

IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

Julio Seoane Pinilla. Universidad de Alcalá

Como haya sido de productivo o improductivo lo cierto es que el debate entre liberales y comunitaristas nos ha dejado en una situación donde ya no cabe vuelta atrás. Es cierto que como todo debate sobre cuestiones fundamentales ninguna posición ha logrado convencer a la otra, pero no es menos verdad que tanto desde una postura o desde la otra es imprescindible atender y ser sensible a las impugnaciones del adversario.

En último término el debate mencionado era la contraposición de dos tipos diferentes de entender la individualidad que, subsidiariamente, solicitaban dos políticas diferentes. También, si se prefiere, se puede decir que el debate era la contraposición de dos diferentes modos de entender la acción política, modos que se fundaban en dos concepciones diferentes del individuo. A riesgo de ser excesivamente burdo, diría que en un lado estaba el individuo autónomo, capaz de enfrentarse al mundo desde el formidable poderío de su razón –o de su sentimiento– y con la fuerza suficiente, casi demiúrgica, de construir, responder y entender el mundo desde sí. En ese individuo, que, en romántico, es el individuo capaz de perderse, extraviarse y volverse loco, pero siempre desde sí, dominando al mundo con su locura (o enfrentándose al mundo desde ella), se podían encontrar los fundamentos de todos nuestros conceptos democráticos modernos, de todas las imágenes que sostienen no sólo nuestra identidad social, sino bajo las que nuestra misma identidad individual se compone. Al cabo, si no hay más punto originario que el individuo, no cabe sino depositar en él las imágenes que le servirán para construirse.

Por otro lado, por seguir esta caracterización esquemática, en la posición contraria se suponía que un individuo toma cuerpo precisamente en el momento en que es reconocido por otros individuo. No es que su poder sea menor y por ello deba poner toda su configuración en la consideración ajena, porque comunitarista es la tradición que Taylor rescata de Rousseau y en ella el poder romántico de la identidad es tan grande como en la tradición liberal, pero sí es cierto que sin verse reconocido en los ojos ajenos tal poder no adquiere verdadera valía. De esta forma, la cuestión comunitarista es más fina que decir «sólo nos hacemos en un entorno de significados compartidos», y es más fina porque supone que aun en el caso de que eso no fuera así, aun en el caso de que el individuo liberal fuera posible, de poco nos serviría configurar nuestra identidad desde este punto porque en tanto tal identidad no se viera corroborada, admitida y reconocida por otras identidades, se agostaría sin remedio en la soledad de los significados cuyo solo fundamento es la propia autonomía.

Como he dicho al principio el debate ha servido para que ambas posiciones afilen posiciones y así no es posible encontrarnos a ningún liberal tan ingenuo que no se haga receptivo a reclamaciones de reconocimiento, ni a comunitarista tan burdo que someta totalmente la configuración de la identidad a la comunidad en la que se vive.

Pero en este momento lo que quiero decir es que este debate no se hubiera podido plantear en el XVIII, justo cuando nuestro presente comenzaba a forjarse, por la simple razón de que los primeros teóricos de nuestro presente eran conscientes de que los dos tipos de individuo que hoy se contraponen no son sino los dos modos en los que se constituye la identidad moderna. No voy a hacer en este momento una recolección genealógica de esta idea que acabo de esbozar, nos llevaría demasiado tiempo, pido cierta confianza en lo que acabo de decir que ejemplificaré con dos pequeñas menciones.

La primera hace referencia a la benevolencia que Hutcheson propuso como primera clave desde la que interpretar el juicio moral del hombre. Hutcheson creía que hombres y mujeres tenemos un sentido moral (paralelo al de la vista o el oído) que se place con las cosas benevolentes, las que conducen al bien público. ¿Cómo puedo placer al sentido moral? Haciendo acciones benevolentes. ¿Y cuáles son esas? O mejor ¿por qué voy a hacer acciones benevolentes cuando no pocas veces me place más lo que conduce a mi bien personal que aquellas otras acciones tendentes al bien público? La solución, según Hutcheson, pasa por educar *comunitariamente* a cada individuo en las cosas que dan bien público. Cada cual se placará y aprobará moralmente según su personal sentido moral (es la propia autonomía del sujeto la que evalúa), pero tal aprobación moral no tiene valor ninguno si no se incardina en un mundo con unos significados de socialización que son los que rellenan los contenidos de las decisiones autónomas. Así, en la moralidad no sólo vale la dignidad de la elección autónoma, esta ha de encaminarse a promover una comunidad previa a tal elección: «la elección libre no es mérito, la utilidad pública aisladamente no es mérito, pero ambos concurren en el mérito» (*Illustrations*, p. 167).

