

# FILOSOFÍA

## *Una piel y mil metáforas Paradojas de la identidad*

Domingo FERNÁNDEZ AGIS

Ce qu'il y a de plus profond  
dans l'homme, c'est la peau.  
Paul Valery, *L'idée fixe*<sup>1</sup>.

### INTRODUCCIÓN

Como Max Weber se encargó de enseñarnos, las transformaciones que abocan en los grandes cambios sociales no siempre son de naturaleza económica. Antes al contrario, hemos asistido ya a la aparición de importantes cambios culturales que tienen una raigambre muy diversa. Sin embargo, en la sociedad de la información no existe un cambio cultural que no repercuta, de algún modo, en lo económico.

En cierta forma, lo cultural, lo ideológico en el sentido clásico, vería invertida así su relación con lo económico. En efecto, Marx imaginó que la ideología sería siempre un mero epifenómeno del modo de producción. Tal cosa no podría sostenerse hoy, a la vista de la pregnancia de lo ideológico sobre el proceso de transformación que la economía viene experimentando. A su vez, la historia tampoco sería la historia de los modos de producción. Desde luego, como pretendo remarcar a través de lo que sigue, la historia de las identidades no lo es.

Por otra parte, es claro que las transformaciones culturales no sólo inciden sobre el modo de producción, modifican incluso las formas de percibir y los sistemas conceptuales con los que organizamos nuestro conocimiento del mundo. Con estas modificaciones en los hábitos perceptivos y en los entramados conceptuales con los que categorizamos nuestra experiencia, se altera de forma significativa la manera en que sentimos y pensamos la subjetividad y la identidad. Lo singular y lo plural revelan su estrecha implicación mutua cuando nos detenemos a analizar cómo interactúan entre sí los conceptos que manejamos en nuestro trato cotidiano con las cosas.

---

<sup>1</sup> Valery, P.: *L'idée fixe*. Gallimard. Paris, 1961. Pág. 48.

Sería, por tanto, impensable que estos cambios culturales no afectaran a nuestro sistema de valores. Podría decirse, en tal sentido, que la relación entre el *es* y el *debe* ha cambiado mucho en los últimos tiempos. Tanto que cabría cuestionarse si, a despecho de la *falacia naturalista* que nos advierte a propósito del tránsito ilegítimo entre el ser y el deber-ser, existe ya una frontera nítida entre ambos. Como en tantos otros campos, también en este las tecnologías de la información y de las comunicaciones diluyen en parte la rigidez inicial de esa frontera. Lo que se presenta como realidad adquiere de inmediato tal plenitud que devora toda posibilidad ajena a la positividad de *lo que es*. Pero, ¿cómo definimos *lo que es*? El modo en que intentamos responder a esta pregunta nos da la clave para comprender cómo entendemos la identidad. Así pues, en medio de otros muchos ecos, nos preguntamos ahora ¿en realidad, qué es lo que nos constituye?, ¿qué nos hace ser lo que somos?

A la antigua solidez del principio de identidad puede oponérsele hoy la dúctil naturaleza de un nuevo principio: el de fragilidad. Somos, en efecto, conscientes de la frágil base que tiene la identidad personal, como también lo somos de la debilidad que es consustancial a las identidades colectivas. Sabemos que construir la diferencia es una labor llena de riesgos y que guardar memoria de la diferencia, requiere una tensión constante. Mantener viva la memoria de lo que somos exige un aporte constante de energía. Tanta energía que en ocasiones uno se pregunta si merece la pena tan esforzado dispendio.

Nos preguntamos sí, en efecto, lo más profundo es la piel. Y acto seguido nos cuestionamos si esa afirmación no forma parte de la misma voz y del mismo juego, si es fruto del simple gusto por la sorpresa y la paradoja. Es verdad que la identidad, en cierta manera, empieza en la piel. Sin embargo, ¿resume la piel lo que somos? Podríamos responder que, más que resumir lo que somos nos dice y dice a quien se acerca a nosotros algo de lo que hemos sido y de lo que queremos ser. Pero, al reconocerla como depositaria de nuestra historia, podemos pensar que la piel ha entrado en contacto con demasiadas cosas, nos preguntaremos quizá si habrá forma de limpiarla. ¿Será posible una forma de contacto —con otra piel, consigo misma, con algo no humano— que le devuelva la limpieza? En todo caso, parece que si hay algo más allá de la piel, ese algo se asoma hasta la piel; si somos, si tenemos identidad, la adquirimos, tanto por la mediación de lo heredado como, por ósmosis, a través de la piel. Antes de cualquier racionalización somos lo que somos dentro de los límites que señala nuestra piel. Luego, con la piel ya saturada de ser y de un no ser que a veces pesa más que el ser, podemos empezar a luchar por transformarnos en algo distinto a lo que habíamos llegado a considerarnos.

Tal vez pensando en todo eso me inclino a conceder gran importancia a lo que hacemos a nuestra piel. Pienso que si la protegemos, si estimulamos su sensorialidad, si la marcamos, estamos explicitando con ello una apelación al ser. Así, la piel tatuada expresa, a mi entender, un intento de marcar la identi-

dad personal. Representa un proyecto de retornar a las formas primitivas de diferenciación y encuadramiento, tan lejanas ya en la época de la informática y la biotecnología.

Paseando por el extrarradio en una ciudad española, he visto a un chico que se había hecho tatuar en el pecho la palabra *freedom*, en letras góticas. El hecho de escoger esos caracteres góticos, así como pedir que escribieran *freedom* en lugar de *libertad*, son sin duda elementos cargados de significado. También he visto a una muchacha con una flor de lis tatuada en el pie derecho. Es fácil descubrir, en cualquier playa, la presencia de estos signos de un espíritu que trata de retornar a un momento indefinido, siempre anterior a la modernidad. La memoria gráfica que representa el hecho mismo de la piel tatuada, ha de cimentarse en la apología de la memoria histórica que dibujan de por sí los caracteres góticos y los emblemas de un pasado remoto.

