

La metáfora de lo uno-múltiple: una (re-)conceptuación dialógica de la identidad personal (una crítica al reduccionismo “posmodernista”)

The Metaphor of One/Many: towards a dialogical notion of personal identity (against “postmodern” reductionism)

Marcos Engelken Jorge

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea

m_engelken@hotmail.com

Resumen

En este trabajo pretendo corregir algunos de los “excesos” y simplificaciones de las teorías posmodernistas sobre la identidad. Trato de restituir al sujeto una ontología que no lo reduzca a meras determinaciones sociales, recuperar su carácter corpóreo-orgánico (embodiment) para su comprensión/construcción y, de este modo, retomar la cuestión de la unidad del sujeto (y de la unidad de/en su identidad) frente a la manida exaltación de su fragmentación (pluralidad de su identidad; en oposición a lo cual sostengo la idea de una ‘pluralidad de/en su identidad’).

Palabras clave: Identidad; Identidad personal

Abstract

In this article I want to correct the excesses and simplifications which postmodernist theories have introduced into the current conception of personal identity. I argue for a subject who transcends social determination (although I do not deny the idea of subjectification) and who is embodied, so that the question of the subject's unity (the unity of/in his or her identity) and can be examined without falling into the clichés of fragmented structure. I argue for the replacement of the notion of the plurality of identity with the more complex notion of plurality of/in identity.

Keywords: Identity; Personal identity

I. Introducción

La identidad personal, entendida como (auto-)comprensión, se ha situado en el centro de la reflexión teórica social. La relevancia de la noción de ‘sentido’ para la comprensión/construcción de la realidad social (Beriaín, 1999), unida a procesos como los de desinstitucionalización (Beck, 1995; Touraine, 1997), individualización (Melucci, 2001; Lipovetsky, 1983), globalización (y su consiguiente abstracción del mundo. Pérez-Agote, 2000) y la creciente reflexividad social (Beck, 1995; Giddens, 1990) e hipersocialización (Melucci, 2001), así como a los fenómenos de estetización y desustantivación de una realidad antes “sólida” (Jameson, 1991), y de especialización y ordenación policontextual de la realidad (Luhmann, 1998), han situado el interés del análisis en la manera en que los sujetos sociales (y con ellos, los sujetos individualizados) construyen el mundo (*Weltanschauung* o *Weltbild*) y a sí mismos (su identidad).

En virtud de este vínculo gordiano entre (auto-)comprensión y comprensión-del-mundo (*Weltbild*)¹, la teoría social se ha preocupado por los fenómenos identitarios, pues proporcionan la clave de la acción social: qué parámetros de sentido mueven a los sujetos a actuar de una forma y no de otra y qué discursos-de-sentido son desplegados para comprender/construir el mundo circundante.

La comprensión/construcción de la identidad individual ha variado enormemente (Gergen, 1991) se ha pasado de una concepción romántica (“esencialista”) del individuo, a otra que lo veía como un “manipulador estratégico”, como un actor que representaba una diversidad de papeles; cuando la sensación de culpa y de superficialidad quedaron atrás, se llegó a la noción de “personalidad pastiche”, que parecía valorar positivamente su nuevo ámbito de libertad, su nueva posibilidad de (auto-)re-invencción; finalmente, el concepto de “yo relacional” diluyó al sujeto en la red de relaciones sociales: más que un ‘yo’, existía un ‘nosotros’; el sujeto quedaba reducido a un punto, a un nudo donde se cruzaban diferentes procesos y relaciones sociales (realmente, el sujeto no era nada más que el resultado de esta conjunción sincrética, contingente y singular de determinaciones sociales; nada que las trascendiese). Actualmente, la tendencia es a recular: las nociones “posmodernas” que reducían al sujeto a un mero juego de intertextualidad comienzan a ser cuestionadas². Sin embargo, también se abren nuevas vías para teorizaciones más radicales: los avances de la microtecnología y de la investigación genética, los trasplantes de órganos animales a seres humanos, etc. han llevado a formulaciones de un sujeto a modo de interfaz (*interface*), que ya no atiende a las fronteras entre humano y animal, entre organismo y máquina, entre físico y no-físico, típicamente el *cyborg* (Haraway, 1991).

El presente texto se inscribe en este esfuerzo por corregir los “excesos” y simplificaciones de las teorías posmodernistas sobre la identidad. Pretende restituir al sujeto una ontología que no lo reduzca

1 Se sostiene –ya se verá– que la identidad, en tanto que narración que un sujeto hace de sí mismo para (auto-)comprenderse, conlleva, necesariamente, toda una visión del mundo (*Weltanschauung*). De este modo, la identidad supone una narración que opera en dos niveles: crea una imagen del mundo (*Weltbild*) y sitúa al sujeto en un punto determinado dentro de esa imagen (Taylor, 1989).

2 Las obras de Bruno Latour (1999) y de Ian Burkitt (1999) son sintomáticas de este esfuerzo por corregir los excesos de la teorización posmoderna.

a simples determinaciones sociales, recuperar su carácter corpóreo-orgánico (*embodiment*) para su comprensión/construcción y, de este modo, retomar la cuestión de la unidad del sujeto (y de la unidad de/en su identidad) frente a la manida exaltación de su fragmentación (pluralidad de su identidad; en oposición a lo cual se sostiene la idea de una 'pluralidad de/en su identidad').

II. La lógica “clásica”, el reduccionismo “posmodernista” y la necesidad de un pensamiento meta-lógico

La lógica “clásica” (aristotélica) asume tres principios solidarios entre sí (Morin, 1991: 178 – 215): a) el de identidad ($A = A$, esto es, la imposibilidad de que lo mismo exista y no exista al mismo tiempo y dentro de la misma relación), b) el de no contradicción (A no puede ser a la vez B y no- B), c) el principio del tercio excluido (toda proposición dotada de significación es o verdadera o falsa, por lo que entre dos proposiciones contradictorias sólo una puede ser mantenida como verdadera: A es o B o no- B). Sobre esta base se fue construyendo la Ciencia y los criterios “racionales” de verdad y de realidad (lo real y verdadero respondía a estos tres principios; en caso contrario, se trataba de una “falsa apariencia” o de un “error” en el proceso cognitivo), hasta que, a comienzos del S. XX con la emergencia de la indeterminabilidad cuántica, se comienza a reflexionar sobre los límites de la lógica.

La (desdeñada) paradoja del cretense que declara que todos los cretenses son unos mentirosos, atribuida a Epiménides, ya había puesto de relieve la insuficiencia de las operaciones deductivas para abordar ciertas realidades; Karl Popper insistirá en la insuficiencia de la inducción³ que, junto con la deducción, supone la operación básica de la lógica. Finalmente, Kurt Gödel demostrará que “la completa descripción epistemológica de un lenguaje A no puede ser dada en el mismo lenguaje A porque el concepto de la verdad de las proposiciones de A no puede ser definido en A ” (K. Gödel citado en Morin, 1991: 191), es decir, la noción de “verdad” relativa a un lenguaje (a una teoría, por ejemplo) no puede ser definida completamente a través de ese lenguaje (teoría), sino que requerirá acudir a un meta-lenguaje (meta-teoría) más rico que lo defina; a su vez, este meta-lenguaje no puede definir completamente su propia verdad, por lo que necesita también de un meta-meta-lenguaje... y así hasta el infinito.

