



Estudios Políticos

ISSN: 0185-1616

revistaestudiospoliticos@yahoo.com.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

Díaz Alvarez, Enrique

DE LA FRAGMENTACIÓN DEL YO A LA CONSTRUCCIÓN DEL NOSOTROS IRONICO

Estudios Políticos, vol. 8, núm. 5, mayo-agosto, 2005, pp. 145-161

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426439533007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DE LA FRAGMENTACIÓN DEL YO A LA CONSTRUCCIÓN DEL NOSOTROS IRÓNICO

Enrique Díaz Alvarez

La nueva criatura de pelo largo me sale al paso a cada momento.
No deja de rondarme y de perseguirme. No me gusta, no estoy
acostumbrado a tener compañía. Preferiría que se quedara
con el resto de los animales... Día nublado, con viento en el este.

Creo que tendremos lluvia...

¿Tendremos? ¿De dónde he sacado esa palabra?

Ahora lo recuerdo: lo usa la nueva criatura.

Mark Twain,

Diario de Adán y Eva

Fragmentación y desdoblamiento del yo

Es una característica del hombre moderno desdoblarse y observarse a sí mismo de forma refleja. Con la publicación de *El yo y el ello*, Freud inauguró un drama contemporáneo al desvelar la multiplicidad y fragmentar un *yo* que creíamos indivisible y coherente. La fractura entre consciente e inconsciente representó, para el sujeto

razonante, la crisis ontológica más grande desde el *Cogito* cartesiano. Freud, como en su tiempo Descartes, puso en jaque la misma noción de identidad personal.

Al fragmentarse el *yo* volvió a ser centro y objeto de duda. Una vez arrinconado, el hombre se vio obligado a reflexionar sobre su misma condición y naturaleza, como si fuera un misterio infinito y escurridizo que ahora estaba por resolver. Ante el espejo freudiano el hombre hizo del *yo* un antifaz con forma de iceberg.

Nadie como Imre Kertész, deja entrever este drama moderno con un “yo” al que siempre prefiere entrecomillar. Su definición no podía ser más trágica: “Yo: una ficción de la que a lo sumo somos coautores.”¹ El drama partió de esta incertidumbre del sujeto que posa ante sí mismo. Pronto la intuición se hizo certeza; eso que denominamos *yo* es en realidad una multiplicidad de voces. La persona es desde entonces esa máscara que nos da coherencia, el embudo que hace de la pluralidad un solo personaje.

Todo ejercicio de autoconciencia implica fragmentación, es decir, duplicarnos y distanciarnos para ser nuestros mismos interlocutores. Ya de niños reconocemos, con el propio reflejo, que es el *yo* quien se observa a sí mismo. Esta operación no es simple, porque es justo en ese ser objeto y sujeto de forma simultánea donde radica el encanto de saberse humano y entender nuestra existencia como problema. Menudo drama: ¿Cómo engañarse a sí mismo? Así como el lenguaje o el uso de herramientas, la auto-reflexión es una cualidad exclusivamente humana que nos distingue de los demás seres del planeta. Ningún otro animal duda, teme y se regodea ante su *yo*. Ningún otro animal necesita de espejos.

Ahora bien, tomar distancia de *sí* para enfrentar la paradigmática crisis del *yo* no implica el solipsismo del sujeto que se desdobla. Tomar distancia de *sí*, es imaginarse desde afuera cómo

¹ Imre Kertész, *Yo, otro*, Barcelona, El Acantilado, 2002, p. 13.

nos observaría cualquier otro. Distanciarse es ser y verse como *otro* por algunos instantes.² Antes de reconocerse a sí mismo, el niño ya ha sabido diferenciar y reconocer a otros. Antes de posar ante el espejo, el niño ya sabe quién no es; después de hacerlo sabe a quién se parece. Es en este sentido que la fragmentación del yo representa el puente ético que nos permite, si no entender, por lo menos sí intuir al *yo* como parte o perteneciente a otros. El yo social, o *mí* como lo denominaría George Mead, nace y tiene como condición *sine qua non*, el tomarse a sí mismo como objeto. Norbert Elias menciona al respecto:

Los seres humanos están constituidos de tal manera, que ...pueden percibirse directamente a sí mismos y a otros como paseantes y, al mismo tiempo, también pueden ver desde éste o aquél piso de un edificio cómo ellos mismos y otros van y vienen paseando por la calle; y tal vez también sean capaces, y al mismo tiempo, de ver desde la perspectiva del aviador las formas y figuras que ellos mismos forman junto con otros al pasear por la calle y al asomarse por las ventanas de los edificios.³

Este ejemplo de Elias resulta significativo, al distanciarse de sí, es decir, al desdoblarse e imaginarse caminando entre muchos otros peatones, el *yo* no sólo se reconoce como *yo*, sino como un posible *tú*. Ver al *yo* incluido y confundido con otros desde una toma cenital es entender que, en determinados momentos y a los ojos de otras

² Es interesante la sugerencia que hace Humberto Beck por reflexionar sobre una especie de existencia cinematográfica del hombre moderno, esto es, que desde la aparición del cinematógrafo actuamos en nuestra cotidianidad como si estuviéramos acompañados permanentemente por una cámara que se funde con nuestra conciencia. Para Beck, "la imagen de la cámara ha sustituido al espejo como metáfora universal de la conciencia", esta reflexividad, agrega, "ha engendrado una nueva concepción del *yo* y de la vida, de los acontecimientos y sus significaciones". Ver Humberto Beck, "Nueva historia del ojo", en *Letras Libres*, núm. 61, pp. 12-13.

³ Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 2002, p. 122.

personas, el *yo* es un *tú* que camina entre tantos otros. En la sociedad moderna todo *yo* es, simultáneamente, un *tú*, es decir, otro en el tablero.

Saberse uno, saberse otro

El entenderse a *sí mismo como otro* —parafraseando a Paul Ricoeur—, lejos de representar un golpe para la vanidad humana, implica el principio de todo acto e identificación ética. Sin el desdoblamiento del *yo* sería imposible imaginar la conciencia moral. Cómo imaginar la regla de oro de la conducta social: *no quieras para los demás lo que no quieras para ti*, sin la capacidad humana para ponerse en los zapatos de otro.⁴ La empatía, como toda identificación, necesita de la capacidad de auto-distancia humana. Suponer cómo se siente un *tú*, por cómo me he sentido o reaccionaría *yo*, implica incorporar a la conciencia de sí un primer sentido o sentimiento social. Si me duele su pena es porque sé que, a pesar de las diferencias que nos distancian como cuerpos, *él* es y siente como *yo*. Aquí la doble operación: así como el *yo* se reafirma —en tanto individuo— cuando se distingue de un *tú*; todo *yo* ético, puente para decir *nosotros*, empieza por reflejarse y entenderse, de forma simultánea, como otro *tú*.

Para Ernst Tugendhat, existen “dos formas de identificación personal: una que se entiende como puramente personal o egoísta, indiferente hacia los otros, y otra que es ética y en la que nos identificamos con los demás”.⁵ Sentimientos como la compasión y la solidaridad exigen un *yo* consciente de *sí*. Es por eso que no debemos asustarnos ante esta necesidad moderna por reflexionar de forma continua y casi obsesionada sobre la propia identidad.

⁴ Vid. Norbert Bilbeny, *Aproximación a la ética*, Barcelona, Ariel, 2000, p. 34.

⁵ Ernst Tugendhat, *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 15.

El hecho de buscar responder esta pregunta —reflexionar permanentemente sobre qué somos nosotros mismos— resulta un paso previo y fundamental para relacionarnos y entendernos con los otros.⁶ La autoconsciencia lejos de aislarnos en un solipsismo, nos permite reducir diferencias hasta hacer del *otro* un prójimo.

La obra de Paul Ricoeur clarifica el proceso en el que se construye el *yo* como *otro* del hombre ético. En su libro *Sí mismo como otro*, Ricoeur plantea la necesidad de oponer “Yo mismo” (*same*) a “sí” (*self*). Esta disociación no es fatua, sino muy ilustrativa para entender el proceso de construcción de la identidad personal y colectiva en el hombre moderno.