En todo caso, en las pieles jóvenes ya no se graban corazones sangrantes, atravesados por espadas de matador de toros, ni patéticos rostros de vírgenes lacrimosas. A través de las marcas que ahora las agujas y las cuchillas dejan en la piel, vemos que la construcción de la identidad exige hoy la apropiación de lo foráneo. Estricta apropiación ésta, pues queda registrada en un soporte de tal calidad. Fugaz apropiación, a pesar de todo, pues no se sabe, en última instancia, qué es lo que se apropia.

A lo foráneo en el espacio se corresponde lo ajeno en el tiempo. Sin embargo, lo foráneo en el espacio y lo ajeno en el tiempo son reconocidos como las formas más evidentes de expresar el reconocimiento de lo que somos. Hablamos de un no ser que expresa el ser. Así, los motivos góticos evocan, no tanto un pasado medieval cuanto una curvatura del tiempo al margen del curso del tiempo. Una época ficticia que nos proporciona el único territorio en el que parece que podemos ser lo que queremos ser. De la misma forma que el codo, en un brazo tatuado, puede llegar a ser la boca de un terrible dragón. En este caso, una interpretación chata nos diría que lo único real es el codo y no el dragón. No obstante, tanto en éste como en aquel, lo realmente real es el deseo de ser y ese deseo se materializa por medio de la apropiación, por ilusoria que esta sea, de lo que creemos ser, alcanzada mediante una paradójica fuerza que emana de la conciencia de lo que no somos.

La identidad se configura a través de un juego en el que lo real se combina de mil formas con lo posible. La tradición, la identidad heredada, nos revela el carácter polar de las identidades. Estas son, tanto afirmativas como negadoras, liberadoras y al mismo tiempo represoras, expansivas y a la vez coercitivas. En cualquier caso, con uno u otro instrumento, con muchos a la vez, definir una identidad es crear un perfil.

Hay que definir unos contornos, crear una figura y luego otra y otra más, pues “no señalar ningún contorno sería privar a los objetos de su identidad”. Y, por otro lado, “señalar uno sólo, significaría sacrificar la profundidad, es

decir, las dimensiones que nos facilita la cosa, no como desplegada delante nuestro, sino de una manera llena de posibilidades reservadas y como una realidad inagotable”<sup>2</sup>.

## PLEGAR EL TIEMPO SOBRE SÍ MISMO

Parece absurdo pretender adueñarnos intelectualmente del tiempo, tener la osadía de pensarlo, si no podemos existir, si no podemos ser lo que queremos ser en el tiempo. Podría plantearse la cuestión de la identidad desde esta perspectiva. Nos preguntaríamos así cómo podemos pretender ser dueños de nuestro destino, tener incluso un destino, si tampoco atinamos a ser lo que creemos ser. Nuestra forma de definirnos consiste en huir de toda posible definición. Sin embargo, la pretendida coherencia de esa actitud se debilita cuando recordamos que, a pesar de lo contradictorio que ahora nos parezca, el ser humano ha especulado una y otra vez sobre la naturaleza del tiempo sin sentirse en ningún momento dueño de su destino. Los esclavos se han soñado libres y los que ya gozaban de la libertad civil han buscado otras formas de libertad mientras permanecían inmersos en unos modos de vida constrictoras. Quizá lo que marque hoy la diferencia sea la sensación de estar siendo vigilado de modo eficiente y constante, de ser objeto de una atención terapéutica y preventiva que no nos concede tregua alguna. Unos versos del poeta Vicente Valero expresan, a mi juicio, de manera muy elocuente esa sensación. Pertenecen al poema, “Huésped”, recogido en el libro *Teoría Solar* y, aunque no nos proporcionen un saber acerca de las causas, sí que nos ofrecen una perfecta descripción de algunos de los efectos.

Ya es sólo una costumbre saber que nos vigila  
—silencioso, tranquilo, tenaz, inexplicable—  
que comparte la mesa con nosotros, y moja  
su pan duro en el plato de todos nuestros sueños<sup>3</sup>.

La presencia constante de un poder, multiforme pero siempre observante, genera la aceptación sumisa del hecho de estar sometidos a vigilancia. Sin embargo, pese a todo, aún somos capaces de volver la cara al sentirnos vigilados, podemos percibir que nos envuelve la seda sutil de la observación.

<sup>2</sup> Hernández Sánchez, D.: “Cézane y la estética de los contornos”. Rev. “Volúbilis”. N°8. Marzo, 2000. Pág. 192.

Recordemos, a este respecto, como dibujo y color se encuentran en un equilibrio siempre amenazado en la pintura de Cézane. Sin embargo, en ese precario equilibrio encuentra este artista su mayor potencialidad expresiva.

<sup>3</sup> Valero, V.: *Teoría Solar*. Visor. Madrid, 1992. Pág. 17.

Seguimos, pues, preguntándonos cómo escapar del círculo infernal que se cierra entre el observador y el observado. Nos preguntamos de qué manera llegar a ser en un tiempo que no nos pertenece. No sabríamos decir si es propiamente humano un mero habitar sin ser. Pero, ¿cómo hacer que sea de otra forma sin haber medido el alcance de nuestro poder? El viejo tema de la alienación, en sus formas económica e ideológica, asoma de nuevo aquí la nariz. No obstante, al margen de las reminiscencias hegelianas y marxistas que la cuestión nos trae a la mente, habría que insistir en que para saber lo que somos necesitamos conocer al otro, tan próximo a nosotros que no reparamos en él. El otro nos dice mucho de nosotros cuando habla de sí mismo. El huésped mudo acaba siempre hablando más de lo conveniente. Como uno más entre los tatuados, el huésped lleva escrito en la piel un mensaje que no se resistirá a mostrarnos. Queramos o no, leeremos su mensaje al tiempo que escribimos el nuestro.