Estas reflexiones –ya se comentó- pusieron de relieve los límites y debilidades de la lógica clásica, abogándose, en la segunda mitad del S. XX, por nuevas lógicas y/o nuevos métodos que superasen (o tratarasen de superar) estos escollos. En este contexto se inserta el “pensamiento complejo” de Edgar Morin (1977; 1980; 1986; 1991; 2001), quien propone un método meta-lógico, esto es, un método que incluya dentro de él a la lógica clásica, pero que, en su movimiento de conjunto, no se deje sojuzgar por ella. De este modo, se pretende integrar en la reflexión las contradicciones radicales (aquellas consideradas insuperables), pero guiando las operaciones fragmentarias del pensamiento a través de la lógica clásica⁴. Esta apuesta descansa en la creencia de que “la

3 Edgar Morin resume la crítica de Karl Popper de la siguiente manera: “cuando no es trivial, la inducción siempre comporta un riesgo” (Morin, 1991: 190).

4 Este método trataría de asumir, entonces, que $A = B$ y $A = \text{no-B}$ (reflexión de conjunto); sin embargo, cada operación fragmentaria ($A = B$ sería una; $A = \text{no-B}$ sería la otra) se conduciría de acuerdo a la lógica “clásica”, es decir, se trataría de determinar las condiciones (de observación) bajo

contradicción vale para nuestro entendimiento, y no para el mundo. La contradicción surge cuando el mundo se resiste a la lógica, pero el mundo que se resiste a la lógica no es “contradictorio” por ello” (Morin, 1991: 201).

Lo que se propone, en consecuencia, es una (re-)conceptuación compleja de la identidad, que integre, en la misma reflexión, la unidad y la pluralidad de la identidad.

Desde la idea cartesiana de persona, que situaba una “esencia”, un espíritu, un alma, encerrado dentro del cuerpo (subrayaba, por lo tanto, la *unidad* “esencial” del sujeto), se ha pasado a la fragmentación radical del sujeto, a la idea de discontinuidad radical planteada por los autores “posmodernistas” (Gergen, 1991; Jameson, 1991; Lipovetsky, 1983). Si bien la propia noción de sujeto (re-)introduce, aunque sea de forma soterrada, una cierta sensación de unidad dentro de esta fragmentación radical, considero que es necesario una conceptualización explícita de la unidad dentro de la pluralidad (así como de la pluralidad dentro de la unidad).

Los autores “posmodernos”, pese a su voluntad de pervertir la Ciencia “clásica”, han sucumbido –así parece- a las exigencias de una lógica insuficiente para la aprehensión/construcción de la realidad. En virtud del principio de no contradicción, han considerado la dimensión fragmentaria de la identidad, apartando la mirada de su dimensión unitaria. Se impone, entonces, restituir el “pensamiento de conjunto”, esto es, re-organizar las reflexiones (lógicas) parciales (las referidas a la unidad, por un lado, y a la pluralidad, por el otro) a través de un pensamiento dialógico⁵, capaz de asumir la simultaneidad de lo unitario y de lo fragmentario en la identidad personal.

las que cada una de estas dos proposiciones sería válida, sin que por ello se dejase de afirmar, en el plano ontológico, que “no-B = A = B”.

5 Por ‘dialógica’ se entiende la unidad compleja entre dos lógicas, a veces complementarias, otras concurrentes y antagonistas. A diferencia de la dialéctica hegeliana, la dialógica no encuentra solución en una síntesis superior, sino que conserva, como constitutivo de la entidad o fenómeno considerado, la tensión entre ambas lógicas (Morin, 2001: 333). En este contexto, cabe recordar las palabras de Mauro Ceruti:

“La desaparición de la imagen clásica de la razón y del conocimiento provoca un deslizamiento de la idea de síntesis hacia la idea de complementación como estrategia constructiva de los universos de discurso. Cada vez más conscientemente la epistemología contemporánea se refiere a las antinomias, a las paradojas y a la ignorancia no como a momentos de impasse extraños al universo de discurso, sino como a momentos constitutivos del universo de discurso y decisivos para su desarrollo.” (Ceruti, 1991: 44)

III. Hacia una (re-)conceptuación compleja de la identidad

III.I. Primer acercamiento: la identidad como (auto-)comprensión

Una vez aclaradas estas cuestiones relativas a los objetivos y pertinencia del artículo, se puede comenzar con la exposición de las ideas básicas que guiarán este esfuerzo de teorización de la identidad personal.

Como primera aproximación, se puede afirmar que las identidades (individuales o colectivas) son (auto-)comprensiones de carácter discursivo y creadoras-de-sentido. Es su carácter narrativo el que constituye la “esencia” de la identidad, el que la revela como “unidad abierta” (Melucci, 2001) y como proceso, como continua (re-)construcción discursiva que aspira a una narrativa coherente (Taylor, 1989).

A diferencia de instituciones y roles sociales, que pueden estar en la base de esta (auto-)definición, la identidad se caracteriza por construir sentido a partir de la internalización de los procesos de (auto-)definición e individualización (Castells, 2000: 27 – 90). Esta idea es, en cierto modo, paradójica, pues preconiza que la (auto-)comprensión proviene del sentido, al tiempo que actúa como fuente de éste. Supone, esto, la necesidad de conceptualizar la identidad como un *proceso* de continua (re-)producción (no mecánica) de sentido: la identidad personal (pero también la colectiva) exige una determinada imagen del mundo (*Weltbild*) para poder situarse dentro de ella y, en consecuencia, para procurarse una definición que *necesariamente* debe vincularse a alguna otra cosa, pero, a la vez, en tanto la identidad presupone esa imagen del mundo, la (re-)produce. Los parámetros de sentido en que se mueve el sujeto lo conducirán hacia una cierta (auto-)comprensión y, a la inversa, su (auto-)comprensión (re-)producirá (no mecánicamente) sus parámetros de sentido.

La conceptualización de la identidad como autocomprensión nace (o puede ser fechada, a modo de “mito de origen”) con el *cogito* cartesiano. Frente a la progresiva desacralización del mundo, el ser humano construye, como eje de “lo verdadero”, las nociones de *individuo* y *razón* (Burkitt, 1999: 57), pilares del Proyecto Ilustrado (Habermas, 1985); desde entonces, será la certeza del propio *cogito* del sujeto la base para cualquier aseveración ulterior. La imagen que se construye es la de un sujeto (burgués, varón, de mediana edad, blanco y heterosexual) (García Selgas, 2001) que, desde su privacidad, se pensará a sí mismo y al mundo (Burkitt, 1999: 56).

De esta metáfora del sujeto pensante derivan las conocidas distinciones privado/público, sujeto/objeto, espíritu/materia, cuerpo/mente, individuo/sociedad, yo/otros, que atravesarán el pensamiento occidental hasta nuestros días. La (re-)conceptuación de la identidad que se propone en este artículo pretende, de alguna forma, superar esta lógica binaria y excluyente, pero sin caer en la confusión, ni en la ausencia de capacidad discriminante.

Frente a la idea relativamente simple de “autocomprensión”, que connota la imagen de una reflexividad “pura”, esto es, la visión de un individuo que, en su soledad y privacidad, se piensa a sí mismo, se propone la noción de “(auto-)comprensión”, tratando, de esta forma, de situar el acento en la mediación social que acompaña a todo proceso cognitivo y en la dialógica (derivada de la confluencia de dos dinámicas, (auto-)comprensión y (hetero-)comprensión) que acompaña a todo proceso de (re-)construcción de identidad. De esta manera se pervierte la lógica binaria: el sujeto es a la vez objeto (narra y es narrado), el “yo” aparece atravesado por los “otros” (el punto-de-vista-del-yo se construirá en interacción con el punto-de-vista-de-los-otros) y los “otros” por el “yo” (la (hetero-

)comprensión, es decir, la imagen que los “otros” se forman del “yo”, se crea en diálogo con la (auto-)comprensión), lo “privado” muestra relaciones de lo “público” y lo “público” sirve a los intereses de reconocimiento de lo “privado”.