Ninguna persona sana puede dudar sobre la continuidad de su *yo*. Es gracias a esto que nuestro nombre, huellas digitales y marcas de nacimiento indican que somos únicos y permaneceremos siéndolo a través del tiempo y del espacio. Esta noción de continuidad, nos hace pensar que cada hombre es una trama; una historia que puede ser contada y recuperada cronológicamente.

Sea al final de un martes o en plena agonía, pareciera que todos tenemos la necesidad de contar lo que hemos hecho. Narrar parece ser parte importante de un impulso vital por poner en palabras la experiencia cotidiana. La razón es simple, al reconstruir nos entendemos. Hacer memoria es dar coherencia a los motivos y los actos, a los medios y los fines que nos han construido como sujetos. Toda anécdota es un ejercicio de identidad. Somos lo que recordamos ser.

Gracias a esta certeza de continuidad temporal y espacial podemos distinguarnos, ser distinguidos, y a la postre sentirnos irrepetibles. Gracias a nuestra unicidad, dos personas, es decir, dos

⁶ En este sentido es que difiero de la tesis de Derek Parfit: “Our identity is not what matters”, en la que, a grandes rasgos, argumenta que el ir hacia sí mismo implica insistir en la diferencia de cada uno, lo que al final termina dividiendo y aumentando la brecha entre nosotros. *Cfr.* Derek Parfit, *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press, 2000, Cap. XII.

tú, pueden comunicarse e identificar a una tercera persona que soy yo. Es en este sentido que somos idénticos (A?A) desde que nacemos. Esta idea, como lo plantea Erving Goffman, está implicada en la noción de “unicidad” como soporte de la identidad: “Sólo una persona a la vez puede encajar dentro de la imagen que estoy examinando, y aquella que llenó los requisitos en el pasado es la misma que los llena en el presente y los llenará en el futuro.”⁷

A través de estas señas particulares nos podemos distinguir de cualquier otro y podemos identificarnos como individuos concretos. Por eso cada persona necesita y reclama un nombre propio. Al reconocer nuestros rasgos entendemos y podemos convencernos de que somos, y seguiremos siendo, el mismo ser. A esta significación de la identidad Paul Ricoeur la denomina como *mismidad* o *identidad-idém*.

Ahora bien, por otra parte tenemos lo que Ricoeur denomina *ipseidad* o *identidad-ipse*. Esta significación es, en contraste, mucho más cercana a la duda que caracteriza al hombre moderno. En la *identidad-ipse* el yo reflexiona sobre sí mismo. Es en este sentido que para Ricoeur todo sí implica una operación de retorno autoconciente. Vale decir que el yo reflejo implica desdoblarse, confrontarse y ser ese otro que se asume y evalúa a sí mismo. En este nivel no existe nada obvio, a diferencia del *quién soy*, que se puede solucionar abriendo una cartera, el *qué* y *por qué* soy mexicano, agnóstico, de izquierdas o derechas, no puede responderse más que frente al incómodo tribunal de la propia razón. Toda cualidad, como cualquier adjetivo, implica reflexión, juicio y contraste.

⁷ Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 72.

Del *yo* ético a la intuición del *nosotros*

Se ha dicho que el *yo* reflexivo, característico del hombre moderno, requiere distanciarse de sí para asimilarse simultáneamente como otro. Toda comunidad implica un *nosotros* en donde los sujetos, después de auto-observarse como un *tú*, es decir, como un *otro entre semejantes*, se atribuyen cualidades en común. Si los mexicanos *somos* valientes y los ingleses *puntuales* es gracias a una representación mental —estereotipo— que hacemos en afán por reconocernos, calificarnos y distinguirnos.