Escribir es una forma de profundizar en el conocimiento de lo que somos. Tras la escritura hay muchas veces un intento de superar la alienación, a través del autoconocimiento y del conocimiento del otro. En la palabra se unen distanciamiento y proximidad. Con ellas aparece la posibilidad de retorcer el espacio, como también la de plegar el tiempo sobre sí mismo<sup>4</sup>.

Pero la escritura es asimismo una forma de tatuaje y, como bien sabemos, la forma más coherente de borrar un tatuaje es dibujar otro sobre él. De manera análoga, la escritura nos conduce a definir unos contornos para borrar otros. En este caso, como en los otros, nos define tanto lo que marcamos cuanto lo que pretendemos hacer desaparecer. Aunque quizá nos defina sobre todo la determinación que mueve la mano que borra y la mano que marca. El escritor marroquí, Tahar Ben Jelloun lo ha expresado con fuerza. Con la franqueza del que es extranjero en cualquier lugar, ha dicho que el motivo por el que escribe “es para dejar de tener rostro”. Añade Tahar Ben Jelloun, este Tahar Ben Jelloun cuyo nombre y cuyo rostro aún no han sido borrados por la arena del tiempo, que esto “puede parecer pretencioso, pero es un modo de defenderse. Desaparecer detrás del libro, dejarlo solo ante una nueva aventura. Hacer realidad una de sus imitaciones, bien escasa, bien incompleta”<sup>5</sup>.

¿Cómo lamentar la pérdida del ser, cómo hablar de alienación, cuando lo que pretendemos es que la gramática y el tiempo difuminen las líneas de lo que somos? Porque hablar de alienación es hablar de un poder de ser enajenado; por lo tanto, es hacerlo de un poder enajenante. De este poder derivaría la posibilidad de construir nuevas subjetividades, de alumbrar otras formas de ser

---

<sup>4</sup> Trasladándonos desde lo individual a lo colectivo, recordemos la reconstrucción y reescritura permanente de la Historia Nacional. ¿Puede alguien dudar del poder configurador de ese ejercicio de escritura?

<sup>5</sup> Ben Jelloun, T.: *Alberto Giacometti & Tahar Ben Jelloun*. Trad. A. Broch. Flohic. París, 1991. Pág. 28.

sujetos y de estar sujetos a las líneas de poder. ¿Qué instituciones tienen este poder de configuración de la subjetividad?<sup>6</sup> Es difícil responder a una pregunta tan comprometida. No obstante, la respuesta más socorrida alude a la educación, las técnicas de terapéutica social y los modos de encuadramiento. El caso extremo sería la prisión. En opinión de Foucault, la prisión es el elemento límite en unos mecanismos que se van aplicando a lo largo de todo el tejido social. Quizá sea desmedido el celo de Foucault, su interés en subrayar la ausencia de vías de escape. No vivimos en una sociedad disciplinaria ni la dominación es tan perfecta que estemos en un orden social en el que sujeto y objeto de la dominación se confunden entre sí. Pero, a pesar de ello, es indudable el efecto configurador que sobre la subjetividad tienen las técnicas de encuadramiento y vigilancia.

En otro orden de cosas, podemos cuestionar la relación biunívoca que se ha establecido entre identidad e igualdad. Así lo hace Gustavo Bueno. Es evidente que los mecanismos con los que se construye la identidad no nos hacen iguales a los demás, pero tampoco diferentes, en el sentido de estar constituidos por un ser abierto a la voluntad de ser, a la búsqueda personal de diferencia. Como Bueno sostiene, en líneas generales, el uso del término *identidad* requeriría explicitar la materia a la que dicho término se aplica. Ya que puede tratarse de ‘identidad de lengua’, ‘identidad de religión’, ‘identidad de raza’, ‘identidad de cultura’, etc. Al no hacerlo, empleamos el concepto de modo *hipostasiado*, refiriéndonos de forma confusa “a diversas ‘identidades’, polarizadas, acaso (en contextos pragmáticos), en la misma realidad o ser determinado del sujeto o del grupo de sujetos que la utiliza con una intención inequívocamente ‘reivindicativa’; como si por el mero hecho de que alguien

---

6 “Los sistemas penales de las sociedades post-modernas y de los Estados neo-liberales tienen asignada la tarea de producir nuevas subjetividades. De tal forma que, si los sistemas penales del viejo liberalismo y los del Estado social habían concentrado sus prácticas sobre individuos que no revestían las características propias del sujeto clásico de la cultura jurídica occidental (masculino, adulto, creyente, blanco y propietario), portador de derechos subjetivos y de sus correlativos bienes jurídicos dignos de protección penal, el derecho post-moderno y, en particular, el derecho y el sistema penal adoptan las formas de la violencia estatal legitimada para descargarla sobre las manifestaciones de la nueva pobreza y la exclusión. El control punitivo del Estado neo-liberal ya no se descarga más, como antaño, sobre sujetos individuales, sino sobre sujetos colectivos, quienes son tratados como ‘grupos productores de riesgo’. Estos sujetos no tienen nombre y apellido, sino que son considerados como categorías. El objetivo es el de redistribuir un riesgo de criminalidad que se considera socialmente inevitable. Un ejemplo visible de esto lo constituye el control punitivo que los estados neo-liberales ejercen actualmente sobre los flujos migratorios. Es absolutamente verificable hoy en cualquier país de Europa, en particular en los mediterráneos encargados de la frontera sur del continente, el papel que cumplen las sanciones penales como elemento de control punitivo de la inmigración. Son entonces los inmigrantes quienes configuran parte de la nueva subjetividad colectiva de los sistemas penales postmodernos y la inmigración, en especial su regulación como control de una nueva población sobre el territorio, se configura como elemento central de tránsito del fordismo al postfordismo, o sea de aquella sociedad disciplinaria a la sociedad del control punitivo por el miedo”. bergalli, R.: “Globalización y control social: post-fordismo y control punitivo”. Rev. “Sistema”. Nº 160. Enero, 2001. Página 124.

