

ESTE FILÓSOFO NACIÓ EN 1926 EN BRNO, hoy en la República Checa, en 1938 emigró a Suiza y tres años después a Venezuela. Se doctoró en la Universidad de Friburgo, donde fue alumno de Martin Heidegger, y fue catedrático de filosofía en la Universidad de Heidelberg y en la Universidad Libre de Berlín. Fue profesor visitante en la Universidad Católica de Chile (1992-1996) y proyectó una residencia en Brasil, lo cual explica el título que puso al libro que publicó en 1997: *Diálogo en Leticia* (Colombia). La reflexión que se ofrece en esta entrega de la *Revista de Santander* para propósitos académicos, y con una somera revisión, fue publicada anteriormente en la entrega 100 (abril de 1996) de la revista colombiana de filosofía *Ideas y valores*. El 21 de marzo de 2007 ofreció en la Universidad Nacional de Colombia una conferencia que tituló “Nuestro miedo a morir”.



En 1974 Jürgen Habermas presentó, con ocasión de la concesión del premio Hegel, una conferencia en Stuttgart bajo el título “¿Es posible que sociedades complejas desarrollen una identidad racional?”. En ella sostuvo que en la modernidad los hombres, por entenderse ya como puros individuos, solo pueden llegar a una identidad racional si la colectividad con que se relacionan es universal, la totalidad de los hombres, pero no si se identifican con una colectividad particular, como su nación. Esta identificación con la nación, el nacionalismo, sería una regresión, un descarrío. En este artículo intentaré demostrar, en contraposición a esta tesis de Habermas, que una identidad personal lograda tiene que ser al mismo tiempo universal y nacional, y que el error de Habermas consiste en no distinguir dos formas de identificación nacional, una que se identifica al mismo tiempo positivamente con el resto de la humanidad, y la otra que se cierra y se hace agresiva hacia el exterior. Al final se verá también que hay dos formas de identificación personal; una que se entiende como puramente personal o egoísta,

indiferente hacia los otros, y otra que es ética y en la que nos identificamos con los demás. De modo que la relación entre identidad personal, particular y universal dentro de la modernidad resulta ser más complicada de lo que se ha pensado. La variedad de opciones que nosotros tenemos resulta ser más amplia y por lo tanto más cargada de peligros y descarríos.

Mi primer paso tiene que ser la explicación del concepto personal de identidad como tal. Parece que este término fue usado en un sentido psicológico-sociológico por primera vez en 1946 por el psicoanalista Erik Erikson. Desde entonces el término ha tenido una difusión enorme, pero nunca ha sido bien explicado. Esto pasa a menudo con ideas con las que entendemos los fenómenos humanos y sociales, piénsese, por ejemplo, en los términos Ser, Autenticidad, Autonomía, etc. Por alguna razón una palabra se propone de repente a nuestro entendimiento, todo el mundo comienza a usarla y nadie la explica. Su nebulosidad es una razón de más para usarla, porque así su uso puede ser extendido sin más y uno puede pretender decir algo aunque no diga nada, o, peor aún que decir



nada, divagar en confusiones. Tengo pues que explicar, antes de llegar a mi tema específico, dos problemas: primero, ¿qué significa “identidad” en el sentido psicológico del término?, y segundo, ¿cuál es el problema que ha suscitado su tan repentino y tan difundido uso? Las dos preguntas son naturalmente interdependientes. Si no sabemos qué entendemos por esta identidad, tampoco sabremos a cual problema responde, y si no precisamos el sentido de la palabra, necesariamente tampoco precisamos su problemática.

Las confusiones que se ciernen sobre el uso de este término se encuentran ya en el decisivo ensayo de Erikson (*El problema de la identidad del yo*) que data de 1956. Es un ensayo muy rico, pero la claridad conceptual nunca ha sido una virtud entre los psicoanalistas. Este autor observó que en la obra de Sigmund Freud el término identidad solo aparece una vez y en un lugar más bien circunstancial, cuando habla de su propia identidad con el pueblo judío. Este uso de la palabra identidad es perfectamente inteligible y más fácilmente expresable con la expresión “identificarse con”. Freud simplemente quería decir que se identificaba con el pueblo judío del cual provenía, algo que uno mismo puede expresar sin acudir a una entidad tan dudosa como la de pueblo diciendo simplemente que se identificaba con ser judío. Del mismo modo un colombiano puede decir que se identifica con el pueblo colombiano, que se identifica con ser colombiano, que se entiende a sí mismo como colombiano.

Conocemos un segundo uso de la palabra identidad que se refiere no tanto a una característica como ser judío o colombiano, sino a la identidad de un individuo, como cuando decimos, por ejemplo, que esa cucaracha que está ahora en esta esquina del cuarto es la misma e idéntica con la cucaracha que hace un rato estaba en la otra esquina. En general, cuando oímos la palabra identidad pensamos en este segundo sentido de ella. Esto también le ocurrió a Erikson, y por eso insiste en que la identidad de una

persona o, del yo, debe consistir en una combinación entre esta identidad individual y aquella identidad cualitativa de la cual habló Freud.

Desde entonces esta mezcla de los dos conceptos de identidad ha confundido casi toda la literatura sobre el concepto de identidad personal, una confusión que también encontramos en Habermas. Como él, muchos otros autores sostienen que mientras que una cucaracha es idéntica consigo misma “en sí”, no lo es “para ella misma”, expresado en lenguaje hegeliano, mientras que la identidad del yo, de una persona, es algo reflexivo y que debe ser formado por ella misma. Con esto se pretende pues que la identidad es, para los seres humanos, un problema: cada uno tiene que estructurar su identidad individual. Yo creo que todo esto es falso.

