

# Identidad Personal, Nacional y Universal

ERNST TUGENDHAT

## ABSTRACT

In the first section, personal identity is analysed as a type of qualitative, not individual identity, including a reference to one's conception of life. This leads to a concept of happiness as concern for one's future. In the second section the question is raised whether in modernity the conception of one's identity can be satisfactory only if it is moral, that is universalistic, and whether it can also be particularistic (national). The first question is left open, but it is maintained that universalism does not exclude particularism. Finally, pathological forms of modern identity are briefly sketched: worth mentioning is the attitude of indifference towards the poor, who are unable to even pose the question of identity.

En 1974 Jürgen Habermas presentó, con ocasión de la concesión del premio Hegel, una conferencia en Stuttgart bajo el título «Es posible que sociedades complejas desarrollen una identidad racional?». En ella sostuvo que en la modernidad los hombres, por entenderse ya como puros individuos, sólo pueden llegar a una identidad racional si la colectividad con que se relacionan es universal, la totalidad de los hombres y no si se identifican con una colectividad particular, con su nación. La identificación con la nación, el nacionalismo, sería una regresión, un descarrío. En esta ponencia intentaré demostrar en contraste con esta tesis de Habermas que una identidad personal lograda tiene que ser al mismo tiempo universal y nacional y que el error de Habermas consiste en no distinguir dos formas de identificación nacional, una que se identifica al mismo tiempo positivamente con el resto de la humanidad, y la otra que se cierra y se hace agresiva hacia afuera. Al final de la conferencia se verá que asimismo hay dos formas de identificación personal: una que se entiende como puramente personal o egoísta, indiferente hacia los otros, y otra que es ética y en la que nos identificamos con los demás. De modo que la relación entre identidad personal, particular y universal dentro de la modernidad resulta ser más complicada de lo que se ha pensado. La variedad de opciones que nosotros tenemos resulta ser más amplia y por lo tanto también más cargada de peligros y descarríos.

Mi primer paso tiene que ser la explicación del concepto personal de identidad como tal. Parece que este término fue usado en un sentido psicológico-sociológico por primera vez en 1946 por el psicoanalista Erik Erikson. Desde entonces el término ha tenido una difusión enorme, pero nunca ha sido bien explicado. Esto pasa a menudo con ideas con las que entendemos los fenómenos

humanos y sociales, piénsase por ejemplo en los términos Ser, Autenticidad, Autonomía etc. etc. Por alguna razón una palabra se presta de repente para nuestro autoendimiento, todo el mundo la usa y nadie la explica. Su nebulosidad es una razón más para usarla, porque así su uso puede ser extendido sin más y uno puede pretender decir algo aunque no diga nada, o, peor aún que decir nada, divagar en confusiones. Tengo pues que explicar, antes de llegar a mi tema específico, dos cuestiones: *primero, ¿qué significa «identidad en el sentido psicológico de este término?»*, y *segundo, ¿cuál es el problema que ha suscitado su tan repentino y tan difundido uso?* Las dos preguntas son naturalmente interdependientes. Si no sabemos qué entendemos por esta identidad, tampoco sabemos a qué problema responde, y si no precisamos el sentido de la palabra, necesariamente tampoco precisamos su problemática.

Las confusiones que se ciernen sobre el uso de este término se encuentran ya en el decisivo ensayo de Erikson que data de 1956 («El problema de la identidad del yo»). Es un ensayo rico, pero la claridad conceptual nunca ha sido una virtud entre los psicoanalistas. El autor observa al principio que en la obra de Freud -y todo buen psicoanalista siempre tiene que empezar con referencias a Freud- el término de identidad aparece sólo una vez y esto en un lugar más bien circunstancial, donde Freud habla de su propia identidad con el pueblo judío. Identidad en este uso tiene un sentido perfectamente inteligible que se puede localizar aún más fácilmente en la expresión «*identificarse con*». Freud quería decir que se identificaba con el pueblo judío, y uno puede expresar lo mismo sin tener que acudir a una entidad tan dudosa como la de pueblo diciendo simplemente que se identificaba con ser judío. De la misma manera un chileno podría decir que se identifica con el pueblo chileno, que se identifica con ser chileno, que *se entiende a sí mismo como chileno*. Ahora bien, conocemos un segundo uso de la palabra identidad que se refiere no tanto a una característica como ser judío o ser chileno, sino a la identidad de un individuo, cuando decimos, por ejemplo, que la cucaracha, que está ahora en esta esquina del cuarto, es la misma que, es idéntica con la cucaracha que hace un rato había estado en aquella otra esquina. En general cuando oímos la palabra «identidad» pensamos en este segundo sentido de la palabra. Esto era también lo que le pasó a Erikson, y por ésto insiste que la identidad de una persona o, como dice, del yo, debe consistir en una combinación entre esta identidad individual y aquella identidad cualitativa de la cual habló Freud. Desde entonces esta mezcla de dos conceptos de identidad ha confundido casi toda la literatura sobre el concepto de identidad personal. Esta confusión la encontramos también por ejemplo en Habermas. Él y muchos otros autores por el estilo mantienen que mientras que una cucaracha es idéntica consigo misma «en sí», no lo es «para ella misma», como lo expresan en lenguaje Hegeliano, mientras que la