‘esté siendo lo que hace’ (*operari sequitur esse*) pueda reivindicarlo como valioso precisamente mediante la expresión de su ‘identidad’”<sup>7</sup>.

Por otra parte, el mismo autor añade que, como la “igualdad exige siempre una referencia a una materia o parámetro y éstas no son siempre compatibles (sinalógicamente) entre sí, habría que concluir que tampoco la igualdad implica unidad”. Pone el ejemplo de la ‘igualdad de oportunidades’ para hacer hincapié en que la unidad puede separar tanto como unir. Así el esfuerzo de unificar la diferencia tendría como consecuencia una desigualdad en lugar de una igualación, si pensamos en el resultado del proceso. En conclusión, “las igualdades universales (a un campo dado), pero no conexivas, son igualdades discriminadoras entre los términos de ese campo; y si cabe hablar de una unidad de igualación en un nivel genérico (por parte del parámetro) habrá que hablar también de la separación, de la discriminación, del conflicto, según los parámetros, inducidos por las igualaciones”<sup>8</sup>.

Gustavo Bueno termina el citado trabajo subrayando que, como ya apuntábamos más arriba, “tampoco la igualdad implica unidad”. Hay que reflexionar acerca de esta disfuncionalidad entre lo que iguala y lo que unifica. Tendemos a asimilar ambos factores. Pero, lo que iguala puede tener un efecto disolutorio sobre lo unitario de la subjetividad. Lo que nos iguala a los otros, favoreciendo así la identidad colectiva, puede conllevar una ruptura de la subjetividad individual.

Asunto diferente es el reforzamiento de la identidad, con el fin de convertir al objeto identitario en depositario de un valor, sea este económico, ético o estético. Como indica también Bueno, “en nuestra sociedad constatamos situaciones en las cuales parece exigirse una identidad esencial o estructural; tal es el caso de aquellas obras de arte cuyo valor vaya vinculado obligatoriamente a su singularidad individual, aun cuando, en realidad, el ‘soporte’ de ese valor estético no requiere una tal singularidad, si es que pudiera transportarse (o transformarse idénticamente) a otras singularidades, como copias indiscernibles de la primera). No es el caso del artista que fabrica diez copias numeradas de su obra y destruye nueve a fin de que el propietario de una copia mantenga la unicidad, porque, en este caso, se trata de un mecanismo social de monopolio o exclusiva; el caso se nos presenta más bien, cuando la obra es efectivamente única (el *Guernica*, de Picasso) y, sin embargo, puede asegurarse que el desarrollo de la tecnología de reproducción pueda hacer posible una copia indiscernible (aplicando criterios estéticos, no ya meramente físicos, referidos a escalas anatómicas). Sin embargo, ningún museo estaría dispuesto a colgar esa copia indiscernible, dándola como equivalente al original; lo que demuestra la acción de una

<sup>7</sup> Bueno, G.: “Predicables de la Identidad”. Rev. “El Basilisco”. N° 25. Oviedo, 1999. Pág. 5.

<sup>8</sup> Bueno, G.: Ob. Cit. Pág. 7.



especie de ‘fetichismo estético (como si el original, al modo del fetiche, tuviese un alma residente, sustancial, única, dotada de *unicidad* y que es la que confiere a la obra su valor estético)’<sup>9</sup>.

Es relevante esta alusión al fetichismo estético, ya que hoy son muchas las formas en que esa fetichización de la obra de arte se manifiesta<sup>10</sup>. Recordemos que Marx habló del fetichismo de la mercancía como un fenómeno que alcanza su máxima expresión en el tipo de economía de mercado asociada al capitalismo. Aunque sabemos que no es un fenómeno específico del orden capitalista. El fetichismo de la mercancía se dio antes de la aparición del sistema capitalista y se sigue produciendo después de esta, en la sociedad poscapitalista. En todo caso, el fenómeno está ahí, tiene una importancia económica y cultural de primera magnitud. Como no podía ser de otro modo, influye sobre la configuración de la subjetividad. Hay formas-fetiches de subjetividad, subjetividades modélicas, formas modeladoras que hacen a la subjetividad objeto de pliegue sobre el modelo fetichizado.

## LA SUBJETIVIDAD EN LA ERA DE LA INFORMACIÓN

Mucho se ha hablado a estas alturas acerca del poder de desestructuración de la subjetividad que tiene la red. Tanto en el ámbito de lo constructivo, cuanto en el de lo destructivo, son patentes por igual los efectos que la realidad paralela que la red hace posible pueden tener sobre el yo. No obstante, quizá se haya enfatizado en exceso a la hora de subrayar esas potencialidades, olvidando que ese énfasis nos coloca en una posición desenfocada. Por supuesto, no es cierto que en la red uno puede ser lo que quiera ser; si lo es, en cambio, que en ella puede darse un tipo de simulación que también el teléfono y otros medios más antiguos aún, como la escritura, nos permitían. Todos esos medios aportaban mecanismos para transmutar la identidad impuesta. No obstante, es posible que la diferencia estribe, en el caso del teléfono, en que, aunque esa transmutación requería un esfuerzo muy poco considerable, y cualquiera podía hacerse pasar por otro, cualquiera podía jugar con el auricular al juego de las identidades; no obstante, nadie podía habitar ese juego, pues no estaba dotado de un territorio propio. Seguíamos jugando en el territorio común, aquel en

<sup>9</sup> Bueno, G.: Ob. Cit. Pág. 8. En otro orden de cosas, al hilo de las reflexiones de Gustavo Bueno cabría realizar algunas consideraciones acerca de la clonación. Nos preguntaríamos así qué tipo de fetichismo hay detrás de la clonación humana.