Pertenecer a una comunidad implica compartir códigos y todo un sistema de significación para articular un pensamiento y forma de vida. El saberse parte integral de un *nosotros* no puede verse como un hecho banal, porque la necesidad de sentirnos *pertenecientes* a es parte esencial de la naturaleza e instinto humano. Como sujetos no sólo existimos en tanto individuos sino que pertenecemos, sin excepción, a grupos sociales de talla variable.⁸

Sólo a través de asimilar al *otro generalizado*,⁹ es que el individuo, consciente de sí, asume responsabilidades hacia los problemas que sufre el grupo al que cree pertenecer. ¿Cómo entender un sistema democrático moderno sin el sentido de comunidad, solidaridad, y la responsabilidad que los ciudadanos asumen a través de su carácter social e histórico? Y sobre todo, ¿cómo organizarse política y socialmente para buscar una vida buena en común —objeto final de la política— sin que antes cada individuo se entienda y asuma como un *yo* que pertenece a un *nosotros*?

⁸ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 2000, p. 203.

⁹ George Mead denomina “el otro generalizado” a la comunidad o grupo social organizados que proporcionan al individuo su unidad de persona. Es mediante esta organización de las actitudes, que la comunidad —bajo la forma del otro generalizado— ejerce control sobre el comportamiento de sus miembros individuales. Según Mead, de esa manera el proceso o comunidad social entra como factor determinante en el pensamiento del individuo. Ver Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 184-185.

Principios como la tolerancia, pilar del ejercicio y vida democrática, exigen que el sujeto intuya la figura del *otro generalizado* en el cual forma parte. De fracasar en esta operación el individuo en cuestión no estará dispuesto a respetar decisiones que no tomó él. La democracia implica saber asumir la voz del *nosotros*, en palabras de Will Kymlicka; “la democracia nos exige que confiemos en personas que no comparten ni nuestros intereses ni nuestros objetivos y que hagamos sacrificios en su favor”.¹⁰

Es a través del *nosotros* que el individuo además de entender su vida de forma vertical —nacer, envejecer y morir como cualquier ser vivo— se convierte en un sujeto horizontal, es decir, consciente e inmerso en su contexto social y coyuntura política; el coexistir con otros en tiempo y espacio permite que el sujeto que compra el periódico se solidarice y sume en proyectos que van más allá de un beneficio personal inmediato. Todo sacrificio es social. La ética y la política tienen en el sujeto que se sabe *un otro en el tablero*, el verdadero objeto de estudio.

Ser un ciudadano dentro del marco de las democracias liberales implica saberse depositario de un cúmulo de derechos y obligaciones hacia una colectividad a la que se pertenece temporal y espacialmente —por nacer y vivir en un punto en el espacio— y con la cual generalmente termina identificándose. Al ciudadano las noticias del periódico le atañen primero porque puede leerlas —lenguaje y códigos compartidos—, y segundo porque esas líneas le hablan al *yo social* que se sabe parte de un *nosotros*.

El papel del escenario en la construcción del *nosotros*

Al contrario de lo que desde Condorcet han previsto diversos teóricos cosmopolitas, la modernidad no ha traído como consecuencia

¹⁰ Will Kymlicka, *La política vernácula*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 269.

que las personas aspiren a la identidad global o universal. Resulta evidente que más que la fusión o el derribar las fronteras, lo que caracteriza a los sujetos y grupos sociales de principio de milenio —en cuanto al proceso de construcción de identidad colectiva se refiere—, es la demanda porque se reconozca y respete la particularidad, el arraigo a la localidad y con ello la diversidad cultural.

El deseo y la necesidad por agruparnos y entendernos como parte de un *nosotros* parece resultado de una pulsión o instinto social que habita en el ser humano. Más que debatir si debemos experimentar o no vergüenza por sentir un apego especial hacia familiares, amigos y compatriotas,¹¹ es importante reflexionar sobre todo el proceso que continúa llevando al *yo* plural —característico del hombre de la modernidad tardía— a entenderse como parte de un *nosotros*. Lejos de propiciar enconos, el hecho de que todo individuo pueda tomar distancia sobre sí mismo y reflexionar constantemente acerca de su propia identidad personal y colectiva posibilita la construcción de un puente ético para que el individuo pueda entenderse como *otro dentro del tablero*; es decir, como un *yo* que no traduzca su sentido de pertenencia, arraigo y solidaridad hacia los suyos, como medidas hostiles hacia el *otro*.

