

LA IDENTIDAD COMO PROBLEMA SOCIAL Y SOCIOLÓGICO

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXII 722 noviembre-diciembre (2006) 000-000 ISSN: 0210-1963

Irene Martínez Sahuquillo

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Salamanca.

ABSTRACT: *This paper approaches the problem of identity in the modern world with the theoretical support of important sociologists such as Berger, Bauman, or Beck. In the first place, the general issue is tackled of how with the transition to modernity identity changes its nature and acquires specific traits which are examined, together with the discontents and reactions this change gives birth to. In the second place, two fundamental stages of modernity are distinguished which have a different effect on identity. Thus, I attempt to show that in the first stage of modernity identity rested on solid pillars, such as work, family, nation and religion, which tend to grow weaker in the second stage, so that identity becomes more fragile and unstable. To scape this fate, I conclude, many individuals adhere to a group identity, sometimes of a monolithic character, a rising phenomenon that will require further inquiries.*

KEY WORDS: *Modern identity, postmodern identity, individual identity, collective identity, individualization, life project, elective biography, ideal of authenticity, plural identity, monolithic identity, communitarianism, demodernizing movements.*

1. INTRODUCCIÓN: LA IDENTIDAD, IDEA-FUERZA DE NUESTRO TIEMPO

Antes de abordar un análisis sobre el problema de la identidad en la época moderna, conviene tener en cuenta la observación atinada de Zygmunt Bauman, contenida en la reciente introducción a su obra clásica *La cultura como praxis*, según la cual "la intensa atención prestada hoy en día a la cuestión de la identidad es en sí misma un hecho cultural de gran importancia" (Bauman, 2002,51). A mi juicio, es posible ir más allá de esta constatación y plantear, como plantea Gustavo Bueno respecto a la noción de cultura en su corrosiva obra *El mito de la cultura* (1996), que la identidad se ha convertido en una idea-fuerza de nuestro tiempo, en íntima asociación con nociones como la mencionada de cultura o con la no menos importante de comunidad. De hecho, asistimos hoy día a una explosión de identidades, así como de culturas, que también suelen recibir los nombres compuestos de identidades o comuni-

RESUMEN: Este artículo aborda la problemática de la identidad en el mundo moderno apoyándose en las ideas de teóricos importantes de la sociología como Berger, Bauman o Beck. En primer lugar, se trata la cuestión general de cómo con el paso a la modernidad la identidad cambia de naturaleza y adquiere rasgos propios, que se analizan, junto a los descontentos y reacciones que genera este cambio. En segundo lugar, se distinguen dos etapas fundamentales en la modernidad que afectan de forma diferenciada a la identidad. Así, intento mostrar cómo en la primera modernidad la identidad descansaba en unos pilares sólidos- trabajo, familia, nación y religión- que tienden a debilitarse en la segunda modernidad, por lo que la identidad se vuelve más frágil e inestable. Para escapar a este destino, concluyo, muchos individuos se adhieren a una identidad grupal, a veces de carácter monolítico, un fenómeno en alza que merecerá estudiarse detenidamente.

PALABRAS CLAVE: Identidad moderna, identidad postmoderna, identidad individual, identidad colectiva, individualización, proyecto de vida, biografía electiva, ideal de la autenticidad, identidad plural, identidad monolítica, comunitarismo, movimientos desmodernizantes.

dades culturales, expresiones ambas que tienen en común una gran difusividad semántica, ya que son capaces de abarcar sentidos y connotaciones muy amplios. No es casual el éxito de estas tres ideas y sus compuestos: las tres surgen en momentos en que sus referentes objetivos se hallan en crisis, en retroceso o han desaparecido en sentido estricto, en especial los de cultura y comunidad. Si las culturas, en sentido de totalidades orgánicas, claramente deslindadas unas de otras, se han ido borrando de un mapa mundial cada vez menos susceptible de ser dividido nítidamente en áreas culturales homogéneas y en el que, como indica Bauman, las líneas divisorias son líneas trazadas en la arena, sólo para ser borradas y redibujadas al día siguiente (Bauman,2002,88), las comunidades, en el sentido clásico de Tönnies, tampoco han corrido mejor suerte, pues en sentido estricto resulta difícil encontrar comunidades como las descritas por el citado sociólogo clásico. Jock Young apunta a la clave de lo que pasa cuando dice punzantemente en su libro *The Exclusive Society*, citado

por Bauman en *La sociedad individualizada*, que “justo cuando se derrumba la comunidad, se inventa la identidad” (Bauman, 2001, 173). Pues bien, Zygmunt Bauman, tomando como punto de partida esta y otras aseveraciones, propone la tesis, a mi modo de ver, acertada, de que la identidad goza del predicamento que tiene porque se ha convertido, dice en la mencionada obra, en un *sustituto de la comunidad*, de ese supuesto “hogar natural”, añade, que ya no está a nuestro alcance en un mundo rápidamente privatizado e individualizado, velozmente globalizador y que, por tanto, no puede concebirse como un refugio acogedor de seguridad y confianza (Bauman, 2001, 173-74). Se trata de la misma idea que desarrollaran P.L. Berger, B. Berger y H. Kellner en su clásica obra de 1979 *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia* (en inglés, *The Homeless Mind*), donde estos autores- incomprensiblemente ausentes de la obra citada de Bauman- caracterizan a la sociedad moderna de constitutivamente inhóspita, incapaz, por ello, de proporcionar un hogar (y su correspondiente sentimiento de “sentirse en casa”) a un hombre que, por razones antropológicas, necesita pertenecer a alguna “comunidad de sentido”, por utilizar una expresión que aparece insistentemente en la última obra conjunta de Berger y Luckmann *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), que pueda servir de base, entre otras cosas, para construir su identidad.

Así pues, y aunque es indudable que el problema de la identidad es un problema universal, ya que responde a preguntas tan cruciales para el ser humano como: ¿quién soy yo?, ¿a qué grupo pertenezco?, ¿con qué valores y formas de vida me identifico?, se convierte en una cuestión especialmente acuciante y problemática en un tipo de sociedad, la sociedad que comienza en la modernidad y que algunos califican de postradicional, en la que la identidad, como otras cosas, no es algo que pueda darse por sentado, y en la que aparecen con frecuencia crisis de identidad, dada la dificultad creciente para construir una identidad estable y sólida en un marco social que no proporciona fundamentos seguros para dicha construcción, sino que parece materializar la célebre sentencia de Marx en el *Manifiesto Comunista* de que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. De ahí que la identidad se haya convertido, parafraseando a Ortega, en uno de los temas de nuestro tiempo.

Lógicamente, la problemática de la identidad y otras cuestiones relacionadas (como la explosión de identidades culturales, la llamada política de la identidad, o la proliferación de

movimientos sociales con un fuerte componente identitario) no podía pasar desapercibida por la sociología, que se ha ocupado desde hace décadas de estudiar cómo los procesos de modernización de las sociedades avanzadas han repercutido sobre la formación y carácter de la identidad en estas sociedades y, más recientemente, de dilucidar cómo las últimas transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales que han desembocado en lo que algunos llaman sociedad postmoderna han afectado a la identidad, la cual, para algunos analistas, se ha hecho todavía más frágil y precaria que en las primeras etapas de la sociedad moderna.

