*, Ediciones Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002. Pág. 49.

<sup>30</sup> Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1994.

<sup>31</sup> Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989. Véase también, John Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona, 2003. Georg Simmel, *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2003. Manfred Frank, *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, Herder, 1986.

<sup>32</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 2000 (1987).

<sup>33</sup> Kenneth J. Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona, 1992 (1991). Págs. 29-30.

<sup>34</sup> Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Tusquets, Barcelona, 2004. Pág. 9.

<sup>35</sup> *Ibidem*, Pág. 10.

<sup>36</sup> C. Esteva Fabregat, *Sobre modos de identidad en la cultura*, Sevilla, Thémata. Revista de Filosofía, nº 23.1999. Pág.34.

<sup>37</sup> *Ibidem*. Pág. 31.

<sup>38</sup> Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1980 (1949). Pág.

<sup>39</sup> María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1958. Pág. 67.

<sup>40</sup> Edgar Morin, *El método. V La humanidad de la humanidad*, Barcelona, Cátedra, 2003 (2001). Pág. 37.

<sup>41</sup> *Ibidem*. Págs.28-29.

<sup>42</sup> *Ibidem*. Pág. 61.

<sup>43</sup> *Ibidem*. Pág. 185.

<sup>44</sup> Véase A.González, “Eso que somos”, Barcelona, Ediciones UB. 2002.

<sup>45</sup> Edgar Morin, opus cit. Págs. 184-185.

<sup>46</sup> Antonio Tabucchi, *Tristano muere*, Barcelona, Anagrama, 2004 (Milan, 2004).

<sup>47</sup> Véase A. González (2002). Cap. *La identidad en la sociedad que viene*.

<sup>48</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Valencia. Pre-Textos, 1998 (1995).

<sup>49</sup> *Ibidem*. Págs. 164 - 211.

<sup>50</sup> Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 1994 (1993). Pág. 67.

<sup>51</sup> *Ibidem*. Pág. 98.

<sup>52</sup> *Ibidem*. Págs 98-100.

<sup>53</sup> Hace treinta años Octavio Paz ya señalaba lo novedoso de esta ruptura con la tradición como diferente a todas las rupturas anteriores: “Se entiende por tradición la transmisión de una generación a otra de noticias, leyendas, historias, creencias, costumbres, formas literarias y artísticas, ideas estilos; por tanto, cualquier interrupción en la trasmisión equivale a quebrantar la tradición. [...] la antigua tradición era siempre la misma, la moderna es siempre distinta. [...] Otra diferencia: nuestro futuro es por definición aquello que no se parece ni al pasado ni al presente: es la región de lo inesperado, mientras que el futuro de los antiguos mediterráneos y de los orientales desemboca siempre en el pasado.[...] Podemos decir ahora con cierta certeza que la época moderna comienza en ese momento en que el hombre se atreve a

---

realizar un acto que habría hecho temblar y reír al mismo tiempo a Dante y a Farinata degli Uberti: abrir las puertas del futuro” (*Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, 1974).

<sup>54</sup> *Ibidem*. Págs. 74-75.

<sup>55</sup> Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets, 2004 (2003). Págs.15-16.

<sup>56</sup> *Ibidem*. Pág.21.

<sup>57</sup> *Ibidem*. Pág. 75.

<sup>58</sup> *Ibidem*. Pág. 24.

<sup>59</sup> *Ibidem*. Pág. 89.

<sup>60</sup> *Ibidem*. Pág. 113.

<sup>61</sup> *Ibidem*. Pág. 118.