

# IDENTIDAD, GLOBALIDAD Y PLURALISMO EN LA CONDICIÓN POSMODERNA

DIEGO BERMEJO  
Universidad de Deusto

RESUMEN: La identidad se ha convertido actualmente en un tema candente donde cristalizan las consecuencias y las ambivalencias de la sociedad posmoderna que ha devenido una sociedad altamente compleja: global, plural, incierta, líquida, mediática... La identidad en este nuevo contexto se revela como tema y como problema. El retorno a un concepto de identidad esencialista, subjetivista o comunitarista, genera más problemas que los que resuelve. El individuo se ve obligado a elegir y reconstruir permanentemente su identidad. El concepto de transversalidad se ofrece como un nuevo *definiens* de la identidad en condiciones de pluralidad sin unidad.

PALABRAS CLAVE: identidad, posmodernidad, pluralidad, globalización, sociedad del riesgo, modernidad líquida, sociedad red, sociedad individual, transversalidad e hibridación.

### *Identity, Globalization and Pluralism in the Postmodern Condition*

ABSTRACT: Identity has turned nowadays into a burning issue which condenses the consequences and ambiguities of our highly complex posmodern society that has become global, plural, insecure, liquid, mass-mediatic... In this new context identity appears not only as a theme but as a problem too. The return to a subjectivistic or communitarist substantive concept of identity brings into more problems than solutions. Each individual must steadily choose and reconstruct his identity. Transversality can be an appropriate candidate concept to define identity in the new sociocultural condition of ubiquitous pluralism without unity.

KEY WORDS: identity, postmodernity, pluralism, globalization, risk society, liquid modernity, web society, individualized society, transversality and hybridization.

## 0. INTRODUCCIÓN

«Las identidades son entidades muy complejas, llenas de tensión, contradictorias e incongruentes. El único que tiene un problema de identidad es el que afirma poseer una identidad simple, neta y bien definida»<sup>1</sup>. El poeta árabe Sami Ma'ari no hace sino describir, de un modo sencillo pero elocuente, una experiencia generalizada, sentida y tematizada en la condición posmoderna: el debilitamiento (versión débil) o disolución y muerte (versión fuerte) del sujeto moderno. Claridad y distinción, simplicidad y transparencia, definición y clasificación, esencia y atribución —categorías ideales de la concepción sustantiva de la realidad y la racionalidad— se tornan categorías problemáticas, por inadecuadas.

---

<sup>1</sup> Cit. en GERGEN, K. J., *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 202.

cuadas, cuando se aplican a la cuestión de la identidad tras las transformaciones acontecidas en las sociedades actuales, plurales y abiertas, que genéricamente denominamos posmodernas. Cuando Z. Bauman afirma que en la sensibilidad actual se instala la convicción de que «la identidad duradera y bien amarrada ya no constituye un activo», sino que «cada vez más y de un modo cada vez más evidente, se convierte en un pasivo»; y de que la actitud vital pertinente «no es hacer que la identidad perdure, sino evitar que se fije»<sup>2</sup>, apunta no sólo a la insuficiencia del concepto fixista de la identidad, sino también a la posibilidad de que la identidad así entendida se convierta en un obstáculo, si no en el principal, para responder adecuadamente a las exigencias del tiempo. Pero ¿no era una identidad bien definida y sólida la garantía de la unidad, integridad, coherencia, estabilidad, permanencia, pertenencia y autenticidad, no sólo para el individuo, sino también para las comunidades humanas? ¿No era condición necesaria para la consistencia moral y la cohesión social? Y, por el contrario, ¿la ausencia de identidad fuerte no era interpretada, no hace tanto tiempo, como síntoma de inmadurez, deterioro psicológico y fracaso existencial? ¿Por qué, ahora, incluso se aprecian como virtuosas actitudes y conductas —antes consideradas como defectos deleznable— tales como la flexibilidad, la adaptabilidad, el cambio, la provisoriedad o la relativización de las convicciones, criterios, fidelidades y compromisos? Cambios importantes deben de haberse producido en la cultura para que una transmutación de valores, de calado tan importante, se pueda apreciar incluso en la vida cotidiana y en la conciencia ordinaria —las encuestas de juventud no hacen sino confirmar estas tendencias—. Se proclama por doquier la crisis de la identidad. Quien la percibe como amenaza convoca a la resistencia militante y responde nostálgicamente, en un gesto tan reactivo como mistificador, en forma de fundamentalismos e integristas tanto particularistas como universalistas de todo tipo —religioso, étnico, nacional, geográfico o cultural—, reclamando e imponiendo señas claras de identidad y pertenencia comunitaria única y homogénea. Quien la percibe como oportunidad, por el contrario, se congratula con lo que considera efectos salutíferos de la pérdida o, al menos, del debilitamiento de la identidad, y con las nuevas potencialidades de ser que quedan liberadas en el proceso. ¿Cómo proceder en medio del laberinto intrincado de cuestiones superpuestas que cristalizan en el problema de la identidad? Porque lo que es indudable es que la identidad ha devenido *problema*: problema político, problema social, problema ético, problema jurídico, problema cultural, problema psicológico, problema religioso, problema epistemológico, problema filosófico... Y un problema *complejo* que no parecer poder resolverse fácilmente apelando a soluciones simplistas y/o restauracionistas. El edificio de la identidad ha sido conmovido y afectado en sus cimientos más profundos por el *tsunami posmoderno* y su reconstrucción exige nuevos conceptos y nuevas metáforas, menos inspirados en imágenes arquitectónicas, sólidas, definitivas y estáticas, y más en imágenes proteicas, fluidas, flexibles y dinámicas. El concepto de *identidad transversal* se ofrece como candidato adecuado para expresar el contenido actual de una identidad repensada en claves posmodernas.

El trabajo parte de la descripción de las transformaciones sociológicas acontecidas en la sociedad posmoderna (1), destaca los efectos producidos sobre la identidad y la imposibilidad de retornar a un concepto esencialista de la misma bien de tipo subjetivista (2) bien de tipo comunitarista (3), para concluir en la necesidad de repensarla desde el concepto de transversalidad (4).

<sup>2</sup> BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2001, p. 114.

## 1. IDENTIDAD Y GLOBALIDAD: LA IDENTIDAD EN LA «ERA GLOBAL»

El tema de la identidad en la sociedad posmoderna se convierte en un problema poliédrico ocasionado por factores múltiples. La sociología, la psicología y la filosofía de estos últimos años ofrecen un arsenal abundante de análisis y argumentos que permiten extraer indicadores suficientes y coincidentes para elaborar un diagnóstico de la cuestión a partir del nuevo contexto en el que se articula. Hipermodernidad, tardomodernidad, modernidad líquida, segunda modernidad, modernidad reflexiva, posmodernidad son algunos de los términos recientemente acuñados para tratar de dar cuenta de las nuevas coordenadas que definen el tránsito a una *nueva* cultura y a una *nueva* sociedad que desbordan el marco teórico y práctico del Proyecto Moderno. La emergencia de nuevos fenómenos socioculturales ha alterado la visión, comprensión y vivencia modernas del mundo. Instituciones sociales, justificaciones teóricas, sistemas axiológicos éticos y políticos, prácticas sociales y proyectos individuales, que habían servido para legitimar el proyecto moderno se han visto profundamente cuestionados, trastocados y superados por la radicalidad, densidad e intensidad inusitadas de las nuevas realidades que están aconteciendo en estos últimos años. La cuestión de la identidad no podía quedar ajena a sus efectos. ¿Cuáles son los fenómenos socioculturales más relevantes que están definiendo las coordenadas actuales de todo pensar y actuar, dónde radica su novedad y cómo afectan a la identidad?

La *sociología* reciente ha puesto de relieve algunos fenómenos —incontestables por su patencia e ineludibles para cualquier análisis que intente ofrecer un diagnóstico del presente— que han cristalizado en fórmulas y expresiones utilizadas habitualmente por la literatura sociológica, algunas de las cuales reproducimos y tras las cuales se encuentran los sociólogos más prestigiosos de la actualidad: sociedad global, sociedad red, sociedad de la información y la comunicación, sociedad plural y fragmentada, sociedad multicultural, sociedad del riesgo, sociedad líquida, sociedad postradicional, sociedad postindustrial, sociedad postnacional, sociedad postcolonial, sociedad individualizada, sociedad de consumo, sociedad de masas, sociedad de opciones, sociedad del bienestar... Destaquemos algunos de los descriptores más influyentes en la problematización de la identidad.

- *Sociedad global*. La globalización —término de uso más generalizado que globalismo, globalidad, mundialización o planetarización— ha devenido un hecho ubicuo, un proceso imparable y un factor ambivalente de consecuencias múltiples. Significa —según U. Beck— que «... hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, 'sociedad mundial' significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del Estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta... significa una sociedad mundial *percibida y reflexiva*... una *pluralidad sin unidad*»<sup>3</sup>. El fenómeno de la globalización incluye, pues, un conglomerado de aspectos polivalentes: mundialización y transnacionalización, concienciación y experimentación de mutua imbricación, interdependencia e interconectividad, desbordamiento de los marcos geográficos y políticos, permeabilidad

<sup>3</sup> BECK, U., *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 28-29 (cursivas en el original).

de las fronteras y movilidad de personas y capitales, deslocalización del trabajo y de la producción, explosión de la pluralización, imperialismo económico y nuevo (des)orden mundial, e incluso nuevo cosmopolitismo, nueva cultura global y demanda de una nueva ética mundial. Aunque el vocablo más pertinente y más preciso para expresar la penetración, complejidad y ambivalencia del hecho de la globalización ha venido a ser el término *glocalización* (Robertson)<sup>4</sup>. *Glocal* —neologismo que sintetiza los conceptos de global y local en un único término— refleja mejor las tensiones, contradicciones y paradojas socioculturales inherentes al proceso de globalización que de modo hologramático se autorreplica en el cambio de escala: universalismo y particularismo, relación y fragmentación, unidad y pluralidad, centralización y descentralización, homogeneidad y heterogeneidad, inclusión y exclusión, conflicto y negociación.

Dos son los *factores* principales que, concatenados, han contribuido a la aparición de este nuevo horizonte: *a) la revolución financiera*. La reorientación del capitalismo neoliberal —sobre todo, tras la caída del muro y el fin del comunismo soviético— hacia la mundialización y desterritorialización del mercado, la libre circulación de los flujos financieros en la geografía global, la transnacionalización y multinacionalización del capital y de la producción; la deslocalización, precarización y dumperización del trabajo, y *b) la revolución tecnológica*. En primer lugar, la socialización de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, propiciadas por la microelectrónica, con la consiguiente informatización, internetización, satelización y reticularización del mundo. En segundo lugar, la socialización de los medios de transporte, con el consiguiente acortamiento de las distancias, la celeridad en los desplazamiento e intercambio de bienes y personas. Ambos han provocado la intensificación del contacto, del conocimiento y de la comunicación, bien físico bien virtual, con la totalidad del planeta y su pluralidad cultural, así como la movilidad generalizada (turística, laboral, financiera, migratoria). Vivimos en la *world wide web*, en la *sociedad red* (Castells), en la interdependencia generalizada que convierte lo global en local y lo local en global. No sólo se *glocaliza* la economía; también la cultura, la política, la geografía, la temporalidad, la ecología... e, incluso, la intimidad —«la propia vida es el lugar de lo glocal»—<sup>5</sup> ... Ello exige hablar de *múltiples* globalizaciones<sup>6</sup>, frente a la tesis simplista de la americanización del mundo. Las consecuencias humanas<sup>7</sup> derivadas de estos procesos tienen que ver, especialmente, con la trasmutación de las coordenadas espacio-temporales que permitían la construcción de una identidad estable y aseguradora de la experiencia vital y con la consiguiente alteración de las referencias de valor, sentido y pertenencia. A partir de ahora la complejidad, la incertidumbre y la ambivalencia recorren los sistemas, las instituciones y las conciencias, ceñidos antes al tamaño de lo manejable, por previsible y predeterminado, y ahora problematizados hasta la inconmensurabilidad. No es extraño asistir a la revitalización exaltada de las identidades culturales en forma reactiva como defensa espontánea frente a la inestabilidad que provoca lo nuevo y frente a la amenaza homogeneizadora de la globalización con-

<sup>4</sup> Vide ROBERTSON, R., *Globalization*, Sage, Londres, 1992; ROBERTSON, R., «Globalization», en FEATHERSTONE, M. - LASH, S. - ROBERTSON, R. (eds.), *Global Modernities*, Sage, Londres, 1995; ROBERTSON, R., «Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity», en FEATHERSTONE, M. - LASH, S. - ROBERTSON, R. (eds.), *Global Modernities*, Sage, Londres, 1995. Cf. BECK, U., *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 77-83.

<sup>5</sup> BECK, U., *¿Qué es la globalización?*, o.c., p. 111 (cursivas nuestras).

<sup>6</sup> Vide BERGER, P. L. - HUNTINGTON, S. P. (eds.), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford University Press, New York, 2002.

<sup>7</sup> Vide SASSEN, S., *Globalization and Its Discontents*, The New Press, New York, 1998; BAUMAN, Z., *La globalización: consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.

templada como nueva colonización occidental. Pero también se aprecia la aparición de nuevas formas mestizas de vida, desencrustadas de las tradiciones identitarias y abiertas a las nuevas mutaciones sociales, y saludadas como oportunidad, más realizable que nunca anteriormente, para el surgimiento de una renovada conciencia cosmopolita sobre la que fundar una comunidad planetaria de ciudadanos libres e iguales (Sassen, Bauman, Castells, Appiah, Shayegan, Marramao). Conviene tener en cuenta la advertencia de Appiah: «Quienes se quejan de la homogeneidad producida por la globalización a menudo no perciben que ésta es, al mismo tiempo, una amenaza para la homogeneidad»<sup>8</sup>; dado que, si bien el planeta se occidentaliza, no es menos cierto que occidente se desoccidentaliza.