La idea de una reflexividad “simple” de la identidad (“autocomprensión”) se ve sustituida por la noción de una reflexividad compleja (esto es, “(auto-)comprensión”) al considerar las siguientes tres dinámicas de lo social que operan en la supuesta “privacidad” y reflexión “solitaria” del sujeto:

(a) Los elementos simbólicos con los que el sujeto puede, no sólo *articular* su pensamiento, sino *pensarse* a sí mismo (no sólo *expresar* el pensamiento, sino permitir el *mismo acto de pensar*), derivan del lenguaje. En tanto éste se origina en la interacción social, introduce en la reflexión “subjetiva” gramáticas, conceptos y límites *sociales*, resultando imposible sustraerse completamente de esta determinación social del pensamiento “individual” (Habermas, 1998: 169 – 198).

(b) La noción de *habitus* de Pierre Bourdieu resulta también interesante en este contexto, en la medida en que consigue visibilizar lo social en la cognición “subjetiva”. Alude a modos *precognitivos* de comportamiento y de “pensamiento-sentimiento” *inculcados* en el sujeto (Bourdieu, 1982). Ian Burkitt (1999: 73 - 80) lo califica de *bodily knowledge*, situándose en un espacio intermedio entre lo mecánico, por un lado, y lo reflexivo y completamente articulado, por el otro; de forma análoga a tocar un instrumento musical, capacidad-conocimiento que no es mecánico, pero que tampoco se basa, durante el acto mismo de tocar, en una reflexión abstracta y articulada en torno al instrumento y al acto de tocarlo. Los *habitus* no sólo regulan el comportamiento humano, sino que también inciden en los procesos cognitivos, instaurando ciertas lógicas y procesos de pensamiento, así como determinando las reacciones emocionales del sujeto.

En gran medida se solapan con las “verdades” del lenguaje, de manera que ambas mediaciones de lo social en lo “subjetivo” actúan a modo de bucle retroactivo (lenguaje \leftrightarrow *habitus*), amplificándose/reforzándose mutuamente.

(c) El tercer aspecto de lo social en la (auto-)comprensión descansa en la necesidad de reconocimiento por parte del ‘Otro’ (Taylor, 1992; Harré, 1979). Esta voluntad de reconocimiento no es, sin embargo, indiscriminada, sino que se orienta hacia ciertas personas significativas para el sujeto (*significant others*. Hermans, 2002). Las mismas constituyen la “audiencia” hacia la cual se construye la identidad y, de este modo, consiguen determinarla.

La identidad personal es dialógica, no sólo en el sentido de que en ella intervienen (auto-)comprensión y (hetero-)comprensión, complementándose y oponiéndose, sino también en cuanto que en ella se anudan unidad y pluralidad. De este modo, es necesario hacer referencia a los descubrimientos de las teorías posmodernas acerca de la fragmentación de la identidad, pero completando esta idea con la sensación-sentido (*sense*) de cierta unidad y continuidad que aún caracteriza a los sujetos actuales. Para tratar de explicar esta sensación, se va a proponer recuperar la reflexión sobre el cuerpo humano para la teoría social, lo que permite conceptualizar la identidad personal a través de la metáfora de lo uno-múltiple, del sistema.

III.II. La recuperación de la corporalidad (*embodiment*) para la teorización de la identidad personal

El cuerpo moderno es el que aparece conceptualizado a través de su distinción con la mente. Siguiendo el análisis que hace Ian Burkitt (1999) sobre el origen de esta dicotomía, se puede apuntar a dos

grandes transformaciones sociales como configuradoras del contexto de su emergencia. De un lado, la construcción del moderno Estado-nación supone un proceso centralizador que implica la monopolización de los medios de ejercicio (legítimo) de la violencia y el tránsito de la coerción física hacia, fundamentalmente, métodos de control ideológico y normativo. En este sentido, el control practicado entre individuos y sobre uno/a mismo/a (autodisciplina) fomentó una mayor distancia emocional entre sujetos, así como la extensión de un sentimiento de dualidad mente/cuerpo: el 'Yo' se siente "encerrado" en un cuerpo sobre el que ejerce algún tipo de control.

Por otra parte, el proceso de creciente secularización permitió que el individuo, aislado del mundo y "atrapado" en su cuerpo, sea observado como nueva fuente de conocimiento y certidumbre. Será el sujeto (burgués) el que se narre a sí mismo y al mundo desde su ámbito de privacidad, situación que refleja/produce las dicotomías antes mencionadas (privado/público, sujeto/objeto...), todas ellas relacionadas entre sí por las distinciones básicas hechas entre cuerpos y entre cuerpo y mente (*mind*). En suma, dicotomías que nacen de una concepción/construcción del "cuerpo cerrado" (*closed body*) frente al "cuerpo grotesco" (*grotesque body*), abierto hacia el mundo y hacia los otros, o, en otros términos, de un tránsito desde el mundo holista premoderno al individualismo moderno.

Esta concepción del individuo situaba su "esencia" en una suerte de espíritu inmaterial encerrado en un cuerpo. Este último no era, por lo tanto, definitorio del sujeto, más que como el recipiente que lo encierra y que, en cierta forma, lo limita. Los cambios sociales que se han venido produciendo en la segunda mitad del S. XX se han orientado, en gran medida, hacia una re-significación del cuerpo humano (Lipovetsky, 1983): la creciente importancia de la sexualidad y de su expresión pública, las diversas formas de hedonismo, la preocupación por la salud, el culto al cuerpo, etc. son elementos sintomáticos de este cambio. Cada vez más, el sujeto reconoce a su cuerpo como parte imprescindible de su identidad.

Esta re-significación del cuerpo puede estar en la base de que se haya vuelto la mirada hacia las disciplinas que se ocupan de él. En este contexto, se propone una explicación, a partir de los importantes avances logrados dentro de la neurobiología, de la articulación de dos lógicas aparentemente contradictorias, pero ambas operativas en el ámbito de la identidad: la fragmentación y pluralización, de un lado, y la "unificación", del otro.

Es necesario, en primer lugar, exponer una metáfora que será recurrente a lo largo de esta explicación. El término de 'dimensión' es especialmente interesante en este contexto: permite poder *distinguir* (a través del esfuerzo de abstracción) determinadas cualidades o características de un Todo, pero no *separarlas*, pues un análisis atento de ese Todo revelará que las dimensiones se cruzan *en todos los puntos y en todo momento*, sin comienzo ni fin; así ocurre, por ejemplo, con las dimensiones del espacio: altura, longitud y anchura. Matemáticamente se pueden concebir de forma aislada, pero, en el universo físico, no existe ningún objeto que no presente estas tres dimensiones, por ínfimas que sean.

De manera análoga, el sujeto humano puede ser entendido como *nudo gordiano* de la tríada cuerpo-mente-cultura; supondría, entonces, una *entidad* fruto de la confluencia sincrética de estos tres elementos, a la vez que se dejaría dividir analíticamente en estas tres partes (Morin, 2001: 59 – 61).