Mi identidad individual no es ningún problema para mí y no se distingue estructuralmente de la identidad individual de una cucaracha, con la única diferencia que las personas tienen memoria. Yo me llamo Ernst Tugendhat, estoy ahora en Colombia, pero soy idéntico al que estaba en Berlín hace un mes, y al niño que nació en Checoslovaquia en aquel momento y lugar preciso. Claro que yo, que estoy aquí en Colombia, no tengo solamente características físicas sino también muchas psíquicas, por ejemplo pensamientos, que la cucaracha no tiene, pero esto no establece diferencia estructural alguna en el sentido de la identidad; y me parece simplemente falso que la identidad de mí mismo, que existo ahora como el mismo que existía hace un mes, tenga que ser formada por mí. No; eso es un hecho y puede ser constatado tanto por mí como por cualquier otro.

Pero en este punto fluye una segunda fuente de confusión. Casi todos los que se ven confrontados por primera vez con el concepto de identidad individual creen descubrir un problema que les parece profundo y paradójico. ¿Cómo puedo ser yo, que estoy ahora en Colombia, el mismo que estuve antes en Berlín? ¿Cómo puedo yo, teniendo

do ahora el pelo blanco, ser el mismo que alguna vez lo tuvo negro y que al nacer no tenía pelo? ¿Cómo puedo ser el mismo, si han sido distintas desde que nací las células que constituyen mi cuerpo? También a muchos filósofos importantes esto les parecía una paradoja fatal, empezando por Heráclito, quien afirmó: ¿cómo se puede decir que me baño dos veces en el mismo río si las aguas cada vez son diferentes? Estamos aquí confrontados con dos confusiones: una entre no-identidad y cambio. El hecho de que algo cambia no significa que algo termina y algo otro empieza; nuestros criterios para cambios son diferentes que los criterios para nacer y morir; en el cambio una y la misma cosa tiene en un momento una característica y en el otro otra. En esto no hay ninguna paradoja. Y tampoco hay una paradoja en que seres como ríos, cucarachas y personas formadas por partes pueden quedar los mismos cuando sus partes cambian. Nos podemos bañar en el mismo río a pesar de que las aguas son otras porque los criterios para la mismidad de un río son diferentes que los criterios para la mismidad de una gota. Así, como decía Wittgenstein, una nube de ofuscaciones se disuelve en una gota de aclaración lingüística.

Las supuestas paradojas que acabo de mencionar se refieren a toda identidad individual y por ende se llaman ontológicas, porque la identidad individual es característica de todo ente. Ahora podemos volver a la problemática de la identidad psicológica. Ahí evitamos las confusiones adicionales si distinguimos claramente entre identidad individual e identidad cualitativa. Dos cucarachas no son idénticas por ser dos individuos, pero algunas de sus cualidades son las mismas. Pueden tener, por ejemplo, el mismo color, su color puede ser idéntico, y en este caso decimos que también las cucarachas son idénticas en cuanto a su color. Lo que ahora debemos entender es que el problema de la identidad psicológica se refiere únicamente a la identidad cualitativa de una persona y que los psicólogos y otros sabios, que pensaban

Nos podemos bañar en el mismo río a pesar de que las aguas son otras porque los criterios para la mismidad de un río son diferentes que los criterios para la mismidad de una gota. Así, como decía Wittgenstein, una nube de ofuscaciones se disuelve en una gota de aclaración lingüística.

que también fuera un asunto de identidad individual, se dejaban engañar por la palabra “identidad”, que parece hacernos pensar en la identidad individual.

La identidad de que hablaba Freud cuando decía que se identificaba con ser judío era precisa y solamente una identidad cualitativa. Pero, se me podría objetar, si la identidad psicológica se refiere a lo que también se ha llamado “el yo”, y el yo es evidentemente algo individual, ¿no tiene la identidad psicológica que referirse a lo individual? No. Es cierto que la identidad psicológica es la identidad del yo, es decir, para ponerlo en palabras más claras, se trata siempre de mi identidad. Pero cuando cada uno de nosotros “¿qué es mi identidad?”, no se refiere a su identidad individual, porque esta es obvia y ya está definida. Yo soy Ernst Tugendahl que nació en aquella ciudad de Checoslovaquia y que ha tenido todo este camino biográfico individual. Esto es un hecho, pero mi identidad cualitativa no es un hecho o por lo menos no totalmente, y aún donde es un hecho no es obvia. ¿Es un hecho que Freud estuvo identificado con ser judío? Esta pregunta nos hace ver que en la identidad cualitativa de una persona, en contraste con la identidad cualitativa de una cucaracha o de un elefante, yace una ambigüedad, y es precisamente esta ambigüedad la que permite entender por qué la identidad psicológica es un problema

no solo teórico, sino práctico. Para cada uno de nosotros no es solo un problema, sino el problema fundamental de nuestras vidas. Esta ambigüedad la podemos discernir muy bien en el caso de Freud. ¿Era un hecho que Freud era un judío? ¿Era un hecho para él mismo? En un cierto sentido naturalmente era un hecho: pertenecía al pueblo judío, era hijo de padres judíos. Pero aún así, Freud podría no haberse identificado con ser judío y, en este caso, aunque seguiría siendo judío en cierto sentido, en otro sentido ya no lo sería. Esto, naturalmente, no es así en el caso de la identidad individual de Freud. Para él no podía ser un problema si de hecho era Sigmund Freud. Es verdad que hay personas que se hacen preguntas tales como: ¿quiero seguir siendo yo? ¿Quiero seguir siendo Ernst Tugendhat? Hay algunos que incluso se imaginan no ser ellos mismos, sino por ejemplo Napoleón o Aníbal, pero estos son casos patológicos.