• *Sociedad del riesgo*. Globales son también los riesgos<sup>9</sup>, efectos no deseados y daños, tanto directos como colaterales, que parecen fatalmente inevitables, que acompañan necesariamente al modo y proceso actuales de producción de riqueza; que afectan al medio ambiente, a la salud, al bienestar y a la estabilidad de las personas y que escapan al control de los estados. *Sociedad del riesgo global* significa, según U. Beck, «controlabilidad limitada de los peligros que nos hemos creado»<sup>10</sup>. Peligros derivados del poder transnacional del capital, el poder de la tecnociencia, el poder de la delincuencia y el crimen organizados y del terrorismo internacional; amenazas que ponen en cuestión la seguridad, el imperio de la ley y el poder de los estados. Riesgos económicos, riesgos tecnológicos, riesgos ecológicos, riesgos políticos, riesgos laborales, riesgos culturales, riesgos sociales, riesgos personales... «Las biografías personales y la política mundial se están haciendo arriesgadas en el mundo global de incertidumbres fabricadas»<sup>11</sup>. La dimensión estructural del riesgo genera incertidumbre, inseguridad, inabarcabilidad, inestabilidad... «Una cosa está clara. La incertidumbre endémica es lo que caracterizará el mundo de la vida y la existencia básica de la mayoría de las personas —incluyendo las clases medias aparentemente acomodadas— en los años venideros»<sup>12</sup>, asegura Beck. Vista así, la sociedad del riesgo se experimenta de modo ambivalente: como *amenaza* vitanda, pero también como *amenaza compartida*. Lo que, a su vez, abre la posibilidad de planear el control y la distribución de los riesgos a nivel también global; obligando a crear mecanismos, estrategias e instituciones mundiales para la politización de la economía de mercado y la democratización de la cultura mundial. La conciencia global compartida de los riesgos y amenazas, bajo las que debemos y deberemos vivir, desborda ideologías políticas, clases sociales e, incluso, pertenencias identitarias. Baste recordar, por ejemplo, la reacción y sensibilización social a escala mundial ante problemas ecológicos, problemas de salud, problemas migratorios, problemas energéticos, problemas de proliferación de armamento nuclear, etc., experimentados como riesgos globales que exigen respuestas globales. Los problemas locales devienen mundiales y los problemas mundiales devienen locales. Las fronteras físicas e ideológicas no ofrecen seguridad ni protección suficientes, se revelan frágiles y porosas ante la magnitud de las consecuencias de los riesgos globales compartidos. Las soluciones a los problemas globales no pueden ser locales. Riesgos globales exigen soluciones globales (Beck, Castells). La conciencia de una interdependencia inevitable, tanto en el origen como en la gestión y solución de

<sup>8</sup> APPIAH, K. A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 141.

<sup>9</sup> Cf. BECK, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 25.

<sup>10</sup> BECK, U., *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 19.

cualquier conflicto o problema desatado en cualquier parte, con el resto del mundo, aumenta a su vez la conciencia compartida de un nuevo sentido transidentitario —podríamos decir— de pertenencia a la casa común —aunque no necesariamente «hogar»— del planeta tierra, donde ya nada es definitivamente particular o local. «La globalidad nos recuerda el hecho de que, a partir de ahora, nada de cuanto ocurra en nuestro planeta podrá ser un suceso localmente delimitado, sino que todos los descubrimientos, victorias y catástrofes afectarán a todo el mundo y que todos deberemos reorientar y reorganizar nuestras vidas y quehaceres, así como nuestras organizaciones e instituciones, a lo largo del eje “local-global”»<sup>13</sup>. Reorientación que puede activar de modo urgente una forma curiosa de identificación paradójica gestada en torno a una nueva conciencia de pertenencia a la comunidad o sociedad del riesgo compartido y depotenciar, a su vez, otros componentes identitarios más particularistas, culturalistas y localistas.

- *Sociedad plural*. La sociedad global, la sociedad de la información y la sociedad de flujos de todo tipo han conducido exponencialmente a la visibilización de la pluralidad y de la diferencia. El pluralismo es otro descriptor ineludible para caracterizar la sociedad actual. La pluralización se ha impuesto como un *factum* sociocultural (político, jurídico, ético, religioso, existencial) de consecuencias controvertidas, conflictivas a la vez que prometedoras. «No sólo en comparación con otros universos culturales (el “tercer mundo”, por ejemplo), sino visto también desde dentro, Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios»<sup>14</sup>, afirma Vattimo. El sujeto posmoderno se ve enfrentado a una pluralización tanto externa como interna. La pluralización externa, iniciada con los procesos de modernización y consiguiente diferenciación de subsistemas sociales con autonomía creciente y pretensiones de validez diversas —tematizada bajo fórmulas como «politeísmo de valores» (Weber, Bell, Habermas), «fragmentación social» (Bell), «pluralización de mundos de vida» (Berger, Berger, Kellner), etc.—, se ha agudizado en la posmodernidad con la pluralización cultural y la consiguiente yuxtaposición de identidades diferentes en un mismo espacio político (MacIntyre, Taylor, Kymlicka, Touraine: multiculturalismo). La pluralización social se impone con rotundidad creciente: diversidad de etnias, culturas, religiones y lenguas conviven en espacios comunes; políticas de identidad y reconocimiento de la diferencia se convierten en problema y programa políticos, jurídicos y éticos; el debate entre multiculturalismo y universalismo encarna las tensiones, demandas y retos inherentes al proceso de pluralización generalizada; la institución de instituciones, el Estado-Nación, se ve cuestionado y obligado a redefinirse desde la perspectiva de la pertenencia y la fidelidad constitucionales, no ya patrióticas; membresía y ciudadanía definen sensibilidades diferentes y controvertidas respecto de la identificación con la comunidad política... Culturalmente, diferentes sistemas simbólicos y representaciones de la identidad saturan los canales informativos y las redes de distribución cultural, haciendo patente la diversidad de universos hermenéuticos, pautas de conducta y normativas morales, con los que orientar la vida individual y satisfacer la demanda existencial de sentido. Pero, al mismo tiempo que la exaltación de la pluralidad entendida como afirmación de la diferencia identitaria cultural, definidora de comunidades supuestamente naturales y cerradas —cuya respetabilidad exigida pretende derivarse sencillamente de la diferencia considerada exclusiva y excluyente—, aparece otro fenómeno de más calado a medida que el proceso de globalización se expande y se asien-

<sup>13</sup> BECK, U., *¿Qué es la globalización?, o.c.*, p. 30.

<sup>14</sup> VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 80.

ta como futuro inmediato: la erosión de las identidades tradicionales y la normalización de identidades mestizas —«Syncretisms and hybridizations are more the rule than the exception»<sup>15</sup>. Estas identidades migratorias, inestables y eclécticas expresan la pluralización propia de la posmodernidad, la pluralización interna. Los individuos son afectados profundamente por la pluralización que termina siendo internalizada y constituyendo un definidor actual de la identidad personal. Berger, uno de principales sociólogos que ha hecho del pluralismo tema central de su investigación, resume bien este doble proceso, tanto externo como interno: «La situación típica de los individuos en una sociedad moderna es muy diferente. Distintos sectores de su vida cotidiana les ponen en relación con mundos de significación y de experiencia muy distintos y a menudo profundamente discrepantes. La vida moderna suele estar segmentada en un grado muy elevado, y es importante entender que esta segmentación (o pluralización, como preferimos denominarlo) no se manifiesta únicamente al nivel de la conducta social observable, sino que tiene también importantes manifestaciones al nivel de la conciencia... ni siquiera la esfera privada es inmune a la pluralización». Se hace complicado para el individuo mantener una identidad unificada en torno a un único referente identitario: «Dicha empresa es arriesgada y precaria»<sup>16</sup>. La razón es fácil de intuir: «El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y esquemas de interpretación son “descanonizados”»<sup>17</sup> y el individuo se enfrenta a la necesidad de optar entre diversas ofertas de sentido para dotar de significado a su existencia.

El lugar por excelencia donde cristaliza la pluralización con todas sus dimensiones y donde se lleva a cabo el experimento de la globalización de la pluralidad es la *ciudad posmoderna*, la megalópolis, expresión intensificada y paroxísica de la tendencia imparable a la concentración urbana, surgida en la modernidad industrial y culminada en la posmodernidad postindustrial. «Más de la mitad de la humanidad vive actualmente en la ciudad y el resto se ve sometido a un rápido proceso de urbanización o al influjo del estilo de vida urbano»<sup>18</sup>, recuerda Bauman. Esto produce otra realidad social de proporciones desconocidas hasta el momento en la historia de la humanidad: la *ciudad global*. Y la ciudad global se caracteriza por una pluralidad compleja que, a pesar de las urbanizaciones elitistas o los guetos suburbanos, responde o responderá más cada vez al concepto de hibridación que al de yuxtaposición. Los grandes núcleos urbanos densifican las relaciones humanas y con ellas los intercambios inevitables y necesarios, conflictivos muchas veces, pero también convivenciales. Proteofilia y proteofobia, mixofilia y mixofobia representan la cara y el envés de las contradicciones experimentadas por los individuos en la gran ciudad<sup>19</sup>: posibilidad de cambios e intercambios, libertad y mestizaje; junto a resistencia a la disolución identitaria, temor al cambio y guetización reactiva. Muestras culturales de la nueva sensibilidad global, *transcultural* e híbrida, se pueden apreciar en las artes y las letras provenientes de todas las latitudes de la aldea global-mundo. La *aldea global* de McLuhan se convierte en la

<sup>15</sup> FEATHERSTONE, M., *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, Sage, London, 1995, p. 14. Cf. SHAYEGAN, D., *El horizonte de las mezclas*, Katz, Buenos Aires, 2006; Íd., *La luz viene de Occidente*, Tusquets, Barcelona, 2008; MAALOUF, A., *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1999.

<sup>16</sup> BERGER, P. L. - BERGER, B. - KELLNER, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander, 1979, pp. 64-65, respectivamente.

<sup>17</sup> BERGER, P. - LUCKMANN, TH., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 75-76 y 80-93.

<sup>18</sup> BAUMAN, Z., *Múltiples culturas, un sola humanidad*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2008, p. 27.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 30ss.

*ciudad global*<sup>20</sup> de Sassen y ésta en experimento *cosmopolita* del mundo que viene, con todas sus contradicciones y contrastes, pero también con todas sus potencialidades políticas y éticas por activar.

La ciudad global, cristalización de la nueva sociedad global y plural, exige *de facto* una *sociedad postradicional* (Giddens) que demanda nuevas actitudes y habilidades para la convivencia plural, basada no ya en cosmovisiones y creencias compartidas, sino en condiciones de negociación y diálogo permanentes dentro de un marco político que garantiza *de iure* la pluralidad, la diferencia y el disenso. La «pérdida del mundo de lo dado por supuesto» (Berger, Schütz), la «descanonización» (Berger) y la «pérdida de cemento ontológico» (Beck) alteran los vínculos y la estructura de la comunidad y de la identidad. La ciudad deviene coexistencia de extraños, donde lo que une es paradójicamente el respeto a la diferencia, no una identidad tradicional comúnmente compartida: «Vivir en una ciudad significa vivir en compañía, en compañía de extranjeros»<sup>21</sup>. En la ciudad global todos son extranjeros. Esta nueva condición humana convierte a la ciudad en un espacio experimental de convivencia posible en la diferencia reconocida: «Las ciudades son laboratorios en los que se desarrollan las formas y los medios para la convivencia humana pacífica y para el diálogo y el entendimiento transculturales»<sup>22</sup>. Estar sin ser: esta experiencia termina instilando en el interior de las conciencias una nueva sensibilidad respecto a la identidad y la pertenencia originarias: nunca se será ya el mismo, nada será lo mismo, no habrá retorno inocente al «hogar» —la experiencia de los emigrantes de segunda generación da fe de la extrañidad convertida en modo de ser—, siempre se está fuera de lugar en cualquier parte; pero, al mismo tiempo y paradójicamente, uno puede sentirse en casa en cualquier parte<sup>23</sup>. Cualquier identidad, pasada por el crisol de la ciudad global, no podrá ser la *misma* por mucho tiempo. Pero esta experiencia no es exclusiva de los recién llegados; afecta, también, a la conciencia misma del sujeto moderno que se sabe ya *no sujeto* a nada estable y definitivo, descentrado, expuesto a su propia extrañidad, redescubierta al contacto con la extrañidad ajena, como constata Waldenfels: «Lo que somos, nunca lo somos completamente. El “sujeto” que parecía servir de base a todo lo que es y que se consideraba a sí mismo como lugar o portador de la razón, sufre una *auto-retirada* [Selbstentzug] que ningún reflexivo “retorno” a sí mismo puede compensar. Dicho brevemente, jamás hay un mundo en el que estemos completamente en casa, ni hay jamás un sujeto que mande en su propia casa»<sup>24</sup>.

- *Sociedad individualizada*. Aun siendo sociedad de masas, la sociedad posmoderna es, cada vez más, una sociedad de *individuos*. La pluralización actual de formas de vida trae como consecuencia la generación de crisis permanentes de sentido, de pertenencia y de identidad en los individuos que se ven confrontados con roles sociales y estilos de vida diferentes y fragmentados<sup>25</sup>. Las sociedades posmodernas son sociedades indivi-

<sup>20</sup> Vide SASSEN, S., *Global Cities: New York, London, Tokyo*, PUP, Princeton, 1991; SASSEN, S., *Una sociología de la globalización*, Katz, Buenos Aires, 2007; donde manifiesta su preferencia por el término *ciudad global*, frente al de *ciudad mundial*, ya que algunas ciudades del pasado podían considerarse como ciudades mundiales pero no globales; «ciudad global es un concepto mucho más específico en tanto se propone captar la configuración actual e incorporar la enorme complejidad de los sistemas técnico-económicos contemporáneos» (p. 37).

<sup>21</sup> BAUMAN, Z., *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, Arcadia, Barcelona, 2006, p. 61.

<sup>22</sup> BAUMAN, Z., *Múltiples culturas, un sola humanidad*, o.c., p. 29.

<sup>23</sup> Cf. BAUMAN, Z., *Identidad*, Losada, Madrid 2005, p. 36.

<sup>24</sup> WALDENFELS, B., «Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva», en *Daimon. Revista de filosofía* 14 (1997) 17-26, p. 19.

<sup>25</sup> Cf. BERGER, P. - LUCKMANN, TH., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, o.c., 1997, p. 76.



dualizadas. Individualización significa aquí que, en ausencia de cosmovisiones compartidas, patrones de conducta y modelos de socialización tradicionales —ni la familia ni la escuela ni la sociedad portan ni transmiten ya señas de identidad fijas y definitivas—, el proceso de socialización pasa a ser responsabilidad de los individuos que se ven obligados a tomar decisiones, sin guión preestablecido ni libro de instrucciones, y a cargar con las consecuencias de sus elecciones. Emancipación y opresión se dan la mano en el ejercicio de una libertad experimentada como ilimitada. «Los descontentos posmodernos nacen de la libertad más que de la opresión»<sup>26</sup>, subraya Bauman; de la libertad de opción a que se ven continuamente confrontados y forzados en todos los niveles y estados de su vida los individuos. Individualización —afirmamos con Beck— no quiere decir exactamente ni individualismo, ni individuación, ni atomización en los sentidos habituales de estos términos. «Por el contrario, individualización es un concepto *estructural*, relacionado con el estado de bienestar; quiere decir “individualismo *institucionalizado*”»<sup>27</sup>. Y, en este sentido, se convierte en el nuevo modelo de socialización exigido por el sistema de producción, el sistema democrático y el sistema cultural. «De forma paradójica, la individualización implica, por tanto, un estilo colectivo de vida»<sup>28</sup> que refleja el modelo de socialización más adaptado —y, por tanto, más institucionalizado y estandarizado— a una situación estructural de mercado e instituciones democráticas que demanda desvinculación, movilidad, flexibilidad, consumo y libertad. Pero individualización significa, además, que la identidad se convierte en tarea; no en algo establecido de antemano y de una vez por todas, sino en un proceso interminable de construcción y reconstrucción del yo. «En el contexto del orden postradical, el yo se convierte en un proyecto reflexivo»<sup>29</sup> (Giddens) y en objeto de planificación que transforma la biografía individual de normalizada en elegida y al individuo en *homo eligens* (Bauman), dado que «la individualidad es una tarea que la propia sociedad de individuos fija para sus miembros»<sup>30</sup>.