En este proceso resulta vital atribuirle al espacio físico, en tanto *escenario en común*, la importancia dentro del proceso en el que construimos nuestra identidad, no sólo personal, sino colectiva. Es justamente en la casa —primer *nosotros*— el parque, plaza o calle del barrio donde el niño intuye, por vez primera, que es parte de un *nosotros* más amplio. Al final somos también nuestras edi-

¹¹ Peter Singer plantea una sugerente reflexión sobre las ventajas y desventajas que traería la imparcialidad ética en esta era global. Aunque su llamado por establecer un criterio moral que trascienda el Estado-nación es interesante, se antoja a todas luces prematuro. Aun hoy, cuando los problemas políticos, económicos y sociales efectivamente están mas interrelacionados, parece difícil —por no decir imposible— poder desterrar el deseo y la creencia común, aceptada y ampliamente justificada moralmente, por sentir especial afecto hacia los que consideramos de casa. Ver Peter Singer, *Un solo mundo*, Cap. V, Barcelona, Paidós, 2003.

ficaciones, porque la arquitectura no es más que la representación material, no sólo de cómo una cultura determinada resolvió modificar el espacio para sobrevivir de una mejor forma, sino de las aspiraciones en común. Mucho del proceso de la construcción del *nosotros* se explica a través de la relación, compleja e íntima, que se establece entre *habitat* y *hábitos*. Después de todo, no es fortuito que ambos términos provengan de la misma raíz etimológica.¹²

Todo *nosotros* implica un espacio compartido, es decir, un *escenario que habitamos en común*. Este sentido de pertenencia y arraigo al lugar se organiza y se amplía en la práctica como una especie de subconjunto, en donde la identidad local se va incorporando a grupos de mayor tamaño. Vale decir que se trata de una cuestión de escala; lo mío, lo nuestro y el común. Casi parece natural que primero nos identifiquemos y solidaricemos con respecto a nuestra casa, después con respecto al barrio, a la ciudad, la nación, y así sucesivamente. A pesar de lo que puedan defender los cosmopolistas extremos, la proximidad y el contacto físico, aun en tiempos virtuales, sigue erigiéndose como parte fundamental del proceso en el que construimos nuestra identidad colectiva y estrechamos lazos de confianza. Para decirlo de manera clara: si hay un sentimiento global es el derecho a seguir construyendo nuestra identidad a partir de la localidad.

¹² Tanto *hábito* como *habitar* comparten una misma raíz etimológica (ambas se derivan del latín *Habere*). Mientras *hábito* proviene del vocablo *habitus* que significa “manera de ser, aspecto externo”, “vestido” o “disposición física y moral”; *habitar* proviene de *habitare* que significa “ocupar un lugar”, “vivir en él”. Vid. Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2000, p. 312.

La identidad irónica: el localismo como respuesta a la sociedad global

Generalmente cuando pensamos en términos de localidad, tenemos en mente un lugar pequeño en donde las relaciones sociales están condicionadas y se caracterizan por los encuentros de tipo cara a cara (*face to face*). La intensidad de este contacto cotidiano genera un cúmulo de prácticas que con el tiempo se traducen en hábitos que permiten que los individuos de dicha localidad se entiendan e identifiquen plenamente. Es gracias a esta regularidad en los encuentros que se termina edificando una cultura común.¹³

Es en el espacio físico —calle, barrio, ciudad— en donde se crean y recrean esos lazos de parentesco y fraternidad hasta convertirse en elementos de identificación tan fuertes que, ante el otro, entran en contradicción y distinción. El sentimiento de pertenencia y arraigo a un lugar resulta tan naturalmente humano que el hecho de construir un *nosotros* parece inherente a nuestra misma existencia. De hecho, este proceso, en el cual construimos la identidad colectiva, llega a ser un punto culminante de nuestro desarrollo como personas:

Estos *nosotros* que tanto influyen en nuestra vida tienen una enorme importancia emotiva como fuentes de alegrías y preocupaciones, de sentido de la lealtad y la pertenencia (en algunos casos podemos hablar de identidad, como ocurre con las varias formas de patriotismo, incluyendo el localismo), de celos, enfados, sentimientos de culpabilidad. Su importancia en la vida diaria hace pensar que existe una tendencia innata a fabricar estos *Nosotros*, que son una extensión de nuestro yo y nos ayudan, formando un círculo protector a nuestro alrededor.¹⁴

¹³ Vid. Mike Featherstone, "Localism, Globalism and cultural identity", en *Identities*, Londres, Blackwell, 2003, p. 345.

¹⁴ Luca y Francesco Cavali-Sforza, *¿Quiénes somos?*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 260.

Si el *nosotros* es la extensión del *yo*, el barrio es la extensión de nuestra casa. Hoy en día, en la denominada era de la información digital,¹⁵ se presenta un fenómeno que no deja de ser paradójico; en un mundo en el que gracias a las tecnologías de la información las distancias se acortan y nuestra vida doméstica se internacionaliza¹⁶ la forma en que construimos nuestra identidad es —en la mayoría de los casos y en contra de lo que podría suponerse— cada vez más localista.

En un interesante estudio publicado el 3 de noviembre de 2002 por el Instituto de la Juventud (INJUVE) se pone de manifiesto el creciente localismo que existe entre la actual generación de adolescentes españoles.¹⁷ Según el estudio, los adolescentes españoles de entre 15 y 17 años son quienes en mayor medida se sienten identificados con sus espacios geográficos más cercanos. El 60% de los jóvenes se identifican con su pueblo o ciudad y con su gente más cercana, mientras que un 14% se identifican como españoles y sólo un 10% con su comunidad autónoma.¹⁸

Que este localismo se presente en la era de la globalización¹⁹ no deja de ser significativo y paradójico. Ya que si algo han traído como consecuencia las nuevas tecnologías de la informa-

¹⁵ Para profundizar en el concepto, ver de Manuel Castells, *La era de la información I*, Capítulo I, Madrid, Alianza, 1997, y de Nicholas Negroponte, *El mundo digital*, Capítulos I-VI, Madrid, Ediciones B.S.A., 2000.

¹⁶ Javier Echeverría, *Cosmopolitas domésticos*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 176.

¹⁷ Es particularmente interesante el caso español porque los vascos y los catalanes, así como los escoceses en Gran Bretaña o los quebequenses en Canadá, son un ejemplo de naciones sin Estado. *Vid.* Will Kymlicka, *op. cit.*, p. 167.

¹⁸ Nota publicada en el periódico español *El País*, el domingo 3 de noviembre de 2002, p. 31.

¹⁹ Por globalización entendemos la planetarización de cierta forma de economía imperialista, la expansión de las empresas multinacionales, la interdependencia de los mercados financieros, la subordinación de las economías nacionales a las políticas del banco mundial y el fondo monetario internacional. *Vid.* Satya P. Mohanty, "The epistemic status of cultural identity", en *Identities...*, *op. cit.*, p. 410.

ción ha sido el reemplazar e incluso prescindir, en las grandes ciudades, de la necesidad de la presencia física. Actualmente son pocas las cosas que nos obligan a salir de casa. La economía global y los sistemas de comunicación globales han subsumido varios aspectos que tradicionalmente se ejercían de forma exclusiva desde localidades.²⁰

Mediante un ordenador o mando a distancia tenemos la posibilidad de conectar en directo con el mundo y estar informados con precisión de lo que sucede en otros países. Lo distal ahora nos es familiar, pero esta información no ha implicado, por ahora, que podamos hablar, en términos de construcción de identidad, de una sociedad cosmopolita.

Aunque existen nuevos contactos y formas de relacionarse gracias a que las distancias se han acortado, es significativo que los jóvenes, es decir, la generación que vive con más intensidad el cambio, ante este cúmulo de información opten por reaccionar identificándose desde lo más local. La pertenencia y el arraigo se concreta con los que compartimos nuestro escenario; la gente del barrio y la ciudad. Ante un fenómeno tan fuerte como la era global, la respuesta en magnitud e importancia es la identidad local.