Es un error, cometido por algunos teóricos de la identidad psicológica, intentar asimilar el caso normal del problema de identidad a estos problemas patológicos en que una persona pierde el sentido de su identidad individual. Naturalmente, en una situación patológica podemos perder cualquier parte de nuestro sentido de la realidad, no solo el de nuestra identidad individual; puede ser que ya no sepamos que estamos en la tierra, podemos pensar que estamos en la luna, etc., pero esto no significa que en el caso normal el saber que estamos en la tierra es un problema que tiene que ser estructurado por nosotros. En cambio, nuestra identidad psicológica o, como ya la podemos llamar mejor, la identidad de nuestra vida, sí es un problema para nosotros. Ha sido una falacia cometida por muchos de los teóricos de la identidad, una falacia basada precisamente en las confusiones acerca del concepto de identidad, el haber asimilado el problema de la identidad cualitativa de toda persona normal al problema de la identidad individual que puede aparecer en algunos casos de

esquizofrenia. Esta falacia puede llevarnos a pensar que el problema de la identidad de uno mismo es algo extravagante, de una manera parecida a los delirios de la pérdida del sentido de individualidad en aquellos casos patológicos, mientras que en verdad el problema de mi identidad es, en el caso de cada uno de nosotros, un problema normal y al mismo tiempo *el* problema fundamental de nuestras vidas.

Recordemos que había dos cuestiones por contestar, una sobre el sentido de la identidad y otra sobre el por qué hay un problema en esa cuestión de la identidad. Ahora vemos que las dos preguntas están entrelazadas. En la medida en que vamos avanzando en la inteligencia de lo que se trata, entendemos por qué es importante, y viceversa. El problema de la identidad parece tener su importancia para nosotros en la medida en que para cada uno de nosotros la identidad cualitativa es ambigua, porque en el grado en que es ambigua depende de mí, de mi voluntad. Volviendo a nuestro ejemplo, la identidad de ser judío dependía en buena parte de Freud mismo, de lo que él quería. Esto nos permite reformular el problema de la identidad, como cuestión práctica de cada uno, de una manera muy simple: se trata de la pregunta “¿qué quiero ser?”. También le podemos dar la forma “¿quién quiero ser?”, pero como la expresión “quién” se refiere a la individualidad, se presta una vez más a la trampa de la identidad individual. Por el momento andaremos más seguros si somos conscientes de que si preguntamos “quién quiero ser”, esto significa “¿qué y cómo quiero ser?”. Naturalmente, esta pregunta nos lleva finalmente a una individualidad si es estructurada por el individuo mismo, pero se trata de algo hacia el futuro, y es esta la razón por la cual también “quién quiero ser” es adecuada.

El haber formulado el problema de la identidad de no mismo en términos de “qué quiero ser” nos permite ahora ver que este problema no se refiere a cualesquiera de



las identidades cualitativas que tengamos, sino solamente a aquellas que dependen, o dependen en parte, de nuestra voluntad. Y fue precisamente esto, como también podemos ver ahora, lo que las había hecho ambiguas. Esta no es una ambigüedad cualquiera sino que consiste, precisamente, en que todo lo que queremos ser, de una parte ya está determinado, es algo dado, y de otra parte depende de nosotros mismos y la pregunta es: ¿qué dirección queremos darle? La pregunta de nuestra identidad se refiere entonces solamente a cualidades, pero no a nuestras cualidades objetivas, por ejemplo a nuestro género o nuestra estatura física, cualidades que las puede tener también una cucaracha o un elefante, sino solo a cualidades subjetivas; pero tampoco a cualquiera, pues la pregunta “¿qué o cómo quiero ser?” se refiere siempre al futuro, nunca al presente o al pasado. Debemos preguntarnos, pues, ¿qué son cualidades subjetivas? ¿Son estados de nuestra conciencia? No, primero porque los estados de conciencia no dependen en su mayor parte de nuestra voluntad, y segundo porque no son cualidades.

Lo que llamo una cualidad subjetiva tiene que ser una cualidad de una persona en virtud de sus acciones, pero no las acciones mismas. Una acción seguramente depende de nuestra voluntad, y depende de ella más directamente que ninguna otra cosa, pero cuando nos preguntamos “¿qué quiero hacer, esto o aquello?”, no preguntamos por nuestra identidad, no preguntamos “¿qué o cómo quiero ser?”. Las cualidades que constituyen nuestra identidad son aquellas que Aristóteles llamó disposiciones. Una disposición es, según Aristóteles, una capacidad para actuar de cierto modo y que a su vez se puede adquirir solo por actuar de este modo. Por ejemplo, si decimos de alguien que es pianista, que una parte de su identidad consiste en ser pianista, queremos decir que tiene la capacidad para esa actividad que consiste en tocar el piano, y tal capacidad se adquiere solamente tocando el piano. El principiante

en el piano, el que empieza con acciones de esta clase, todavía no tiene la capacidad de tocar, no es todavía un pianista. Por otra parte, una cualidad de este tipo, una cualidad que contribuye a nuestra identidad, es un posible objeto de nuestra pregunta “¿qué o cómo quiero ser?” precisamente por depender de nuestra voluntad, pues es formada por acciones que dependen directamente de nuestra voluntad. El caso que ante veíamos, el de Freud, es un poco más complicado pero en el fondo similar. El ser judío o el ser colombiano es una cualidad que uno ya tiene; en parte es independiente de nuestra voluntad. Pero el ser judío o el ser colombiano como una cualidad activa, siendo una cualidad con la que uno se identifica, es también una disposición a actuar, a portarse de una cierta manera y tampoco se adquiere de un golpe, por un simple acto de la voluntad, sino por una cierta práctica de comportamiento.