La sociedad deviene individualizada en otro sentido —expuesto por G. Schulze en su obra *Erlebnisgesellschaft*—, en tanto sociedad orientada a la subjetivización vivencial, «... una sociedad que, en comparación histórica e intercultural, está marcada relativamente fuerte por concepciones de la vida orientadas hacia dentro»<sup>31</sup>. La sociedad del consumo, del bienestar y de la imagen (publicidad) inspira pautas y rutinas hedonistas, presentistas e intimistas que apelan a la vivencia, emoción y experiencia personales (*Erlebnisorientierung*) como base del funcionamiento social, abandonado a la responsabilidad de cada uno y en un marco de libertad obligada, sollicitación constante y sugestión sensorial —el rostro amable de anteriores sistemas controladores y represos-

<sup>26</sup> BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2001, p. 157.

<sup>27</sup> BECK, U., *La sociedad del riesgo global, o.c.*, p. 14. Cf. BECK, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, o.c.*, cap. V, pp. 205-219.

<sup>28</sup> BECK, U., *La sociedad del riesgo global, o.c.*, p. 14.

<sup>29</sup> GIDDENS, A., *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991. Cf. GIDDENS, A., *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism*, Stanford University Press, Stanford, 1992.

<sup>30</sup> BAUMAN, Z., *Vida líquida*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 49-31, respectivamente. En el mismo sentido afirma Beck: «Individualización de situaciones y trayectos vitales significa entonces: las biografías devienen “autorreflexivas”; la biografía socialmente dada se transforma en biografía construida y por construir por uno mismo. No sólo se pueden, sino se deben tomar decisiones sobre formación, profesión, trabajo, residencia, pareja, número de hijos, etc., con todas sus subdecisiones» (BECK, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, o.c.*, 1986, p. 216).

<sup>31</sup> SCHULZE, G., *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt-New York, 6. Aufl., 1996, p. 54.

res—. Seducción *versus* control<sup>32</sup>. El imperativo social por excelencia deviene: ¡vive(n)cia tu vida! (*Erlebe dein Leben!*); y el proyecto de vida pasa por la obligación de lograr el ideal estético de una vida bella y feliz: «El mínimo denominador común de las concepciones de vida en nuestra sociedad es la idea de cómo conformar una vida bella, interesante, subjetivamente sentida como ventajosa»<sup>33</sup>. La motivación básica de los individuos en las sociedades posmodernas ha venido a ser, no ya la mera supervivencia, ni el sacrificio de la propia vida, ni siquiera la convivencia —aspiraciones que funcionaban como ideales y parámetros éticos de una vida lograda en concepciones anteriores premodernas y modernas—, sino «vivir la vida» en claves de disfrute, fruición y experimentación subjetivas. La estética se impone sobre la ética. La estetización de la vida ordinaria, además de reclamo, se convierte en programa social. El placer se convierte en deber. Y, el deber de ser feliz, en criterio de valor y sentido de la vida, que exige paradójicamente inversión considerable de energía y recursos, además de crecientes sacrificios. La obsesión por la estética y la dietética corporales (culto al cuerpo y a la imagen) adquieren rango de categoría sociocultural: no hay más esencia que la apariencia. Las tecnologías del yo, puestas al servicio del individuo para superar la inseguridad y la angustia, producidas por el miedo al posible fracaso en la consecución de una vida exitosa y a la pérdida de oportunidades que uno no debe resignarse a dejar pasar, convierten la identidad en problema permanente, opción revisable y materia reciclable (o desechable).

La individualización social deja constancia cultural en el fenómeno ambiguo del narcisismo, que puede considerarse como repliegue del individuo en el solipsismo, pero también como expresión de la subjetivización de lo social y la apertura a una relacionalidad más cálida, emocional y afectiva, y menos competitiva y agresiva. De esta opinión es Lipovetsky: «El *homo psychologicus* aspira menos a sobresalir por encima de los demás que a vivir en un entorno distendido y comunicativo, en ambientes “simpáticos”, sin alturas, sin pretensión excesiva. El culto a lo relacional personaliza o psicologiza las formas de sociabilidad, corroe las últimas barreras anónimas que separan a los hombres, se convierte en un agente de la revolución democrática que opera continuamente la disolución de las distancias sociales... el narcisismo no significa la exclusión del otro, designa la transcripción progresiva de las realidades individuales y sociales en el código de la subjetividad»<sup>34</sup> (cultura «psi»).

El pluralismo, ya contemplado y dentro de sociedades democráticas en las que se institucionaliza la tolerancia y bajo este supuesto, refuerza la individualización social. Produce un efecto secularizador de amplio espectro, la desacralización y relativización de las creencias, normas, prácticas e instituciones, es decir, la erosión del carácter absoluto de las convicciones, pertenencias e identidades fuertes, seguras e indubitables. La presencia del pluralismo remite al individuo al contacto inevitable con opciones diferentes y legítimas de vida —cuando menos, legitimadas por el sistema democrático—, al cuestionamiento permanente de las propias, a la posibilidad de mantener alternativas abiertas y a la necesidad de no erigir en absoluto aquello que no es imprescindible para llevar una vida (socialmente) digna.

La individualización social es efecto también de la movilidad social. Al obligar al individuo a transitar entre diversos mundos sociales, cognitivos y morales, la movilidad desestabilizadora conduce a la «pérdida de hogar» compartido y comunitario, seguro y esta-

<sup>32</sup> Vide BAUDRILLARD, J., *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1981.

<sup>33</sup> SCHULZE, G., *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, o.c., 1996, p. 37.

<sup>34</sup> LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986, pp. 70-71.

bilizador; y, por tanto, a la inividualización y privatización de las instancias de sentido, a la consecuente emigración interior<sup>35</sup>.

La individualización, finalmente, puede verse como «subinstitucionalización»<sup>36</sup> de la esfera privada que se consolida como espacio compensatorio y actúa como contrapeso a la racionalización y diferenciación funcional del sistema social, consecuencia de la separación institucional de lo público y lo privado, de la abstracción burocrática de las instituciones sociales y su alejamiento de los individuos, de la complejificación del sistema social y la tecnificación de los aparatos políticos. Y, en este sentido —sin negar una vez más la ambivalencia inherente, tanto a éste como a todos los fenómenos que estamos describiendo—, la individualización en condiciones de pluralidad encierra una *vis liberadora*, ofrece «una auténtica oportunidad de emancipación en esa situación post-moderna nuestra», como afirma Bauman: «Esta oportunidad no está en la celebración de una renacida pertenencia a una etnia ni en una tradición tribal genuina o inventada, sino en poner fin a la labor “desincrustadora” de la modernidad centrándonos en *el derecho a elegir la propia identidad como única universalidad del ciudadano/ser humano*, en la responsabilidad individual fundamental e inalienable de la elección, y desenmascarando y poniendo al descubierto los complejos mecanismos, dirigidos por el estado o por la tribu, encaminados a despojar al individuo de esa libertad de elección y de esa responsabilidad»<sup>37</sup>.

• *Sociedad líquida*. Z. Bauman ha empleado con profusión el concepto de *liquidez*<sup>38</sup> para describir la sociedad posmoderna y sus consecuencias. Líquido se opone a sólido. Comparado con el estado sólido, el estado líquido es un estado indeterminado, indefinido, inestable, inseguro, proteico, cambiante, móvil, permeable, fluyente, fundente... La posmodernidad es una modernidad devenida líquida. El concepto de «modernidad líquida» incluye semánticamente las ideas de liquidación y licuefacción o fluidificación. Los sistemas teóricos y prácticos, y las estructuras e instituciones modernos (y premodernos), han perdido consistencia, solidez y fundamentación últimas y se han convertido en una constelación de flujos variables en permanente mutación. La fuerza motriz que anima el tránsito de la modernidad *sólida* a la modernidad *líquida* es «... la “licuefacción” acelerada de marcos e instituciones sociales»<sup>39</sup>. Bauman resume en cinco los hechos más relevantes y novedosos de la *modernidad líquida*: 1) La licuefacción de las estructuras y sistemas modernos, ocurrida en la transición de la fase sólida a la fase líquida de la modernidad<sup>40</sup>. 2) La globalización que, a través de la liberalización y mundialización del mercado, produce la separación entre poder y estado<sup>41</sup>, cuyas consecuencias más evidentes son: el desbordamiento competencial del Estado-Nación y su debilitamiento, con la consiguiente desafección ciudadana respecto de las instituciones, vistas como incapaces de responder localmente a problemas globales; la incertidumbre insuperable debida a la movilidad financiera y el flujo descontrolado de capitales, con la desestabiliza-

<sup>35</sup> Cf. BERGER, P. - BERGER, B. - KELLNER, H., *Un mundo sin hogar, o.c.*, p. 175.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 8: «La modernidad y sus descontentos», pp. 173-190.

<sup>37</sup> BAUMAN, Z., *La sociedad individualizada, o.c.*, p. 111 (cursivas en el original).

<sup>38</sup> Cf. BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, FCE, México, 2004 (Prólogo); *Íd.*, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Tusquets, Barcelona, 2007; *Íd.*, *Vida líquida*, Paidós, Barcelona, 2006; *Íd.*, *Identidad*, Losada, Madrid, 2005, pp. 112ss.; *Íd.*, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Madrid, 2005; *Íd.*, *Arte ¿líquido?*, Sequitur, Barcelona, 2007; *Íd.*, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2007.

<sup>39</sup> BAUMAN, Z., *Identidad, o.c.*, p. 112.

<sup>40</sup> Cf. BAUMAN, Z., *Tiempos líquidos, o.c.*, pp. 7-8.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 8.

ción permanente de las políticas nacionales e internacionales, las tensiones estructurales entre subsistemas sociales y la precarización del empleo y las condiciones de vida individuales; y, finalmente, el abandono a la responsabilidad individual del estado de bienestar. 3) La erosión del vínculo y la solidaridad sociales, debidos a la individualización de los comportamientos y a la consiguiente implantación de estrategias de supervivencia provocadas por la inestabilidad laboral y sus repercusiones en todos los ámbitos de la vida<sup>42</sup>. 4) El descrédito y debilitamiento de los conceptos de durabilidad y compromiso a largo plazo, debido a la aceleración de los cambios y la incapacidad para predecir el futuro inmediato que hace realmente difícil planificar proyectos con garantías de estabilidad, hasta el punto de que la provisoriedad se instala como la actitud más adaptada a un entorno en cambio permanente, la obsolescencia como el destino inmediato de las cosas y las relaciones, y el desaprendizaje como la otra forma necesaria del aprendizaje<sup>43</sup>. 5) La individualización de la responsabilidad a la que el individuo se ve forzado por la incertidumbre generalizada a que le obliga la fragilidad de condiciones (institucionales, laborales, sociales, etc.) en que se desarrolla su vida, la necesidad de hacer elecciones continuas en situaciones incontrolables y la flexibilidad impuesta como criterio de acción<sup>44</sup>. Consecuencias de estos factores es que en la modernidad líquida la incertidumbre, provisoriedad y fragilidad se instalan como el modo normal de habitar en el mundo, experimentar el tiempo y vivir las relaciones. La vida deviene líquida. La identidad, entendida al modo tradicional como unidad, coherencia y estabilidad, es decir, como entidad sólida, se torna ahora líquida. «En nuestros modernos tiempos líquidos, donde el héroe popular es el individuo sin trabas que flota a su libre albedrío, “estar fijo”, “estar identificado” inflexiblemente y sin vuelta atrás, tiene cada vez peor prensa»<sup>45</sup>. En la sociedad y vida líquidas la identidad fija se convierte, en primer lugar, en singular problema: «... “el problema *posmoderno* de la identidad” es en lo fundamental cómo evitar la fijación y mantener vigentes las opciones»<sup>46</sup>. La estrategia vital en la condición posmoderna «no es hacer que la identidad perdure, sino evitar que se fije» —citábamos al comienzo de este escrito—; puesto que se instala la convicción de que «la identidad duradera y bien amarrada ya no constituye un activo; cada vez más y de un modo cada vez más evidente, se convierte en un pasivo»<sup>47</sup>. En segundo lugar, la identidad se torna indeterminación, indefinición y labor de (re)construcción inacabable. Simplificando, podríamos decir que la identidad en la premodernidad giraba en torno a la *heteronomía* y auto-determinación social de la identidad, en la modernidad en torno a la *autonomía* y auto-determinación compulsivas y en la posmodernidad en torno a la *anomia* e indeterminación flexibles. En un mundo líquido nada permanece quieto. La identidad se convierte en experimento, en juego, en objeto de bricolage y reciclaje<sup>48</sup>. Las formas y estilos de vida

<sup>42</sup> Ibid., p. 9.

<sup>43</sup> Cf. Ibid., p. 10; BAUMAN, Z., *La sociedad individualizada*, o.c., p. 103.

<sup>44</sup> «La virtud que se proclama más útil para servir a los intereses individuales no es la *conformidad* a las normas (que, en cualquier caso, son escasas, y a menudo contradictorias), sino la *flexibilidad*: la presteza para cambiar de tácticas y estilos en un santiamén, para abandonar compromisos y lealtades sin arrepentimiento, y para ir en pos de las oportunidades según la disponibilidad del momento, en vez de seguir las propias preferencias consolidadas» [BAUMAN, Z., *Tiempos líquidos*, o.c., p. 11 (cursivas en el original)].

<sup>45</sup> BAUMAN, Z., *Identidad*, o.c., pp. 68-69.

<sup>46</sup> BAUMAN, Z., «De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad», en HALL, S. - DU GAY, P. (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 40-68 *hic* p. 40. Cf. BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, o.c., p. 114.

<sup>47</sup> BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, o.c., p. 114 (cursivas en el original).