<sup>10</sup> “¿Cuál debería ser la moraleja de lo dicho anteriormente? La de admitir la muy notable posibilidad de obtener resultados estéticos también con los nuevos medios de comunicación, pero con la condición de reconocer que en algunos casos es indispensable que una obra de arte recurra (y lo siga haciendo en el futuro) a la ‘naturalidad’ de los medios expresivos genuinos que son y serán insustituibles”. Dorfles, G.: “Una pequeña esquirola de silicio no puede trastornar nuestros sentidos”. Rev. “Debats”. Otoño, 2001. Pág. 11.

que el teléfono suena y hay que ir a descolgarlo; aquel en el que nuestra voz puede ser reconocida. Un territorio por el que no podemos transitar siendo otros, ocupando el mismo espacio-tiempo con la realización de otros *yos*. Esta es la gran diferencia que adviene con la red: la red aporta un territorio propio, constituye una realidad paralela en la que poder ser lo que uno no es en la realidad de partida.

Lo paradójico es que este fenómeno se produzca cuando, como ha señalado Castell, “la identidad se está convirtiendo en la principal, y a veces única, fuente de significado en un periodo histórico caracterizado por una amplia desestructuración de las organizaciones, deslegitimación de las instituciones, desaparición de los principales movimientos sociales y expresiones culturales efímeras. Es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser”<sup>11</sup>. A pesar de ello, en su opinión, “nuestras sociedades se estructuran cada vez más en torno a una oposición bipolar entre la red y el yo”<sup>12</sup>.

Resulta poco menos que inevitable que ese planteamiento nos recuerde la oposición yo/no-yo que trazaba Fichte. Cabría preguntarse en qué sentido ha de replantearse hoy esa relación, ya que la red disuelve la radicalidad de la frontera entre el yo y el no-yo, la fluidifica. En cualquier caso, es cierto que la polarización permanece, por más que varíen los modos que tiene de estructurarse.

Me pregunto si será ese el atractivo mayor de la red, a saber, que todo lo hace lo suficientemente dúctil como para que cualquier contenido pueda circular por su interior.

Esto supondría, de ser cierto, una pérdida de sustancialidad, de estabilidad de notable relevancia en el caso del sujeto. Lo cual traería aparejadas a su vez consecuencias estimables. Conlleva, por ejemplo, un poder de afirmación de lo que queremos ser y de negación de lo que somos o hemos sido, mayor del que hasta ahora hemos tenido.

El proceso de la búsqueda del conocimiento es de suyo configurador de la subjetividad. De una subjetividad abierta a lo otro, a lo que aún no es para nosotros. Por ello, el conocimiento es siempre un factor de liberación en relación a la subjetividad impuesta. Sin embargo, “la búsqueda de conocimiento e información es lo que caracteriza a la función de la producción tecnológica en el informacionalismo”<sup>13</sup>. Esto plantea una nueva relación con el conocimiento. En ella, el sujeto cognoscente tiene que encontrar nuevas formas de articulación con los contenidos y estructuras del mismo. Pero si la sensación de pérdida, de vacío, es hoy más frecuente ello es debido a la imposibilidad

---

<sup>11</sup> Castell, M.: *La era de la información*. 3 volúmenes. Alianza. Madrid, 1998. Volumen 1. *Economía, sociedad y cultura*. Pág. 29.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> *Ibíd.* Pág. 43.

de aplicar los mecanismos tradicionales de asimilación y control del conocimiento a aquella información a la que podemos acceder a través de la red. En consecuencia, no es cierto que estemos ante un simple cambio en el formato y el modo de acceso a la información. Los cambios son más profundos, afectan a la relación entre el sujeto y el objeto en el proceso del conocimiento. La naturaleza respectiva de ambos resulta modificada por los recursos tecnológicos de los que hacemos depender, en buena medida, el proceso.

En este contexto hay que redefinir la identidad. Castell nos dice que, “por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social”<sup>14</sup>.

Como señala el mismo autor en otro trabajo, “la informacionalización y globalización son procesos centrales de la constitución de una nueva economía y una nueva sociedad en el cambio de milenio. Pero junto a ellos, y en interacción compleja, otro fenómeno, de índole cultural y política, está transformando el mundo. Se trata del reforzamiento de las identidades culturales como principio básico de organización social, seguridad personal y movilización política”<sup>15</sup>. Estos son los tres procesos decisivos: informacionalización, globalización y reforzamiento de las identidades culturales. Todos ellos son complejos. Sus efectos, no admiten un tratamiento banal, como tampoco una condena o una absolución, hechas así, a la ligera.

En todo caso, habrá que tener claro que, aunque “no siempre se define un actor por su identidad, (...) cuando el principio de definición es identitario, es un principio fuerte que tiende a cobrar preeminencia sobre otras fuentes de sentido”<sup>16</sup>.

La preeminencia que se da por lo que hace a las identidades colectivas es elocuente. Por el contrario, resulta paradójico que el individualismo propio de la sociedad liberal-burguesa no nos haya permitido construir algo similar, por lo que respecta a la identidad individual. De una u otra forma, siempre acabamos señalando su menesterosidad. El sujeto individual es menesteroso, débil, por fuerte que crea ser. En este contexto, el reforzamiento de la identidad personal aparece hoy más como un deseo que como una realidad. Las identidades plurales en el ámbito virtual se contrapesan con el aplastante influjo de las

---

<sup>14</sup> Castell, M.: *La era de la información*. 3 volúmenes. Alianza. Madrid, 1998. Volumen 2. *El poder de la identidad*. Pág. 28.