Para clarificar todas estas cuestiones voy a hacer un breve recorrido por algunas de las aportaciones más serias que se han hecho desde la sociología o disciplinas fronterizas- en especial, las de Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, Anton Zijderveld, Zygmunt Bauman, Richard Sennett, Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim y algunos otros- y voy a intentar abordar, así, desde distintas perspectivas, el problema de la identidad en el mundo moderno y postmoderno y algunas otras temáticas relacionadas, como la precarización del trabajo o el debilitamiento de los lazos familiares. Para ello considero oportuno dividir la exposición en dos partes claramente deslindadas: en un primer apartado, desde un punto de vista más genérico y teórico, trataré de cómo diversos autores han abordado las transformaciones que ha sufrido la identidad con el paso de la sociedad tradicional a la sociedad moderna y las consecuencias y reacciones que dichas transformaciones han producido; en un segundo apartado, adoptando una perspectiva histórica, abordaré la cuestión distinguiendo dos etapas netamente distintas en lo que atañe a la cuestión tratada: la etapa moderna o burguesa (ligada al capitalismo industrial e industrial) y la etapa postmoderna o, como ahora la llama Bauman, de la modernidad “líquida” (ligada al capitalismo postindustrial y de consumo), la cual ha propiciado en mucha mayor medida la problematización de la identidad que sólo apuntaba -y afectaba a grupos más reducidos- en la primera etapa.

2. EL CARÁCTER PROBLEMÁTICO DE LA IDENTIDAD MODERNA Y SUS DESCONTENTOS

Cualquier análisis sobre las transformaciones de la identidad ocurridas con el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad moderna debe empezar por la sencilla constatación

de que, al pasarse de una sociedad basada en la adscripción a una sociedad basada en el logro, la identidad deja también de ser algo adscrito, dado, para convertirse en algo que se adquiere a lo largo de la vida, que se construye -esto es, se convierte en una tarea, como predicaba Ortega de la vida individual-, y, como consecuencia, se transforma en un proyecto que, como tal, implica libertad de elección, así como en un problema que puede llegar generar inseguridad e, incluso, ansiedad. Como lo expresa Bauman en *La sociedad individualizada*, la identidad con el paso a la modernidad dejó de ser algo "dado", el producto de la "divina cadena del ser" y se convirtió en un "problema" y en una tarea individual (Bauman, 2001, 258). Antes, argumenta en otra de sus obras, *La cultura como praxis*, la identidad no era un problema porque pertenecer resultaba natural y, dado que el hombre estaba confinado localmente, la comunidad a la que se adhería era una comunidad personal, cara-a-cara, que no trascendía su *wetware*, es decir, lo que su cuerpo podía abarcar y controlar; en cambio, con la erosión de esos minimundos propiciada por la industrialización, el individuo se tiene que adherir a una totalidad que trasciende su *wetware*, esto es, se debe identificar con una totalidad abstracta, con una "comunidad imaginada" (Bauman, 2002, 52). Pero aquí Bauman está refiriéndose a uno de los planos de la identidad, que podemos llamar el de la identidad colectiva, o el de la "identidad como nosotros", en expresión de Norbert Elias. Volviendo al otro plano posible de la identidad, el de la identidad individual o personal que se construye biográficamente y no fundamentalmente mediante la adhesión a una "comunidad imaginada", por utilizar la célebre expresión de Benedict Anderson, o el de la "identidad como yo", por seguir usando la dicotomía de Elias, la diferencia más sobresaliente es que ésta se vuelve progresivamente individualizada, reflexiva, fragmentada o diferenciada, escindida, incluso (según el binomio pública-privada), y subinstitucionalizada, por mencionar algunas de las características que le atribuyen, entre otros, P. L. Berger, B. Berger y H. Kellner en su libro conjunto mencionado *Un mundo sin hogar*, Anton Zijderveld en *The abstract society* y Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim en *El normal caos del amor* y otras obras. Es en este segundo plano de la identidad y en estos análisis en los que me voy a detener a continuación.

Sin duda, el rasgo que en mayor medida distingue a la identidad moderna de la identidad tradicional es que la

primera es altamente individuada. Por ello, señalan Berger, Berger y Kellner en la obra mencionada, el proyecto vital que diseña el individuo se convierte en fuente primaria de la identidad y la mayoría de las decisiones concretas de la vida se definen como medios para un fin, en función del proyecto vital global, que se define de un modo muy incierto. De ahí que haya una amenaza constante de frustración (Berger, Berger y Kellner, 1979, 71). Y de ahí que el hombre moderno pueda sentir su libertad como una pesada carga y se pueda ver expuesto más fácilmente a los males del extrañamiento, la anomia y el desarraigo, como dan buena fe obras claves de la literatura del siglo XX: la figura célebre de Hermann Hesse, el lobo estepario, es el prototipo de ese *outsider- Aussenseiter* en la lengua de Hesse- que, al no identificarse con ningún grupo ni causa colectiva, tiene que construir su identidad en solitario y abandonado a sus propios recursos interiores¹. Pero el individuo corriente no tiene por qué verse tan desamparado en la difícil tarea de construirse a sí mismo. Dispone de la posibilidad, como explican Berger, Berger y Kellner, de acudir a grupos de expertos en los que depositar la confianza y, además, ayuda el hecho de que las experiencias o actividades que configuran ese proyecto son susceptibles de ser "empaquetadas" (Berger et al., 1979, 72), incluso las muy inconformistas, como demuestra el éxito de la Industria de la rebeldía que, a partir de las décadas de los 50 y 60, inundó el mercado de artículos subversivos dirigidos a los jóvenes rebeldes que con ellos expresaban su identidad rebelde. Aún así, se puede seguir manteniendo que el sujeto moderno no puede dejar de diseñar su propia biografía e identidad, por muchos recursos sociales que estén disponibles para ayudarlo en la ardua tarea: está condenado a ser libre. Dicho en palabras de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, el tener una biografía "electiva" o "*do it yourself*", empleando la expresión de Ronald Hitzler, y, por tanto, una biografía "de riesgo" es una condición social y no una libre decisión para el individuo moderno, un *homo optionis* que debe someterse a la tiranía de las posibilidades (Beck, Beck-Gernsheim, 1996, 3-31).

A este rasgo estructural de la identidad moderna hay que añadir otros que derivan, entre otras cosas, de la movilidad consustancial que caracteriza al mundo moderno, la cual propicia la extensión de una discontinuidad cada vez mayor entre distintas etapas de la vida individual, lo que obliga al sujeto a tener que transformar su definición de sí mismo, así como a reinterpretar constantemente su pasado, en función

de los cambios de rol, estatus, espaciales, familiares etc., con la consecuencia de que éste, explican los Berger y Kellner, tiende a percibir su biografía como una “migración entre diferentes mundos sociales” y, a la vez, como la “realización sucesiva de una serie de posibles identidades” (Berger et al, 1979,75). Ello supone que otra de las características de la identidad moderna es que es especialmente abierta, además de especialmente reflexiva, debido a la necesidad que tiene el hombre actual de estar haciendo constantemente elecciones, de planificar y de ser objeto de examen, a veces angustioso, como ya se planteaba anteriormente, ya que la reflexividad va indisolublemente ligada al carácter individuado y libre de la identidad en el mundo moderno, así como a su apertura.

Si la movilidad consustancial a la vida moderna propicia el desarrollo de una identidad cada vez más abierta y reflexiva, otro rasgo estructural de las sociedades modernas, la diferenciación de sus distintos ámbitos, tiene como consecuencia que aquélla tienda a ser cada vez más diferenciada, como siguen planteando los Berger y Kellner. La diferenciación de la identidad da lugar, así, a una identidad plural, modular o componencial (o, incluso, estratificada, ya que no todos los componentes de la misma tienen igual importancia), que son algunos de los calificativos que se le pueden atribuir, lo cual plantea el problema de que se le obliga al sujeto a cambiar de valores, actitudes, compromisos o lealtades según adopta un rol u otro en las distintas esferas por las que tiene que moverse en su vida diaria. Evidentemente, no nos encontramos aquí con un fenómeno nuevo. El hombre siempre ha tenido que representar distintos roles en el mundo social y la conciencia de este hecho ha cristalizado desde antiguo en la idea de que el mundo social es un teatro -el *theatrum mundi*- en el que el individuo, como el actor teatral, se ve obligado a representar papeles (a esconderse tras máscaras) que no han sido escritos por él. Lo que es nuevo, y en eso abundan tanto los mencionados Berger, Berger y Kellner como el sociólogo holandés Anton Zijderveld en su obra citada *The Abstract Society. A Cultural Analysis of our Time* (1972), es la progresiva escisión y consiguiente distanciamiento entre el mundo concreto y personal del sujeto- lo que Habermas denomina mundo-de-la-vida -y el mundo abstracto, impersonal y potencialmente incomprensible de la esfera pública y las relaciones sociales anónimas.