Esto nos lleva a ver que las cualidades que en su conjunto contribuyen a formar la propia identidad, aunque se distinguen fundamentalmente del resto de las cualidades que son u objetivas o puramente del pasado, están diversificadas entre sí. Podemos distinguir, primero, disposiciones técnicas, y entiendo el término “técnica” en un sentido tan amplio que incluye también un arte, como el de tocar el piano; segundo, disposiciones a una pertenencia colectiva como el ser judío o colombiano; tercero, la disposición a desempeñar un papel social como el ser padre o el ser profesor; y cuarto, aquellas disposiciones que son cualidades del carácter, las llamadas virtudes y vicios, como el ser valiente o el ser generoso. La estructura de una cualidad de desempeñar un papel social en que, de una parte, el ser padre es algo dado, un hecho que no depende de mi voluntad o que no depende ya de mi voluntad; pero, de otra parte, es una cuestión abierta si y cómo me identifico con este papel. Esto nos permite ver una característica fundamental de la mayoría de estas cualidades, a saber, que siempre dependen en parte de algo que

ya está ahí, del pasado, y sin embargo ellas mismas son algo en el futuro y dependen de nosotros. De modo que una oración de la forma “yo soy un tal y cual”, donde el “tal y cual” es una de estas cualidades, casi siempre es ambigua. Yo soy un padre, por ejemplo, lo quiera o no, pero en un segundo sentido lo soy solamente si lo quiero ser, de modo que el querer nunca se dirige simplemente a algo en el futuro sino que siempre es ya una respuesta a algo en el pasado. Nuestras identificaciones, por lo tanto, son siempre respuestas de sí o no, pero nunca de manera simple, puesto que primero existe una serie de modalidades intermedias y, en segundo lugar, si se responde con “sí”, siempre queda la pregunta: ¿cómo?

Pero ahora surge un nuevo problema. Si hay varios planos de cualidades identificatorias, uno tiene que preguntarse dos cosas: primero, ¿cuál es la relación entre estos diferentes planos? Segundo, ¿dónde tiene su centro nuestra identidad? La primera pregunta no la voy a contestar porque supone toda una teoría antropológica, pero creo que sí puedo decir algo sobre la segunda, pues es la que nos debe dar una respuesta más básica al problema de por qué no podemos evitar la pregunta sobre nuestra identidad: ¿quién, qué y cómo quiero ser?

Lo que nos distingue de las cucarachas y de los elefantes no es que tengamos una vida interior sino que cada uno de nosotros tiene, como lo ha demostrado Heidegger, una relación primaria hacia su propio ser, hacia la vida que le ha tocado vivir. Con relación a mi futuro me encuentro en un espacio de libertad que, desde luego, está más o menos restringido. Es un error de la mayoría de los filósofos relacionar la libertad, en primer lugar, con objetos particulares de la voluntad, con objetos de acciones. El objeto primario de la libertad es cómo quiero vivir, qué tipo de persona quiero ser, y esto significa precisamente mi identidad, en el sentido que he explicado. Todos los otros objetos de la libertad tienen su lugar en relación con esta pregunta

El objeto primario de la libertad es cómo quiero vivir, qué tipo de persona quiero ser, y esto significa precisamente mi identidad, en el sentido que he explicado. Todos los otros objetos de la libertad tienen su lugar en relación con esta pregunta fundamental: ¿cómo quiero vivir, cómo quiero organizar mi futuro dentro de los límites estrechos de mi libertad?

fundamental: ¿cómo quiero vivir, cómo quiero organizar mi futuro dentro de los límites estrechos de mi libertad? Todos los demás aspectos de la pregunta por la identidad, los que se refieren a mi papel social o a mi pertenencia colectiva, tienen a su vez su lugar en esta pregunta principal.

El problema es más relevante si contrastamos esta manera de ver al hombre con otra, muy difundida también, según la cual el objeto fundamental y general de los deseos del hombre sería el placer. Algunos ven al hombre solamente así y otros, como Kant, lo ven así y además le conceden una superestructura moral. Pero esto es algo fundamentalmente equivocado porque el placer, si se toma como tal, es una característica del estado presente de una persona, con lo cual con el concepto de placer no es posible interpretar la dimensión del futuro. Es cierto que puede decirse que también los hedonistas ven la búsqueda del placer en relación con la vida futura, pero entonces la vida se disuelve en una mera serie de momentos. Además, como lo demostró Aristóteles y como el inglés Gilbert Ryle lo ha reivindicado en nuestra época, el placer nunca es el objeto directo de nuestra voluntad, sino que aquellas actividades que queremos ejercer son placenteras;

Todos los hombres se distinguen de los animales por tener una relación volitiva primaria hacia su vida, su futuro; pero es una característica específica del hombre moderno el tener que relacionarse con su futuro de una manera libre, y es de aquí que surge el problema de la identidad.

por ejemplo el jugador de tenis juega (si es que no lo hace por dinero) por querer jugar y encuentra esta actividad placentera, pero no juega con el objeto de sentir placer.

Nuestra actividad fundamental es la vida misma, con lo cual las preguntas específicas sobre las razones por las cuales queremos ejercitar tales o cuales actividades, o por qué queremos ser tales o cuales personas, encuentran sus respuestas no en que nos producen placer, sino en que lo encontramos importante para nuestra vida, para nuestra identidad. Por ello hay que reformular el concepto de felicidad, que es el término para nuestro fin último. Para el hedonista la felicidad consiste, como la definió Kant, en la suma de sentimientos placenteros durante el conjunto de la vida. Así, la felicidad consistiría en una suma de momentos placenteros que, por consiguiente, se disuelven en una serie. Pero el hombre se relaciona, ante de relacionarse con momentos futuros, con su vida, y por esto su fin último tiene que ser una característica de esta. Es así que me puedo aprovechar de una traducción sugerida por el filósofo húngaro-alemán Szilasi para el concepto de felicidad de Aristóteles, *eudaimonía*. Szilasi propuso traducir este concepto a la expresión alemana *geglücktes Leben*, que designa la vida lograda o consumada. Naturalmente esto no excluye el placer, sin lo incluye. Solo que la felicidad no se basa ahora

sobre el placer sino que el placer se basa en la felicidad. Uno experimenta su vida como placentera si la percibe como afortunada: su identidad como algo consumado.