identidad del yo, de una persona, es algo reflexivo y que debe ser formado por ella misma. Con ésto se pretende pues que la identidad es para los humanos un problema; cada uno tendría que estructurar su identidad individual. Yo creo que todo ésto es falso. Mi identidad individual no es ningún problema para mí y no se distingue estructuralmente de la identidad individual de una cucaracha, con la única diferencia que las personas tienen memoria. Yo me llamo Ernesto Tugendhat (a la cucaracha naturalmente también le podríamos dar un nombre individual), y yo que ahora estoy aquí en Chile soy idéntico con el que ha estado hace un mes en Berlín y con el niño que nació en Checoslovaquia en aquel momento y lugar preciso; naturalmente yo que estoy aquí en Chile no tengo solamente características físicas sino también muchas psíquicas, por ejemplo pensamientos, que la cucaracha no tiene, pero ésto no establece diferencia estructural alguna en el sentido de la identidad; y me parece simplemente falso que la identidad de mí mismo, que existo ahora como el mismo que existió hace un mes, tenga que ser formada por mí. No; eso es un hecho y puede ser constatado tanto por mí como por cualquier otro. Pero en este punto fluye una segunda fuente de confusión. Casi todos los que se ven confrontados por primera vez con el concepto de identidad individual creen descubrir un problema que les parece profundo y paradójico. ¿Cómo puedo yo, que estoy ahora en Chile, ser el mismo que el que estuvo antes en Berlín? ¿Cómo puedo yo, teniendo ahora pelo blanco, ser el mismo que una persona que antes lo tenía negro y que cuando nació era calvo? ¿Cómo puedo ser el mismo, siendo distintas de cuando nació las células que constituyen mi cuerpo? También a muchos filósofos importantes ésto parecía una paradoja fatal (o quizás no fatal sino feliz porque así ponen de manifiesto que el mundo es paradójico), empezando por Heráclito cuando afirmaba: ¿cómo se puede decir que me baño dos veces en el mismo río si las aguas son cada vez diferentes? Aquí estamos confrontados con dos confusiones: una entre no-identidad y cambio. El hecho que algo cambia no significa que algo termina y algo otro empieza; nuestros criterios para cambios son diferentes que los criterios para nacer y morir; en el cambio una y la misma cosa tiene en un momento una característica y en el otro otra. En ésto no hay ninguna paradoja. Y tampoco hay una paradoja en que seres complejos como ríos, cucarachas y personas formadas por partes pueden quedar los mismos cuando sus partes cambian. Nos podemos bañar en el mismo río a pesar de que las aguas son otras porque los criterios para la mismidad de un río son diferentes que los criterios para la mismidad de una gota. Así, como decía Wittgenstein, una nube de ofuscaciones se disuelve en una gota de aclaración lingüística. Las supuestas paradojas que acabo de mencionar se refieren a toda identidad individual y por ende se llaman ontológicas, porque la identidad individual es característica de todo ente. Ahora podemos volver a la problemática de la identidad psicológica. Ahí evitamos