A modo de ejemplo y sin pretender ser exhaustivo, se puede apuntar que el cuerpo, como entidad física-biológica, actúa sobre la sociedad (la materializa, se resiste a ella e innova, aunque lo haga en concordancia con la mente), al tiempo que es el soporte de la mente y la determina (ej. a través de sus diferentes estados somáticos o a través de las capacidades del cerebro); la mente, como

*emergencia*⁶ de lo cultural-simbólico y del cerebro, actúa tanto sobre la sociedad (la reproduce y la modifica a través de nuevas ideas, reflexiones, creencias) como sobre el cuerpo (controla parte de sus movimientos) y el cerebro (a través del consumo de estupefacientes, o de la autosugestión); y lo social, como conjunto de elementos materiales e imaginarios surgidos de la interacción humana e impuestos (aún de forma imperfecta) a lo humano, actúa sobre el cuerpo (le inculca una serie de *habitus* y le induce a desarrollar ciertas capacidades en detrimento de otras) y sobre la mente (al proporcionarle los elementos simbólicos, lenguaje, desde los que iniciar la reflexión).

Esta conceptualización del sujeto, aún tratando de superar la distinción radical entre cuerpo y mente, parece conservar algo de ella: la tríada cuerpo-mente-sociedad da la impresión de que la 'mente' aún ocupa un lugar en cierto modo privilegiado, "auténticamente" individual, pese a que cualquiera de sus manifestaciones siempre esté mediada por elementos corporales y sociales. Esto, en cierto modo, es cierto. Con la noción de 'mente' se hace referencia a un momento último de indeterminación radical de la persona, que nos permite aproximarnos a ella a través de los conceptos de "sujeto" y/o de "agente". No obstante, en tanto que *emergencia* de lo corporal y social, la noción de mente aparece indisolublemente unida a estos dos ámbitos de lo biológico y social. Su comprensión requiere –hay que insistir– de la metáfora de las 'dimensiones': los elementos que componen la tríada cuerpo-mente-sociedad pueden ser distinguidos en abstracto, pero son indisolubles, si falla uno de ellos, fallan los otros dos.

Asimismo, cabe subrayar el carácter positivo de las dimensiones biológica y social. La concepción cartesiana del ser humano parecía otorgarles, principalmente, un papel negativo: imponían los límites al espíritu. La visión aquí defendida afirma que tal "espíritu" resulta imposible sin las otras dos dimensiones. Lo biológico y social constituyen las condiciones de posibilidad de la mente, no sólo imponen límites, sino que también proporcionan capacidades.

Este punto de vista introduce un elemento normalmente desatendido en la teoría social, pero que puede ayudar a explicar esa sensación-sentido de unidad que embarga a los sujetos, pese a su pluralidad (interna). El cuerpo humano, la experiencia de constituir un ser encarnado, es lo que inicia una nueva vía de reflexión relativa a la identidad para resolver la aparente contradicción entre pluralidad y unidad.

III.III. La estructura interna de la identidad personal: unidad y pluralidad

La identidad personal se estructura dualmente de acuerdo a la fórmula "*Je suis moi*" (Mead, 1934), lo que obliga a distinguir entre un "Yo" (*Je*) y un "yo-objetivado" (*moi*). Esto introduce un problema de conceptualización, pues, intuitivamente, parece que se está afirmando que $A = A + A'$, es decir, que la identidad es igual a ella misma más otra cosa (A' : la imagen que ella se ha forjado de sí misma). Esto remite, nuevamente, a la necesidad de conceptualizar la identidad como un proceso, no como algo dado o ganado de una vez para siempre, sino que, por el contrario, se trata de un continuo (re-)construirse

6 Por 'emergencia' se alude a las propiedades surgidas de la organización de elementos diversos asociados en un todo, indeductibles a partir de las cualidades de los constituyentes aislados, e irreductibles a éstos mismos. Las emergencias son las cualidades surgidas de la complejidad organizadora, retroactúan sobre los constituyentes confiriéndoles las cualidades del todo (Morin, 2001: 333).

y (re-)organizarse. *Las identidades personales deben de ser analizadas desde una doble perspectiva: (1) el contexto de un sujeto (concreto, corpóreo) pensándose a sí mismo y (2) la incidencia de esa narración identitaria, (auto)comprensiva, sobre el sujeto mismo, sobre su comportamiento y actividad cognitiva.*

Tanto el 'Yo' como el "yo-objetivado" son plurales. Éste último es variable, es el conjunto de imágenes, de narraciones que un sujeto hace de sí mismo. El "Yo" también es plural (con lo que se rompe la tradicional identificación del "Yo" con la unidad del sujeto). *Un mismo sujeto descentrado está compuesto de múltiples "autores internos" (múltiples "Yo"), así como de múltiples narraciones (auto-)comprensivas ("yo-objetivado")* (Hermans, 2002). La idea de un "Yo" múltiple descansa sobre el supuesto de la determinación contextual de cualquier enunciado; quiero decir, todo enunciado, incluido los discursos identitarios, son formulados desde un contexto de enunciación concreto, incluyendo este contexto, entre otras cosas, una determinada "visión del mundo" (*Weltanschauung*), que –como se expuso más arriba–, aparece indisolublemente ligada a las identidades, a las (auto)comprensiones. Este contexto de enunciación condiciona parcialmente el contenido de lo que desde él se diga, con lo que desaparece la idea de un 'Yo' unitario, descontextualizado. La idea implícita en todo esto es que las identidades, los discursos (auto)comprensivos, no son sólo narraciones que el sujeto piensa o inventa, sino que, al ser internalizadas, son narraciones, "visiones del mundo" *desde las que el sujeto piensa*. De alguna forma, la pluralidad de discursos identitarios (de "yo-objetivados". *Moi.*) termina por pasar al interior del "Yo" (*Je*) y por fragmentarlo.

Esta afirmación, sin embargo, puede ser constatada por un observador externo al sujeto o por el propio sujeto mirándose retrospectivamente; sin embargo, tanto el observador externo, como el propio sujeto que se (auto-)contempla, observan desde una posición en la que ellos mismos son una unidad, se *sienten* una unidad, pues esa pluralidad sólo puede ser observada desde, en un momento concreto, un "Yo" unitario. Al igual que en epistemología, se asume que las distinciones que posibilitaban el acto mismo de observación son ineludibles e inobservables, a no ser que la observación tenga carácter retrospectivo y parta *desde otras distinciones* (Luhmann, 1991), la pluralidad del "Yo" sólo puede ser observada asumiendo, en ese momento concreto de la observación, un "Yo" unitario, uno de los "autores internos" que, organizados sin centro alguno, permiten realizar cualquier acción.

III.IV. La corporalidad (*embodiment*) como base del carácter unitario de la identidad personal

La explicación más plausible para este sentimiento de unidad, en un espacio y tiempo concretos, que siempre acompaña (pese a que el sujeto cambie), remite al cuerpo, a la experiencia de ser entes encarnados, que puede manifestarse tanto en las narraciones (auto-)comprensivas (yo-objetivado), al aparecer, por ejemplo, como idiosincrasias que el sujeto considera identificativas de sí mismo (su belleza, su fealdad, ciertas habilidades o discapacidades, etc.), o como factor en el proceso mismo de (auto-)comprenderse. Es este último punto el que necesita aclaración.

Ian Burkitt (1999: 76 – 77) sugiere que la subjetividad, la sensación de ser un 'Yo', no descansa en algún tipo de espíritu o pensamiento inmaterial, ni en ninguna representación construida del propio 'Yo', sino, más bien, en la "sensación" (*feel*) que se tiene del propio cuerpo y de la forma en que éste nos conecta con el mundo. De este modo, las narraciones que construimos de nosotros/as mismos/as

están basadas en la experiencia de estar encarnados (*the sense of being embodied*) y en la manera en que la misma es simbolizada culturalmente.