Así pues, según el planteamiento de estos autores, a la diferenciación de la identidad, consecuencia de la diferenciación

acusada del mundo social, hay que añadir un fenómeno preocupante, que es el de la escisión de la identidad en dos mitades: la identidad privada (que abarca los aspectos más personales de la vida del individuo y percibidos como más significativos) y la identidad pública (que puede comprender desde el trabajo hasta la pertenencia a una unidad político-administrativa como es el Estado y que puede inspirar un mayor distanciamiento y hasta indiferencia), hecho que puede interpretarse como consecuencia de que la sociedad se haya vuelto progresivamente abstracta, como plantea Zijderveld, debido a la racionalización operada en todos sus ámbitos, de acuerdo con el viejo análisis de Weber, que el autor retoma. Es decir, y volviendo a la obra citada de Berger, Berger y Kellner, el individuo moderno corre el riesgo de escindir su identidad en una identidad concreta y una identidad anónima, frente a la cual adopta una distancia y desarrolla el tipo de duplicidad que describe Goffman, la del sujeto que es consciente de estar representando roles, con los cuales no se identifica, aunque sí los utiliza en su propio provecho. Ello, en sí mismo, se puede aducir, no es un problema grave: significa simplemente que la probabilidad de toparse con impostores en las distintas esferas de la vida -en especial la profesional- se incrementa en la medida en que cada vez más individuos desempeñan roles no por convicción sino por pura conveniencia u oportunidad. El problema más serio que plantean los sociólogos citados es el de la alienación progresiva de una parte de la ciudadanía -evidentemente se refieren a los países más desarrollados- respecto a todo el mundo de relaciones sociales impersonales, esa “sociedad abstracta” que, como indica Zijderveld en su obra del mismo título, es como se percibe la hiperracionalizada y burocratizada sociedad moderna.

Por lo tanto, para algunos sociólogos y analistas de la sociedad moderna, ésta, por razones estructurales -su extrema racionalización institucional (Zijderveld), la enorme pluralidad de mundos-de-vida que la caracteriza y que produce una compartimentación de la experiencia social, así como la ausencia de un nomos integrador (Berger, Berger y Kellner)- sitúa a los sujetos o bien al borde de la anomia o la crisis de sentido, como plantean Berger y sus colaboradores (incluyendo a Luckmann en otras obras), o bien en una situación de extrañamiento crónico con respecto a las instituciones y relaciones sociales conformadoras de la “sociedad abstracta”, como plantea Zijderveld. Los primeros autores piensan que los sujetos modernos están

abocados a sufrir crisis de identidad y, así, señalan como una de las características del hombre moderno el que éste parece estar buscándose siempre a sí mismo (Berger et al., 1979, 90), como acreditan, por cierto, las novelas modernas, desde la clásica *Bildungsroman*, pasando por las novelas existencialistas, hasta las que se centran en los nuevos *seekers* o buscadores de sentido que no cesan hasta encontrar una filosofía o práctica nomificadoras. Sin embargo, también apuntan a una de las posibles salidas a esta crisis, que es intentar construir la identidad sobre la base de los pequeños *Lebenswelten*, en expresión de Benita Luckmann (1978), en que consiste la esfera de las relaciones personales. El problema es si esa realidad precaria, cambiante y subinstitucionalizada que es la vida privada es una base firme para sustentar la identidad, una identidad cada vez más subinstitucionalizada. Es una pregunta que queda abierta y que volveré a plantear en el siguiente punto.

Una alternativa a la escisión del yo y de la identidad en dos mitades que más o menos se corresponden con la división público/privado o personal/anónimo y también a la solución que algunos encuentran consistente en refugiarse en la esfera íntima (con la consiguiente desafección hacia lo público) es, como exponen Berger, Berger y Kellner, la que muchos jóvenes encontraron al unirse a movimientos “desmodernizantes”, como ellos los califican, que aspiraban precisamente a acabar con la división entre lo público y lo privado, con la impersonalidad e hipocresía de la vida social, así como con los valores instrumentales de mundo moderno, fundiendo a los sujetos en una comunidad fraternal en la que no existieran ni normas represoras, ni distancia entre los individuos, ni roles que encorsetaran el comportamiento de éstos. Los autores se refieren, claro está, a los movimientos rebeldes de los años 60 -o a algunas de sus versiones más radicales-, y con ellos coincide la socióloga británica Bernice Martin cuando plantea en su libro *A Sociology of Contemporary Cultural Change* (1981), adoptando el vocabulario del antropólogo Victor Turner, que lo que pretendían los jóvenes rebeldes de las décadas gloriosas del movimiento juvenil era situarse fuera de la profana *societas* para fundirse en una *communitas* formada por otros iguales en la que no hubiera ni estructura ni jerarquía (Martin, 1981, 51). Es decir, se trataba, por manejar un concepto del mencionado antropólogo, de hacer permanente la experiencia de “liminaridad” que todas las sociedades tienen reservada a los neófitos que participan en un rito de pasaje entre dos roles o estados, o bien se

genera en las épocas de efervescencia social en las que surgen movimientos religiosos o políticos carismáticos que construyen ese tipo de comunidades (Turner, 1969). El problema es que, como bien señaló Weber, el carisma es un fenómeno efímero, y también resulta imposible mantener en el tiempo una sociedad con “estructura cero”, dicho en palabras de Bernice Martin, o una sociedad libre de roles, en expresión de Berger, Berger y Kellner².

Sin embargo, aunque dicha alternativa sólo se pudiera experimentar durante un periodo relativamente breve de tiempo, ha quedado una huella muy marcada de los movimientos radicales de los 60 (o, al menos, de su filosofía) en la cultura moderna y ultramoderna, especialmente en la cultura juvenil. El ideal de una identidad “auténtica” - como corresponde a un yo auténtico- que vaya más allá de los roles y definiciones sociales, esto es, la creencia en una identidad inmanente, de carácter extrasocial, que el individuo debe ser capaz de expresar espontáneamente, sigue viva en nuestros días. Los sociólogos han venido dando cuenta de esta creencia desde hace varias décadas y, así, los Berger y Kellner la definen de esta manera: “El verdadero yo (esa entidad espontánea, no “reprimida” e intuible) se supone que se encuentra por debajo o más allá de todo tipo de roles, que no son sino máscaras, camuflajes, obstáculos al descubrimiento del auténtico yo (Berger, Berger y Kellner, 1979, 202). Del mismo modo, un sociólogo norteamericano que no tiene ningún vínculo ni afinidad especial con Berger y su escuela, Edward Shils, también intenta definir el mismo fenómeno con las siguientes palabras: “Hay una creencia, que se corresponde con un sentimiento, en que dentro de cada ser humano hay una individualidad, en estado de potencialidad, que busca una ocasión para la realización, pero está atrapada en las reglas, creencias y roles que la sociedad impone. En una forma reciente más popular o vulgar la preocupación por “establecer la identidad de uno” o por “encontrarse a sí mismo” o por “descubrir quién es uno realmente” ha llegado a ser considerada como la primera obligación del individuo” (Shils, 1981, 10-11). La célebre llamada de Píndaro “llega a ser el que eres” parece que ha cobrado un ímpetu extraordinario, acompañada, en la época moderna, de un fuerte antiinstitucionalismo y, a veces, con un rechazo sistemático al “sistema”.