las confusiones adicionales si distinguimos claramente entre identidad individual e identidad cualitativa. Dos cucarachas no son idénticas por ser dos individuos, pero algunas de sus cualidades son las mismas. Pueden tener, por ejemplo, el mismo color, su color puede ser idéntico, y en este caso decimos que también las cucarachas son idénticas en cuanto a su color. Lo que ahora debemos entender es que el problema de la identidad psicológica se refiere únicamente a la identidad cualitativa de una persona y que los psicólogos y otros sabios, que pensaban que también fuera un asunto de su identidad individual, se dejaban engañar por la palabra «identidad», que parece hacernos pensar en la identidad individual. La identidad de la que hablaba Freud cuando decía que se identificaba con ser judío era precisa- y solamente una identidad cualitativa. Pero, se me podría objetar, si la identidad psicológica se refiere a lo que también se ha llamado «el yo» y el yo es evidentemente algo individual, ¿no tiene la identidad psicológica que referirse a lo individual? No. Es cierto que la identidad psicológica es la identidad del yo, es decir, para ponerlo en palabras más claras, se trata siempre de mi identidad. Pero cuando cada uno de nosotros se pregunta «¿qué es mi identidad?», no se refiere a su identidad individual, porque ésta se obvia y ya está definida. Yo soy E.T., que nació en aquella ciudad en Checoslovaquia y que ha tenido todo este camino biográfico individual. Ésto es un hecho, pero mi identidad cualitativa no es un hecho o por lo menos no totalmente, y aún donde es un hecho no es obvia. ¿Es un hecho que Freud estuvo identificado con ser judío? Esta pregunta nos hace ver que en la identidad cualitativa de una persona, en contraste con la identidad cualitativa de una cucaracha o de un elefante, yace una ambigüedad, y es precisamente esta ambigüedad la que permite entender por qué la identidad psicológica es un problema no sólo teórico, sino práctico. Para cada uno de nosotros no es sólo *un* problema, sino el problema fundamental de nuestras vidas. Esta ambigüedad la podemos discernir muy bien en el caso de Freud. ¿Era un hecho que Freud era un judío? ¿Era un hecho para él mismo? En un cierto sentido naturalmente era un hecho. Freud pertenecía al pueblo judío, era hijo de padres judíos. Pero aún así, Freud pudiera no haberse identificado con ser judío, y en este caso, aunque seguiría en cierto sentido siendo judío, en otro sentido ya no lo sería. Esto naturalmente no es así en el caso de la identidad individual de Freud. Para Sigmund Freud no podía ser un problema si de hecho era Sigmund Freud. Es verdad que hay personas que se hacen tales preguntas como por ejemplo: ¿Quiero seguir siendo yo? ¿Quiero seguir siendo Ernesto Tugendhat? Hay algunos que incluso se imaginan no ser ellos mismos, sino por ejemplo Napoleón o Aníbal, pero éstos son casos patológicos. Es un error, cometido por algunos teóricos de la identidad psicológica, intentar asimilar el caso normal del problema de identidad a estos problemas patológicos en que una persona pierde el sentido de su identidad individual. Naturalmente, en una

situación patológica, podemos perder cualquier parte de nuestro sentido de realidad, no sólo el de nuestra identidad individual; puede ser que ya no sepamos que estamos en la tierra, podemos pensar que estamos en la luna, etc., etc., pero ésto no significa que en el caso normal el saber que estamos en la tierra es un problema que tiene que ser estructurado por nosotros. En cambio, nuestra identidad psicológica o, como ya la podemos llamar mejor, la identidad de nuestra vida, sí es un problema para nosotros. Ha sido una falacia cometida por muchos de los teóricos de la identidad, una falacia basada precisamente en las confusiones acerca del concepto de identidad, el haber asimilado el problema de la identidad cualitativa de toda persona normal al problema de la identidad individual que puede aparecer en algunos casos de esquizofrenia. Esta falacia puede llevarnos a pensar que el problema de la identidad de uno mismo es algo extravagante, de una manera parecida a los delirios de la pérdida del sentido de individualidad en aquellos casos patológicos, mientras que en verdad el problema de mi identidad es, en el caso de cada uno de nosotros, un problema normal y al mismo tiempo *el* problema fundamental de nuestras vidas.

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

El haber reformulado el problema de la identidad de uno mismo en términos de «qué quiero ser», nos permite ahora ver que este problema no se refiere a cualesquiera de las identidades cualitativas que tengamos, sino solamente a aquellas que dependen, o dependen en parte, de nuestra voluntad. Y fué precisamente ésto, como también podemos ver ahora, lo que las había hecho