<sup>48</sup> Cf. BAUMAN, Z., *Identidad*, o.c., 2005, p. 40; Íd., «De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad», art. cit., p. 40 *passim*; Íd., *Modernidad líquida*, o.c., p. 6.

se multiplican, forzados por la movilidad de las creencias, las normas y las estrategias; la socialización se complejifica, debido a la pluralización de formas de familia postradicionales, ámbitos pluriculturales de educación y medios de comunicación en competencia; e, incluso, la identidad sexual y de género se desdibuja, se diluye o se elige y se cambia, debido al cuestionamiento de criterios fixistas de definición de lo humano. Los definidores clásicos de la identidad —raza, clase, status, parentesco, lugar, género, etc.— se desdibujan<sup>49</sup>. Lo considerado, no hace mucho tiempo, excepcional, anormal y marginal, se convierte paulatinamente en generalizado, normal y hasta prestigioso (Beck, Schulze, Bauman, Castells, Welsch). No resulta fácil hacer pie en una sociedad líquida. La identidad predeterminada se liquida y la identidad posmoderna deviene líquida.

• *Sociedad telematizada*. Otra perspectiva para considerar la sociedad posmoderna es bajo la óptica de las tecnologías de la comunicación y la información. Nos encontramos en «era de la información» (Castells) y de la informatización. La revolución microelectrónica y la satelización de las comunicaciones han convertido al planeta en una red telemática. Las tecnologías de la información y de la comunicación, por la dinámica extraterritorial y transfronteriza que les es inherente, han vehiculado el proceso de globalización, no sólo económica, sino también cultural, social y mediática. Puestas, además, al alcance del individuo, han desatado exponencialmente un proceso de interdependencia, interconexión e intercambio globales de consecuencias múltiples, controvertidas y plurivalentes, sin paragón posible en la historia conocida de la humanidad: mundialización del mercado capitalista y occidentalización del mundo; pero, además, contracción del espacio-tiempo, instantaneidad e inmediatez informativa y relacional, visibilización de la diversidad y pluralidad culturales, concienciación planetaria de riesgos y problemas comunes, desoccidentalización de occidente, desbordamiento de las fronteras políticas y geográficas; virtualización de la realidad, de las relaciones y de la personalidad; desjerarquización axiológica y multiperspectivismo; transmisión y socialización de conocimientos; intercambio y relativización de cosmovisiones; saturación imaginal y simbólica... La sociedad se convierte en una *red* global y el mundo en una gran plaza pública. Las fronteras se diluyen —o se fortalecen reactivamente, signo invertido del mismo fenómeno confirmado *à rebours*—, las conexiones se dilatan —al mismo tiempo que la desvinculación— y las identidades se exponen —en el doble sentido de exhibición y riesgo—. Nuevos imaginarios simbólicos, creados por el poder de los medios, generan comunidades virtuales y transnacionales en torno a personajes, ideas, sentimientos, valores y causas tan efectivos como efímeros<sup>50</sup>. La diferencia conceptual inherente a los binomios próximo-lejano, propio-extraño, natural-artificial, real-virtual se difuminan. Los *media*, a través del simulacro y la seducción de la imagen, desencadenan procesos de identificación con modelos y pautas de identidad ofertados por la publicidad comercial, el tráfico de sensaciones y la industria del entretenimiento. La invitación a la construcción del yo es permanente; el modelo de identidad fija queda desacreditado; y la identidad deseada es

<sup>49</sup> Cf. DENCİK, L., «Transformations of identities in rapidly changing societies», en CARLEHEDEN, M. - JACOBSEN, M. H., *The Transformation of Modernity: Aspects of Past, Present and Future of an Era*, Ashgate, 2001, p. 194; cit. en BAUMAN, Z., *Identidad*, o.c., p. 58; BAUMAN, Z., *La sociedad individualizada*, o.c., p. 259. Cf. etiam GIDDENS, A., *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism*, Stanford University Press, Stanford, 1992; BECK, U., «Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten», en KRECKEL, R. (Hg.), *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt*, Sonderband 2, Göttingen, 1983; BECK, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, o.c. (2.ª parte), pp. 113-248.

<sup>50</sup> Cf. BAUMAN, Z., *Identidad*, o.c., pp. 206-207.

la identidad múltiple, migratoria, mutante y adaptativa. Los *media* dinamitan las coordenadas espacio-temporales donde el lugar y el tiempo eran vividos a escala familiar, próxima y previsible; y proyectan al individuo a *la red* de interconexiones, intercambios e influencias múltiples e inagotables. La movilidad, física y/o virtual, ya no es un lujo, o una cuestión de simple elección; sino, más bien, una necesidad e, incluso, un deber. La construcción/destrucción o deconstrucción de la identidad personal se torna trasunto exacto de la movilidad exigida dentro del «espacio de flujos» (Castells) en que se han convertido el mundo y la sociedad. La sollicitación atosigante —a ser otro, a cambiar de aspecto y de objetos, a gustar, a mirar y ser mirado, a elegir, a estar conectado, a relacionarse, a no dejar escapar ninguna oportunidad, etc.— convierten la provisoriedad, provisionalidad, flexibilidad, mudabilidad y caducidad de la identidad en imperativo del tiempo presente. Y lo más curioso es que esta experiencia de contingencia y fragilidad no parece sentirse como patológica —al menos, no del todo y no sólo en países ricos—. Contra la acusación precipitada, aunque comprensible, dirigida contra las TICs consideradas causantes de esta metamorfosis, advierte Bauman: «... es poco aconsejable echar la culpa a los aparatos electrónicos, como a los grupos de chateo de internet o a las “redes” de los teléfonos móviles, por este estado de cosas. Es más bien al revés: precisamente porque nos vemos eternamente obligados a dar nuevos giros y a moldear nuestras identidades, y porque no se nos permite ceñirnos a una identidad por mucho que lo deseemos, esos instrumentos electrónicos nos vienen bien, de ahí que hayan encontrado millones de adeptos entusiastas»<sup>51</sup>. La identidad en la era de los *mass media* se torna en *mediática*, es decir, mediada, condicionada y proyectada por las tecnologías de la comunicación, de la información y de la publicidad<sup>52</sup>, porque la realidad virtualizada se está convirtiendo en el factor más determinante de los procesos de individuación y socialización, porque la experiencia es cada vez más *mediada* y más *imaginada*, porque el mayor cúmulo de experiencias que realiza el individuo —al menos, cuantitativamente— proviene de la saturación social provocada por los medios. La imaginación cobra un papel determinante en la configuración de la propia identidad: el yo se desdobra, se multiplica, se evade, se recrea, se inventa, se sueña, se metamorfosea, se juega... en innumerables variaciones en la gran pantalla en que se está transformando la realidad. El individuo se convierte en un procesador de imágenes y símbolos, en un archivador heteróclito de innúmeras carpetas con contenidos dispares, almacenados o borrados precipitadamente, deslabazados y desordenados, yuxtapuestos y desjerarquizados. La identidad resultante de esta dinámica vertiginosa se asemeja a una *identidad palimpsesto*, hecha de borradores, tachaduras, superposiciones, retazos, trazas... Al convertirse en una terminal de información e imágenes, en un nudo relacional de confluencias múltiples, el individuo opera como multiplicador diferencial; y el pretendido efecto homogeneizador de los *mass media* se complementa con la singularización exponencial de la diversidad que cada individuo puede recrear a su estilo. La consecuencia, pues, de la colonización mediática no es sólo ni necesariamente la uniformidad planetaria en torno a una única forma de ser y un único estilo de vida; sino también la hibridación, la fecundación, el cruce, la mixtificación entre una pluralidad de formas de ser y estilos de vida a los que se tiene acceso de modo inmediato. Y un efecto emancipador en ciernes que deriva, por un lado, de la liberación de las diferencias, de las

<sup>51</sup> Ibid., pp. 190-191.

<sup>52</sup> Vide, entre otros: GIDDENS, A., «El gran debate sobre la globalización», en *Pasajes de pensamiento contemporáneo* 7 (2001) 63-74; ÍD., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993; ÍD., *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991; THOMPSON, J. B., *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 231.

minorías y de los dialectos, que circulan ahora libre y profusamente por los múltiples canales de la red global —liberar las diferencias (genitivo objetivo)—; y, por otro, de la liberación de las diferencias —liberarse de las diferencias (genitivo subjetivo)—, de la sustantivización de las mismas, sometidas y expuestas al mismo efecto relativizador producido por el extramamiento/extrañeza que provoca en cada cual la presencia ineludible del otro devolviendo sobre uno mismo la evidencia de no ser sino simplemente otro más —y, por tanto, no el único— en un mundo de diferentes.

## 2. CRISIS DE LA IDENTIDAD PERSONAL

La psicología<sup>53</sup> lleva tiempo levantando acta de los efectos y consecuencias provocados por estos factores sociales en la subjetividad, la conciencia y la personalidad; y de las dificultades por las que atraviesa la configuración del yo y de la identidad a nivel individual en la sociedad actual globalizada, individualizada, informatizada, líquida y plural. El panorama descrito no hace fácil seguir manteniendo una experiencia de identidad sustantiva fuerte, basada en señas definidas y estables, ni a nivel individual ni a nivel colectivo. Desde este punto de vista, la subjetividad personal aparece como debilitada y las invocaciones a la autenticidad como extemporáneas. La experiencia posmoderna del yo no parece constituir un fundamento *sólido* en el que refugiarse para hacer frente a la pérdida y nostalgia de hogar identitario, porque lo que está en cuestión son precisamente los conceptos mismos de fundamento y esencia. Se constata una *crisis de identidad* sin precedentes. Se ha pasado de la crisis de identidad a la *identidad como crisis*, algunos de cuyos rasgos serían:

- *Identidad como crisis permanente.* La peculiaridad de la crisis actual de identidad estriba en el hecho de que la crisis se convierte en un estado permanente y, por tanto, normal. Erikson<sup>54</sup>, en sus estudios ya clásicos sobre psicología de la personalidad y del desarrollo, consideraba las crisis de identidad como propias de la adolescencia y como estado transitorio hacia la estabilidad exigida por la madurez; de modo que su persistencia prolongada, más allá de esta fase de desajuste y crecimiento, suponía una patología anómala y necesitada de terapia. Actualmente, por el contrario, se generaliza la experiencia subjetiva de que lo habitual es la inestabilidad. No resulta fácil —ni parece deseable, por los argumentos arriba insinuados— descansar en referencias consistentes y persistentes cuando los sistemas, instituciones, valores y normas cambian permanentemente y cuando el individuo se ve confrontado con pluralidad de opciones morales, axiológicas, existenciales y estilos y formas de vida diversos, en principio legítimos y en competencia mutua. Los definidores clásicos de la identidad —unidad y permanencia, mismidad y continuidad—, fundamentados sobre una esencia o naturaleza predeterminada o proyectada, no constituyen actualmente ni las claves de la experiencia personal ni el ideal de vida de las generaciones actuales. Los resultados de las encuestas de juventud<sup>55</sup> en estos últi-

<sup>53</sup> Vide, por ejemplo, BRUDER, K.-J., *Subjektivität und Postmoderne. Der Diskurs der Psychologie*, Frankfurt a. M., 1993; FRANK, M. - RAULET, G. - VAN REIJEN, W. (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M., 1988; GERGEN, K. J., *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1992; LASCH, CH., *The Culture of Narcissism*, Warner Books, New York, 1979; LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983.

<sup>54</sup> Vide, por ejemplo, ERIKSON, E., *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, Barcelona, 1990.

<sup>55</sup> Vide, por ejemplo, ELZO, J., *et al.*, *Jóvenes españoles* (en las sucesivas ediciones quinquenales), Fundación Santa María, Madrid, 1994, 1999, 2005, 2010.

mos veinte años confirman que la posmodernidad no era una moda pasajera: flexibilidad, vulnerabilidad, fragilidad, presentismo, hedonismo, provisoriedad, desvinculación, tolerancia, despolitización, pragmatismo o cosmopolitismo constituyen, entre otros, algunos de los rasgos que conforman el perfil difuso pero suficientemente esbozado de los jóvenes actuales y que ellos mismos experimentan sin dramatismo —nacidos en la sociedad del bienestar y educados en valores «light», desconocen la moral heroica de la virtud basada en la reciedumbre que, por otra parte, tampoco admiran ni anhelan caso de serles presentada—. La flexibilidad, la adaptabilidad, la mudabilidad, la movilidad adquieren rango de virtudes en un medio social tan desestabilizador e incierto como atractivo y promotor. Estar en crisis significa estar en estado crítico y en estado de discernimiento continuos, con todos los matices de los términos. En sociedades abiertas, plurales y líquidas el individuo se ve en la necesidad y el deber de gestionar sin descanso respuestas siempre provisionales a entornos cambiantes. La incertidumbre parece ser el estado insuperable que acompaña inevitablemente al sujeto posmoderno que ha perdido definitivamente el «hogar» en un mundo en que lo «dado por supuesto», las certezas compartidas y los vínculos estables se desmoronan y/o se revelan insuficientes para construir la identidad personal.

- *Identidad fragmentada y plural.* El sujeto posmoderno vive la experiencia de una fragmentación múltiple (roles, valores, deberes, fidelidades, normativas, pertenencias, etc.), derivada de la complejificación de los procesos de socialización (familia, escuela, sociedad enfrentadas a la pluralización de sistemas de sentido en pugna), de la diferenciación de subsistemas sociales y simbólicos con pretensiones diversas y, a veces, contradictorias (economía, trabajo, cultura, política, tecnociencia, religión), de la movilidad física y psicológica que impiden la estabilización de la personalidad sobre referencias perdurables, y de la saturación social producida por los medios de comunicación que bombardean al individuo con modelos de vida, pautas de conducta y ofertas de sentido en amalgama heteróclita, desjerarquizada e imposible de ordenar en torno a una núcleo unificador. Atención especial merece el fenómeno de la «saturación social» (Gergen) por su presencia omnímoda y ubicua. Podría definirse como una sobreestimulación y colonización sensorial y relacional del yo, consecuencia de las tecnologías de la comunicación, información y circulación<sup>56</sup>. «La saturación social nos proporciona una multiplicidad de lenguajes del yo incoherentes y desvinculados entre sí... Esta fragmentación de las concepciones del yo es consecuencia de la multiplicidad de relaciones también incoherentes y desconectadas, que nos impulsan en mil direcciones distintas, incitándonos a desempeñar una variedad de roles que el concepto mismo de “yo auténtico”, dotado de características reconocibles, se esfuman. Y el yo plenamente saturado deja de ser un yo»<sup>57</sup>. El individuo está obligado a vivir en un «politeísmo de valores» que hace difícil una experiencia unificada de mundo, a vivir «la experiencia radical de aspectos mutuamente excluyentes del yo, pero todos igualmente reales. La identidad personal no parece estar fija... La persona se vivencia como si estuviera compuesta por múltiples seres, cada uno con... vida propia, yendo y viniendo sin atender la voluntad central de un yo único». Y «lo que es más curioso, esta experiencia no se percibe como patológica»<sup>58</sup>. Expresado de otro modo, la pluralización externa ha penetrado en lo más íntimo de la conciencia, la plura-

<sup>56</sup> Cf. GERGEN, K. J., *El yo saturado, o.c.*, p. 13.