Por consiguiente, distintos sociólogos, como los mencionados, apuntan a un proceso de subjetivización, privatización

y consiguiente desinstitucionalización de la identidad en las sociedades industriales avanzadas. Y ello por razones estructurales: porque la sociedad es cada vez más abstracta, más lejana y ajena a la experiencia subjetiva de los individuos (algo a lo que se refería Simmel cuando hablaba de la "tragedia de la cultura"), y porque su división en múltiples submundos institucionales obliga al individuo, como explica Zijderveld, a cambiar de rol como quien cambia de chaqueta. Ello produce, argumenta otro de los sociólogos tenidos en cuenta, Zygmunt Bauman, que el sujeto sea por fuerza un extraño parcial que no llega a sentirse nativo en ninguno de los subsistemas institucionales (Bauman,1993,95), un diagnóstico, por cierto, con el que también coincide Niklas Luhmann cuando afirma que la situación del sujeto moderno respecto a la sociedad es la de estar "a priori" socialmente desplazado (Luhmann,1986,15 y 95). Bauman llega incluso a ver una afinidad electiva entre la condición de paria o extraño del judío y la cultura moderna y propone que Kafka, el prototipo de "extraño universal", no sólo por su condición de judío, sino también por su condición de intelectual, podría considerarse no como un caso raro, sino como un ejemplo representativo del destino del hombre postmoderno o ultramoderno (Bauman, 1993, 158).

En conclusión, en la literatura sociológica considerada la identidad del sujeto moderno se plantea como un hecho altamente problemático. Y como se ha venido diciendo, este hecho se atribuye a razones estructurales que tienen que ver con la naturaleza de la sociedad moderna, la cual favorece el mencionado fenómeno de la escisión y privatización de la identidad y genera movimientos reactivos de rebeldía cuyos miembros buscan superar la acechante crisis de identidad fundiendo su yo en una *communitas* en la que se sacrifica la autonomía en beneficio del ansiado sentimiento de pertenencia. Sin embargo, en muchos de estos planteamientos (salvo en el de Bauman) falta, a mi juicio, una perspectiva histórica que tenga en cuenta que el mundo moderno no es un bloque homogéneo, que hay etapas diferentes que también afectan de forma diversa a la concepción y a la formación de la identidad, y que hay que localizar en ellas los factores políticos, socioeconómicos y culturales que han contribuido a desencadenar tanto el mencionado proceso de privatización de la identidad como el proceso inverso de recolectivización o desindividualización y reencantamiento de la misma a través de movimientos comunitarios, hecho que lleva a algunos analistas,

como el citado Bauman, a afirmar que nos hallamos en la "era de la comunidad" (Bauman,1993,225). Lo que se trata, ahora, es de situar el problema en un marco sociohistórico para ver cómo, al menos, es preciso distinguir claramente dos fases de la modernidad y del capitalismo en lo que atañe a la construcción de la identidad personal y las identidades colectivas y para entender qué factores claves han desencadenado una mutación de importancia en dicha construcción que afecta a la naturaleza de la misma.

3. LAS DOS FASES DE LA MODERNIDAD Y EL CAPITALISMO Y SUS CONSECUENCIAS SOBRE LA FORMACIÓN Y NATURALEZA DE LA IDENTIDAD

Aunque con el paso de la sociedad tradicional a la moderna se trastoque la naturaleza de la identidad que, como he expuesto antes, deja de ser una identidad adscrita y cerrada, para volverse progresivamente más abierta, de carácter adquirido y cada vez más individuada, reflexiva y diferenciada, hay que distinguir una fase, la de la primera modernidad, en su etapa del capitalismo industrial y burgués, en la que la problemática de la identidad no era tan aguda como la que se ha planteado porque, al menos, había algunos pilares relativamente sólidos en los que poder apuntalarla; estos pilares eran, en un plano individual, el trabajo y la familia, y, en un plano colectivo, la nación y la religión, por utilizar una distinción un tanto artificial, pues también la familia y el trabajo integran al individuo en un "nosotros". Empezando por el primer factor citado, en los albores del capitalismo, el trabajo entendido como vocación fue, según la conocidísima tesis de Weber, uno de los motores espirituales de la actividad económica de los primeros empresarios capitalistas. El individualismo típicamente occidental, orientado por un ascetismo intramundano que el protestantismo en su vertiente calvinista promovía, daba lugar a una ética del trabajo que era uno de los pilares de la cultura burguesa (no sólo entre los protestantes, como supo ver Sombart) y que obligaba a los individuos a autovalidarse por medio de sus obras, en particular, el trabajo.

Efectivamente, en los primeros tiempos del capitalismo y a lo largo de toda la etapa burguesa, el sujeto con éxito que, además, había logrado ese éxito gracias a su diligencia, sacrificio, ahorro y frugalidad – por mencionar las principales virtudes burguesas-, podía sentirse seguro no sólo de

estar entre los elegidos por Dios para salvarse, según la interpretación weberiana, sino, y esto es lo que más interesa a efectos de la construcción de su identidad, seguro, además, de ser él mismo, de tener una individualidad adquirida con el sudor de su frente y reflejada en y refrenada por hechos externos, socialmente relevantes. Se trata de una concepción de la individualidad que recalca su vertiente externa y social -al *homo externus* y no al *homo internus* reivindicado por las corrientes más intimistas del cristianismo-, que defiende la realización personal por medio de los roles y actividades socialmente instituidos y que da mucha importancia a la voluntad y al carácter como fuentes de esa personalidad e identidad socialmente reconocidas. De hecho, en esa etapa burguesa del capitalismo industrial, la palabra carácter se utilizaba más que la de personalidad, como explica, entre otros, el historiador cultural norteamericano Warren I. Susman, y se entendía por carácter la capacidad de autodominio y, en general, la capacidad para encauzar la propia existencia (Susman, 1985,274). Esa capacidad de ordenar la propia vida era la que tenían los primeros Buddenbrook de la famosa novela de Thomas Mann, y que todavía va a tener Thomas, el protagonista, pese a los impulsos destructivos que amenazan con socavar su carácter enérgico y emprendedor, pero que le va a faltar totalmente a su hermano Christian, el cual representa el fin de la familia y el fin del *ethos* burgués en el que ésta descansaba, siendo como es un vividor enfermizo e hipocondríaco incapaz de imprimir ninguna dirección a su vida.

Sin embargo, no hay que olvidar que el protestantismo -y, en general, el cristianismo- no sólo promovió, de forma naturalmente no intencionada, la ascética intramundana descrita por Weber que dio lugar a una ética del trabajo y a la correspondiente visión de la identidad centrada en el logro y en las virtudes útiles, como las recomendadas por Benjamin Franklin. Paralelamente a la constitución de ese *ethos* burgués antes esbozado, el protestantismo estaba generando otro tipo de ética mucho más intimista, mucho más volcada en el *homo internus* y sus vivencias y mucho más extramundana, esto es, ajena a todo lo referente al profano ámbito de lo terrenal y a los valores sociales dominantes. Ese individualismo intimista y expresivo, en oposición al individualismo utilitario anteriormente descrito, toma la distinción que hace Robert N. Bellah en *Hábitos del corazón* (1989) entre individualismo utilitario e individualismo expresivo-, arranca de Lutero y, en su versión

más radical, de su colaborador Johann Agricola, el inspirador del movimiento antinomiano, cuyos seguidores rechazaban la obediencia a los mandamientos y defendían la primacía de la experiencia interna, de la que, decían, procedía el Espíritu Santo. Y, desde luego, esa ética intimista y sentimental que, por cierto, el sociólogo británico Colin Campbell considera la "otra ética protestante" y que ve manifestarse en el pietismo (Campbell,1989) no sólo se encuentra en algunas denominaciones y sectas protestantes; estaba ya presente en cierto modo en San Agustín y va a manifestarse mucho más tarde en Rousseau y, cómo no, en el romanticismo. Lo que aquí interesa señalar es que, como filosofía de la vida, va a triunfar, además de en algunas sectas y denominaciones protestantes, primero, y en el arte romántico, después, en especial en la poesía, también lo va hacer en el cambio de siglo y a principios del siglo XX en algunos círculos bohemios -el mencionado historiador Warren I. Susman la llama "la ética de Greenwich Village" (Susman,1985,80)- y, más adelante, a partir de los años 20 y 30, se va a ir extendiendo a medida que la vieja ética de la industriiosidad, la frugalidad, el ahorro y el sacrificio se vaya viendo anticuada y poco acorde con una época de la abundancia y del consumo.