(como antes he mencionado) ambiguas. Esta ambigüedad no es una ambigüedad cualquiera sino que consiste, precisamente, en que todo lo que queremos ser, de una parte ya está determinado, es algo dado, y de otra parte depende de nosotros mismos y la cuestión es: ¿qué dirección queremos darle? La cuestión de nuestra identidad se refiere entonces solamente a cualidades, pero no a nuestras cualidades objetivas, por ejemplo a nuestro género o nuestra estatura física, cualidades como las puede tener también una cucaracha o un elefante, sino solo a cualidades subjetivas; pero tampoco a cualquiera, pues la pregunta «¿qué o cómo quiero ser?» se refiere siempre al futuro, nunca al presente o pasado. Debemos preguntarnos pues, ¿qué son cualidades subjetivas? ¿Son estados de nuestra conciencia? No, primero porque los estados de conciencia no dependen en su mayor parte de nuestra voluntad, y segundo porque no son cualidades. Lo que llamo una cualidad subjetiva tienen que ser una cualidad de una persona en virtud de sus acciones, pero no las acciones mismas. Una acción seguramente depende de nuestra voluntad, y depende de ella más directamente que ninguna otra cosa, pero cuando nos preguntamos «¿qué quiero hacer, ésto o aquéello?» no preguntamos por nuestra identidad, no preguntamos «¿qué o cómo quiero ser?». Las cualidades que conforman (de las que consiste) nuestra identidad son aquellas que Aristóteles ha llamado disposiciones. Una disposición es según Aristóteles una capacidad para actuar de cierto modo y que a su vez se puede adquirir sólo por actuar de este modo. Por ejemplo, si decimos de alguien que es pianista, que una parte de su identidad consiste en ser pianista, queremos decir que tiene la capacidad para esa actividad que consiste en tocar el piano, y tal capacidad se adquiere solamente tocando el piano. El principiante en el piano, el que empieza con acciones de este tipo, todavía no tiene la capacidad de tocar, no es todavía un pianista. Por otra parte, una cualidad de este tipo, una cualidad que contribuye a nuestra identidad, es un posible objeto de nuestra pregunta «¿qué o cómo quiero ser?» precisamente por depender de nuestra voluntad, pues es formada por acciones que dependen directamente de nuestra voluntad. El caso que antes veíamos, el de Freud, es un poco más complicado, pero en el fondo similar. El ser judío o el ser chileno es una cualidad que uno ya tiene; es en parte independiente de nuestra voluntad. Pero el ser judío o el ser chileno como una cualidad activa, siendo una cualidad con la que uno se identifica, es también una disposición a actuar, a portarse de una cierta manera y tampoco se adquiere de un golpe, por un simple acto de la voluntad, sino por una cierta práctica de comportamiento.

Esto nos lleva a ver que las cualidades que en su conjunto contribuyen a formar la propia identidad, aunque se distinguen fundamentalmente del resto de las cualidades que son u objetivas o puramente del pasado, están diversificadas entre sí. Podemos distinguir, primero, disposiciones técnicas, y yo entiendo aquí el término «técnica» en un sentido tan amplio que incluye

también un arte, como el de tocar el piano; segundo, disposiciones a una pertenencia colectiva como el ser judío o chileno; tercero, la disposición a desempeñar un papel social como el ser padre o el ser profesor; y cuarto, aquellas disposiciones que son cualidades de carácter, las así llamadas virtudes y vicios, como el ser valiente o el ser generoso. La estructura de una cualidad de desempeñar un papel social como el ser padre o profesor es similar a la de la pertenencia social en que, de una parte, el ser padre es algo dado, un hecho que no depende de mi voluntad o que no depende ya de mi voluntad; pero, de otra parte, es una cuestión abierta si y cómo me identifico con este papel. Esto nos permite ver una característica fundamental de la mayoría de estas cualidades a saber, que siempre dependen en parte de algo que ya está ahí, del pasado, y sin embargo ellas mismas son algo en el futuro y dependen de nosotros. De modo que una oración de la forma «yo soy un tal y tal», donde el «tal y tal» es una de estas cualidades, casi siempre es ambigua. Yo soy un padre por ejemplo, lo quiera o no, pero en un segundo sentido lo soy solamente si lo quiero ser, de modo que el querer nunca se dirige simplemente a algo en el futuro sino que siempre es ya una respuesta a algo en el pasado. Nuestras identificaciones por lo tanto son siempre respuestas de sí o no, pero nunca de manera simple, puesto que primero existe una serie de modalidades intermedias y en segundo lugar, si se responde con «sí», siempre queda la pregunta: ¿cómo?

Pero ahora surge un nuevo problema: si hay varios planos de cualidades identificatorias, uno tiene que preguntarse: primero ¿cuál es la relación entre estos diferentes planos, y segundo dónde tienen su centro, su núcleo, pues debe haber tal núcleo si uno se puede preguntar por *su* identidad? No voy a contestar a la primera pregunta, pues ésto presupondría toda una teoría antropológica, pero sí creo poder decir algo de la segunda. Es esta pregunta la que también nos debe dar una respuesta más básica al problema de por qué no podemos evitar la cuestión acerca de nuestra identidad, la pregunta: ¿quién, qué y cómo quiero ser? Lo que nos distingue de las cucarachas y de los elefantes no es que tengamos una vida interior sino que cada uno de nosotros tiene - como lo ha demostrado Heidegger - una relación primaria hacia su ser, hacia la vida que le toca vivir. Con relación a mi futuro me encuentro en un espacio de libertad que, desde luego, está más o menos restringido. Es un error de la mayoría de los filósofos relacionar la libertad en primer lugar con objetos particulares de la voluntad, con objetos de acciones. El objeto primario de la libertad es cómo quiero vivir, qué tipo de persona quiero ser, y ésto significa precisamente: mi identidad en el sentido que he explicado. Todos los otros objetos de la libertad tienen su lugar en relación con esta cuestión fundamental: ¿cómo quiero vivir, cómo quiero organizar mi futuro dentro de los límites estrechos de mi libertad? Todos los demás aspectos de la pregunta por la

identidad -los que se refieren a mi papel social o a mi pertenencia colectiva, etc.- tienen a su vez su lugar en esta pregunta principal.