Pero queda sin respuesta la siguiente pregunta urgente: ¿en qué consiste una identidad lograda? Es importante registrar este problema. La cuestión de la identidad en Erikson y en otros es, aunque no podían verlo así, una nueva forma de plantear la pregunta por la felicidad. Y solo ahora, que sabemos cuál es la pregunta, podemos interrogar sobre la relación entre la identidad personal, de una parte, y la identidad nacional y universal de la otra. Podemos entonces formular la pregunta de la siguiente manera: ¿es o no es una condición necesaria para una identidad lograda entenderla también con referencia a su nación particular y con referencia a la humanidad?

Antes de abordarla necesito dar un paso más en la caracterización de la pregunta por la identidad como tal. Había señalado la trivialidad de que nos distinguimos de los animales por el hecho de que ellos no se relacionan con su vida y por lo tanto no tienen que construir su futuro, y que esta es la razón por la que ellos no tienen un problema de identidad. Pero esta delimitación no es suficiente. Pretendo sostener que el problema de la identidad es específicamente un problema de lo que se llama la modernidad. Una distinción entre la sociedad moderna y las sociedades tradicionales es difícil, por el hecho mismo de que la distinción como tal es una gran simplificación. Pero para la reflexión presente me basta recordar que se suele distinguir entre sociedades tradicionales, en las que las personas se encuentran en posiciones y roles fijos, y la sociedad moderna, en la que la relación entre los individuos se caracteriza en gran parte por relaciones de mercado y de contrato, y la persona se entiende como puro individuo.

Ahora bien, este individualismo, y la libertad que viene con él, es una segunda condición para que el problema de la identi-

dad aparezca como problema central. Todos los hombres se distinguen de los animales por tener una relación volitiva primaria hacia su vida, su futuro; pero es una característica específica del hombre moderno el tener que relacionarse con su futuro de una manera libre, y es de aquí que surge el problema de la identidad. Para todos los hombres la felicidad consiste en una vida lograda, pero el problema de en qué consiste una vida lograda, que está en general definida para el miembro de una sociedad tradicional, en sus diferentes posiciones y roles, está abierta para el hombre moderno. Repito que esto es una gran simplificación, pues hay toda clase de diferencias y de grados intermedios, pero con esta cautela creo que se puede sostener lo que he afirmado.

Hay otras características del mundo moderno individualista. Una de ellas es que el mundo moderno es igualitario en su ética. Esto es otra consecuencia del individualismo. Como cada individuo es entendido en primer lugar como individuo y no como parte indisoluble de un estamento, clase, rol o función, la moral solo puede ser individualista, igualitaria y, por consiguiente, también universalista. Universalista significa que todo hombre cuenta, normativamente, lo mismo. La ética moderna es, se suyo, una ética de respeto universal e igualitario, entendiendo por respeto el reconocimiento de derechos morales. En una sociedad tradicional los derechos son, en general, desiguales; en una sociedad moderna son iguales y se habla de derechos humanos. De modo que llegamos a la pregunta de la identidad universal antes que a la de la identidad nacional. Si es cierto que una ética moderna tiene que ser universal, algo a lo que solo he podido aludir y no probar en este contexto, entonces la pregunta de si una identidad personal lograda siempre es también una identidad que se entiende como universalista se reduce a la pregunta de si una identidad lograda tiene que ser necesariamente ética, pues una vez que es ética, tiene que ser universalista. Pero la pregunta

de si una identidad lograda tiene que ser ética es de verdad la pregunta más profunda de la ética moderna, y en ninguna parte hay una respuesta fácil. Yo tampoco intentaré dar una. En muchos casos vale más dejar abierta una pregunta que dar una respuesta. Para la identidad “tradicional”, el entenderse en las normas éticas dadas es un ingrediente necesario, pero la identidad moderna, siendo individualista, se encuentra en una polaridad entre moral universal y egoísmo, y la pregunta es si esta identidad, para poder ser lograda, tiene que ser moral. A la polaridad moral universal y egoísmo volveré al final.

En lo que sigue voy a suponer hipotéticamente que estuviera comprobado, aunque no lo está, que la identidad lograda en la modernidad tiene que ser ética. Suponiendo pues que esto sea así, nos podemos enfrentar con el problema de la identidad nacional. Aquí tenemos dos preguntas. La primera es: ¿puede la identidad nacional tomar el lugar de la identidad universal y, en caso afirmativo, tendría esto un sentido ético, sería una segunda forma de identidad lograda? La segunda es: ¿se puede combinar la identidad universal y la identidad nacional?

Tal vez sea oportuno hacer algunas observaciones históricas sobre nación y nacionalismo. No hay discusión entre los historiadores sobre si el concepto de nación es un concepto moderno, que se desarrolló en particular durante las revoluciones inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII. La primera declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano (1789) dice en su tercer artículo: “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación”. El historiador británico John Breully aclaró en su excelente libro *Nationalism and the State* (1982) que “esta idea de nación no se refería a un grupo especial con una identidad cultural singular”. Se trataba de la designación de la totalidad de los ciudadanos. Otro analista del nacionalismo, Hans Kohn, observó que el origen del concepto de nación estuvo estrechamente ligado a la idea de la soberanía po-

Primero, ¿cómo se delimita una nación?

Mencioné los atributos del idioma y de la experiencia histórica comunes. Pero son solo dos atributos principales que pueden divergir. También puede ser importante el territorio y, como se vio en la India, la religión. Pero dos casos en los que el idioma no importó pueden ser ilustrados por Suiza, que se formó con cuatro grupos lingüísticos.

pular, del consentimiento de los súbditos. La idea de la nación fue entonces, desde el comienzo, una idea que se oponía contra algo, pero al principio no se dirigía contra otras naciones sino contra la idea tradicional de la legitimidad del gobierno. Hasta entonces los reyes habían derivado la legitimidad de Dios o de la historia, pero en la época moderna tendrían que derivarla de la nación. La fundamentación de la legitimidad del gobierno en el derecho al sufragio ciudadano se derivó del universalismo de la Ilustración. Una vez que existieron estados particulares, la idea de la nación surgió como consecuencia necesaria del universalismo.