<sup>15</sup> Castell, M.: “Globalización, estado y sociedad civil: el nuevo contexto histórico de los derechos humanos”. Rev. “Isegoría”. N.º 22. Madrid. Septiembre de 2000. Pág. 9.

<sup>16</sup> *Ibid.* Pág. 9.

identidades colectivas, en particular por aquellas que están sostenidas en supuestos irracionales. Parece más fácil de lo que sospechábamos, compatibilizar la falta de sustancia de las identidades-red, con la sustancialidad derivada del sentimiento de pertenencia a una raza o a una nación. Por el contrario, el cosmopolitismo o la ciudadanía democrática, que en principio deberían cuadrar a la perfección con las identidades-red, encuentra dificultades de encaje en unas subjetividades cada vez más evanescentes.

Todo esto nos proporciona una explicación de la dificultad de articular políticas racionales a partir de presupuestos identitarios. Como atinadamente nos recuerda Castell, “si la identidad fundamental es la religiosa o la nación como entidad histórica, ser ciudadano es aún una fuente de derechos, pero ya no de sentido. El laicismo y el individualismo de la democracia liberal, como construcción racional y abstracta emanante del contacto social, deja de ser el principio de pertenencia y, por tanto, el principio de legitimidad. El poder de la identidad destruye la legitimidad del Estado como fuente de sentido. Sometido a las presiones contradictorias de la globalización y las identidades culturales, comunitarias, el estado-nación soberano y la sociedad civil constituida en torno a él, entran en un proceso de declive histórico que pareciera ser irreversible”<sup>17</sup>.

Existe, sin embargo, otra dificultad mayor. Pero es una dificultad que en el fondo nos llena de esperanza. En efecto, la red ha hecho aún más verdaderos si cabe los versos finales del poema de Kavafis “Esperando a los bárbaros”, en los que el poeta de Alejandría sanciona la desaparición de aquellos que antes nos amenazaban desde la distancia y la diferencia.

Y ahora, ¿qué será de nosotros sin bárbaros?  
Esta gente eran de algún modo una solución.

Aunque haya quien siga empeñándose en buscar soluciones en la elevación de los muros y las fronteras, lo cierto es que éstas y aquellos se han hecho mucho más vulnerables, mucho más permeables, gracias a la tecnología. En ella se habían cifrado sus posibilidades de reforzamiento y en ella han encontrado su mayor fuente de debilidad. Tendremos, pues, que buscar soluciones más allá de los mecanismos de exclusión.

## SADE: LA NEGACIÓN DEL OTRO

El pensamiento de Sade tiene como presupuesto básico la muerte de la moral racional. Su discurso carece de coherencia si la mera posibilidad de una moral basada en la razón se mantiene en pie.

<sup>17</sup> *Ibid.* Pág. 11.

Recordemos que, al formular su Imperativo Categórico, Kant nos está invitando a considerar al ser humano siempre como un fin, nunca como un medio para conseguir otros fines. El Imperativo Categórico kantiano no es sino la reformulación, en términos filosóficos modernos, de uno de los presupuestos éticos esenciales del humanismo occidental. De forma análoga, el Imperativo Categórico propuesto por Sade, que no es sino el reverso del kantiano, es al propio tiempo la formulación explícita de un núcleo antihumanista que hunde sus raíces en el mismo humus cultural en el que el discurso del humanismo se originó. Así, la nueva moral que plantea Sade, no parece nueva y desde luego no es sino la negación de la moral al uso en su época. Se basa en la afirmación acrítica del valor absoluto de un sustrato que escapa a todo posible control racional.

Hoy estamos ante un sadismo de nuevo cuño, que da un alcance colectivo a los presupuestos egocéntricos de la moral del libertino. Ahora el sujeto sádico es con frecuencia un Leviatán formado por cientos o miles de individuos, unidos por lazos étnicos, religiosos o lingüísticos.

En ambos casos se propone a los adeptos actuar sin compasión, sin empatía por el ser del otro, por su bienestar o su dolor. Como elocuente explicitación de presupuestos, tendríamos que considerar de una coherencia irreprochable la argumentación del Marqués de Sade, recogida en su obra *Filosofía en el tocador*, de la que reproducimos un pequeño fragmento a continuación.

EUGENIA.—Pero si tal acción perjudicase a un número muy grande de individuos y a nosotros no nos reportase más que una leve dosis de placer, ¿no sería entonces espantoso entregarse a ella?

DOLMANCÉ.—De ningún modo, puesto que no puede compararse lo que experimentan los otros con lo que nosotros sentimos; la más fuerte dosis de dolor en los otros no nos debe afectar en absoluto mientras experimentemos el más leve placer; en consecuencia debemos, al precio que sea, preferir este ligero cosquilleo que nos deleita a esa inmensa suma de males que afligen al prójimo, que no debería afectarnos. Pero sí, por el contrario, ocurre que por la singularidad de nuestros órganos y por las particularidades de nuestra estructura los dolores ajenos se convierten en algo agradable —como sucede a menudo—, ¿quién duda entonces que indiscutiblemente debemos preferir este dolor del otro que nos divierte, a la ausencia del mismo, que se convertiría en una privación para nosotros? La fuente de todos nuestros errores morales es la ridícula aceptación de este lazo de fraternidad que inventaron los cristianos en una época de infortunio y miseria. Obligados a mendigar la piedad de los otros, no estuvieron desacertados al decir que todos eran hermanos. Ante tales argumentos, ¿cómo negarse a socorrer? Pero es imposible admitir esta doctrina. ¿Acaso no estamos completamente solos? Y más aún, siendo enemigos los unos de los otros, ¿no vivimos acaso en un estado de guerra recíproca y permanente? Ahora bien, os pre-

gunto si esto ocurriría en el supuesto de que las virtudes exigidas por ese pretendido lazo de fraternidad estuviesen realmente en la naturaleza. Si su voz inclinase a los hombres hacia ella, lo experimentarían desde el momento mismo de su nacimiento. Entonces, la piedad, la caridad y la humanidad serían virtudes naturales a las que sería imposible escapar, y el estado primitivo del hombre salvaje sería completamente distinto al que vemos<sup>18</sup>.