Esta reacción irónica en la forma en que construimos nuestra identidad colectiva ante lo global, no puede pasar inadvertida a la filosofía, a la sociología y la antropología entre otras disciplinas humanas y sociales. Porque no sólo los hábitos están siendo *sustituidos*, sino que nociones como la de *identidad* —concepto que hoy pone en jaque a la ética—²¹ tendrán que ser sistemáticamente replanteados. La evidencia y reivindicación de la identidad como el problema fundamental de la vida contemporánea, exige una respuesta e interpretación de filósofos, politólogos, sociólogos y etnólogos, entre otros. En palabras de Manuel Castells:

²⁰ Manuel Castells, *La sociología urbana*, Madrid, Alianza, 2001, p. 461.

²¹ Norbert Bilbeny, *La revolución en la ética*, Barcelona, Ariel, 2000, p. 50.

En un mundo globalizado como el nuestro, la gente se aferra a su identidad como fuente de sentido en sus vidas. Eso dicen los datos y eso revelan los conflictos sociales y políticos, pacíficos o violentos, que configuran el mapa dramático de una humanidad convulsionada y que se remiten casi siempre a la defensa de identidades agredidas. Cuanto más abstracto se hace el poder de los flujos globales de capital, tecnología e información, más concretamente se afirma la experiencia compartida en el territorio, en la historia, en la lengua, en la religión y también en la etnia.²²

Ante la cultura global la respuesta en cuanto a la manera en que construimos nuestra identidad, parece centrarse con respecto a lo próximo y familiar, es decir con los límites que se establecen entre nuestra experiencia cotidiana y los lugares que habitamos. Con importantes excepciones que no pueden ser subestimadas,²³ el poder del localismo hace pensar que estamos lejos de vivir una era en que nos identifiquemos globalmente.

²² Manuel Castells, "El poder de la identidad", publicado en *El País*, martes 18 de febrero de 2003 p. 14. En este mismo artículo, Castells da a conocer los datos recogidos por un estudio que en el año 2000 realizó Pippa Norris y en donde se analizó la relación entre identidad y pertenencia territorial en la década de los noventa a partir de estos datos. Su estudio midió la conciencia cosmopolita (ciudadanos del mundo), en comparación con la conciencia de identificación nacional (o sea de Estado-nación) y con la conciencia local/regional (que en la base de datos española incluye nacionalidades como Cataluña, Euskadi y Galicia). Pues bien, los datos coinciden con los levantados por el Instituto de la Juventud que mencionamos anteriormente. En plena globalización, no más del 15% de la gente se identifica con el mundo en general o con su continente (como Europa). Pero lo interesante es que el 47% consideran como su principal identidad de referencia la región o la localidad, en contraste con tan sólo el 38% que se refieren en primer lugar al Estado-nación.

²³ Organizaciones de carácter mundial —Ecológicas y de Derechos Humanos tales como *Greenpeace* o Amnistía Internacional— y movimientos de conciencia global —manifestaciones mundiales sincrónicas en contra de la invasión norteamericana y británica a Irak o los llamados grupos globalifóbicos, etcétera— son clara muestra de que usando las ventajas que trae la revolución de la información, particularmente la Internet, se han establecido y estrechado contactos y vías de organización de carácter global.