El problema presenta un poco más de relieve si contrastamos esta manera de ver el hombre con otra manera de verlo, y muy difundida también, según la cual el objeto fundamental y general de los deseos del hombre sería el placer. Algunos ven al hombre simplemente así y otros, como Kant, lo ven así y además le otorgan una superestructura moral. Pero todo ésto es algo fundamentalmente equivocado, porque el placer, si uno lo toma solamente como tal, es una característica del estado presente de una persona: con el concepto del placer no podemos interpretar la dimensión del futuro. Cierto que se podría decir que también los hedonistas ven la búsqueda del placer en relación con la vida futura, pero entonces la vida se disuelve en una mera serie de momentos. Además, como lo ha demostrado ya Aristóteles y como el inglés Gilbert Ryle lo ha reivindicado en nuestros tiempos, el placer nunca es el objeto directo de nuestra voluntad, sino que aquellas actividades que queremos ejercer son placenteras; por ejemplo el jugador de tenis juega (si es que lo hace por dinero) por querer jugar y encuentra esta actividad placentera, pero no juega con objeto de sentir placer.

Ahora bien, nuestra actividad fundamental es la vida misma y las preguntas específicas sobre por qué queremos ejercer tales o cuales actividades o por qué queremos ser tales o tales personas, encuentran su respuesta no en que nos producen placer, sino en que lo encontramos importante para nuestra vida, para nuestra identidad. De ahí hay que reformular el concepto de felicidad, que es el término para nuestro fin último. Para el hedonista la felicidad consiste, como la definía Kant, en la suma de sentimientos placenteros durante el conjunto de la vida. Así la felicidad consistiría en una suma de momentos placenteros y por consiguiente se disuelve en una serie. Pero el hombre se relaciona, antes de relacionarse con momentos futuros, *con su vida*, y por ésto su fin último tiene que ser una característica de ésta. Para ésto me puedo aprovechar de una traducción que ha sugerido el filósofo húngaro-alemán Szilasi para el concepto de felicidad de Aristóteles, *eudaimonía*. Szilasi propone traducir este concepto por *geglücktes Leben*, vida lograda o afortunada. Naturalmente ésto no excluye sino incluye el placer. Sólo que la felicidad no se basa ahora sobre el placer sino el placer sobre la felicidad. Uno experimenta su vida como placentera si la ve como afortunada: su identidad como lograda. Con ésto queda sin contestar la urgente pregunta: ¿en qué consiste una identidad lograda? Pero de todos modos ya es importante ver el problema. La cuestión de la identidad en Erikson y en los demás es, aunque ellos no lo podían ver así, una nueva forma de plantearse la cuestión de la felicidad. Y sólo ahora, que sabemos cuál es la



pregunta, podemos preguntar sobre la relación entre la identidad personal de una parte y la nacional y universal de la otra. Pues ahora podemos volver a plantear esta pregunta de la siguiente manera: ¿es o no es una condición necesaria para una identidad lograda entenderla también en una referencia a su nación y en referencia a la humanidad?

Antes de llegar a este tema, necesito dar un paso más en la caracterización de la pregunta por la identidad como tal. Había señalado la trivialidad de que nos distinguimos de los animales por el hecho de que ellos no se relacionan con su vida y por lo tanto no tienen que construir su futuro, y que ésta es la razón por la que ellos no tienen un problema de identidad. Pero esta delimitación no es suficiente. Pretendo sostener que el problema de identidad es específicamente un problema de lo que se llama la modernidad. Una definición de la distinción entre la sociedad moderna y sociedades tradicionales es difícil, por el hecho mismo de que la distinción como tal es una enorme simplificación. Pero para la reflexión presente me bastaría recordar que se suele distinguir entre sociedades tradicionales, en las que las personas se encuentran en posiciones y roles fijas y la sociedad moderna, en la que la relación entre los individuos se caracteriza en gran parte por relaciones de mercado y de contrato, y la persona se entiende como puro individuo. Ahora bien, este individualismo, y la libertad que viene con él, es una segunda condición para que el problema de la identidad aparezca como problema central. Todos los hombres se distinguen como hombres de los animales por tener una relación volitiva primaria hacia su vida, su futuro; pero es una característica específica del hombre *moderno*, el tener que relacionarse con su futuro de una manera libre, y de ahí surge el problema de la identidad. Para todos los hombres la felicidad consiste en una vida lograda; pero la cuestión de en qué consiste una vida lograda, que está en general *definida* para el miembro de una sociedad tradicional, en sus diferentes posiciones y roles, está *abierta* para el hombre moderno. Repito que ésto es una simplificación enorme. Hay todo tipo de diferencias y de grados intermedios, pero con esta cautela creo que se puede mantener lo que he afirmado.