Pero, naturalmente, una vez que ya esto ya había ocurrido, vino muy pronto el segundo paso, que fue preguntar cómo es que había que concebir los límites de la nación. Inmediatamente fueron presentados los atributos del territorio común, del idioma y de la experiencia histórica común. Pero hemos de distinguir entre lo que se puede llamar delimitación y su perversión agresiva. Este último desarrollo vino muy rápido en el caso francés con las guerras napoleónicas en el continente europeo y se transformó en las reacciones nacionalistas alemanas, italianas y paneslavas. En estas se perdió de

vista la original idea universalista, el derecho individual de los ciudadanos, y se tornó importante la cohesión étnica de un conjunto social. Dejó de percibirse como valioso lo que cada nación tenía en común con las otras, y en cambio el valor supremo que representaba cada nación pretendió negar todo valor a las demás. La disposición bélica de tantos nacionalismos se produjo. Durante el siglo XX, cuando el ideario nacionalista se propagó por todo el mundo, en particular por Asia y África, el nacionalismo tuvo una ambigüedad esencial. Lo esencial, en relación con la liberación contra el colonialismo, fue siempre la moderna insistencia en la autodeterminación, y en muchos la insistencia en los propios derechos se combinó con la insistencia en la justicia social. Pero, por otra parte, siempre existe la posibilidad de un repliegue en el autoritarismo aclamado por el pueblo, que tiende hacia el fascismo. En la Alemania de Bismarck, el nacionalismo fue un movimiento que no se dirigió contra el emperador ni únicamente contra otras naciones, pues fue un movimiento popular de la burguesía contra un socialismo que se presentaba como internacional, con el terrible fracaso en los comienzos de la Primera Guerra Mundial, cuando los socialistas abandonaron el internacionalismo y todos los socialistas europeos se sumergieron en el nacionalismo.

Intentaremos ahora ordenar lo dicho de un modo sistemático. Primero, ¿cómo se delimita una nación? Mencioné los atributos del idioma y de la experiencia histórica comunes. Pero son solo dos atributos principales que pueden divergir. También puede ser importante el territorio y, como se vio en la India, la religión. Pero dos casos en los que el idioma no importó pueden ser ilustrados por Suiza, que se formó con cuatro grupos lingüísticos, y el caso de Hispanoamérica, donde a pesar de compartir la misma lengua española se formaron muchas naciones distintas. Segundo, muchas veces existe el nacionalismo entre grupos no soberanos, como ocurre hasta ahora con las minorías vasca



Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos cómo es que se puede saber la hora en que la noche ha terminado y el día ha comenzado. ¿Será, dijo uno de los alumnos, cuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja? No, contestó el rabino. ¿Será, dijo otro, cuando puedo distinguir a lo lejos un almendro de un duraznero? Tampoco, contestó el rabino. ¿Cómo lo sabremos entonces?, preguntaron los alumnos. Lo sabremos, dijo el rabino, cuando al mirar a cualquier rostro humano reconozcas a tu hermano o tu hermana. Mientras tanto seguiremos estando de noche.

Dentro de estas diferentes variedades encontramos toda clase de grados entre los dos polos del patriotismo: el excluyente y algunas veces beligerante y arrogante, de un lado, y un patriotismo pacifista del otro. Es esta diferenciación la que nos tiene que ocupar en el problema de la identidad colectiva.

y catalana en España, si bien estas aspiran a ser soberanas o, por lo menos, a consolidar cierta autonomía dentro del estado. Tercero, no sé si se puede decir de algunos conjuntos supranacionales que también tienen rasgos nacionalistas pues se oye decir con frecuencia acerca de “nuestra gran patria latinoamericana”, y existen otros movimientos en esta dirección en Europa y en África, pero este me parece secundario.

Dentro de estas diferentes variedades encontramos toda clase de grados entre los dos polos del patriotismo: el excluyente y algunas veces beligerante y arrogante, de un lado, y un patriotismo pacifista del otro. Es esta diferenciación la que nos tiene que ocupar en el problema de la identidad colectiva. La distinción entre nacionalismo y patriotismo no es más que una terminología cómoda que algunos usan y que seguramente no significa mucho, porque el patriotismo también puede ser agresivo. Pero muchos de los que usan esta palabra lo hacen para dar a entender que la identificación con el propio país o la propia minoría no tiene que ser algo agresivo, no necesariamente tiene que incluir algún desprecio de los otros.

Para poder valorar esta concepción es preciso que empecemos preguntándonos si, y por qué, alguna forma de nacionalismo o patriotismo puede ser necesaria para los individuos en la modernidad. Para esto

debemos reflexionar sobre cómo es que se relaciona lo que ya he llamado identificación con una pertenencia colectiva respecto de otras identificaciones, como las de un rol, que me hacen miembro de un grupo social o profesional. Por ejemplo, al ser trabajador en una fábrica soy, además de parte del conjunto de los obreros quizás también miembro de un sindicato, pero también soy, como padre, miembro de una familia. Es así como una persona puede ser, al representar distintos roles, miembro de distintos grupos. Es por ello que esa persona puede decir: nosotros los obreros de esta fábrica, nosotros los afiliados a este sindicato, etc., y en todos los casos este individuo no es miembro de tales grupos como individuo. No basta decir “nosotros”. Existe, por supuesto, el grupo más pequeño de un simple nosotros que es la familia, pero en este caso tenemos que distinguir entre “mi familia” y “los demás”, como entre “yo” y “los demás”. La familia es una simple extensión del egoísmo. Parece inevitable poder entenderse en un grupo con los otros, no simplemente con los de la familia, ni con todos los sastres o todos los trabajadores, sino con el total de los individuos que viven juntos simplemente por vivir juntos. Ahí parece plausible hablar de una sociedad. Pero, ¿qué es una sociedad moderna? Es, de alguna manera, una totalidad de individuos interdependientes en sus trabajos y en los asuntos generales de su bienestar.