<sup>57</sup> GERGEN, K. J., *El yo saturado, o.c.*, p. 26.

<sup>58</sup> MILLER, D., *The New Polytheism*, Harper-Row, New York, 1974, pp. 193 y 78, respectivamente; cit. en GERGEN, K. J., *El yo saturado, o.c.*, p. 311.



lización ha devenido interna. Se ha descrito esta vivencia propia del hombre contemporáneo como multiplicidad de yoes, polifrenia, descentramiento, polimorfia, caleidoscopio o carnaval de máscaras; conceptos que recuerdan a otras fórmulas precursoras de la sensibilidad posmoderna en autores como Nietzsche, Valéry, Musil, Pessoa, Italo Calvino, etc. No es fácil la coherencia; tampoco, por tanto, la identificación con un núcleo perdurable en torno al cual organizar la experiencia, so pena de experimentar el intento de unificación como un gesto precipitado, simplificador, paralizante y reductor de posibilidades.

- *Identidad relacional.* El sujeto posmoderno vive en la era de la «pura relación» (Giddens), de la relacionalidad en estado puro, de la relación por la relación, en el sentido de relacionalidad fraccionaria, provisional, fugaz, continua, múltiple, cambiante, superficial y, por eso, desvinculada y descomprometida. Si es difícil asentar la personalidad sobre un yo consistente y estable, también lo es establecer relaciones duraderas con otros yoes inestables y móviles. La movilidad y la comunicación generalizadas, impuestas por la inercencia de las nuevas tecnologías en la intimidad de los individuos, producen múltiples tipos de encuentro, relación, fidelidad, pertenencia, amistad, amor; ninguno de los cuales parece exigir un compromiso duradero y definitivo, como muestran la experiencia diaria y reflejan las encuestas y sondeos. «La intimidad y el compromiso afectivo se esfuman gradualmente de las relaciones personales»<sup>59</sup>; pero, al mismo tiempo y por eso, uno está libre para tejer y destejer nuevas relaciones a velocidad de vértigo. Lo importante es estar conectado (*connecting people*), sentirse en la red (*internet, messenger, chat, facebook*, etc.), en línea (*on line*), aumentar la lista de contactos (teléfono móvil, correo electrónico). Se impone la cantidad sobre la calidad de los contactos, lo superficial sobre lo profundo de las relaciones —toda vez que calidad y profundidad pierden el sentido adherido al concepto de autenticidad y ésta entendida en sentido tradicional—. Se vive la relacionalidad en estado puro, casi misticado. «La tentativa de establecer relaciones consolidadas o rituales consistentes se ve plagada de dificultades»: primero, por la dispersa multiplicidad del yo, colonizado por multiplicidad de voces y personajes, que le impide descubrir en sí mismo un yo «auténtico» que igualmente falta en el otro; segundo, por el aumento exponencial de las posibilidades de relación respecto de épocas anteriores y, finalmente, porque cualquier compromiso definitivo se siente como la pérdida de otros posibles vínculos no menos interesantes y prometedores en el horizonte de la propia realización: «Asedido por sus dudas sobre sí mismo y el otro, uno podría considerar un agravante cualquier intento de compromiso afectivo, ya que en cualquier compromiso acechan una multitud de pequeñas muertes»<sup>60</sup>. Tal estado de relacionalidad fluida procura, pues, relaciones fraccionarias: «Tales relaciones no exigen una expresión total del yo; uno es libre de expresar un aspecto delimitado de sí sin asumir responsabilidad por el resto, ni por su coherencia o congruencia. No tiene que inquietarse “si ésta es sólo una muestra engañosa de lo que yo soy”, pues en dicho contexto sólo cuenta el yo parcial y provisional. No tiene por qué preocuparse de su “superficialidad”, pues en tales circunstancias lo parcial es lo profundo»<sup>61</sup>.

- *Identidad estética.* El sujeto posmoderno vive la identidad personal como una construcción creativa, obligada a componerse y recomponerse permanentemente y dependiente de su elección, sin criterios predeterminados. Adquiere un carácter lúdico y plás-

<sup>59</sup> Ibid., p. 225.

<sup>60</sup> Ibid., p. 227.

<sup>61</sup> Ibid., p. 229.

tico. El simulacro y el experimento, el sincretismo y el bricolage, lo efímero y lo nuevo responden al carácter proteico, mudable e indefinido del yo posmoderno. Todo parece posible, sin más límite que el propio deseo. El yo se convierte en materia modelable y en realidad virtual —la sobreestimulación sensorial, la proyección imaginaria o el desdoblamiento del yo en personajes varios simultáneamente interpretados son algunos de los mecanismos ya presentes en los juegos de rol, videojuegos, chateo, etc., que permiten la expansión de la experiencia egoica hasta confines insospechados—. Las tecnologías del yo, psicológicas y médicas, pueden alterar a voluntad la personalidad del individuo, su constitución física, su apariencia estética y hasta su sexualidad. Estamos ante las puertas de una revolución egotista: la cirugía, la dietética y la implantología en sus más variadas formas, además de formas sutiles de eugenesia embrionaria en un futuro inmediato, aliándose para poner en nuestras manos la creación del ser autógeno, un ser eminentemente plástico. El *cyborg* representa la nueva criatura híbrida entre organismo y tecnología. La construcción de sí mismo se asemeja a la realización de una obra de arte y la interioridad a un campo inagotable de experimentación. Y para dicha tarea se cuenta con las «industrias para la producción de la identidad» (Gergen) o los «*tours* terapéuticos» (Bauman). Narciso<sup>62</sup> y Proteo simbolizan la identidad del ser posmoderno, la única identidad posible como reflejo imaginal y autocontemplativo y como metamorfosis ininterrumpida; en cualquier caso, como la ilusión de ser lo que uno quiera: «La mayoría de la gente piensa hoy día que se puede conseguir enseguida (o, al menos, que constituye una perspectiva realista para un futuro próximo) la libertad de cambiar cualquier aspecto y ropaje de la identidad humana»<sup>63</sup>. La realidad posmoderna se ha convertido en un laberinto de remitencias especulares a todos los niveles en ausencia de fundamentos estables —como tematiza el pensamiento posmoderno en sus versiones postestructuralistas, postmetafísicas y postanalíticas— en las que la identidad se disuelve, a la vez que se persigue, como un espejismo efímero y evanescente.

- *Identidad vulnerable y débil*. El sujeto posmoderno presenta, necesaria y consiguientemente, una psicología vulnerable y frágil. Vivir sometido al cambio, la inestabilidad, la precariedad, la provisionalidad y la superficialidad puede provocar ansiedad, incertidumbre, inseguridad, labilidad y patología mental. Pero también es cierto que esta supuesta debilidad es ambivalente, tan ambivalente como la pretendida fortaleza de modelos de identidad anteriores. Sigue siendo válido que virtud y vicio, cualidad y defecto son dos caras de la misma moneda. Para quien ha crecido en el mundo posmoderno tan extrañas suenan las invocaciones a la coherencia, la consistencia, la definitividad, la claridad, la simplicidad y la transparencia, consideradas como valores imprescindibles —y las lamentaciones por la pérdida de las mismas— en un mundo que ya no funciona bajo ninguna de esas claves; como igualmente estrambóticas pudieran sonar, para quien haya vivido en el mundo moderno o premoderno, las apelaciones a la movilidad, flexibilidad, versatilidad, adaptabilidad o multiperspectivismo, cuando las referencias necesarias para vivir con sentido dentro de esos marcos culturales eran precisamente las contrarias. La vulnerabilidad y fragilidad del yo, amenazado de desintegración en el flujo de relaciones y transformaciones constantes, despierta una doble reacción: repliegue narcisista en la interioridad subjetiva de un individualismo compulsivo y repliegue nostálgico en la búsqueda de refugio en identidades colectivas fuertes. Es evidente que una subjetividad debilitada, pluralizada, mudable, frágil y estética no puede sostener una identidad consis-

<sup>62</sup> Vide LASCH, CH., *The culture of narcissism, o.c.*, 1979; LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide, o.c.*

<sup>63</sup> BAUMAN, Z., *Identidad, o.c.*, p. 179.

te. ¿Podrá garantizarla el retorno a identidades comunitaristas o el intento se revelará igualmente vano? Y, si esto es así, ¿no habrá que renunciar a la concepción esencialista de la identidad y exponerse al reto de repensarla desde claves no esencialistas?

### 3. CRISIS DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Frente al vértigo producido por las tesis posmodernas de la muerte o disolución del sujeto, la revitalización identitaria, sobre todo culturalista y tradicional, resulta comprensible. El *revival* del tema de la identidad cultural en las sociedades actuales está directamente relacionado con los procesos anteriormente descritos y sus efectos controvertidos sobre el proceso de integración social y personal de los individuos. La globalización supone un desafío a la identidad entendida como esencia unitaria garante de la mismidad y la continuidad personales. El retorno de la identidad como *tema y problema* representa una reacción efervescente a los descontentos producidos por la «pérdida de hogar», es decir, de sentido y de pertenencia, en un mundo devenido complejo, inabarcable, plural y fragmentario. El regreso al hogar de la identidad procura claridad, definición y estabilidad frente los procesos de destradicionalización y desvinculación inherentes a las sociedades postradicionales. El refugio en las identidades comunales proporciona seguridad contra la incertidumbre y alivio contra la ansiedad. No es casual que se hable tanto de identidad. La exaltación enfática de la misma delata no sólo los problemas de la identidad en un nuevo contexto sociohistórico, sino también la identidad como problema. El foco identidad puede funcionar como luz que pone en evidencia el malestar producido por la posmodernidad y sus descontentos, pero también del malestar producido por la misma identidad y sus descontentos. En el discurso sobre la identidad yace una paradoja latente: por una parte, la demanda sentida de algún tipo de pertenencia compartida; y, por otra, la experiencia refleja de la insuficiencia probada de las identidades cerradas para responder a las transformaciones profundas del mundo actual. La identidad es un invento reciente, justamente surgido en el momento de la pérdida del sentimiento de pertenencia comunal espontáneo, «natural» y acrítico. «La identidad se inventa justo cuando se colapsa la comunidad»<sup>64</sup>. Porque, como afirma Bauman, «la comunidad sólo puede ser inconsciente o... estar muerta». El panegírico excesivo y grandilocuente de la misma es índice de muerte segura, consumada o próxima: «Una vez que empieza a proclamar su valor único, a ponerse lírica respecto a su belleza prístina y a pegar en las vallas cercanas prolijos manifiestos que llaman a sus miembros a apreciar sus maravillas y que conminan al resto a admirarlas o a callarse, uno puede estar seguro de que la comunidad ha dejado de existir (o de que todavía no existe, que también puede ser). La comunidad “de la que se habla” (o, más exactamente: una comunidad que habla de sí misma) es una contradicción en los términos»<sup>65</sup>. Cuando se hace de la identificación primaria cuestión y tema, quiere decir que no es tan evidente —y quizá ni siquiera deseable, a pesar de ser comprensible en cuanto gesto nostálgico—. Zizek abunda en la misma idea: «... es esta reafirmación de la identificación “primordial” lo que señala que la pérdida de la unidad orgánico-sustancial se ha consumado plenamente»<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> YOUNG, J., *The Exclusive Society*, Sage, London, 1999, p. 164; cit. en BAUMAN, Z., *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2003, p. 22.

<sup>65</sup> BAUMAN, Z., *Comunidad*, p. 18.

<sup>66</sup> ZIZEK, S., «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en JAMESON, J. - ZIZEK, S., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 168.

Castells ha calificado las formas actuales de retorno socialmente visible de la identidad cultural (fundamentalismo religioso, nacionalismo cultural, comunas territoriales) como «identidades de resistencia» y como «reacciones defensivas» contra tres amenazas fundamentales: «Reacción contra la globalización, que disuelve la autonomía de las instituciones, las organizaciones y los sistemas de comunicación donde vive la gente. Reacción contra la interconexión y la flexibilidad, que difumina los límites de la pertenencia y la participación, individualiza las relaciones sociales de producción y provoca la inestabilidad estructural del trabajo, el espacio y el tiempo. Reacción contra la crisis de la familia patriarcal, raíz de la transformación de los mecanismos de construcción de la seguridad, la socialización, la sexualidad y, por lo tanto, de los sistemas de la personalidad». Contra los efectos provocados por la desterritorialización, la desvinculación y la destradicionalización, se vuelve nostálgicamente a la identidad comunal, reclamada bien como consuelo bien como idealización o como ambas cosas: «Cuando el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado, los actores sociales pretenden reducirlo de nuevo a su tamaño y alcance. Cuando las redes disuelven el tiempo y el espacio, la gente se ancla en los lugares y recuerda su memoria histórica. Cuando el sustento patriarcal de la personalidad se quiebra, la gente afirma el valor trascendente de la familia y la comunidad, como voluntad de Dios»<sup>67</sup>. Estas identidades comunales ofrecen seguridad frente a la inseguridad, calor interior frente a la intemperie exterior, certezas frente a la incertidumbre, claridad frente a la confusión, definición frente a la indefinición, proximidad frente a la distancia... y, por ello, cerrazón frente a apertura, dogmatismo frente a disidencia, pureza frente a contaminación, exclusión frente a inclusión, seguridad frente a liberación.