Ahora bien, hay otras características del mundo moderno individualista. Una de ellas es que el mundo moderno es igualitario en su ética. Esto es otra consecuencia del individualismo. Como cada individuo es entendido en primer lugar como individuo y no como perteneciendo a tales castas, clases, roles, funciones, la moral sólo puede ser individualista, igualitaria y por consiguiente también universalista; universalista significa que todo hombre cuenta normativamente igual. La ética moderna es por ende una ética de respeto universal e igualitario; entiendo por respeto el reconocimiento de derechos mo-

rales. En una sociedad tradicional los derechos son en general desiguales; en una sociedad moderna son iguales y se habla de derechos humanos. De modo que llegamos a la cuestión de la identidad universal antes que a la de la identidad nacional. Si es cierto que una ética moderna tiene que ser universal -cosa a la que sólo he podido aludir y no probar en este contexto-, entonces la cuestión de si una identidad personal lograda siempre es también una identidad que se entiende como universalista, se reduce a la cuestión de si una identidad lograda tiene que ser necesariamente ética, pues una vez que es ética, tiene que ser universalista. Pero la cuestión si una identidad lograda tiene que ser ética, aunque muchos piensan poder contestarla por las buenas - Habermas entre ellos - es en verdad la pregunta más profunda de la ética moderna y en ninguna parte hay una respuesta fácil. Yo tampoco intentaré dar una. En muchos casos vale más dejar abierta una pregunta que dar una respuesta. Para la identidad «tradicional», el entenderse en las normas éticas dadas es un ingrediente necesario, pero la identidad moderna, siendo individualista, se encuentra en una polaridad entre moral universal y egoísmo, y la pregunta es si esta identidad, para poder ser lograda, tiene que ser moral. A la polaridad moral universal y egoísmo volveré al final. En lo que sigue voy a suponer hipotéticamente que estuviera comprobado, aunque no lo está, que la identidad lograda en la modernidad tiene que ser ética.

Suponiendo pues que ésto sea así, nos podemos enfrentar con el problema de la identidad nacional. Aquí tenemos dos cuestiones. Primero: ¿puede la identidad nacional tomar el lugar de la identidad universal, y en caso afirmativo, ¿tendría ésto un sentido ético, sería una segunda forma de identidad lograda? Segundo: ¿se puede combinar la identidad universal y la identidad nacional?

Tal vez sea oportuno hacer algunas observaciones históricas sobre nación y nacionalismo. No hay discusión entre los historiadores sobre si el concepto de nación es un concepto moderno, que se desarrolló en particular durante las revoluciones inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII. La declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 dice en el artículo III: «la nación es esencialmente la fuente de toda soberanía», y el historiador británico John Breuilly aclara en su excelente libro *Nationalism and the State* de 1982: «esta idea de la nación no se refería a un grupo especial con una identidad cultural». Era simplemente la designación de la suma de los ciudadanos. Otro escritor sobre el nacionalismo, Hans Kohn, observa que el origen del concepto de la nación está estrechamente ligado a la idea de la soberanía popular, del consentimiento de los súbditos. La idea de la nación fue pues desde el principio una idea que iba en contra de algo, pero al principio no en contra de las otras naciones sino en contra de la idea tradicional de legitimidad