Podríamos considerar estas palabras como una expresión coherente de hacia dónde nos puede llevar un desmesurado egocentrismo. Si reflexionamos acerca de su trasfondo es casi irremediable que acabemos preguntándonos cómo refrenar dicho egocentrismo sin condenar aspectos de nuestro modo de ser de los que tan peligroso resulta llevarlos al extremo como desentenderse por completo. Por lo demás, cabe discutir si es tan profunda, como podríamos colegir de lo que queda implícito en el texto, la relación entre los valores cristianos y la socialización moderna. Si lo fuera, si los ideales de la modernidad no fuesen sino la versión laica de ciertos valores acendrados por la tradición cristiana, estaríamos ante la más patética inconsecuencia del libertino, cuya sensibilidad moral acabaría siendo un lamentable epifenómeno de la tradición que lo ha hecho ser lo que es. Hablamos, pues, de un libertino racional, que quiere llevar a la práctica todo aquello que el libre ejercicio de su razón pone al descubierto como simple posibilidad.

El sadismo es una filosofía, no del placer, sino de los límites del placer. Se trata de una especulación que provoca en el lector la impresión de un tránsito vertiginoso desde el vacío hacia el horror. Al leer esto, alguien podría pensar que estoy moralizando. He de admitir que es así. Pese al rechazo que siento ante las moralinas al uso, no quiero ocultar que estoy convencido de que esta es una aceptable ocasión para moralizar, puesto que creo que la asepsia en la consideración de la racionalidad y la libertad puede llevarnos a la más delirante inmersión en el mundo del horror.

## NIETZSCHE, MÁS ALLÁ DEL NIHILISMO Y EL HEDONISMO

Nietzsche, que ha sido objeto de todo tipo de críticas por su nihilismo e immoralismo, puede ofrecernos, pese a tales interpretaciones, una sólida base para sortear los riesgos que me he detenido a comentar hace un momento. Ante todo, porque el nihilismo nietzscheano no supone inacción ni conlleva la ausencia de fundamento para la acción, pero también porque su aparente immoralismo esconde una moral a la altura de nuestro tiempo. Si hay una obra en la

<sup>18</sup> Marqués de Sade: *Filosofía en el tocador*. (1795) Trad. B. Vitar. Edimat. Madrid, 1999. Págs. 118-19.

que podamos apreciar en toda su intensidad y riqueza de matices el poder del pensamiento de Nietzsche esta es, a mi juicio, *La Gaya Ciencia*. En efecto, tanto desde el punto de vista cronológico como desde una perspectiva interna, este texto es el verdadero nudo gordiano de su pensamiento. Fue publicado en 1882, momento en el que Nietzsche, que ya había dejado tres años atrás su puesto en la Universidad de Basilea, se aleja de modo definitivo de la cultura académica y se reafirma en la trayectoria personal que acaba de emprender.

A la publicación de *El origen de la tragedia* (1872), habían seguido, *Humano, demasiado humano* (1880) y *Aurora* (1881). *La Gaya Ciencia* (1882) se sitúa, por tanto, entre *Aurora* y *Así habló Zaratustra* (1882-1885). Se trata, no hay que decirlo, de un texto esencial, de una encrucijada en el despertar a un pensamiento propio, marcado por *Aurora*, y la culminación de ese pensamiento, señalada por *Así habló Zaratustra*.

Es interesante apreciar en esas páginas la sensibilidad moral a la que se remite su autor. En este sentido, la referencia del pensador alemán al epicureísmo es muy esclarecedora. “Sí, estoy orgulloso —nos dice— de sentir el carácter de Epicuro de una manera no compartida acaso por nadie y gozar con todo lo que oigo y leo de él de la felicidad de la tarde de la antigüedad —veo sus ojos fijos en un dilatado mar blancuzco, sobre acantilados bañados en sol, en tanto que los animales grandes y pequeños juegan bajo la luz, firmes y serenos como ésta y como esos ojos mismos”. Resulta en extremo elocuente ver el fondo de sufrimiento que Nietzsche ha sabido encontrar en la mirada de Epicuro. “Sólo uno que sufre constantemente —recalca— pudo inventar felicidad semejante, la felicidad de ojos ante los cuales se ha calmado el mar de la existencia y que ahora ya no se cansan de admirar su superficie y esa epidermis marina multicolor, delicada y estremecida: nunca antes se había dado tal modestia de la voluptuosidad”<sup>19</sup>. A través de estas apreciaciones se revela una dimensión trágica, casi heroica, en el hedonismo epicúreo y, cómo no, de forma paralela en el hedonismo nietzscheano.

Podríamos pensar en lo diferente de la nuestra que es esa sensibilidad. Para nosotros, expulsados del paraíso posmoderno, ni siquiera el placer puede ser un consuelo. Sin embargo existen unas líneas de fuerza con las que podemos conectar. Esas líneas se hacen patentes cuando Nietzsche exclama: “¡Perder por una vez el suelo bajo los pies! ¡Flotar! ¡Extraviarse! ¡Enloquecerse! —eso formaba parte del paraíso y de la orgía de tiempos pretéritos: mientras nuestra dicha semeja la del naufrago que ha ganado la costa e hinca los pies en la vieja Tierra firme— asombrándose de que no se balancee”<sup>20</sup>.

La sensación de balanceo, sentir que el suelo que pisamos no es tan firme como creíamos nos lleva a renegar de todo aquello que pueda introducir ines-

<sup>19</sup> Nietzsche, F.: *La Gaya Ciencia*. Trad. Ch. Grego y G. Groot. Akal. Madrid, 1988. Pág. 97.