Una tal totalidad es, por una parte, la humanidad entera. Pero es necesario sostener que hay totalidades de tamaño más pequeño; hay un “todos nosotros” que no distingue los papeles que representamos, y que aún así forman un grupo que se distingue frente a aquellos que en relación con estos son “los demás”. Totalidades de esta clase también lo pueden ser, hasta un cierto grado, las parroquias, los municipios, las provincias y después los conjuntos supranacionales. Pero una importancia especial tiene el conjunto que forma un estado, por ser un poder máximo y soberano con todas las res-

ponsabilidades sociales que de ahí se derivan. Y como los súbditos del estado quieren ser conscientes de por qué son súbditos de este estado aparte de simplemente serlo, llegan a su identidad como pueblo o como nación, y definiendo con distintos atributos se constituyen minorías con la aspiración hacia una soberanía propia. No solo es natural que así como existe un amor, muchas veces ambiguo, hacia la propia familia y también hacia la propia tierra nativa, existe un sentido de solidaridad hacia su pueblo. También parece natural que la relación moral que debemos tener hacia todos los hombres se difundiría en una abstracción, si no nos tuviéramos que relacionar éticamente con nuestra nación. Una parte esencial de nuestro deber moral consiste no solo en la parte negativa de la moral, en no causar daño, sino en la parte positiva, en la ayuda, lo que supone sentirse responsable del bienestar de los demás. Para esta parte positiva de la moral universal, la responsabilidad, la identificación con las diferentes colectividades particulares, concéntricamente estructuradas, parece indispensable. La colectividad del estado, el pueblo, tiene aquí una prioridad porque las decisiones morales generales, es decir, las respaldadas por la ley, se hacen en la época moderna a este nivel.

La responsabilidad demuestra particularmente bien la relación positiva que tiene la moral universalista con la identificación con la nación, pero esta identificación naturalmente no se reduce a ello. Un sentimiento que quisiera mencionar y en el que se piensa un poco en relación al patriotismo es la vergüenza. La vergüenza por otros también existe en el caso de familiares y amigos. Cuando nos avergonzamos por el comportamiento de nuestros compatriotas en el extranjero es una señal segura de nuestra identificación. El caso de la vergüenza también es una buena prueba para el caso de las identificaciones múltiples. El judío colombiano que ha emigrado a Venezuela puede comprobar el grado de sus identificaciones por

las vergüenzas a que está expuesto. En el caso del nacionalismo benigno, no hay problemas para una identificación nacional múltiple.

No creo que exista una alternativa al nacionalismo. Si deseamos crear un estado mundial será por razones distintas a la supresión del nacionalismo. Sabemos también, por el problema de los nacionalismos dentro de los estados, que así no es como se puede combatir al nacionalismo. Finalmente, los nacionalismos de los estados y dentro de los estados son, siempre que sean benignos, algo que debemos fomentar, no solo porque incrementan las posibilidades de la responsabilidad moral, sino porque son opuestos a la uniformidad. Sería un total malentendido del sentido del igualitarismo creer que implica el uniformismo. El igualitarismo es una concepción normativa de derechos iguales para individuos y grupos desiguales.

Con esto queda explicada la respuesta a mi segunda pregunta sobre la relación positiva entre identificación universal y nacional. La respuesta a la primera que concierne al nacionalismo anti-universalista me parece fácil a grandes rasgos. Al ser la ética moderna universalista, el nacionalismo anti-universal no puede tener un sentido ético moderno porque la ética moderna es universalista, y tampoco se lo puede entender como una recaída en un nivel tradicional, porque aunque una ética tradicional sí puede ser particularista, no puede ser nacionalista. El nacionalismo, incluyendo desde luego el fascismo, es un fenómeno moderno, un fenómeno de masas, es decir, de individuos. De tal modo que solo se le puede designar como un desvío moral, muchas veces motivado por el temor del socialismo que es esencialmente universalista, y conteniendo un conglomerado de normas cuasi morales, es decir, que pretenden ser morales, pero que no se pueden justificar ni por la moral moderna de cualquier modo que uno la entienda, ni por una moral tradicional aunque contiene valores tradicionales aislados como el de la lealtad.

Otra patología de la identidad moderna que, aunque sea menos visible, podría muy bien ser el vicio moderno fatal que conduciría a la catástrofe con más seguridad que el nacionalismo. Me refiero a la indiferencia. [...] La responsabilidad es aquella parte de la moral que consiste en la obligación positiva, en la obligación de dar. La indiferencia, y me refiero a la indiferencia hacia la indigencia de los demás, es lo contrario a la responsabilidad.

Si no hay lo que llamaríamos buenas razones para desarrollar un tal sentimiento nacionalista perverso, la pregunta tendría que ser: ¿cuáles son las causas y condiciones psicológicas y sociales dentro de un estado moderno que conducen a un tal descarrío? Esta pregunta, por lo tanto, no se refiere a las condiciones para el desarrollo de un nacionalismo como tal, pues este es, como vimos, algo natural en una sociedad moderna, sino que se pregunta por una degeneración del nacionalismo. A este respecto existe una vasta literatura, siendo todavía la obra más importante la escrita por Theodor Adorno bajo el título de *La personalidad autoritaria*. Quizás los motivos más obvios para el desarrollo del nacionalismo de masas y agresivo son: primero, la situación de soledad, libertad y de debilidad en que se encuentra el individuo en la modernidad y que produce una tendencia a escapar de sí y a derramar la individualidad propia en una masa amorfa con un líder grande y fuerte; y segundo, el sentimiento de desvalorización de uno mismo que producen las injusticias sufridas por muchos y que conducen al deseo de vengarse y a la búsqueda de chivos expiatorios y de enemigos exteriores. Las condiciones del nacionalismo perverso parecen entonces ser