Cabe distinguir esta hipótesis de aquella otra (Harré, 1979; Revilla, 2003) que sugiere que la continuidad y unidad de la identidad del sujeto dependen de la *imagen* que éste, el sujeto, se hace de su cuerpo. El cuerpo, como elemento simbólicamente aprehendido e incluido en las narraciones (auto-)comprensivas y en sus discursos-de-sentido, actúa confiriendo esa sensación-sentido de unidad y continuidad al sujeto, pero la hipótesis que se sostiene en este artículo va más allá: *el cuerpo mismo* (no su posterior aprehensión) construye esa sensación de unidad en el sujeto; no es un sujeto (auto-)consciente el que observa su cuerpo, sino que *es el cuerpo mismo el que se "auto-observa"*.

La postura defendida es que la fuente de la identidad es, a grandes rasgos, doble: una descansa en mecanismos biológicos, la otra es, predominantemente, social. Esta última es conocida; se trata de la *expectativa de unidad*, es decir, de las expectativas proyectadas sobre los sujetos para que sus actos y discursos sean coherentes, (hasta cierto grado) previsibles y continuos. Es la primera la que requiere de una aclaración ulterior. Descansa en la actividad del propio organismo sobre sí mismo y en su capacidad para distinguirse del entorno.

Esta idea de un organismo que se autorreconoce parece apuntar a que este mismo organismo es, de por sí, una *unidad*, a que es "natural". De hecho, considero que Antonio Damasio (1994) está en lo cierto cuando afirma que esta incesante actividad del cuerpo sobre sí mismo (de la que sólo tornamos conscientes cuando algo –por ejemplo, un dolor- escapa de la normalidad, de lo usual para ese organismo) se sitúa en la base de la subjetividad. En relación con la identidad, cabe imaginar tres hipótesis:

- a) la identidad es, al igual que la subjetividad, innata, no-social (como sostenía la concepción "esencialista");
- b) la hipótesis del organismo autoobservador es falsa: la subjetividad, así como la identidad son nociones adquiridas;
- c) existe una autopercepción por parte del organismo (la subjetividad es innata), pero el plano de la identidad, tal y como se conoce en Ciencias Sociales, pertenece al ámbito de la (auto-)conciencia, cuya "materia" es simbólica y fundamentalmente lingüística, la cual es adquirida.

El presente texto se compromete con esta tercera hipótesis, la base de la subjetividad y, por lo tanto, la sensación de unidad de la identidad personal, es orgánica. No obstante, esto es sólo una *dimensión* del fenómeno; hay que añadir (*necesariamente*) las otras dos, social e individual, para que esta sensación-sentido (*sense*) de unidad/continuidad/subjetividad se manifieste en una narración provista de sentido.

La lógica del conocimiento actual parece apuntar hacia la idea de un organismo "auto-observante". Éste debe ser entendido en la dinámica evolutiva en la que se inserta la vida, de manera que -como afirma Antonio Damasio- "si lo primero para lo que se desarrolló evolutivamente el cerebro es para asegurar la supervivencia del cuerpo propiamente dicho, entonces, cuando aparecieron cerebros capaces de pensar, empezaron pensando en el cuerpo." (Damasio, 1994: 213).

La segunda pista proviene de los anosognóticos. Este término, el de anosognosia, designa la situación en la que un sujeto presenta una parálisis del lado izquierdo de su cuerpo, pero no es

consciente de la misma; estas personas pueden reconocer su parálisis si se enfrentan directamente a la misma (ej. si alguien les pide que muevan su brazo izquierdo -sin ayuda del derecho-), pero son incapaces de (re-)actualizar este conocimiento sobre el estado de su cuerpo.

El problema no afecta a la memoria, pues los pacientes recuerdan datos de sus vidas (quiénes son, dónde viven, quiénes son sus parientes etc.), sino a los “*sentimientos de fondo*”, es decir, a la continua (re-)actualización que el organismo hace del conocimiento que tiene sobre sí mismo. Los sentimientos de fondo descansan en la actividad incesante, generalmente no-consciente, que un organismo despliega sobre sí mismo, revisando el estado de su cuerpo para asegurar (continuamente) la supervivencia; sólo tornará consciente cuando este continuo auto-análisis detecte alguna “anomalía” (ej. dolor en alguna parte del cuerpo).

De este modo, -de acuerdo con Antonio Damasio- uno de los pilares de la identidad es esta continua autoobservación del organismo, que funciona según la clásica distinción entre un yo (*je*) y un yo-objetivado (*moi*): un organismo (*je*) (inter-)actúa en respuesta a un objeto/estímulo X y, en esa (inter-)actuación, se representa a sí mismo actuando (*moi*). Esta es la base biológica de la *subjetividad*.

La aceptación de esta tercera hipótesis, que afirmaba la existencia de una suerte de “autorrepresentación” del organismo, obliga a precisar, dado que es tomada como una de las fuentes de la sensación de unidad de la identidad personal, su relación con los discursos identitarios (la identidad entendida como (auto-)narración, en suma), con los que se suele trabajar en Ciencias Sociales.

En un primer momento, parece que la autorrepresentación orgánica escapa al flujo de lo simbólico-social y que lo más sencillo sería establecer a ésta como base e inspiradora de las narraciones verbales que constituyen la forma “acabada” de la identidad. Esto es sólo parcialmente cierto.

La continua actividad del cuerpo sobre sí mismo y, con ella, la subjetividad suponen una débil inspiración para las narraciones (auto-)comprensivas de la (auto-)conciencia: se agotan en prodigar una sensación-sentido (*sense*) de unidad y de continuidad (parcialmente falso y parcialmente verdadero, pues, como todo sistema dinámico, el organismo se inserta en la dialógica apertura/cierre, que es lo que le permite desarrollarse, re-construirse, “neguentropizarse”, adaptarse al medio (físico y simbólico), cambiar y, a la vez, reconocerse en ese cambio, en definitiva, auto-eco-re-organizarse (Morin, 1977. Morin, 2001). La autorrepresentación orgánica constituye la base de la dialógica de la identidad entre (auto-)comprensión unitaria y pluralidad identitaria. Las narraciones verbales (simbólicas) de la identidad (la identidad misma, tal y como se entiende en Ciencias Sociales) se nutren, sobre todo, de lo social, de su simbolismo; en este sentido, su autonomía es amplia con respecto a lo biológico, y su variación cultural también es dilatada. Sólo -cabe insistir- toman de la “autorrepresentación” orgánica la (auto-)comprensión *subjetiva* (la sensación de que uno/a es uno), *unitaria* y *continua en el tiempo* (pese a los cambios, uno/a sigue siendo uno), pero sometiéndola a un fuerte tratamiento simbólico (que otorga nombres y sentido a esa sensación de subjetividad).