<sup>20</sup> *Ibid.* Págs. 97-98.

tabilidad en nuestra vida o bien, por el contrario, a dejar que el viento hinche nuestras velas. En este segundo caso, corremos el riesgo de quedar aislados en medio de quienes no quieren hacerse a la mar. Seremos juzgados y tal vez condenados. Seremos tachados de inmoralistas y nihilistas<sup>21</sup>. En esa situación, el mayor peligro es dejarse vencer por el “instinto de rebaño”. Aunque hasta ese instinto, como tantos otros, pueda cedernos un terreno inestimable para la afirmación de la individualidad, pues no hay subjetividad humana que pueda surgir al margen de la relación dialéctica entre lo personal y lo colectivo.

Atrapados entre las presiones de la naturaleza y las exigencias culturales, seguimos teniendo necesidad de ser. Podemos marcar nuestra piel, pero no deseamos quedar marcados por ella. Sin embargo, para ser conscientes de lo que somos hemos de actuar y al actuar tendremos que adentrarnos en la experiencia del dolor. Esto es lo que nos dirá Nietzsche, refiriéndose en concreto a la juventud. Él habla de ansia de sufrir y de ansia de actuar. Habla del sinsentido de sufrir y actuar sin objeto ni proyecto, de sufrir y actuar desde una subjetividad vacía, muerta. “Considerando que el ansia de actuar acucia y espolea constantemente a los millones de jóvenes europeos que no aguantan tanto aburrimiento, ni a sí mismos, me doy cuenta de que debe haber en ellos un ansia de sufrir, con el fin de derivar de su sufrimiento un móvil plausible para el acto”<sup>22</sup>.

Alude Nietzsche a aquellos que intentan sumergirse en un contexto en el que sufrir sea casi inevitable. Pero podríamos pensar también en los que pueden compadecerse del sufrimiento ajeno y no ser conscientes del propio, en quienes quieren llenar con sentimientos compasivos el vacío que provoca la autoconciencia e impide la autocompasión.

Sea como fuere, lo cierto es que “no saben qué hacer consigo mismos -y, así, no se cansan de pintar en las paredes la infelicidad ajena: siempre tienen necesidad de otros. ¡Y siempre de nuevo de otros!”<sup>23</sup>.

Frente a todo ello, allí y más allá, la palabra; el nombrar como acto que nos permite reconocer y otorgar identidad. Tenemos que asumir el hecho de nombrar como un factor determinante del hacer y el hacernos. “Lo que más me ha costado, y me cuesta todavía: comprender que infinitamente más importante que lo que las cosas son es cómo se llaman. Reputación, nombre y apariencia, el valor, la medida y el peso corrientes de una cosa —originados por el común

<sup>21</sup> “El argumento del aislamiento.- Aun en el más escrupuloso el cargo de la conciencia es débil ante este sentimiento: ‘Esto y aquello es contrario a las buenas costumbres de tu sociedad’. La mirada fría y la boca torcida de aquellos entre y para los cuales se está educado, he aquí lo que teme hasta el más fuerte. ¿Qué es lo que aquí se teme, en definitiva? ¡El aislamiento! ¡como argumento que se impone aún a los argumentos mejores en favor de una persona o causa! Así habla en nosotros el instinto de rebaño”. *Ibid.* Pág. 101.

<sup>22</sup> *Ibid.* Pág. 104.

<sup>23</sup> *Ibid.*



en un error y una arbitrariedad, echados encima de las cosas como una vestidura y absolutamente extraños a su esencia e incluso a su piel— todo esto, conforme era creído y transmitido de generación en generación, paulatinamente se adhirió a la cosa y se enquistó en ella, quedando al fin convertido en su sustancia misma, —¡La apariencia originaria termina casi siempre por tornarse en la esencia, y obra como esencia!”<sup>24</sup> De esta forma, la reflexión acerca de la identidad aboca finalmente al decir; halla su realidad más profunda en un lenguaje en el que el ser y el aparecer confluyen y se confunden. A ratos estoicos, a ratos epicúreos, seguimos habitando una noche pos-posmoderna en la que ya, por fortuna, no todos los gatos son pardos. Algo más de nitidez en la representación y algo más de determinación en la acción es el único balance a nuestro favor después del agostamiento de la posmodernidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- BEN JELLOUN, T.: *Alberto Giacometti & Tahar Ben Jelloun*. Trad. A. Broch. FLOHIC. París, 1991.
- BERGALLI, R.: “Globalización y control social: post-fordismo y control punitivo”. Rev. “Sistema”. N° 160. Enero, 2001.
- BUENO, G.: “Predicables de la Identidad”. Rev. “El Basilisco”. N° 25. Oviedo, 1999.
- CASTELL, M.: *La era de la información*. 3 volúmenes. Alianza. Madrid, 1998. Volumen 1. *Economía, sociedad y cultura*.
- .: “Globalización, estado y sociedad civil: el nuevo contexto histórico de los derechos humanos”. Rev. “Isegoría”. N° 22. Madrid. Septiembre de 2000.
- DORFLES, G.: “Una pequeña esquirola de silicio no puede trastornar nuestros sentidos”. Rev. “Debats”. Otoño, 2001.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D.: “Cézane y la estética de los contornos”. Rev. “Volúbilis”. N°8. Marzo, 2000.
- NIETZSCHE, F.: *La Gaya Ciencia*. Trad. Ch. Grego y G. Groot. Akal. Madrid, 1988.
- MARQUÉS DE SADE: *Filosofía en el tocador*. (1795) Trad. B. Vitar. Edimat. Madrid, 1999.
- VALERY, P.: *L'idée fixe*. Gallimard. Paris, 1961.

<sup>24</sup> Ibid. Pág. 106