del gobierno. Los reyes antes derivaban su legitimidad de Dios o de la historia, en la época moderna la debían derivar de la nación. Ahora bien, la fundamentación de la legitimidad del gobierno en el derecho al voto de los ciudadanos se deriva del universalismo de la Ilustración. Una vez que existen estados particulares, la idea de la nación surge como una consecuencia necesaria del universalismo. Pero, naturalmente, una vez que ésto ha pasado, el segundo paso viene muy rápido: preguntarse cómo hay que concebir los límites de la nación, y ahí inmediatamente se presentan los criterios del territorio común, del idioma y de una experiencia histórica común. Pero tenemos que distinguir desde luego entre lo que se puede llamar limitación y su perversión agresiva. Este último desarrollo vino muy rápido en el caso francés con las guerras napoleónicas y se trastornó en las reacciones nacionalistas alemanas, italianas y panslávicas. En estas se perdió la original idea universalista, el derecho individual de los ciudadanos, y lo importante parecía ser la cohesión étnica de un conjunto. Se veía como valioso no lo que toda nación tiene en común con otra sino que, para cada una, el valor supremo parecía ser el de ella misma hasta incluso negar todo valor a los demás. De ahí pues la disposición bélica de tantos nacionalismos. En nuestro siglo, en el que la idea de nacionalismo se esparció por todo el mundo, en particular sobre Asia y África, el nacionalismo tiene una esencial ambigüedad. Lo esencial en conexión con la liberación del colonialismo era siempre la insistencia moderna en la autodeterminación, y en muchos casos la insistencia sobre los derechos propios se combina con la insistencia sobre justicia y derechos sociales. Por otra parte, siempre hay la posibilidad de un repliegue en el autoritarismo popularmente aclamado, que tiende hacia el facismo. En la Alemania de Bismarck, el nacionalismo era un movimiento no contra el emperador ni solamente contra las otras naciones, sino un movimiento popular de la burguesía contra el socialismo que se entendía como internacional, con el terrible fracaso en los comienzos de la primera guerra mundial, cuando los socialistas abandonaban el internacionalismo y todos los socialistas de Europa se sumergieron en sus naciones.

Intentemos ahora a ordenar las cosas más sistemáticamente. Primero, ¿cómo se delimita una nación? He mencionado los criterios del idioma y de la experiencia histórica común. Esto son sólo los dos criterios principales y ellos pueden diverger. Pueden ser importantes además el territorio y, como se ve en la India, la religión. Como dos casos donde el idioma no importa puedo mencionar a Suiza, que es un conjunto de 4 grupos lingüísticos, y a Hispanoamérica, un conjunto de diferentes naciones que hablan una misma lengua. Segundo, muchas veces hay nacionalismo y no hay soberanía, como en las minorías catalanas y vascas en España, pero en éstos casos, que en la mayoría se definen por un idioma diferente, se aspira a la soberanía o por lo

menos a una cierta autonomía dentro del estado. Tercero, no sé si se puede decir de algunos conjuntos supranacionales que también tienen rasgos nacionalistas, pues se oye hablar de «nuestra gran patria latinoamericana», y hay movimientos en esta dirección hoy en Europa y en África, pero esto me parece secundario.

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

Para poder valorar esta concepción es preciso que empecemos por preguntarnos si, y por qué, alguna forma de nacionalismo o patriotismo puede ser necesaria para los individuos en la modernidad. Para esto debemos reflexionar sobre cómo se relaciona lo que ya he llamado la identificación con una pertenencia colectiva con otras identificaciones. También otras identificaciones, como por ejemplo las del rol, pueden hacerme miembro de un grupo social. Por ejemplo, al ser trabajador en una fábrica, soy, por una parte, miembro de los obreros de esta fábrica, por otra quizás, miembro de un sindicato. Además soy, como padre, miembro de mi familia, etc. Así, una persona, en sus diferentes roles, puede ser miembro de diferentes grupos. Puede decir: nosotros los miembros de esta fábrica, nosotros los miembros de este sindicato, etc., pero en todos estos casos el individuo no es miembro de tal grupo *como* individuo. No puede decir «nosotros» simplemente. Hay, naturalmente, el grupo ínfimo de un simple nosotros que es la familia, pero en este caso tenemos inmediatamente la misma distinción «familia - los demás» como «yo - y los demás». La familia es una simple extensión del egoísmo. Parece inevitable poder entenderse en un grupo con los demás, no simplemente con la familia, ni con todos los sastres o todos los trabajadores, sino con el total de los individuos que viven juntos simplemente por vivir juntos. Ahí parece plausible hablar de una sociedad. Pero ¿qué es una sociedad moderna? Es, de alguna manera, una totalidad de individuos interdependientes en sus trabajos y en las cuestiones generales de su bienestar. Una tal totalidad es de una parte la humanidad entera. Pero me parece necesario mantener que hay totalidades más pequeñas; hay un «nosotros todos», sin distinguir los papeles