Por ahora, la relación entre “autorrepresentación” orgánica y narración identitaria queda, esquemáticamente, como sigue:

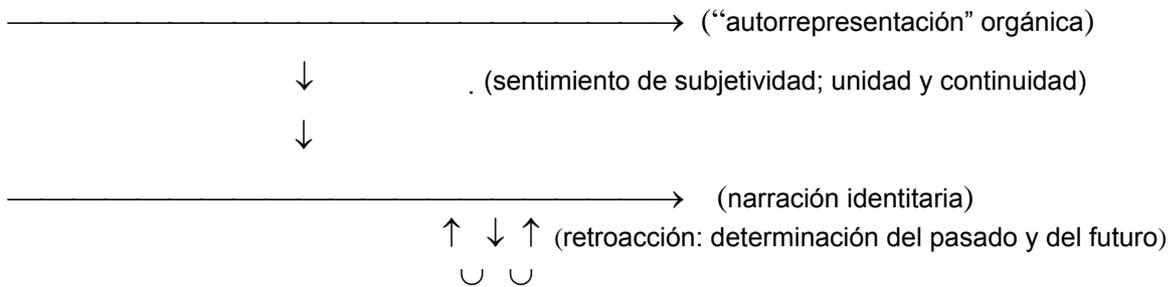




→ (narración identitaria: formula en términos simbólico-culturales esa subjetividad)

Las narraciones (auto)comprensivas, en tanto se les exige socialmente una *cierta* coherencia y el sujeto asume esa exigencia (y trata de satisfacerla), retroactúan sobre sí mismas: lo dicho en un momento X obliga a (re-)construir la memoria de lo dicho (y hecho) con anterioridad en función de ese momento X y, además, determina parcialmente lo que se dirá en el futuro (la determinación no es completa, pues el futuro terminará por reformular lo afirmado en ese momento X y porque, como se ha comentado, la congruencia no es perfecta).

El esquema se completa como sigue:



Cabría cuestionarse si existe retroacción de las estructuras simbólico-culturales (de sentido) sobre la forma en que el organismo actúa sobre sí mismo. La configuración del organismo y con ella, la configuración del cerebro y de la mente no son únicamente dependientes de la herencia genética, sino también del factor ambiental. Es la conocida distancia entre genotipo y fenotipo, o, en otros términos, es el fenómeno conocido como “*imprinting*” (Morin, 1991: 27 – 30).

“El genoma humano (la suma total de los genes de nuestros cromosomas) no especifica toda la estructura del cerebro. No se dispone de suficientes genes para determinar la estructura y el lugar precisos de todo lo que hay en nuestro organismo, y menos aún en el cerebro, donde hay miles de millones de neuronas formando sus contactos sinápticos. La desproporción no es sutil: probablemente transportamos unos 100.000 genes, pero poseemos más de 1.000 billones de sinapsis en nuestro cerebro. (...)¿Y cómo se llega a la disposición precisa? Se llega a ella bajo *la influencia de circunstancias ambientales complementadas y limitadas por la influencia de los circuitos relacionados con la regulación biológica, que se hallan establecidos de manera innata y precisa.*” (Damasio, 1994: 109 – 110)

Sin embargo, a un nivel tan elemental como es la acción del organismo sobre sí mismo, su capacidad de diferenciarse del entorno y su incesante labor de control y cuidado (a grandes rasgos, su actividad neguentrópica), no parece que el *imprinting* cultural pueda jugar un papel muy importante (si es que lo juega). La distinción del organismo entre Sí/no-Sí y con ella la sensación de subjetividad parecen ser innatas (Morin, 1980: 186 – 203).

III. V. La aprehensión de la dialógica unidad/pluralidad a través de la metáfora sistémica

La doble lógica, la de la unidad y la de la pluralidad, operante dentro de la identidad personal permite ser aprehendida a través del concepto de sistema. Esta noción, la de sistema, es compleja: es el 'todo' que emerge de la organización de las 'partes', esto es, es "algo más" que la agregación de esos componentes aislados; en cierta forma, un salto lógico en la agregación lineal de elementos (Morin, 1977: 132 – 159). El sistema retroactúa sobre esas mismas 'partes', (re-)organizándolas sin cesar y, de esta forma, (re-)produciéndose constantemente a sí mismo.

Pero el sistema es también "algo menos" que la agregación de componentes aislados en la medida en que constriñe las potencialidades de estos mismos elementos bajo la hegemonía de un 'todo' organizado. De esta manera, el sistema ejerce una ininterrumpida actividad neguentrópica frente a la tendencia (universal) de dispersión de sus componentes (entropía). Se tiende a ver a los sistemas como entidades más o menos estables, fijas y coherentes (Bauman, 1973: 34 – 36), sin embargo, un sistema no es tanto un objeto, como una actividad de continua (re-)organización, una actividad neguentrópica que no busca mantener una estructura "sólida" e "inmutable", sino conservar una cierta identidad a través del tiempo y del cambio. Un sistema es un proceso; nunca en reposo.

El concepto de sistema apunta, entonces, a:

"... una unidad global, no elemental, puesto que está constituida por partes diversas interrelacionadas. Es una unidad original, no originaria: dispone de cualidades propias e irreductibles, pero debe ser producido, construido, organizado. Es una unidad individual, no indivisible: se puede descomponer en elementos separados, pero entonces su existencia se descompone. Es una entidad hegemónica, no homogénea: está constituido por elementos diversos, dotados de caracteres propios que tiene en su poder." (Morin, 1977: 128)

La metáfora de la ordenación sistémica de la identidad personal descansa, entonces, en la recuperación de la experiencia de la encarnación (*embodiment*). Las 'partes' (la pluralidad de "autores internos" en el 'Yo' (*Je*) y las diversas (auto-)narraciones del 'yo-objetivado' (*moi*)) no llevan por sí solas al sistema; se requiere, no sólo de la expectativa social de coherencia y unidad del sujeto, sino, ante todo, de esa *experiencia de ser* un cuerpo físico y de la subjetividad que emerge de esa experiencia para someter a estas identidades bajo la hegemonía de un sistema, de una identidad "soberana". En este sentido, se puede hablar de sistema porque existe una identidad "nueva", "emergente", una (auto-)narración que (re-)organiza constantemente la pluralidad interna en un esfuerzo de búsqueda de coherencia y continuidad, y que, a su vez, constriñe la pluralidad interna para ajustarla a esa *expectativa* (social) de coherencia y a la *sensación-sentido* (corporal) de unidad.

Para explicar lo que quiero decir por "(auto)narración emergente" es mejor acudir a un ejemplo. Puedo identificarme como "europeo", como "científico social" y como "seguidor del club de fútbol X". Cada identidad, aisladamente, comporta su propia "visión del mundo" (*Weltanschauung*), sus propios valores, sus propios símbolos, sus propios intereses etc. Generalmente operan sin interferirse (cuando estoy en un congreso no necesito recordar que también soy "europeo" y "seguidor de X"), pero es previsible que en algún momento entren en conflicto (mi "pasión" por las Ciencias Sociales me empuja a asistir a una determinada conferencia, pero a la vez se está jugando un partido de fútbol

de mi equipo X y mi identidad como “seguidor de ese equipo” me dice que “los colores son lo primero”). Dado que no soy tres personas, no me siento como tres personas diferentes, llega un momento en que me veo en la necesidad de re-organizar mi identidad, de reordenar y jerarquizar estos tres discursos (el de “europeo”, el de “científico social” y el de “fan”) con los que me identificaba y de hacerlos compatibles. En este momento de reorganización se forma un nuevo discurso (auto)comprensivo, una “(auto)narración emergente” que nace de la ordenación sistémica de mis diferentes identidades.