En términos de Newton se podría decir que existe, al paralelo del desarrollo de tecnologías de la información, un fenómeno-respuesta de identificación local que se desarrolla con la misma intensidad y fuerza pero al sentido contrario. Para Manuel Castells, el fenómeno de la búsqueda de identidad es equiparable a un cambio tan poderoso como la transformación tecnoeconómica en el curso de la nueva historia.²⁴

Simultáneamente a que nos vemos saturados por una multitud de datos e información generada por medios cada vez más complejos y recientes, el hombre del siglo XX se refugia en las relaciones estrechas, cercanas y confiables para —a partir de ahí— identificarse, y poder soportar desde el *nosotros* la crisis de valores que acompaña a la revolución acelerada de las tecnologías de la información. En palabras de Castells:

En un mundo de flujos globales de riqueza, poder e imágenes, la búsqueda de la identidad, colectiva o individual, atribuida o construida, se convierte en la fuente fundamental de significado social. No es una tendencia nueva, ya que la identidad, y de modo particular la identidad religiosa y étnica ha estado en el origen del significado desde los albores de la sociedad humana. No obstante, la identidad se está convirtiendo en la principal —y a veces única— fuente de significado en un periodo histórico caracterizado por una amplia desestructuración de las organizaciones, deslegitimación de las instituciones, desaparición de los principales movimientos sociales y expresiones culturales efímeras. Es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser.²⁵

²⁴ Con esto se intenta cuestionar una de las tesis de Zygmunt Bauman, para quien la búsqueda de identidad es un efecto secundario y el subproducto de la combinación de presiones globalizadoras e individualizadoras. Para este autor, "Las guerras de la identificación no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, le engrasan las ruedas". Cfr. Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 175.

²⁵ M. Castells, *La era de la...*, op. cit., p. 33.

Es en el núcleo familiar, en el (*domus*), y en el barrio o ciudad (*polis*) en donde el hombre del siglo XXI parece refugiarse ante todos los cambios, en contenido y en formas, que genera la llamada sociedad digital.

Hacia una construcción ética de la identidad colectiva

A todas luces resulta afortunado el hecho de que el intercambio cultural se haya multiplicado e intensificado con la avalancha de información constante y distante. No podemos ser catastrofistas ante algunas ventajas que conlleva el avance tecnológico. Pensemos que el contacto múltiple y sincrónico en medios como internet, aunado a los millones de personas que siguen emigrando y siendo desplazadas de un lugar a otro, provocarán que, a principios del siglo XXI, sea más ridículo que nunca hablar de *identidades puras o auténticas*. Esforcémonos para que los diversos *nosotros* no sólo se asuman como comunidades híbridas o mestizas, sino que celebren la diferencia respetándola. Esta certeza nos permitirá, a la vez que defender el derecho por agruparnos y entendernos bajo un *nosotros*, evitar delirios como el racismo o la xenofobia, aberraciones que tanto terror han producido en la historia humana reciente.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt, *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2001.

Beck, Humberto, "Nuevas historia del ojo", artículo publicado en *Letras Libres*, núm. 61, pp. 12-13.

Bilbeny, Norbert, *Aproximación a la ética*, Barcelona, Ariel, 2000.

Castells, Manuel, "El poder de la identidad", artículo publicado en *El País*, el martes 18 de febrero de 2003.

Castells, Manuel, *La era de la información*, vols. I y II, Madrid, Alianza, 1997.

Castells, Manuel, *La sociología urbana*, Madrid, Alianza, 2001.

Colomina, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua catalana*, Madrid, Gredos, 2000.

Cavalli-Sforza Luca y Francesco, *¿Quiénes somos?*, Barcelona, Crítica, 1999.

Echeverría, Javier, *Cosmopolitas domésticos*, Barcelona, Anagrama, 1999.

Elias, Norbert, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 2000.

Featherstone, Mike, "Localism, Globalism and cultural identity", en *Identities*, London, Blackwell, 2003.

Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

Kertész, Imre, *Yo, otro*, Barcelona, Acantilado, 2002.

Kymlicka Will, *La política vernácula*, Barcelona, Paidós, 2003.

Mead, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999.

Mohanty, Satya P., "The epistemic status of cultural identity", en *Identities*, London, Blackwell, 2003.

Negroponte, Nicholas, *El mundo digital*, Madrid, Ediciones B.S.A., 2000.

Parfit Derek, *Reasons and persons*, Londres, Oxford University Press, 2000, Capítulo VI.

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

Singer, Peter, *Un solo mundo*, Barcelona, Paidós, 2003.

Todorov Tzevetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 2000.

Tugenhat, Ernst, *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2001.