que representamos, y que aún así forman un grupo que se distingue frente a aquellos que en relación con éstos son «los demás». Totalidades de este tipo también lo pueden ser, hasta un cierto grado, las parroquias, las ciudades, las provincias y después los conjuntos supranacionales. Pero una importancia especial tiene el conjunto que forma un Estado, por ser un poder máximo y soberano con todas las responsabilidades sociales que de ahí derivan. Y como los súbditos del Estado quieren ser conscientes de por qué son súbditos de este Estado aparte de simplemente serlo, llegan a su identidad como pueblo, como nación, definido por los diferentes criterios se constituyen minorías con la aspiración hacia una soberanía propia. No sólo es natural que así como hay un amor, muchas veces ambiguo, hacia la propia familia y también hacia la propia tierra, hay un sentido de solidaridad hacia su pueblo. También parece natural que la relación moral que debemos tener hacia todos los hombres se difundiría en una abstracción, si no nos tuviéramos que relacionar éticamente con nuestra nación. Una parte esencial de nuestro deber moral consiste no sólo en la parte negativa de la moral -en no causar daño- sino en la parte positiva, en la ayuda, lo que supone sentirse responsable del bienestar de los demás. Para esta parte positiva de la moral universal, la responsabilidad, la identificación con las diferentes colectividades particulares, concéntricamente estructuradas, parece indispensable. La colectividad del Estado, el pueblo, tiene aquí una prioridad porque las decisiones morales generales, es decir los respaldados por la ley, se hacen en la edad moderna a este nivel.

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

No creo que haya una alternativa al nacionalismo. Si deseamos crear un estado mundial será por razones distintas a la supresión del nacionalismo; además sabemos por el problema de los nacionalismos dentro de los estados, que así no se puede combatir el nacionalismo. Finalmente, los nacionalismos de los estados y dentro de los estados son, siempre que sean benignos, algo que

debemos fomentar, no sólo porque incrementan las posibilidades de la responsabilidad moral, sino porque son opuestos a la uniformidad. Sería un total malentendido del sentido de igualitarismo pensar que implica el uniformismo. El igualitarismo es una concepción normativa de derechos iguales para individuos y grupos desiguales.

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

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

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

Y ahora podemos ver también que esta ética universalista, componente posiblemente necesario de la identidad moderna lograda, debe contener también una patología, una teoría de sus enfermedades o descarríos. Entre éstos el nacionalismo perverso es uno de los peligros importantes. Pero quizás no es el más importante, si lo vemos del punto de vista de nuestros propios países: Chile y la Alemania de hoy. En ambos los peligros de un nacionalismo parecen más bien marginales. Para terminar quiero indicar otra patología de la identidad moderna que, aunque sea menos visible, podría muy bien ser el vicio moderno fatal que conduciría a la catástrofe con más seguridad que el nacionalismo. Me refiero a la indiferencia. Cuando hablé del nacionalismo benigno, nos topamos con el concepto de responsabilidad. La responsabilidad es aquella parte de la moral que consiste en la obligación positiva, en la obligación de dar. La indiferencia, y me refiero a la indiferencia hacia la indigencia de los demás, es lo contrario a la responsabilidad. Aquí nos vemos enfrentados con la distinción cualitativa más importante que existe entre los individuos en la modernidad. Me refiero a la distinción entre ricos y pobres, entre aquellos que tienen recursos y aquellos que no los tienen. Aunque esta diferencia es una diferencia gradual, podemos prescindir de este aspecto, porque es suficiente, cuando hablamos aquí de pobres, referirnos a aquellos que están en lo que se suele llamar la pobreza absoluta, que no tienen trabajo ni recursos. ¿Cómo se relaciona el tener recursos o no tener recursos, el ser rico o pobre con las cualidades que forman parte de la identidad de una persona? Evidentemente el tener recursos no es una cualidad de este tipo, pero es la condición necesaria de las actividades que conducen a una identidad. El hecho de que una buena parte de la humanidad viva actualmente en pobreza absoluta significa que no sólo padece hambre, sino que el resto del mundo permite que no sean capaces de construir su propia identidad, a vivir como hombres. Con razón Marx había basado su teoría de la sociedad moderna sobre esta dicotomía, pero él podía todavía ver a los pobres como masa potencial de trabajadores e interpretarlos como una clase productiva dentro del sistema de producción capitalista. Lo que llamo muy abreviadamente aquí ricos y pobres, los podía entender Marx como las dos clases productoras del sistema que se complementan mutuamente y que además se encuentran en

una lucha de clases una contra la otra. Aunque ya Marx conocía la concepción de una masa de reserva sin recursos, él todavía podía concebirla como formando parte del sistema económico. Hoy ésto ya no parece ser el caso. La masa sin recursos se encuentra fuera del sistema, y los ricos ya no tienen que ocuparse de ellos. Los más ricos y los menos ricos se defienden económicamente entre sí. Esto parece ser el caso tanto *dentro* de los mismos países que se llaman pobres, y -lo que me parece más grave- esta relación se repite una vez más entre los países ricos por un lado y los países pobres por otro. En ambos casos los ricos son indiferentes hacia los pobres -se pueden dar el lujo de ser indiferentes económicamente y serlo también moralmente.

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

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

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