Los problemas planteados por este retorno identitario son de diversa índole y no menores que aquellos a los que intenta responder. En general, son problemas derivados de la concepción esencialista de la identidad los que capitalizan la mayoría de las críticas: idealización, hipostatización, exclusión, integrismo, inadaptación, etc. Todo pretendido retorno a los orígenes supone una mistificación e idealización, en las que se olvidan las relaciones de poder, intereses e ideologías dominantes y se selecciona sesgadamente lo que se quiere creer e imponer como memoria intemporal. Se basa en una negación de la historia y en una visión estática de la identidad y de la cultura que fundamentan su pureza originaria e incontaminada en un supuesto núcleo inalterado e inmune al paso del tiempo. Se sacraliza la tradición y la autoridad como depositarios y gestores de la identidad. Se fortalece por medio de rituales de autoafirmación y exaltación identitarios que consolidan los vínculos de inclusión de los propios y de exclusión de los extraños. Se persiguen la desviación, la heterodoxia, la disidencia, la crítica y la pluralidad internas. Se delimitan con claridad, no sólo las fronteras mentales que definen la supuesta excelencia de las señas de identidad propias, sino también las fronteras físicas frente a las amenazas que vienen de fuera. Lo otro se convierte en extraño y lo extraño en enemigo. Se supedita el individuo a la comunidad, a cambio de seguridad. En esta concepción idealizada y sublimada se olvida que cualquier supuesta identidad es una construcción dinámica, hecha de préstamos, intercambios, mestizajes y discontinuidades; que no es posible el acceso a un momento fundacional prístino; que la uniformidad y homogeneidad se pagan al precio del sometimiento; que la pretendida exclusividad descansa en la exclusión de los otros y que la exhibición de fortalezaza

<sup>67</sup> CASTELLS, M., *La era de la información. Economía, sociedad, cultura*, vol. 2: *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 1998, p. 88.

delata más bien impotencia y debilidad. Por otra parte, en el mundo actual ninguna identidad se puede mantener aislada ni ajena a las influencias globales de los flujos constantes de información e intercambios que se producen a múltiples niveles. Además, las sociedades tradicionales, en la medida en que acometen un proceso de modernización tecnológica —y no parece que nada pueda detener este dinamismo— devienen aceleradamente plurales y diferenciadas. Finalmente, en cualquier caso, incluso la misma resistencia identitaria necesita paradójicamente para estabilizarse encomendarse a los medios que la desestabilizan; y con ello se abre paso, tarde o temprano, una dinámica imparable de transformación que termina poniendo en dificultades serias a las identidades cerradas. Ningún rincón del mundo físico o mental permanece inmune a la penetración de las nuevas tecnologías y su efecto destradicionalizador. Es cuestión de tiempo. El *tsunami* posmoderno deja las raíces y los fundamentos al aire. Los soportes tradicionales —líderes, conciencia individual, instituciones— quedan desmitologizados y profundamente tocados por las tecnologías de saturación social que ponen al descubierto la inautenticidad de estas instancias en cuanto candidatas a referentes de la identidad, como bien ha mostrado Gergen<sup>68</sup>. Y existen fundadas dudas de que el intento de reconstrucción del edificio identitario deba acometerse desde los mismos supuestos y estrategias. Más bien, se confirma que cualquier retorno nostálgico a formas de identidad esencialistas se revela incapaz de dar respuesta a la complejidad, penetración e intensidad de los fenómenos sociales recientes; e incluso que, bajo forma fundamentalista, supone un serio peligro contra el que conviene estar advertidos, como recuerda Castells: «Muy bien pudiera ser que la resistencia cultural permaneciera encerrada en las fronteras de las comunas. Si esto es así, y donde y cuando lo sea, el comunismo cerrará el círculo de su fundamentalismo latente sobre sus propios componentes, provocando un proceso que quizás transforme los paraísos comunales en infiernos celestiales»<sup>69</sup>.

La búsqueda de identidad en forma comunitarista, como retorno a identidades culturales tradicionales, no parece ofrecer solidez real —aunque sí consuelo ilusorio o provisorio y sentido de pertenencia compensatorio, no integral— para hacer frente a las condiciones actuales que exigen competencia para habérselas con la pluralidad, complejidad, incertidumbre, movilidad y multirrelacionalidad. Esta competencia no la pueden garantizar retornos simplistas —por más seductores y comprensibles que parezcan— a identidades construidas sobre estrategias y principios de épocas y sociedades anteriores en las que la comunidad dotaba automáticamente de identidad a sus miembros por vía de pertenencia directa, inmediata y espontánea, «natural» e incuestionada. Actualmente la identidad es cuestionada como problema en sí misma y entendida como proceso inacabado de elección múltiple entre diversas posibilidades no siempre congruentes; por tanto, «artificial». Hoy se adquiere conciencia creciente de que las pretendidas identidades «naturales» son siempre «artificiales» y que la aparente «naturalidad», defendidas por el multiculturalismo comunitarista o por un simplismo ingenuo, o bien es un espejismo estéril y un fósil folclórico —sin negar con ello las funciones terapéuticas que pudieran cumplir en orden a satisfacer determinadas necesidades psicológicas— o un mecanismo de control y estabilización de las conciencias. Ni la identidad ni la comunidad pueden ser pensadas y vividas, en condiciones actuales y por más tiempo, como un hecho simple, transparente y dado por supuesto. Las identidades han perdido su inocencia. Las

<sup>68</sup> Vide GERGEN, K. J., *El yo saturado, o.c.*, cap. 8, pp. 252-283.

<sup>69</sup> CASTELLS, M., *La era de la información, o.c.*, p. 90.

comunidades y las identidades ya no pueden ser homogéneas y unitarias. Y, aunque identidad y comunidad siguen siendo demandadas en tanto búsqueda de un mínimo de interacción psicológica o de pertenencia grupal, uno sabe que ya nada será igual. Identidad y comunidad se ven radicalmente afectadas y transformadas. De hecho, las formas de comunidad actualmente emergentes representan una «perversidad polimorfa» (Gergen), porque en apariencia ofrecen lo que en el fondo niegan. Gergen distingue entre comunidades heterogéneas urbanas —convivencia plural en la gran ciudad—, comunidades fantasma residenciales —convivencia espacial, no existencial— y comunidades simbólicas mediáticas —convivencia virtual, no real—<sup>70</sup>. Ninguna de estas comunidades de reemplazo ofrece los créditos necesarios para cubrir la demanda de comunidad y la añoranza de identidad compartida, aunque los términos y la apariencia puedan inducir a creerlo. Responden al anhelo de comunitariedad directa (seguridad, familiaridad, contacto afectivo, etc.) con formas de «pura» relacionalidad intermitente, aleatoria, opcional, variable, indirecta y no vinculante; al anhelo de unidad con pluralidad de modalidades de pertenencia, filiación e identificación simultáneamente excluyentes o yuxtapuestas; al anhelo de homogeneidad con heterogeneidad, diferenciación e hibridación interminables e indeterminadas; y al anhelo de continuidad con discontinuidad, caducidad, ruptura, reconstrucción, mutación y flexibilidad. Las comunidades tradicionales —definidas por la unidad, homogeneidad y continuidad— ceden sitio —bajo condiciones de saturación, movilidad y globalidad— a nuevas *formas de vida* caracterizadas por la pluralidad, heterogeneidad y discontinuidad. Y valores, antaño de gran predicamento, tales como coherencia, sinceridad, fidelidad o autenticidad, que remiten a una concepción esencialista, determinista y estática, y sin los que no era concebible la identidad, resultan hoy difíciles de mantener. Si se quieren seguir pensando y viviendo la integridad personal y la integración comunitaria de un modo adecuado a las nuevas circunstancias, no será en la forma de comunidades directas, definitivas, exclusivas y únicas. Las condiciones para que un retorno a la comunidad y de la comunidad (tradicional) fueran efectivas deberían ser, por un lado, homogeneidad de creencias, valores y pautas; y, por otro, relaciones personales directas, intensas y continuadas —algo que resulta imposible en sociedades tecnológicamente avanzadas o en vías de tecnificación—. Las sociedades hipermodernas no pueden ser sino postradicionales; y, por eso, *postculturalistas* y *transculturalistas*.

Si ni el retorno al sujeto fuerte ni el retorno a la comunidad tradicional parecen posibles ni deseables y, si tampoco el individualismo narcisista ni las comunidades de reemplazo parecen candidatos serios para dar una respuesta intelectual y éticamente coherente a la cuestión de la identidad en la sociedad posmoderna, ¿cómo pensar de nuevo la relación entre subjetividad y socialidad? Vuelve a aparecer el viejo tema filosófico de la conciliación entre unidad y pluralidad que está a la base teórica y práctica de la identidad.

#### 4. IDENTIDAD TRANSVERSAL

La *filosofía* posmoderna se ha hecho eco del *malestar de la cultura moderna* y de las consecuencias psicosociales producidas por las transformaciones socioculturales recientes bajo la tematización de una triple crisis: la crisis de la razón/fundamento/verdad, la crisis de la idea de sujeto/conciencia/autonomía y la crisis de la idea de historia/progreso/utopía.

<sup>70</sup> Cf. GERGEN, K. J., *El yo saturado, o.c.*, pp. 270-272.

Y ha consumado el tránsito del paradigma unitarista al paradigma pluralista<sup>71</sup>. La pluralidad tomada en serio abre nuevas perspectivas filosóficas y obliga a repensar las cuestiones teóricas de un modo diferente a como la inercia unitarista nos tenía acostumbrados. ¿Qué significará *repensar la identidad* en estas claves?

La crisis posmoderna del concepto y experiencia de la identidad —individual o comunitaria— parece abocar a la disolución de la misma entendida de modo sustancial. Los procesos tecnológicos, sociales, económicos, culturales y psicológicos, anteriormente descritos, debido a su radicalidad, intensidad y alcance, determinan nuevas condiciones objetivas que obligan a repensar en consecuencia las categorías de siempre dentro de un nuevo (des)orden y de nuevas (in)certidumbres. Las coordenadas, los valores y los parámetros que definían la identidad se han transmutado. Mismidad y continuidad, unidad y permanencia, esencia y persistencia, no son conceptos sostenibles en un contexto de complejidad, pluralidad e incertidumbre generalizadas. La realidad y la racionalidad, los discursos teóricos y las prácticas sociales, han entrado en una fase líquida, desfundamentada y móvil. ¿Cómo pensar la identidad en un «medio fluido»? ¿Es posible una identidad «fluida»? ¿Significará liquidación total o licuefacción transitiva de la identidad? Welsch ha propuesto la idea de *transversalidad* para responder positivamente al reto de pensar la paradoja de la identidad concebida y experimentada en condiciones de movilidad, complejidad y pluralidad radicalizadas. Se tratará propiamente de una «*identidad en tránsito*» y de una *identidad como tránsito*, transitiva, transida, atravesada, *transversal*<sup>72</sup>. Y a dicha identidad corresponde un sujeto repensado de otro modo.

• *Sujeto plural*. Las concepciones sustancialistas de la identidad subjetiva y comunitaria hace tiempo que se vienen cuestionando críticamente, poniéndose de relieve el carácter ilusorio, especular, plural, complejo, social, constructivo, lingüístico o hermenéutico de la misma (desde el empirismo hasta la hermenéutica y el pragmatismo, pasan-

<sup>71</sup> Para evitar extendernos en la explicación de este marco teórico, vide escritos del autor donde se encuentran desarrollos más amplios y argumentados de estos temas: BERMEJO, D., «Posmodernidad y cambio de paradigma», en *Letras de Deusto* 29/82 (1999) 33-62; ÍD., *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Anthropos, Barcelona, 2005; ÍD., «Identidades transversales», en SUSÍN, R. - SAN MARTÍN, D. (eds.), *De identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Tirant lo Blanc, Valencia, 2008; ÍD., «Deleuze y el pensamiento transversal: crítica del pensamiento de la identidad, pensamiento de la pluralidad y del rizoma», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXV (1998) 273-302; ÍD., «Posmodernidad y pensamiento débil (I)», en *Lumen* 3-4 (1998) 327-356; ÍD., «Posmodernidad y pensamiento débil (II)», en *Lumen* 5 (1998) 437-464; ÍD., «Antirrealismo y pluralismo en N. Goodman», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXVI (1999) 245-284; ÍD., «Posmodernidad y ética», en *Lumen* 3 (2001) 237-253; ÍD., «La posmodernidad honorable de J. F. Lyotard», en *Scriptorium Victoricense* XLIX (2002) 323-377; ÍD., «Pensar la pluralidad», en *Brocar* 27 (2003) 81-114; ÍD., «El laberinto textual. A J. Derrida in memoriam», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXXIV (2007) 297-327.

<sup>72</sup> Las reflexiones de Welsch sobre el tema del sujeto que seguimos en este apartado se encuentran recogidas en WELSCH, W., *Vernunft*, Frankfurt a. M., 1995, 829-852; ÍD., *Unsere postmoderne Moderne*, 315-318; ÍD., «Identität im Übergang», en *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1991, 168-200; ÍD., «Subjektsein heute. Zum Zusammenhang von Subjektivität, Pluralität und Transversalität», en *Studia Philosophica* 51 (1992) 153-182; ÍD., «Nach welchem Subjekt – für welches andere?», en BAUMGARTNER, H. M. - JACOBS, W. G. (Hg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, Bd. I [Akten des I. Kongresses der Internationalen Schellings-Gesellschaft, 1989], Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, 45-70; ÍD., «Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung», en *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26 (2000) 327-351; ÍD., «Rethinking Identity in the Age of Globalization – a Transcultural Perspective», en *Aesthetics & Art Science* 1 (2002) 85-94; ÍD., «Becoming oneself», en SOROS CENTER FOR CONTEMPORARY ARTS, *Subject-Author-Experience: The Subject in the Expanse of Art*, Bratislava, 1999, 11-33; ÍD., «Virtual to begin with?», en SANDBOTHE, M. - MAROTZKI, W. (eds.), *Subjektivität und Öffentlichkeit – Kulturwissenschaftliche Grundlagenprobleme virtueller Welten*, Köln, 2000, 25-60.