Pero volviendo a la fase burguesa e industrial del capitalismo, el sujeto de esos primeros tiempos también podía asentar su identidad en otra base relativamente sólida: la familia, la principal para las mujeres de los estratos burgueses que no trabajaban fuera del hogar y también una fuente muy importante de identidad para el *pater familias*, que era el sostén económico de la misma y el que otorgaba el apellido y, cómo no, el estatus. En efecto, la familia, al menos la familia burguesa, era una institución poderosa y estable y, aunque pudiera descansar en la hipocresía y en el interés -como denuncian una gran parte de las novelas inglesas y de otros países europeos del siglo XIX-, era la principal tarjeta de presentación del individuo ante la sociedad, un posible refugio frente a las inclemencias de la vida exterior, y una fuente de orgullo para aquellos que pertenecían a una familia reputada, como refleja la película de Mankiewicz *The Late Mr Appley*, basada en una obra de teatro de Philip Dunne, y situada en el Boston de principios del siglo XX; en ella los Appley, una familia de toda la vida de esa ciudad, construyen su identidad alrededor de ese apellido y toda su existencia gira en torno a la pertenencia a la familia. Incluso la hija rebelde que se casa por amor en contra de la opinión de su padre va a convertir su matrimonio

en el eje de su nueva identidad, en este caso adquirida y no adscrita. Lo que importa resaltar es que tanto en un caso (familia tradicional basada en un matrimonio de conveniencia) como en el otro (familia moderna basada en la libre elección del cónyuge) los vínculos familiares sirven de armazón para construir la identidad.

En cuanto a las fuentes colectivas de identidad que también hay que considerar y que ya se han mencionado, a saber, la nación y la religión, parece evidente que en las primeras fases de la modernidad ambas resultan claves como generadoras de un sentimiento fuerte de pertenencia a una comunidad política, así como el no menos importante sentimiento de pertenencia a una comunidad religiosa dotadora de la adscripción fundamental, a ojos de los más devotos, para la definición de uno mismo. En lo que respecta a la primera fuente de identidad, es preciso señalar que, aunque la modernización de las sociedades occidentales se hizo sobre las cenizas de las comunidades locales, esas comunidades densas, basadas en las relaciones cara-a-cara y en las lealtades personales, el Estado-nación cubrió ese vacío haciéndose cargo de reedificar en un nivel de organización supralocal una conciencia de pertenencia nacional que sustituyese a las viejas identidades locales. Es decir, y dicho en palabras de Zygmunt Bauman, si la modernidad en sus primeras fases se enfrascó en la tarea de “desincrustar” a los individuos de sus escenarios heredados, lo hizo para “reincrustarlos” más sólidamente en las estructuras creadas de acuerdo con diseños previos -cosa que no ocurre en la fase actual de la modernidad, en la que se desincrusta sin reincrustar, se desarraiga sin plantar (Bauman,2002,54)- y la ideología nacionalista que acompañaba la formación o consolidación del Estado-nación moderno se encargaba de enmascarar ese proceso de diseño o construcción desde arriba de la nación presentando a ésta como una realidad preexistente al propio Estado, como sigue planteando Bauman.

Evidentemente, no sería un análisis completo el anterior si se omitiera el hecho de que había dos concepciones claramente distintas del Estado-nación; la una, la liberal y la que ha acabado por imponerse tras el desastre de las dos guerras mundiales, es la que en los primeros tiempos encarnaba la Francia republicana y laica, una concepción mucho menos “culturalista” de nación que pone el énfasis en la idea de ciudadanía y en los derechos individuales que se derivan de la pertenencia a un Estado que se tiene que

legitimar por sus actuaciones políticas; la otra, conservadora o, incluso, reaccionaria, y mucho menos secularizada, recalca la idea de patria, una patria esencial, indivisible y eterna, a la que pertenecen por naturaleza más que por convención sus miembros, los cuales forman una totalidad orgánica. Pero lo que aquí interesa resaltar no son las diferencias ideológicas entre las distintas concepciones de nación, sino el hecho de que, desde su nacimiento y consolidación hasta aproximadamente la II Guerra Mundial, los Estados-nación occidentales tuvieron un éxito relativo en la creación de una conciencia nacional fuerte que aglutinase a los ciudadanos de cada uno de ellos y que generara la impresión en el imaginario colectivo de que el mundo se dividía en espacios geográfica y culturalmente bien delimitados llamados naciones, a las cuales uno pertenecía de forma natural y tan emotiva que se podía dar la vida por ellas. Sólo pueblos sin nación como los judíos o los gitanos, por circunscribirnos a Europa y, en un plano individual, ciudadanos sin nación y también sin cultura de origen, como es el caso de los judíos que ni estaban perfectamente asimilados a la cultura de la nación de residencia ni permanecían fieles a sus raíces judías, quedaban fuera completamente de esa geografía cultural imaginada. Pero en la mayoría de la población, la adhesión a una identidad nacional, con su consiguiente patriotismo muchas veces belicista y hostil tanto al enemigo externo como al interno (como el judío o el gitano mencionados), impidió que muchos hombres y mujeres de las sociedades modernas se quedaran huérfanos de patria, *homeless, heimatlos*.

Por otro lado, la religión, pese a la paulatina erosión a la que se vio expuesta con el avance de la industrialización y, sobre todo, de la urbanización -al menos en Europa-, seguía configurando durante esa fase de la modernidad las señas de identidad de una gran parte de la población y sólo algunos sectores de ésta -generalmente miembros de élites intelectuales- abandonaban el seno de las Iglesias. De hecho, si nos trasladamos al continente americano, resulta significativo ver cómo, en EE.UU., el maridaje entre identidad nacional e identidad religiosa fue tan estrecho que, como ya se percató Tocqueville en los años 30 del siglo XIX, el patriotismo y el fervor religioso constituían dos factores de igual importancia para conseguir la cohesión de esa nación en la que, asimismo, podemos añadir a la observación del historiador francés, la religión no estaba reñida con la economía, como certifica el hecho de todos conocido de que en el dólar esté impresa desde sus comienzos la frase “*in God we*

trust". De esta manera, identidad nacional, identidad religiosa e identidad personal asentada tanto en los logros profesionales y monetarios como en la pertenencia a una familia podían convivir en perfecta armonía.

Sin embargo, estos cimientos relativamente sólidos sobre los que podía descansar la identidad del hombre moderno en los primeros tiempos serían socavados a medida que avanzaba el capitalismo, cambiaba de naturaleza al entrar en la era del consumo de masas y, más adelante, en la de la producción flexible o postfordista, al mismo tiempo que en la del capital transnacional o de la llamada "globalización", con la consiguiente pérdida de poder y relevancia de los Estados-nación y las fronteras nacionales y el aumento gigantesco de la movilidad de personas, capitales, productos y flujos de comunicación, que convertirían al mundo en una "aldea global", según la célebre expresión de McLuhan. Sobre todo, me interesa ahondar especialmente en la erosión de la identidad laboral que era el puntal de la identidad individual en la primera modernidad al ser el eje alrededor del cual se construía el proyecto de vida.