un conglomerado de motivaciones infelices y reaccionarias, de sentimientos de autodesprecio, de soledad, de falta de respeto para uno mismo y de venganza. La condición primaria social que está en la base de todos estos sentimientos es la injusticia social, el conjunto de condiciones sociales que no les permite a los individuos respetarse a sí mismos. Para la identidad moderna lograda necesitaríamos un sistema social justo que fomentara la autonomía del individuo; cuando uno se pudiera valorar y respetar asimismo a todos los demás. Aquí nos encontramos más cerca que antes ante la confirmación de la conexión necesaria de una identidad lograda moderna con la ética universalista.

Y ahora podemos ver también que esta ética universalista, componente posiblemente necesario de la identidad moderna lograda, debe contener también una patología, una teoría de sus enfermedades o descarríos. Entre estos el nacionalismo perverso es uno de los peligros importantes, pero quizás no el más importante, si lo vemos desde el punto de vista de nuestros países, pues tanto en Alemania como en Colombia los peligros de algún nacionalismo son marginales.

Para terminar quiero indicar otra patología de la identidad moderna que, aunque sea menos visible, podría muy bien ser el vicio moderno fatal que conduciría a la catástrofe con más seguridad que el nacionalismo. Me refiero a la indiferencia. Cuando hablé del nacionalismo benigno, nos topamos con el concepto de responsabilidad. La responsabilidad es aquella parte de la moral que consiste en la obligación positiva, en la obligación de dar. La indiferencia, y me refiero a la indiferencia hacia la indigencia de los demás, es lo contrario a la responsabilidad. Aquí nos vemos enfrentados con la distinción cualitativa más importante que existe entre los individuos en la modernidad. Me refiero a la distinción entre ricos y pobres, entre aquellos que tienen recursos y aquellos que no los tienen. Aunque esta diferencia es una diferencia gradual, podemos prescindir de este aspecto,

porque es suficiente, cuando hablamos aquí de pobres, referirnos a aquellos que están en lo que se suele llamar la pobreza absoluta, que no tienen trabajo ni recursos. ¿Cómo se relaciona el tener recursos o no tener recursos, el ser rico o pobre con las cualidades que forman parte de la identidad de una persona? Evidentemente el tener recursos no es una cualidad de este tipo, pero es la condición necesaria de las actividades que conducen a una identidad.

El hecho de que una buena parte de la humanidad viva actualmente en pobreza absoluta significa que no solo padece hambre, sino que el resto del mundo permite que no sean capaces de construir su propia identidad, a vivir como hombres. Con razón Marx había basado su teoría de la sociedad moderna sobre esta dicotomía, pero él podía todavía ver a los pobres como masa potencial de trabajadores e interpretarlos como una clase productiva dentro del sistema de producción capitalista. Lo que llamo muy abreviadamente aquí ricos y pobres, los podía entender Marx como las dos clases productoras del sistema que se complementan mutuamente y que además se encuentran en una lucha de clases, una contra otra. Aunque ya Marx conocía la concepción de una masa de reserva sin recursos, todavía podía concebirla como haciendo parte del sistema económico. Hoy en día ya no parece ser el caso. La masa sin recursos se encuentra fuera del sistema, y los ricos ya no tienen que ocuparse de ellos, Los más ricos y los menos ricos se defienden económicamente entre sí. Esto parece ser el caso tanto dentro de los mismos países que se llaman pobres y, lo que me parece más grave, esta relación se repite una vez más entre los países ricos, por un lado, y los países pobre por el otro. En ambos casos los ricos son indiferentes hacia los pobres, se pueden dar el lujo de ser económicamente indiferentes y serlo también moralmente.

Este problema, que una parte de nosotros (los acomodados) impida a los otros estar en condiciones de desarrollar una

identidad, es más grave aún que el problema del nacionalismo perverso. Desde luego, el remedio para ambos problemas sería uno y el mismo: la justicia social. Pero este segundo problema es tanto más grave que el del nacionalismo agresivo, por ser tan poco conscientes de él los que lo crean y lo soportan. La indiferencia no es una enfermedad tan obvia como el nacionalismo agresivo. En contraste con este es una forma tranquila de delimitarse y de aniquilar a los otros. Los acomodados pueden incluso pensar que tienen una identidad lograda con base en su identidad puramente familiar, un egoísmo con un ingrediente mínimo de moral. Tienen pues una identidad lograda a pesar de negarse al universalismo. Aquí debemos recordar que no pude demostrar que la ética, y por consiguiente el universalismo, sea un condición necesaria de una identidad lograda, de la felicidad. Si fuera correcto que se pueda tener una identidad lograda aún siendo indiferente a la indigencia y cerrándose a la responsabilidad, la suposición de que una identidad lograda moderna implica el universalismo, quedaría refutada. El universalismo quedaría, en último término como un puro sueño.

De todos modos, esta visión no es algo que se pueda probar lógicamente; lo intuimos en ejemplos y en metáforas. Permítanme acabar con el siguiente cuento casídico:

Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos cómo es que se puede saber la hora en que la noche ha terminado y el día ha comenzado. ¿Será, dijo uno de los alumnos, cuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja? No, contestó el rabino. ¿Será, dijo otro, cuando puedo distinguir a lo lejos un almendro de un duraznero? Tampoco, contestó el rabino. ¿Cómo lo sabremos entonces?, preguntaron los alumnos. Lo sabremos, dijo el rabino, cuando al mirar a cualquier rostro humano reconozcas a tu hermano o tu hermana. Mientras tanto seguiremos estando de noche. ✽