do por los maestros de la sospecha, el psicoanálisis, el existencialismo y el postestructuralismo). La globalización, la movilidad, la saturación social y las tecnologías de la información y comunicación enfrentan al sujeto a una pluralidad sin precedentes que penetra en el núcleo de la subjetividad y la transforma. Ser sujeto hoy consistirá fundamentalmente en ser capaz de actuar en medio de la pluralidad. Y esta competencia de pluralidad, exigida actualmente a un sujeto que quiera estar a la altura de las circunstancias, se convierte en una cuestión eminentemente práctica y existencial, no sustantiva o trascendental—planteamiento tradicional y moderno, sustantivo y reflexivo—. Las sociedades abiertas conviven, desde la primera modernidad hasta hoy, con un proceso imparable de pluralización, primero externa u objetiva y actualmente interna y subjetiva; desde la diferenciación de los subsistemas sociales y la autonomía de sus objetivos y competencias hasta la multiplicación de formas de vida y fragmentación del sujeto, dividido entre funciones, valores y pretensiones de validez yuxtapuestos y a veces contradictorios, internalizados en la conciencia, y a partir de los cuales no resulta fácil unificar la propia vida. La pluralización objetiva o externa de la realidad implica análogamente una pluralización subjetiva o interna de la subjetividad. La pluralización subjetiva se manifiesta, a su vez, de un doble modo, exterior e interior: como pluralización sociocultural de las formas posibles de vida y como pluralización psicosexual. La vida de los sujetos se ha convertido en una *vida en plural* en ambos sentidos. La pluralización *externa*, sociocultural, se manifiesta en la multiplicidad de formas de vida, de modos de orientación y de sistemas de sentido diferentes y, en principio, legítimos y legitimados por el reconocimiento jurídico de la pluralidad, la diferencia y el disenso en las sociedades democráticas. La homogeneidad ha dejado de ser normal hace tiempo en la vida social. La identidad, por tanto, no es un presupuesto compartido y espontáneo, sino cada vez más una opción y una tarea personales. La pluralización *interna* se presenta como trasunto internalizado de la pluralización externa. El sujeto individual cuenta con la posibilidad de diferentes diseños de realización de la propia vida que puede llevar a cabo bien progresiva bien simultáneamente. Esto se expresa en la conciencia de que no sólo existen otros modos de ser, sino también de que uno podría ser otro o de otro modo, y ello con un sentimiento incluso de liberación. La novedad en la pluralización subjetiva radica en que actualmente se presenta como *pluralización interna y simultánea* del sujeto individual. El reconocimiento de la pluralización externa de la vida social, se ha dado antes; pero el reconocimiento de la pluralidad interna como criterio configurador de la identidad individual es un fenómeno nuevo. La reflexión posmoderna con Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, Vattimo, Rorty, entre otros, reformula, en la estela de Nietzsche y Wittgenstein<sup>73</sup>, la idea de sujeto como nudo en una red de relaciones contingentes y cambiantes, sin centro fijo, e inmerso en juegos de lenguaje heterogéneos. La filosofía moderna del sujeto, a falta de un concepto adecuado de pluralidad, se debatía entre el reconocimiento, por una parte, de una cierta pluralidad subjetiva bajo la forma de una

<sup>73</sup> Nietzsche, en el ámbito de la filosofía, representa el punto de inflexión a partir del cual irrumpe la idea del «sujeto plural», NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA 12, 398. «Die Annahme des *Einen Subjekts* ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewusstsein zu Grunde liegt?», NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA 11, 650 [cursivas en el original]. Cf. ÍD., NIETZSCHE, F., *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 27; ÍD., *Menschliches, Allzumenschliches II*, KSA 2, 386. También Wittgenstein afirma, por ejemplo, de forma lapidaria: «Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht», WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, WA 1, 1984, 67 [5.631], introduciendo en *Philosophische Untersuchungen*, WA 1, 1984, la idea pragmática de los juegos plurales de lenguaje en los que el sujeto está, no metafísica, sino pragmáticamente inmerso.



duplicidad estructural en el sujeto, escindido en sujeto trascendental y sujeto empírico, sujeto universal y sujeto individual; y la represión paradójica, por otra, de dicha pluralidad por la concesión de la primacía al sujeto universal sobre el sujeto particular, incurriendo de nuevo en la hipostatización ejemplar de una concepción monotrópica de la estructura del sujeto. Las tesis posmodernas optan por repensar al sujeto en claves de pluralidad, desde la aceptación decidida de la misma como una oportunidad, no como una amenaza, para reformular la identidad personal. No asumir el reto de la pluralización en clave subjetiva supondría poner en peligro la realización lograda de la existencia individual en condiciones de pluralidad generalizada. ¿Cómo entender, entonces, la subjetividad hoy?

• *Sujeto transversal*. Tanto la pluralidad externa como la pluralidad interna exigen del individuo un alto grado de capacidad de tránsito y de movilidad. De ahí que la *transversalidad* se convierte hoy en condición elemental, no sólo para la actuación en medio de la pluralidad, sino también para la comprensión y realización de la propia identidad<sup>74</sup>. Transversalidad significa, filosóficamente hablando, competencia de tránsitos entre conjuntos heterogéneos. Es posible pensar en una transformación del sujeto, y en una concepción de la identidad, más allá de las tesis extremas de la reificación y de la disolución del mismo, a partir del concepto de transversalidad. La primera postura no sirve; porque, primero, no incorpora la pluralidad como categoría central en la concepción del sujeto —categoría que actualmente ha de ser integrada en la definición del sujeto, si se quiere actuar con competencia en una situación de pluralización generalizada—; y, segundo, no resiste las contradicciones internas, puestas en evidencia por la crítica del sujeto moderno, como se puede ver magistralmente en Foucault, al que se adhiere en este punto Welsch<sup>75</sup> e incluso Habermas, nada sospechoso de posmoderno. Destacar el aspecto reflexivo en el sujeto —viene a decir— sólo se puede hacer teóricamente, bajo condiciones de inmutabilidad, distancia e idealidad; en la práctica, sin embargo, el sujeto se ve afectado de tal modo por la pluralización que la referencia a una instancia reflexiva central, superior y estable, que tuviera el control de la realidad y dispusiera de recursos propios en sí misma, es insuficiente e inservible para responder de la complejidad actual de la subjetividad devenida plural. La pluralidad internalizada introduce la complejidad en el último bastión que pretendía permanecer inmune a su influencia, en el sujeto mismo. Con ello el sujeto, entendido como instancia última metafísica y trascendental, deja de tener valor absoluto y pierde consistencia, pero no competencia existencial. La segunda postura tampoco ofrece una solución aceptable. La tesis de la disolución del sujeto *in toto* no hace justicia a la experiencia prerreflexiva e intuitiva de la necesidad de un mínimo de integración y coherencia, al menos psicológicas. La polifrenia psicológica, la fragmentación y desintegración absolutas de la subjetividad, estallada en un caleidoscopio de piezas inconexas, es ciertamente una forma de reconocimiento de la pluralidad subjetiva, pero no la mejor ni la más real. Dichos estados ni son estados saludables ni per-

<sup>74</sup> Cf. WELSCH, W., *Vernunft, o.c.*, p. 831.

<sup>75</sup> Cf. WELSCH, W., *Ibid.*, p. 842. Recordemos la denuncia de Foucault de las escisiones y desdoblamientos del sujeto moderno, dividido en trascendental y empírico, consciente e inconsciente, autónomo y alienado, originario y contingente, en el celebrado capítulo IX: «L'homme et ses doubles», en FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 314-354. También Habermas, detractor de la filosofía moderna del sujeto, elogia este capítulo, HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 345; defiende que el paradigma de la filosofía de la conciencia está agotado: «Erschöpft ist das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie», *Ibid.*, p. 346, y propone como alternativa el tránsito de una razón centrada en el sujeto a una razón comunicativa.

miten como tales reconocerse en el relato irrenunciable de una historia personal. La tesis negadora de la identidad subjetiva se basa en un modelo de pluralidad atomista y mosaístico, concebido como un conglomerado de compartimentos estancos entre los que reina separación absoluta e inconexa de fragmentos heteróclitos al modo de guetos aislados entre sí. Este concepto de pluralidad traslada al interior del sujeto la pluralidad externa defendida, por ejemplo, por la concepción multiculturalista de la identidad. Y dicho concepto no hace justicia tampoco a la pluralidad *radical* y *compleja* que se dibuja en el horizonte próximo de las sociedades posmodernas. Representa un intento extremo por salir del carril de la unidad, pero no por la mejor vía; ya que afirmando la pluralidad se niega toda forma de unidad —algo que desmienten las actuales circunstancias caracterizadas preponderantemente por la interconectividad e hibridación a todos los niveles—. La realidad demuestra que la última palabra no es separación radical y heterogeneidad absoluta entre mónadas desconexas e independientes en ninguno de los ámbitos; sino conexión, imbricación, cruzamiento y tránsito; y éstos, llevados a cabo de modo *transversal*, ya que la unidad no podrá ser pensada ni vivida al modo sustantivo. La pluralidad se niega no sólo por la afirmación absoluta de la unidad, sino también por la afirmación absoluta de la pluralidad. Lo que defendemos es una concepción de la pluralidad *radical*, no absoluta. Y radicalidad significa que el *principio pluralidad* llega a la *ratz* de cualquier dominio que pretendiera concluir en unidad simple, devolviéndolo a la complejidad inherente a la misma y con ello a la *pluralización de la pluralidad*. El modelo multiculturalista de entender la pluralidad, tal como hemos mencionado, es un buen ejemplo de lo que intentamos decir. Defiende una pluralidad *de* culturas, pero desde una concepción unitarista de la propia que niega *ad intra* la pluralidad reconocida *ad extra*. Frente a esta concepción de la pluralidad *absoluta* —por separatista y externa— se abre paso decididamente una concepción de la pluralidad *radical* —por transitiva e interna— que afirma *ad intra* la pluralidad reconocida *ad extra*. Afirmar decididamente la *pluralidad en radicalidad* implica abrirse a la transversalidad y exponerse a extraer sus consecuencias en el ámbito de la identidad. Afirmar únicamente la pluralidad y exaltar las diferencias sin matices no es suficiente, si no se quiere incurrir paradójicamente en la negación de las mismas. Bernstein advierte claramente del doble peligro de negar la diferencia y de exaltar la diferencia: «... hay una arraigada tendencia en el pensamiento occidental a tratar de asimilar al “otro” a lo “mismo”, a borrar la singularidad de la otredad del otro... Sin embargo, también debemos estar alerta a la celebración excesiva de la diferencia, la otredad y la alteridad. No todas las formas de diferencia son deseables o bienvenidas; debemos oponernos con firmeza a algunas, en especial a aquellas que buscan socavar o eliminar la pluralidad genuina»<sup>76</sup>. Se precisa pluralizar la pluralidad. Y eso es precisamente lo contenido en el concepto de transversalidad. Lo que, a su vez, hace posible pensar la identidad de un modo transformado, sin negar ni la unidad ni la pluralidad; sólo que ambas pensadas desde la óptica de la *pluralidad radical* y, consecuentemente, multiplicadas de modo exponencial. La transversalidad potencia tanto la unidad como la pluralidad, pluraliza la unidad y pluraliza la pluralidad. Más allá del pensamiento unitario existen múltiples formas de unidad y múltiples formas de pluralidad y, por tanto, de identidad. A esto denominamos *transversalización* del sujeto y de la identidad. El sujeto aparece, pues, como: a) *constructor* de identidad —«renunciar a la identidad no sería un ideal humano»; «somos constructores obstinados de identidad»<sup>77</sup>—; b) *constructor*

<sup>76</sup> BERNSTEIN, R. B., *El abuso del mal. La corrupción de la política desde el 11/9*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 63.

<sup>77</sup> WELSCH, W., *Vernunft, o.c.*, p. 845.

de una identidad *plural*, es decir, nuestra identidad se construye como un tejido de interpretaciones y versiones, hecho de préstamos heterogéneos, líneas de sutura y de ruptura entre conjuntos diversos de filiaciones, pertenencias y proyecciones posibles de uno mismo, y c) constructor de una identidad *transversal*, es decir, atravesada por relaciones complejas de convergencia y divergencia entre elementos diversos, por relaciones conectables a niveles diferentes y desde perspectivas y estrategias múltiples. Una consecuencia de esta variedad y multiplicidad en la producción de identidades es que no se dejan recapitular bajo la forma de una hiperidentidad —que funcionaría como instancia unificadora primera o última—, ni como síntesis última, ni como instancia originaria; sino bajo la forma de relato laberíntico y rizomático, susceptible de ser narrado desde perspectivas diferentes y según criterios diversos. La identidad, según este concepto, no se da como tal, sino que se construye. El yo es siempre una dimensión abierta y contingente. Y cualquier intento de describir la identidad es una empresa siempre parcial que recoge algunos aspectos, no todos, que podrían a su vez ser articulados de otro modo diverso al elegido. La identidad pasará, entonces, de sustancia a función, en una situación en que la totalidad no se da ni como unidad estable y cerrada ni como absoluta pluralidad fragmentaria, atomística y desintegrada; sino como transversalidad en la pluralidad. El modo de pensar la relación entre las diferentes y posibles versiones de identidad será transversal, no transcendental; transitivo, no disolutivo. Y la identidad, por tanto, consistirá en una estructura relacional y transversal, caracterizada por la conectividad, la interacción, la competencia de pluralidad y de transitividad que otorgarán a cada individuo su coloración y estilo propios<sup>78</sup>. Nuestra integración existencial en un contexto de pluralidad subjetiva dependerá, pues, de si la integridad y la coherencia son entendidas bajo forma de transversalidad, es decir, de si el sujeto es capaz de *transitar* entre las diversas construcciones posibles de la identidad y de evitar con ello tanto la caída en la liquidación proteica de la misma como en un fundamentalismo esencialista<sup>79</sup>. El concepto de identidad cede paso al de *transversalidad*: «La subjetividad del nuevo tipo deviene una facultad de la transversalidad, no de la identidad»<sup>80</sup>.

• *Sujeto débil*. La subjetividad entendida de modo transversal produce la impresión de debilitamiento de la subjetividad, del sujeto y de la identidad, al menos comparada con las diferentes versiones fuertes de la misma. Y ciertamente es así, si con ello se piensa en la depotenciación del sujeto moderno, sujeto construido sobre la idea de dominio absoluto sobre la naturaleza, sobre los otros y sobre sí mismo. El ideal de sujeto hoy, por el contrario, sería un «sujeto débil» (Vattimo). Un sujeto flexible, móvil, aparentemente debilitado, es justamente el sujeto que se revela paradójicamente más fuerte para vivir en medio de la pluralidad y la complejidad. En esto radica la diferencia entre el anterior sujeto fuerte y el nuevo sujeto débil: mientras el sujeto fuerte intenta dominar y superar la pluralidad, el sujeto débil trata de vivir con ella y hacerle justicia<sup>81</sup>, y ello por razones éticas. Las tentaciones totalitarias y fundamentalistas del pensamiento unitarista —tanto en versión universalista (pluralidad relativa: unidad en la pluralidad) como en versión particularista (pluralidad absoluta: pluralidad sin unidad)— no se exorcizan con apelaciones al fortalecimiento a ultranza de la identidad, sino con una «cura de adelgaza-

<sup>78</sup> Cf. WELSCH, W., *Ibid.*, pp. 847, 849-852; Íd., «Subjektsein heute...», art. cit., pp. 180s.

<sup>79</sup> «Unsere Integrität... hängt davon ab, ob wir zwischen den diversen Identitätskonstruktionen auch überzugehen vermögen. Dies – und nur dies – garantiert, dass die Pluralität nicht in Polyphrenie zerfällt» (WELSCH, W., *Vernunft*, p. 847).

<sup>80</sup> WELSCH, W., «Nach welchem Subjekt...», art. cit., p. 69.