Empezando, así pues, por la antes citada ética del trabajo y la concepción de la individualidad a ella ligada -lo que Robert N. Bellah llama individualismo utilitario-, no podía sino debilitarse considerablemente al pasarse de una economía de la escasez a una economía de la abundancia que permitía la expansión casi ilimitada del consumo, de un consumo por primera vez en la historia de masas. No es de extrañar que una de las décadas clave para el cambio cultural y el despertar de una "revolución expresiva", como la llamó Parsons (1974,221)- aunque él se refería a la protagonizada por los jóvenes de los 60-, fuera la de los veinte, la cual, en EE.UU., coincidió con la revolución fordista y el auge consiguiente del consumo de masas. Es más o menos en esa época cuando empieza a emerger, explica el antes citado historiador Warren I. Susman, una ética del placer opuesta a la del trabajo y cuando comienzan a proliferar, también, movimientos antipuritanos defensores de esa ética, tal y como algunas élites intelectuales y artísticas: en el mundo de habla inglesa, el grupo de Bloomsbury, en Gran Bretaña, y el mundillo de Greenwich Village, en EE.UU. El escritor Malcolm Cowley había declarado que los bohemios de Greenwich Village habían proporcionado a América una "nueva ética del consumo" (Susman, 1985,80) y probablemente no andaba desencaminado, pues algunos

de sus lemas, como el impulso del placer, la espontaneidad, la expresión de las emociones, la autorrealización, la liberación de todo tipo de convenciones y represiones etc., se acabaron incorporando a la cultura emergente de los años 50 y 60, décadas en las que Parsons localiza la revolución expresiva, y es uno de los componentes esenciales de la cultura de masas, tal y como se manifiesta, significativamente, en la publicidad.

Pero no fue sólo la emergencia del consumo de masas y de una sociedad opulenta lo que debilitó, cuando no hirió mortalmente, a la ética del trabajo y, en general, a la concepción de la vida personal como un proyecto basado principalmente en la consecución de logros profesionales. Fueron las propias transformaciones que sufrió el trabajo en la sociedad de posguerra las que dieron al traste con la vieja moral construida en torno al trabajo como valor supremo y faro de la biografía individual. Como ya se percató el sociólogo norteamericano C. Wright Mills y explicó en su obra clásica *White Collar*, la expansión de un nuevo tipo de trabajo de clase media, rutinario, mal pagado, y mucho más parecido en sus condiciones al de la clase obrera, propició una enajenación del trabajador de cuello blanco con respecto a su trabajo que desembocó en la instrumentalización del mismo y en la consagración del ocio como actividad capital, ya que pasó a ocupar un lugar mucho más central en la vida del sujeto, cada vez más identificado con un tiempo de ocio que le elevaba "por encima del tono grisáceo de la vida diaria del trabajo" (Mills, 1973,303). No es de extrañar, argumenta Mills, que la estrella de cine y el jugador de béisbol sustituyeran al magnate industrial y al político como ideales populares, un fenómeno que persiste con mucha mayor amplitud e intensidad en nuestros días. Además, afirmaba el sociólogo en la obra citada, los nuevos trabajadores de cuello blanco no necesitaban tanto desarrollar un "carácter" a la manera clásica como vender una "personalidad", con lo cual, podemos añadir, se produjo la significativa paradoja de que los valores rebeldes de artistas y bohemios acabaron por converger con los impulsados por las necesidades de supervivencia de los empleados de cuello blanco, ya que éstos se veían obligados a cultivar su personalidad no por razones puramente expresivas, sino principalmente por razones instrumentales: hasta sus rasgos más íntimos tenían que ser vendidos en el "mercado de la personalidad", como lo llama Wright Mills, en el que, señala, todo lo personal adquiere un valor comercial (Mills,1973,238).

Esta obra de 1951 se escribía en una época en la que todavía no había tenido lugar otra gran transformación en el capitalismo, a saber, como lo expresa crudamente Zygmunt Bauman en *La sociedad individualizada*, la “desconexión entre capital y trabajo”, esto es, explica, el hecho de que el capital se haya soltado de su dependencia del trabajo merced a una nueva libertad de movimiento inimaginable en el pasado (Bauman, 2001,36). Ello trae consigo tanto la devaluación del lugar como la devaluación del propio trabajo, que se convierte en algo efímero, potencialmente superfluo, con la consecuencia, dice Bauman, de que se perciba el lugar de empleo como un lugar de acampada (Bauman, 2001,35), en vez de un lugar donde probablemente se va a permanecer toda la vida, como ocurría en el pasado, en la fase de la modernidad sólida o del capitalismo pesado. En cambio, en la actual etapa de la modernidad líquida o del capitalismo “flexible”, como también la llama el sociólogo norteamericano Richard Sennett, el trabajo se ha vuelto un bien tan precario, argumenta este último autor, que la dificultad de identificarse con él se agranda enormemente. Debido no sólo a la precariedad sino también a la mecanización e informatización crecientes –que hace que el trabajo se vuelva ininteligible para el propio trabajador- el trabajo deja de servir para articular la biografía o fundamentar unos valores y la ética del trabajo, basada en la gratificación postergada, deja de tener sentido, pues se vuelve absurdo trabajar largo y duro para un empleador que sólo piensa en liquidar el negocio y mudarse (Sennett, 2000,104). La consecuencia de este estado de cosas para la formación de una identidad laboral es, por necesidad, corrosiva. Ésta se hace cada vez más débil y al sujeto cada vez le resulta más difícil, como antes se ha apuntado, programar una biografía sobre la base de una *Beruf*. Sennett, para ilustrar la gran mutación en la identidad moderna y, en general, en la construcción del yo, se apoya en las palabras del escritor Salman Rushdie, quien opina que el yo moderno se parece a un edificio tembloroso construido de retales y que la narrativa vital se asemeja a un *collage*, a una colección de accidentes (Sennett, 2000, 139). Ese yo maleable, sin narrativa coherente, es al que se refiere el psicólogo social Kenneth J. Gergen en su obra *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, obra en la que el autor llega a mantener que lo que ha triunfado en la sociedad actual es la “personalidad *pastiche*”, el “camaleón social” que adopta fragmentos de identidad según le convenga (Gergen, 1992, 196), y que le concede una enorme importancia a la ropa,

a la apariencia o imagen, toda vez que el ser sustancial o el yo real le han dejado de importar.

En cuanto al otro pilar de la identidad individual en las primeras fases del capitalismo, la institución familiar, parece claro que en el estadio actual tampoco es lo suficientemente sólido como para poder sostenerla ya que, como analizan Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim en su obra conjunta *El normal caos del amor*, el proceso de individualización característico del mundo moderno, aún más acusado en lo que Beck llama la segunda modernidad, ha penetrado de lleno en la esfera de la pareja y la familia y ha tornado las relaciones familiares y, en especial, conyugales más libres, pero, como contrapartida, también más frágiles y precarias. Elisabeth Beck-Gernsheim resume la situación de la pareja contemporánea con la frase: “más libertad, menos seguridad” (Beck, Beck-Gernsheim, 1995,81). Se da la paradoja de que, como planteaban Berger y Kellner en un artículo de *Soziale Welt* de 1965 titulado “El matrimonio y la construcción de la realidad”, la pareja es cada vez más central en el diseño social de la realidad y, sin embargo, es, al mismo tiempo, una realidad sumamente frágil, ya que no está sometida a ninguna regulación institucional, ni está anclada en ninguna comunidad más amplia (Berger, Kellner, 1965,225), lo que significa que depende exclusivamente de las decisiones de los cónyuges, que tienen que someter todo a una negociación permanente. Además, se da otra aparente paradoja y es que, como plantea Ulrich Beck en el libro mencionado, el ideal del amor romántico -que promete, dice irónicamente, una vida verdadera antes de la muerte (Beck, Beck-Gernsheim,1995,176)- es una fuerza que impulsa la disolución de la pareja y la desintegración de la familia, lo que hace que esta importantísima relación para configurar la biografía e identidad personales sea algo cada vez más inestable. Otra vez cobra fuerza la profecía marxiana de que el capitalismo funde todo lo sólido. De hecho, hay quienes ven en las nuevas formas de familia más inestables y flexibles una forma de adaptación al “capitalismo en red”, como sostienen Boltanski y Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo* (2002). Para estos autores, en la “ciudad por proyectos”, que es como llaman al nuevo capitalismo que se desarrolla a partir de los 70, el que gana es el nómada, como lo califican Deleuze y Guattari, el móvil, el que renuncia a tener un proyecto que dure toda su vida, sea una profesión o un matrimonio (Boltanski, Chiapello, 2002,180). Tanto los individuos como las empresas, argumentan, deben renunciar

a la estabilidad, al arraigo, al apego a lo local, a la seguridad de los vínculos establecidos desde hace mucho tiempo ya que hay que permanecer abierto, disponible, para intentar nuevas conexiones.