De este modo, la identidad personal se revela como una unidad-múltiple o compleja, que nace de la *sensación-sentido corporal* de ser una unidad y de la *expectativa social* de mostrar coherencia, pero que se constituye internamente como pluralidad. La ruptura con la idea de unidad del ‘Yo’ obliga a precisar, además, que se trata de un sistema “acentrado”⁷. Es la continuidad física de las personas la que somete a las partes (identidades) bajo la hegemonía de un sistema (al tiempo que esas partes se resisten al él, se le escapan y lo modifican; sin esta resistencia de los elementos constituyentes no se obtendría un sistema, sino una homogeneidad (Morin, 1977: 142 – 143)), que se revela como procesual, abierto e indeterminado, creativo, al modificar aspectos de sus componentes, y represivo, pues impide la expresión completa del potencial de sus elementos integrantes.

Se podría pensar, en este punto, que el problema queda replanteado: la identidad personal es esta narración (auto-)comprensiva “emergente”, esta narración que parece actuar como meta-narración (es decir, que engloba a las (auto-)narraciones parciales, pero que las trasciende), esto es, la narración que concede organización sistémica a las diferentes identificaciones del sujeto, que pasan a ser entendidas como discursos “de referencia” de aquel otro (más importante y más centrado) discurso “emergente”.

Esto es erróneo. En sentido estricto, al hablar de (auto-)narración “emergente”, como aquella narración, en apariencia, más compleja que surge de la organización sistémica del conjunto de (auto-)narraciones del ‘yo-objetivado’, no se hace referencia (aunque lo parezca) a una narración “por encima” de las demás, sino que se sitúa al mismo nivel que el resto de (auto-)narraciones, todas ellas en constante interacción. La idea de organización sistémica debe ser conceptuada como una incansable (re-)ordenación, interacción, de manera que los elementos que componen el sistema son modificados por el propio sistema (por la inacabable (re-)organización e interacción de todos los elementos) y, de este modo, lo que, *a priori*, era visto como un elemento “producto” del sistema (que parecía surgir, de forma lógica, tras la agregación de elementos “componentes”) se revela, en el siguiente paso del proceso, como un elemento “componente” del sistema, sin que nunca se detenga este proceso (recordemos que la idea fundamental de “sistema” es la de *actividad* neguentrópica) ni se establezca en una suerte de jerarquía donde ciertos discursos identitarios sean *definitiva ni*

7 La idea de sistema “acentrado” es paradójica, pues el sistema, tal y como fue definido anteriormente ya es un “centro”. Se emplea, sin embargo, para hacer hincapié en que no se trata de una forma fija, sólida, ya acabada e inmodificable, sino de una constante actividad de (re)organización, de neguentropía, que a veces privilegia unos elementos y, en otras ocasiones, otros.

permanentemente dominantes⁸. De este modo, ‘emergencias’ y ‘componentes’ no se sitúan en niveles separados, sino que son lo mismo.

Esto se entiende mejor, quizás, si se retoman las ideas en torno a la lógica “clásica” y al método complejo (meta-lógico). La exposición (lógica) de cómo se constituye un sistema, cómo se (re-)produce, qué conforma un sistema y qué es producido por el sistema debe guiarse por discursos diferentes, pero que, en un esfuerzo de abstracción, deben ser considerados *a la vez*. La idea de que un sistema es un proceso es lo que permite ver (lógicamente) cómo lo que (re-)produce al sistema es, a su vez, (re-)producido por el sistema mismo, cómo lo que emerge del sistema es, al mismo tiempo, componente del sistema.

La idea de organización sistémica es introducida aquí para, fundamentalmente, conceptualizar que existe un cierto límite (impuesto por el propio sujeto) a la pluralidad identitaria que se considera asumible. Dentro de esta multiplicidad, sin embargo, sí existen fenómenos de fragmentación, de desgarramiento y de discontinuidad. Llega, sin embargo, el punto en el que esta fragmentación se vuelve insostenible y el sujeto se esfuerza en (auto-)limitar su pluralidad y/o en reformularla de modo más coherente.

De esto se desprende una segunda idea: la pluralidad identitaria que fuerza la actual policontextualidad, superado cierto umbral, se convierte en un elemento de crisis para el sujeto individual. Se matiza, de esta forma, la valoración positiva que se ha hecho, en especial en ambientes “posmodernistas”, de la “libertad” identitaria del momento presente. No sólo los sujetos *quieren* vivir múltiples identidades (Lasén, 2000), sino que, habitualmente, también *deben* vivirlas (Bauman, 1997), traspasando ese umbral en el que el sujeto se enfrenta ante una incómoda pluralidad de respuestas a la pregunta “¿Quién soy yo?”.

IV. Conclusiones

Recuperar la reflexión en torno a la experiencia de la encarnación (*embodiment*), tratando de superar la dicotomía cartesiana entre mente y cuerpo que ha impregnado la teoría social en torno a la identidad, permite conceptualizar la lógica de la unidad que, junto con la lógica de la pluralidad, caracteriza a los fenómenos identitarios, arguyendo que este esfuerzo del sujeto por (re-)construirse como *uno* descansa no sólo en las expectativas sociales de coherencia, sino, ante todo, en la sensación-sentido corporal de unidad, sensación que alcanzará la (auto-)conciencia tras ser mediada simbólicamente.

La noción de identidad personal aquí propuesta supone, de un lado, una crítica, nada novedosa, por otra parte, a la concepción “esencialista” de la identidad (aquella que afirmaba la identidad como una,

⁸ Esto es válido, en especial, para el momento presente; en la actual coyuntura, la identidad personal parece reflejar la ordenación policontextual del mundo social.

Cabe insistir en que lo que se está negando es la existencia de una suerte de jerarquía **definitiva y permanente** de los discursos que un sujeto emplea para (auto-)definirse; esto no resta para que, **provisionalmente**, sí puedan jerarquizarse tales discursos identitarios (y, de hecho, es lo que sucede habitualmente).

única, unitaria y heredada), y del otro, una conceptualización más matizada que aquellas que, con el fin de atacar la noción “esencialista” de la identidad, incidían únicamente en los fenómenos de pluralidad y fragmentación del sujeto. Si bien se reconoce la existencia de fenómenos de fragmentación identitaria, incluso se los radicaliza al colocarlos no sólo en el “yo-objetivado” (*moi*), sino también dentro del “Yo” (*je*), también se ha pretendido teorizar sobre la dimensión unitaria de la identidad, sobre las dos lógicas (social y corporal) que operan a favor de la coherencia y unidad de la(s) (auto)comprensión(es).

Se ha desarrollado, sobre todo, la segunda de estas dos lógicas, la corporal, arguyendo que es la propia actividad orgánica la que genera esa sensación de *subjetividad* (una sensación de *ser*, y de ser *uno* y con ciertos límites), que fundamentan el que los sujetos se entiendan a sí mismos como unitarios. Sobre esta dimensión innata y atemporal se desarrolla el escenario identitario, todos esos discursos (auto)comprensivos que tratan de responder a la pregunta “¿quién soy yo?”, variable en el tiempo y en el espacio (incluso la pertinencia misma de esa pregunta y con ella, la problematización de la identidad han sido fenómenos contingentes).

La metáfora de la organización sistémica ha ayudado a comprender de forma compleja la identidad personal, aunando, en una misma idea, dos fenómenos lógicamente (pero no “realmente”) excluyentes: los de unidad y fragmentación.