<sup>81</sup> Cf. WELSCH, W., *Ibid.*, p. 173.

miento del sujeto»<sup>82</sup> (Vattimo). El sujeto débil se muestra como un sujeto que abdica de la lógica del dominio, está abierto al otro hasta el punto de permitirse sentir el propio extrañamiento y de admitir cambios del propio proyecto de vida; dispone de una especial sensibilidad hacia la diferencia y hacia la diversidad de opciones de sentido y es capaz de transitar entre ellas; reconoce la legitimidad de diferentes perspectivas y la relatividad de sus posicionamientos; respeta lo otro y cuenta con lo otro; descubre en lo marginal, reprimido y periférico un núcleo de verdad desatendido. El sujeto débil es el sujeto apto para la pluralidad y la transversalidad.

• *Sujeto estético*. Una reformulación de la identidad en condiciones posmodernas se deja comprender fácilmente en categorías estéticas. Al dominio de la estética han pertenecido siempre las categorías demandadas hoy para la identidad posmoderna: pluralidad, heterogeneidad, creatividad, innovación, libertad, mutabilidad, experimentación, autoexpresividad, hibridación, etc. Los tiempos posmodernos son tiempos estéticos: asistimos a la estetización generalizada del pensamiento y de la vida, estetización no exenta ciertamente de ambigüedad y ambivalencia<sup>83</sup>. La actualidad y omnipresencia de lo estético es un signo que remite al papel clave que dicha categoría desempeña en la conciencia de nuestro tiempo. No es exagerado decir que en nuestra cultura se ha operado un *giro estético* —además de los conocidos como «giro lingüístico» y «giro pragmático»—: lo estético impregna las estructuras básicas de la concepción de la realidad hasta el punto de haber puesto en marcha la transformación incluso del paradigma ontoepistémico<sup>84</sup> que va más allá de una simple estetización superficial —estilización, embellecimiento, musealización, diseño, culto a la imagen y al cuerpo, etc.; estetización que reconcilia acriticamente con la realidad metamorfoseada por una estética de lo bello, en sentido kantiano, y sometida al dictado del imperativo esteticista que anestesia la percepción de los aspectos «menos bellos» de la existencia—. La auténtica estetización respeta la complejidad de lo real y su contingencia, incluso no bella, sustentada sobre una estética de lo sublime que mantiene al mismo tiempo el placer y el displacer, la reconciliación y la irreconciliación, lo decible y lo indecible, lo percibido y lo ocultado... Estetización en sentido profundo, que se remite a pluralidad por ausencia de fundamento, a heterogeneidad inconmensurable por falta de un metacriterio universal de racionalidad y a complejidad irreductible por falta de unidad última. Acepta el disenso y potencia la diferencia. Es crítica contra todo intento de absolutización de lo particular y de exclusión de lo otro. Esta estética es «anestésica» (Welsch) —no anestésica—, porque engloba aspectos y ámbitos de la realidad no circunscritos únicamente a los fenómenos propiamente artísticos o relacionados exclusivamente con la belleza; y «est-ética» («Ästhet/hik»)<sup>85</sup>, fusión de estética

<sup>82</sup> VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 46.

<sup>83</sup> Cf. WELSCH, W., «Die ästhetische Verfassung der Gegenwart – Perspektiven für das Design der Zukunft», en *Form* 4/140 (1992) 6-8; Íd., «Zwei Wege der Ästhetisierung», en HUBER, J. (Hg.), *Wahrnehmung von Gegenwart*, Basel-Frankfurt, 1992, 55-79; Íd., «Ästhetisierung – Schreckenbild oder Chance?», en *Kunstforum International* 123 (1993) 228-235; Íd., «Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit?», WELSCH, W. (Hg.), *Die Aktualität des Ästhetischen*, München, 1993, 13-47; Íd., *Grenzgänge der Ästhetik*, Frankfurt, 1996, 106-134; Íd., *Ästhetisches Denken*, Frankfurt, 1990.

<sup>84</sup> Argumentos en BERMEJO, D., *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 24-39 y 158-164; Íd., «La construcción de la realidad. La realidad de la ficción y la ficción de la realidad» y «Estetización epistemológica», en BERMEJO, D. (ed.), *En las fronteras de la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 2008, pp. 11-49 y 51-82, respectivamente; WELSCH, W., *Vernunft, o.c.*, pp. 464-540.

<sup>85</sup> WELSCH, W., «Ästhet/hik. Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik», en WULF, CH. - KAMPER, D. - GRUMBRECHT, H. U. (Hg.), *Ethik der Ästhetik*, Berlin, 1994, 3-22; también en WELSCH, W., *Grenzgänge der Ästhetik*, Frankfurt, 1996, 106-134.

y ética, porque incluye implicaciones y consecuencias éticas derivadas de la pluralidad y de la ausencia de fundamento, inspira una suerte de «imperativo estético»<sup>86</sup> que tiene su traducción en la moral, la política y la identidad individual. Este «imperativo estético» —no esteticista— es la expresión de una estética atenta a la paradoja de la percepción: percepción es al mismo tiempo no-percepción («an-estética»). Percibir algo es a la vez dejar de percibir otra cosa<sup>87</sup>. A la percepción pertenece constitutivamente una disposición selectiva y exclusiva que es la condición contingente de su eficacia. La conciencia de esta dinámica inevitable, adquirida por una estética reflexiva, es decir, anestética, no pierde de vista ni la parcialidad de la propia visión (lado ciego) ni la consciencia de la alteridad no percibida; lo que evitará que el mecanismo de la exclusión y de la exclusividad particularistas pretenda imponerse a la realidad plural y heterogénea. Por eso, una estética en estas claves genera una especial sensibilidad que, aplicada a la reconstrucción de la identidad en condiciones posmodernas, implicaría tener en cuenta los siguientes aspectos: conciencia de pertenencia a identidades contingentes, históricamente construidas; conciencia de parcialidad y relatividad; conciencia de pluralidad y legitimidad de diferentes paradigmas concurrentes y simultáneos; conciencia de los mecanismos naturales de exclusión del otro, inherentes a cada paradigma identitario; conciencia atenta a lo excluido, es decir, reconsiderar lo dejado de lado, lo marginado, lo desconsiderado y pasado por alto, y practicar el cambio de perspectiva; reconocimiento y aceptación del otro, es decir, apertura de la percepción a lo inicialmente invisible, inaudito o imperceptible; y tendencia a la justicia, a una justicia radical y nueva, la justicia de lo diferente, no la justicia de la igualdad. Esta sensibilidad para con lo diferente y lo excluido, nacida de esta concepción *radical* de la estética, posibilita que la identidad posmoderna no se agote en el narcisismo autocomplaciente y se convierta en apertura radical a la alteridad constitutiva, plural y compleja, híbrida y transversal, que no puede ser por eso ajena a la ética.

• *Sujeto ético*. La identidad, repensada desde la pluralidad radical posmoderna, no puede ser ajena a la alteridad. Al contrario, se constituye y construye con alteridad, porque no otra cosa significa transversalidad. El talante ético del sujeto posmoderno se resume en un doble reconocimiento: *reconocimiento del otro* y *reconocimiento de lo(s) otro(s) en sí mismo*, es decir, reconocer la identidad como alteridad y la alteridad como llamada a la identidad, como apertura y relacionalidad radicales. Expresado de otro modo, antifundamentalismo hacia dentro, reconociendo la extrañidad que nos habita, y antifundamentalismo hacia fuera, reconociendo la extrañidad ajena. Kristeva<sup>88</sup> ha desarrollado esta idea, recordándonos que todos somos extranjeros en un doble sentido: que la pregunta por la identidad conduce a la perplejidad, a la incertidumbre y al autoextrañamiento —no sabemos quiénes somos, somos extraños a nosotros mismos— y a la conciencia de sabernos hechos de retazos de otros y a la vez extraños a los otros. El reconocimiento de esta contingencia básica y compartida impide la construcción de la identidad sobre instancias absolutas, exclusivas y definitivas, y desarrolla una sensibilidad simpatética desde la debilidad y la elusividad identitarias. Las propuestas éticas, por ejemplo, de Vattimo<sup>89</sup>

<sup>86</sup> WELSCH, W., «Ästhet/hik», art. cit., p. 6 y p. 112, respectivamente.

<sup>87</sup> WELSCH, W., *Ibid.*, pp. 18s.: «Etwas zu sehen, heisst stets auch, etwas anderes zu übersehen. Es gibt kein Sehen ohne blinden Fleck».

<sup>88</sup> Vide KRISTEVA, J., *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1989.

<sup>89</sup> Vide VATTIMO, G., *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989; *Íd.*, *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989; *Íd.*, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987; *Íd.*, *Ética de la interpretación*, Barcelona, 1991; *Íd.*, *Credere di credere*, Milano, 1996; *Íd.*, «Métaphysique et violence. Question de méthode»,

y de Rorty<sup>90</sup> se ofrecen como intentos *menores y débiles* para vivir de modo solidario desde la experiencia de un sujeto debilitado y contingente, basadas en la *pietas* (empatía en la debilidad) y en la *ironía* (distanciamiento lúcido y lúdico de sí) respectivamente. No tomarse la identidad demasiado en serio y tomarse en serio la identidad diferente. Y en esta dinámica podría descansar la tolerancia positiva: la mirada irónica sobre la propia identidad, siempre relativa por relacional y contingente por situada, que contrarresta la tentación fundamentalista y excluyente; y la piedad respetuosa y compasiva para con la pluralidad de rostros en que se construye y expresa, también relativa y contingentemente. También el pensamiento de Lévinas, Derrida y Ricoeur<sup>91</sup> ofrece pistas éticas y posmetafísicas: Lévinas proponiendo la presencia ineludible del otro como don y llamada que hace reconocerse a uno mismo como otro y al otro como otro yo en cuyo rostro me reconozco; Derrida apelando al principio de caridad, gratuidad y donación en la conciencia de la identidad elusiva en inagotable remitencia, deuda o tachadura del otro en uno; y Ricoeur reinterpretando la ipseidad como alteridad radical. Este sustrato ético abona un suelo fértil sobre el que concretar después las prácticas políticas y jurídicas sobre el derecho de las diferencias y a las diferencias.

## CONCLUSIÓN

Vivir en una sociedad posmoderna —global, plural, compleja, incierta, fluida y comunicacional— exige una concepción y práctica postradicional de la identidad, justamente cuando el revival de las identidades culturales parece saturar el panorama social y cultural con gestos restauracionistas y nostálgicos que no hacen en su exceso sino entonar, más que un canto aleluático por el retorno, un réquiem por la muerte próxima o ya consumada de la identidad tradicional. La «era» de la globalización, de la comunicación, de la movilidad y de la pluralidad conmueve las certezas habituales sobre las que ha descansado el constructo identitario y representa un reto sin precedentes a la hora de repensarlo. Lo que parece claro es que no podrá serlo bajo categorías esencialistas. Y parece haber buenas razones para ello: primero, porque sociológicamente un mundo globalizado acelera el proceso de destradicionalización; segundo, porque un mundo mediatisado visibiliza la pluralidad a la vez que provoca procesos espontáneos de relativización e hibridación de las fidelidades, pertenencias y comunidades; tercero, porque un mundo fluido exige que la identidad se conciba como proyecto incesante de reconstrucción permanente; cuarto, porque un mundo incierto y amenazado exige un nuevo orden plane-

---

en *Archives de Philosophie* 57 (1994) 55-72; Íd., «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, 1988; Íd., «Metafísica, violencia, secularización», en VATTIMO, G. (ed.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, 1992, pp. 63-88; Íd., *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>90</sup> Vide RORTY, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Íd., *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London, 1999; Íd., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Íd., *Achieving Our Country*, Harvard University Press, Cambridge, 1998; Íd., *Cuidar la libertad*, Trotta, Madrid, 2005; Íd., *Solidarität oder Objektivität*, Stuttgart, 1988; Íd., *Hoffnung statt Erkenntnis*, Wien, 1994.

<sup>91</sup> Vide LÉVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987; Íd., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977; RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990; DERRIDA, J., «El perdón», en *Letra Internacional* 67 (2000) 63-75; Íd., *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 2000; Íd., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona, 1995; Íd., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967; Íd., *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972; Íd., *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.

tario basado en soluciones globales, interrelación transcultural, imaginarios transnacionales y nueva ética cosmopolita. El concepto de transversalidad permite repensar la identidad en claves posmodernas, asumiendo el reto de las nuevas coordenadas sociales y extrayendo las oportunidades éticas implícitas en ellas. La identidad se ha convertido en tema porque ha devenido problema, sobre todo cuando se afirma en mayúscula y se declina de forma fundamentalista. El nuevo sujeto que se dibuja en el horizonte próximo será transversal e híbrido, no sólo por necesidad sino también por virtud. Que la identidad se traduzca en transversalidad y que la transversalidad despliegue su virtualidad ética dependerá de personas mestizas y transitivas que se saben habitadas por filiaciones y pertenencias múltiples; que hacen de su condición transida y atravesada anuncio de otro modo de ser y de estar en el mundo, conscientes de que «toda tierra extraña les es patria y toda patria les es extraña» (Carta a Diogneto); personas cuya identidad se construye entre líneas de fractura étnicas, religiosas o culturales, y cuya misión consiste en «... tejer lazos de unión, disipar malentendidos, hacer entrar en razón a unos, moderar a otros, allanar, reconciliar... Su vocación es ser enlaces, puentes, mediadores entre las diversas comunidades y las diversas culturas...», tal como sueña Maalouf que, a su vez, advierte: «... si esas personas no pueden asumir por sí mismas sus múltiples pertenencias, si se les insta continuamente a que elijan un bando u otro, si se las conmina a reintegrarse en las filas de su tribu, entonces es lícito que nos inquietemos por el funcionamiento del mundo... ¿Quién las conmina? No sólo los fanáticos y los xenófobos de todas las orillas: también tú y yo, todos nosotros. Por esos hábitos mentales y esas expresiones que tan arraigadas están en todos nosotros, por esa concepción estrecha, exclusivista, beata y simplista que reduce toda identidad a una sola pertenencia que se proclama con pasión. ¡Así es como se “fabrica” a los autores de las matanzas! —me dan ganas de gritar—», enfatiza Maalouf<sup>92</sup>. Cuando se vive en un mundo estallado en pluralidad y saturado de relacionalidad, no se puede afirmar la identidad de modo aporético, porque entonces queda patente lo que, al inicio de este texto, afirmábamos con el poeta Sami Ma'ari: «El único que tiene un problema de identidad es el que afirma poseer una identidad simple, neta y bien definida»<sup>93</sup>.

Universidad de Deusto  
diego.bermejo@deusto.es

DIEGO BERMEJO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2010]

<sup>92</sup> MAALOUF, A., *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 12-13.

<sup>93</sup> Cf. *supra*, nota 1.