De esta manera, y si se aceptan estos análisis, parecen aproximarse dos mundos que, en principio, no tienen por qué estar conectados (o, al menos, sometidos a la misma lógica): el del trabajo, con sus roles más o menos anónimos, y el de la vida privada, con sus roles mucho más personales y en constante proceso de redefinición. Lo que iguala a ambas esferas es que las dos resultan ser, por razones diferentes, similarmente precarias y, por tanto, inseguras e inservibles para cimentar sólidamente una biografía personal y una identidad cada vez más sujetas a los vaivenes de las inestables vidas laborales y personales de muchos hombres y mujeres actuales. Y algunos autores creen que esta similitud no es casual, ya que ambas esferas reflejan una tendencia más amplia, que es la que marca el rumbo del capitalismo flexible o de la modernidad en su fase presente y que se traduce en una vida episódica y exenta de responsabilidades, como sostiene Bauman en diversas obras recientes. En ello coincide, además de con los citados autores franceses, con el también mencionado psicólogo social K. J. Gergen, quien establece una relación entre la estabilidad de una identidad y la estabilidad de la propia sociedad donde ésta se construye (Gergen, 1992, 224). En definitiva, lo que vienen a decir todos estos autores anteriormente citados es que si la sociedad se ha vuelto progresivamente inestable e imprevisible es bastante comprensible que la identidad sea algo cada vez más frágil e inestable. No se trata sólo de que sea altamente individuada, reflexiva y diferenciada, como planteaban Berger, Berger y Kellner: es que pierde uno de sus rasgos típicos cual es la continuidad. Es significativo, a este respecto, que cuando se empezó a utilizar el término "crisis de identidad" durante la guerra, como cuenta Zygmunt Bauman, éste aludía a un estado de confusión que sentía el enfermo cuando perdía el sentido de "mismidad" personal y de continuidad histórica; a su vez, Erik Erikson, el estudioso de la crisis de identidad entre los jóvenes, consideraba que una persona sana percibía su identidad como "un sentido subjetivo de una "mismidad" y continuidad estimulantes (Erikson, 1974, 17-19). Pues bien, Bauman propone, en consonancia con estos supuestos, que la identidad postmoderna es una identidad de palimpsesto que se basa más en el arte de olvidar y desmantelar que en el de

construir paciente y gradualmente a lo largo de toda una vida (Bauman, 2001, 103). Uno tiene una identidad "hasta nuevo aviso", como tiene un lazo afectivo con la cláusula de "hasta nuevo aviso" incorporada, como tiene un empleo "hasta nuevo aviso". Todos los riesgos, así, se privatizan y el individuo se enfrenta al mundo, también a su posible pérdida de trabajo, solo y desarmado, como si todo fuera un problema personal, diagnóstico que coincide de lleno con los de Richard Sennett y Ulrich Beck.

Por supuesto, esta situación de desamparo y de aislamiento provocada por la intensificación del proceso de individualización a todos los niveles que, como plantea Ulrich Beck, condena al sujeto a un "solitario confinamiento del ego" (Beck, 1995, 40), tiene otra cara. Algunos no pueden hacer frente al "miedo a la libertad", por utilizar la clásica expresión de Erich Fromm, y se echan en brazos de los viejos o nuevos comunitarismos cuyo atractivo reside en "la promesa de acabar con la agonía de la elección aboliendo la elección misma", dicho en palabras de Bauman a propósito de los sentimientos tribales y fundamentalistas que acompañan a lo que él denomina la actual privatización de la ambigüedad (Bauman, 2001, 84). Teniendo en cuenta que, situándonos en el plano de la identidad colectiva, las viejas fuentes de identidad, el Estado-nación y la religión convencional, se hallan en crisis cuando no en franca retirada, no es de extrañar que surjan nuevas formas de comunitarismo que intentan llenar ese vacío. Así por ejemplo, si las iglesias tradicionales asisten a una pérdida de fieles dada su incapacidad para satisfacer nuevas necesidades y atender a nuevas demandas, florecen numerosos movimientos religiosos que ofrecen a sus seguidores lo que la religión institucional no ofrece: una praxis tanto de "pertenencia" como de "autodefinición" o "autodescubrimiento", tal y como lo expresa la antes mencionada socióloga Bernice Martin (1981, 221-222), y, en ocasiones, la pérdida de la dolorosa individualidad, como en el caso de las sectas destructivas, las cuales solucionan totalmente el problema de la identidad: ofrecen una "identidad monolítica", si se me permite la expresión, frente a la identidad típica de nuestro tiempo que Bauman califica de "multiestratificada, multidimensional y "hasta nuevo aviso" (Bauman, 2001, 85), pero a costa de destruir al sujeto y aniquilar su autonomía. Asimismo, si el Estado-nación ya no puede suscitar la adhesión de antaño, debido a diversas causas que lo hacen más débil, surgen movimientos nacionalistas infraestatales que ofrecen a sus seguidores lo que aquél ya

no está en condiciones de ofrecer: una comunidad con fuertes vínculos de cohesión entre sus miembros y en la que supuestamente va a reinar una unidad de sentimientos y creencias sin fisuras, algo parecido a lo que Durkheim pensaba cuando acuñó la expresión “solidaridad mecánica” o a lo que Tönnies imaginaba cuando describía y evocaba a la *Gemeinschaft*.

Así pues, la extensión de los llamados nacionalismos periféricos o nacionalismos étnicos y otro tipo de comunitarismos tribales o culturales (las tribus urbanas mezclan lo tribal con lo cultural o estético) es un fenómeno que tiene que ver tanto con la pérdida de legitimidad y poder (especialmente, poder carismático) por parte del Estado-nación, hacia el cual los ciudadanos sienten una progresiva desafección que conduce a la falta de identificación con sus símbolos (el himno, la bandera, las fiestas etc.), como con los problemas que plantea una privatización excesiva de la identidad que deja a los individuos abandonados a sus propios recursos y, como diría Durkheim, anómicos. La búsqueda de la identidad a través de ese tipo de movimientos comunitarios representa tal vez una regresión, una huida de ese destino del hombre moderno que le obliga a ser libre renunciando a la seguridad y, por ello, este tipo de comunitarismo ha sido considerado “desmodernizante”, en expresión de Berger, Berger y Kellner (1979), o antimoderno, en expresión de Bauman (2002). Pero, indudablemente, su proliferación obedece a que satisface muchas necesidades: la de pertenencia, la de diferenciación con respecto a las otras comunidades y otras muchas. Y, además, la adhesión a ese tipo de “comunidad imaginada” y, sobre todo, “sentida”, evita todos los problemas que se hallan ligados a la identidad moderna, tal y como ha sido esbozada; por lo pronto, la identidad deja de ser *res facta*, producto de un diseño consciente, y se imagina como una *res nata*, que uno hereda de los antepasados³; en consecuencia, la identidad colectiva así construida se naturaliza aún más que con el primer nacionalismo, el del Estado-nación moderno, y vuelve con renovado vigor la idea de *Volkgeist*-ahora cultura-a la que uno pertenece por naturaleza y no por decisión. De esta manera se invierte el proceso de civilización y de modernización que, de acuerdo con Norbert Elias, conduce a que vaya adquiriendo predominio la “identidad como yo” y se vaya debilitando la “identidad como nosotros”, que era la que predominaba en las sociedades premodernas, aunque Elias matiza que la identidad como nosotros no se pierde nunca, sino que lo

que sucede es que el referente del nosotros va convirtiéndose en una unidad cada vez más amplia, como lo es el Estado-nación frente a la tribu, o lo es la “humanidad” frente a cualquiera de las unidades inferiores (Elias,1990). En todo caso, las comunidades infraestatales gozan de un gran predicamento en nuestros días porque, como plantea Bauman en su libro reciente *Comunidad-* subtítulo significativamente *En busca de seguridad en un mundo hostil-*, en el caso de los individuos sin recursos ni confianza en sí mismos, la sugerencia de que la colectividad en la que buscan refugio y de la que esperan protección tiene un fundamento más sólido que la elección individual, notoriamente caprichosa y volátil, es exactamente el tipo de noticia que desean oír (Bauman,2003,119). Los movimientos comunitarios tienen éxito, así pues, por volver a la cuestión de la identidad, porque, además, persiguen, aunque no sea de forma consciente, reencantar la identidad, la cual se presenta como algo esencial y predado y de carácter numinoso.