Supone, asimismo, limitar la capacidad explicativa de la variable identitaria. La atención a la misma se fundamenta en el presupuesto según el cual la (auto-)comprensión guía las ideas y comportamiento del sujeto. No obstante, la inclusión de la dimensión corporal conlleva la introducción de elementos que no operan en el plano de la (auto-)conciencia, pero que determinan parcialmente los pensamientos y conducta del sujeto. En este sentido, la capacidad explicativa que la identidad tiene sobre ideas y comportamiento remite al problema de la (auto-)conciencia como variable independiente, siendo ésta entendida en un doble sentido: como epifenómeno, esto es, como aspecto de carácter secundario y dependiente (por lo tanto, “superficial”) de los “fondos” biológicos y culturales, y como proceso central de la actividad humana, fruto de la (auto-)reflexión y capaz para retroactuar sobre las ideas, el comportamiento y sobre el ser mismo (Morin, 2001: 122 – 127).

A lo largo del texto se ha señalado, puntualmente, algunos de los rasgos más característicos de la actualidad en relación al fenómeno identitario, habiéndose hecho especial hincapié en, por un lado, la libertad de los sujetos para vivir diferentes identidades y, del otro, la *necesidad* (impuesta) de fragmentarse (si quieren adaptarse, con éxito, a un entorno policontextual). No estoy aludiendo a la mera representación de un conjunto de roles sociales, sino a la asunción de una pluralidad de formas de entenderse uno/a mismo/a, de entender el mundo, de sentir y de actuar. No he contestado a la cuestión de “por qué la adaptación a un entorno policontextual requiere de la asunción de una pluralidad de identidades” ni, con ello, a “por qué no es suficiente, para esta adaptación, con la representación de un conjunto de roles sociales, sin necesidad de que los mismos sean internalizados como identidades”. Para responder a estas preguntas, en caso de que pudiera, tendría que vincular, probablemente, procesos como los de desinstitucionalización, globalización y dinámicas de aculturación y deculturación a ella aparejados (Ghalioun, 1998-99), neonarcisismo (Lipovetsky, 1983), reflexividad social, la ya mencionada policontextualidad etc. Pese a dejar estas preguntas en el aire y limitándome a constatar la actual multiplicidad, dentro de un mismo sujeto, de maneras de (auto)comprenderse, la aproximación aquí defendida a la identidad personal sí permite, al menos, una primera valoración de la pluralidad: una cierta pluralidad de identidades sí es asumible, abre el abanico de posibilidades y diversifica las experiencias vividas. No obstante, a partir de cierto umbral,

tal multiplicidad constituye un elemento de crisis para la propia (auto)comprensión; si el sujeto no es capaz de simplificarlas o de reordenarlas coherentemente, se enfrenta ante tantas respuestas a la cuestión de “¿quién/qué soy yo?” que, dadas la expectativa social de coherencia y la sensación de subjetividad (de ser *uno*), tal pluralidad de respuestas no constituyen, en su conjunto, una contestación satisfactoria al interrogante planteado. La metáfora del sistema era la que nos permitía ver cómo, sin sobrepasar este umbral de entropía, se consigue aunar, “a la vez” (no en un mismo instante, sino en una actividad procesual), pluralidad y unidad.

Referencias

- Bauman, Zygmunt (1973). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós. 2002.
- Bauman, Zygmunt (1997). Tourists and Vagabonds: the Heroes and Victims of Postmodernity. En Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its discontents* (pp. 83 – 94). New York: New York University Press.
- Beck, Ulrich (1995). El conflicto de las dos modernidades. En Ulrich Beck, *La democracia y sus enemigos. Textos escogidos* (pp. 13 – 31). Barcelona: Paidós. 2000.
- Berriain, Josetxo (1999). Niklas Luhmann. *In memoriam*. En *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, núm. 23, 5 – 10.
- Bourdieu, Pierre (1982). *Language and symbolic power*. Cambridge: Polity Press. 1991.
- Burkitt, Ian (1999). *Bodies of Thought. Embodiment, Identity & Modernity*. London: Sage.
- Castells, Manuel (2000). Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad real. En Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. II (pp. 27 – 90). Madrid: Alianza.
- Ceruti, Mauro (1991). El mito de la omnisciencia y el ojo del observador. En Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo* (pp. 32 – 59). Barcelona: Gedisa. 1995.
- Damasio, Antonio R. (1994). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica. 2001
- García Selgas, Fernando (2001). *Vías para una teoría social crítica en la postmodernidad*. Conferencia pronunciada en la UPV/EHU durante el curso académico 2000/2001.
- Gergen, Kenneth (1991). *El Yo Saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós. 1997.
- Ghalioun, Burhan (1998-99). “Globalización, deculturación y crisis de identidad”. En *Revista CIDOB d’Afers Internacionals* (núm. 43-44; pp. 107 – 118).
- Giddens, Anthony (1990). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza. 1993.
- Habermas, Jürgen (1985). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península. 1998.
- Habermas, Jürgen. (1998). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós. 2000.

- Haraway, Donna (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. En Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (pp. 149 – 181). New York: Routledge.
- Harré, Rom (1979). *El ser social*. Madrid: Alianza. 1982.
- Hermans, Hubert J.M. (2002). The dialogical self: one person different stories. En Yoshi Kashima; Margaret Foddy and Michael Platow (Eds.), *Self and identity. Personal, social and symbolic* (pp. 71 – 99). New Jersey: LEA.
- Jameson, Fredric (1991). *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta. 1998.
- Lasén, Amparo (2000). *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*. Madrid: CIS.
- Latour, Bruno (1999). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa. 2001.
- Lipovetsky, Gilles (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama. 1998.
- Luhmann, Niklas (1991). ¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?. En Paul Watzlawick y Peter Krieg (Eds.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo* (pp. 60 – 72). Barcelona: Gedisa. 1995.
- Luhmann, Niklas (1998). *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia* (edición y traducción de J. Beriain y J.M. García Blanco). Madrid: Trotta.
- Mead, George Herbert (1934). Espiritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del *conductismo social*. Barcelona: Paidós. 1982.
- Melucci, Alberto (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.
- Morin, Edgar (1977). *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. 1986.
- Morin, Edgar (1980). *El Método II. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra. 1993.
- Morin, Edgar (1986). *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra. 1988.
- Morin, Edgar (1991). *El Método IV. Las ideas: su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. Madrid: Cátedra. 2001.
- Morin, Edgar (2001). *El método V. La humanidad de la Humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra. 2003.
- Pérez-Agote, Alfonso (2000). La crisis de la homogeneidad cultural. En VV. AA, *El bienestar en la cultura. Estudios de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación en homenaje al Profesor Iñaki Domínguez Vázquez* (pp. 439 – 459). Bilbao: UPV/EHU.
- Revilla, Juan Carlos (2003). Los anclajes de la identidad personal. En *Athenea Digital*, núm. 4. Extraído el 31 de enero de 2004 de <http://antalya.uab.es/athenea/num4/revilla.pdf>.

Taylor, Charles (1989). *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Básica. 1996.

Taylor, Charles (1992). *El multiculturalismo y "la política de reconocimiento"*. Ensayo de Charles Taylor. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1993.

Touraine, Alain (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC.

Historia editorial

Recibido: 16/08/2004

Primera revisión: 15/02/2005

Aceptado: 04/04/2005

Formato de citación

Engelken, Marcos (2005). La metáfora de lo uno-múltiple: Una (re-)conceptuación dialógica de la identidad personal (una crítica al reduccionismo "posmodernista"). *Athenea Digital*, 7, 114-132. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num7/engelken.pdf>.

Marcos Engelken Jorge. Licenciado en Ciencia Política y de la Administración por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Becario predoctoral del Gobierno de Canarias, adscrito al Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la UPV/EHU. Tesis en curso: Estrategias identitarias y crisis de sentido en los enclaves turísticos del sur de Tenerife.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)