En suma, y por concluir estas consideraciones, aunque, como se ha mostrado, a la etapa actual de la modernidad, llámesele fase líquida (Bauman), segunda modernidad (Beck), o bien cualquiera de los otros nombres con los que se intenta caracterizarla, le corresponde una identidad muy individuada, abierta, reflexiva, diferenciada y, en contraste con la de la anterior fase, cada vez más fragmentaria, móvil, discontinua o precaria, existen claros indicios de que hay muchos individuos descontentos con esa inseguridad o ansiedad que resultan de una identidad tan frágil y que eluden los problemas que ésta genera adhiriéndose a identidades colectivas *prêt à porter* (pese a que se presenten como naturales), como las ofrecidas por algunos movimientos políticos o sociales contemporáneos, desde el nacionalismo identitario hasta los llamados nuevos movimientos sociales, o bien acudiendo a filosofías esotéricas y religiones o prácticas de inspiración religiosa del más variado pelaje que prometen una vía espiritual para el autodescubrimiento y, en su caso, una comunidad a la que pertenecer. Además, siguen existiendo vías más tradicionales para conseguir esto mismo. Como plantean Berger y Luckmann en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), el hecho de que la falta de sentido no se haya convertido en una pandemia se debe tanto a que todavía se puede acudir a las viejas religiones que constituyen “comunidades de vida y de sentido” como a que existen nuevas comunidades, ya religiosas, ya laicas, a las que

poder adherirse, por mucho que éstas no tengan la misma fuerza que las tradicionales, al estar sometidas todas ellas (también las religiones convencionales) a la lógica del pluralismo moderno o, incluso, a la lógica del mercado, puesto que se pueden elegir como se elige un objeto de consumo. A veces, esas "comunidades de sentido" generan un fundamentalismo poco acorde con el pluralismo característico de las sociedades modernas y post- o ultramodernas, pero ello no puede considerarse como una anomalía o disfunción que el sistema puede eliminar sin dificultad, sino como una de las múltiples tendencias que se producen en una sociedad que no tiene una única lógica lineal, sino que contiene, como sugiere Edward Tiryakian, un movimiento dialéctico que la conduce a unos procesos y sus contrarios, como son el desencantamiento y el reenchantamiento o la diferenciación y la desdiferenciación

(1992:78-94), a los que habría que añadir la individualización y la desindividualización, la racionalización y la desracionalización (o la desecularización, como dice Giner (2003,168)), la orientación hacia el logro y el redescubrimiento de la adscripción o el universalismo y el particularismo. Todas estas tendencias y contratendencias dibujan un panorama múltiple y contradictorio que se resiste a ser caracterizado por una sola tendencia unidireccional. En todo caso, cabe esperar que la proliferación de "identidades grupales" basadas en factores de lo más variados -desde las nuevas ideologías, hasta la orientación sexual, pasando por el tipo de música y atuendo que sirven para identificar al grupo, como en el caso de las tribus urbanas- será por su importancia y extensión un fenómeno que merecerá una atención cada vez mayor en la literatura sociológica.

NOTAS

- 1 Esta problemática la he tratado en profundidad en otros lugares: Martínez Sahuquillo, 1998 y 2001.
- 2 Como señalan P.L. Berger y H. Kellner, el objetivo de una existencia libre de roles es empíricamente irrealizable. De ahí, añaden, la tragedia y paradoja de todos los proyectos de radicalismo

existencial. Véase Berger, P.L. y Kellner, H. (1985), *La reinterpretación de la sociología*, Madrid, Espasa Calpe, 131.

- 3 Me baso en la contraposición que hace Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* entre *res facta*, que es como él cree que se debe considerar una nación en Europa, y *res nata*, que es como algunos la imaginan. Citado por Bauman 2002,52.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities*, NuevaYork, Verso (1ªEd.:1983).
- Bauman, Zygmunt (1991): *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2001): *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- Bauman, Zygmunt (2002): *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI.
- Beck, Ulrich (1995): *Ecological enlightenment. Essays on the Politics of Risk Society*, Atlantic Highlands, Humanities. (Edición española: (1998): *Políticas ecológicas en la edad del riesgo*, Esplugues de Llobregat, El Roure.)
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (1995): *The Normal Chaos of Love*, Cambridge, Polity Press. (Edición española: (1998): *El normal caos del amor*, Esplugues de Llobregat, El Roure.)
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (1996): "Individualization and Precarious Freedoms: Perspectives and Controversies of a Subject Oriented Sociology", en Heelas, P. Lash, S. y Morris, P. (Eds): *Detraditionalization*, Oxford, Blackwell, pp.23-48.
- Bellah, Robert K. (1989): *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza.
- Berger, Peter L. y Kellner, Hansfried (1965): "Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit", *Soziale Welt*, 3, pp.220-35.

Recibido: 20 de junio de 2005

Aceptado: 4 de septiembre de 2006

- Berger, Peter L., Berger, Brigitte y Kellner, Hansfried (1979): *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae.
- Berger, Peter L. y Kellner, Hansfried (1985): *La reinterpretación de la sociología*, Madrid, Espasa- Calpe.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.
- Boltanski, Luc y Chiapello, Ève (2002): *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- Bueno, Gustavo (1996): *El mito de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica.
- Campbell, Colin (1989): *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Blackwell.
- Elias, Norbert (1990): *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
- Erikson, Erik H. (1974): *Identity, Youth and Crisis*, Londres, Faber&Faber.
- Gergen, Kenneth J. (1992): *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- Giner, Salvador (2003): *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid, Alianza.
- Luckmann, Benita (1978): "The small Life-Worlds of modern Man", en Luckmann Th. (Ed.) *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth, Penguin, pp. 275-290.
- Luhmann, Niklas (1986): *Love as Passion: the Codification of Intimacy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Martin, Bernice (1981): *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell.
- Martínez Sahuquillo, Irene (1998): "Anomia, extrañamiento y desarraigo en la literatura del siglo XX: un análisis sociológico", REIS, nº 84, pp. 223-242,
- (2001): *La revuelta contra la civilización. D.H. Lawrence y el romanticismo anti-moderno*, Madrid, CIS.
- Mills, C. Wright (1973): *White Collar*, Madrid, Aguilar. (e.o.:1951)
- Parsons, Talcott (1974): "Religion in post-industrial America: the problem of secularization", *Social Research* 1974, 2, 193-226.
- Sennett, Richard (2000): *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama.
- Shils, Edward (1981): *Tradition*, Londres, Faber & Faber.
- Susman, Warren I. (1985): *Culture as History: the Transformations of American Society in the Twentieth Century*, Nueva York, Pantheon Books.
- Tiryakian, Edward (1992): "Dialectics of Modernity. Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses", en Haferkamp, H. y Smelser, N.J. (Eds.): *Social Change and Modernity*, Berkeley, University of California Press, pp.78-94.
- Turner, Victor (1969): *The Ritual Process*, Chicago, Aldine.
- Zijderveld, Anton (1972): *The Abstract Society. A Cultural Analysis of our Time*, Harmondsworth, Penguin.