Nada hay más erróneo que considerar la Ilustración como la gran época de la razón. Siendo esto verdad, lo cierto es que la razón nunca caminó sola. Muy cerca de la benevolencia de Hutcheson se desarrollo en el XVIII un sentimentalismo que inundó la novela y todas las actitudes ilustradas. De hecho, al lado del *sapere aude* siempre caminaba, de modo indisoluble, un *atrévete a sentir*. No entendemos el XVIII si prescindimos de la obra de Richardson, si no leemos las comedias lacrimógenas que Diderot, Voltaire y Sade escribieron, si no comprendemos que junto con la *Enciclopedia* –monumento a la capacidad de la razón para conocer el mundo– los ilustrados podían verter litros de lágrimas sinceras al leer las desventuras de Julie, la joven protagonista de *La nueva Heloisa*. ¿Qué quiere decir esto? Bien por no demorarme en mucho ya, y por seguir con el tono telegráfico, tan sólo diré que el sentimentalismo que conforma buena parte de la identidad del hombre ilustrado es la capacidad de afectarse por los otros, de ser sensible a las alegrías y desgracias ajenas, y, sobre todo, significa que la configuración de la propia individualidad toma carta de nobleza en el momento en que se sabe tocar. Ciertamente cada cual es quien actúa, quien razona, quien ajeno al mundo elabora sus planes de acción, pero si tal razonar no sabe mirar a los demás y derramar unas lágrimas por su situación, de poco vale. No quiero decir que la identidad así formada, la del hombre máquina autónomo y racional a machamartillo, sea condenada, ni que sea señalada por haber incumplido algún gran código legal, no, la cosa es más sutil puesto que se puede actuar racionalmente (y de hecho la actuación sentimental supone la racionalidad del individuo autónomo), pero lo cierto es que si nuestros juicios no saben tocarse, afectarse por las desgracias, alegrías,

anhelos y expectativas ajenas, nuestra identidad será mal vista, deberá aguantar cuchicheos, recriminaciones, y nunca podrá sentirse a gusto con tan sólo su particular aprobación. Por no seguir en mucho, tan sólo quisiera recordar que el libertino Lovelace, el que viola y agobia a la pobre Clarissa (la gran heroína del XVIII sin que curiosamente sea habitual leer su vida cuando se quiere hablar del origen de nuestro presente), aunque tiene todo tipo de argumentación racional que le protege, aunque tiene la aprobación y la legitimidad de su propia racionalidad autónoma y ni siquiera la misma Clarissa es capaz de oponerle motivos (de hecho comprende que haya actuado como ha actuado), aunque esto sea así, digo, Lovelace no encuentra conforto alguno en la vida en tanto Clarissa le aleja la mirada, y no le reconoce como digno de formar sociedad con ella (por mucho que asienta a su dignidad racional y a la «pureza» de su autonomía). Puede ser todo lo moderno que quiera ser, pero sin la mirada de reconocimiento de Clarissa de nada le vale.

Esto parece que hoy es poco objetable: Yo me hago en mil lugares, es cierto, configuro mi identidad atendiendo a mil voces y adecuándome a las diferentes esferas en las que me hallo (y precisamente la modernidad es la gran acumulación de esferas que me hacen decir cosas tan diferentes que parezco muchos yoes unidos bajo un mismo nombre), pero soy yo quien se dice en muchos sitios. Aunque es innegable, repito, que hay *muchos lugares*. La configuración de la identidad no es ajena ni a la autonomía más rígida ni a la proliferación de lugares que declinan tal autonomía; y precisamente se llama modernidad al hecho de poder vivir en esta dispersión constituyendo una identidad. Esa, al menos, es la idea de Hutcheson cuando piensa en la benevolencia y el sentido moral y esa era la idea que impregnó el XVIII con esa identidad sentimental de la que acabo de dar una noticia somera. Bien, y aquí, podría decir el liberal, dónde se fundamentan nuestros conceptos democráticos, acaso serán meros acuerdos que se tomarán en los distintos lugares. Y si hay multitud de esferas de actuación en la que nos desmembramos, podría inquirir el comunitarista, donde está realmente la comunidad en la que nos reconocemos. Volvería al XVIII, para responder a ambas cuestiones. Entre el individuo sentimental y el benevolente lo que se hace evidente es que nuestras imágenes y conceptos democráticos no son sino las herramientas de mi configuración dentro de una comunidad: sin ellos no proliferarían los lugares en los que me reconozco y sin ellos tampoco podría haber una identidad capaz de moverse a su antojo –o al menos moverse como la modernidad precisa que se mueva una identidad: de manera libremente actuante–.

Los conceptos democráticos modernos son sólo las herramientas precisas que arreglan el ámbito de la creación de la identidad social e individual. ¿Por qué individual? Porque soy yo quien los usa para recogerme cuando menos bajo un nombre: soy yo quien los reclama para configurarme. ¿Por qué social? Porque si sirven para algo es para crear los lugares, o mejor, arreglar los sitios en los que quiero reconocerme. No sólo me configuro con ellos, sino que me configuro en un mundo en el que solicito la mirada ajena. A su vez, esta mirada no se puede dar (al menos no la mirada que solicita el individuo moderno) si no es en un juego cuyas reglas son nuestros conceptos democráticos modernos. A poco que atendamos al modo de configurarse la identidad en los primeros momentos en que se balbuceó en moderno, comprenderemos que el debate que plantee al principio no se podía presentar: pensar la actuación política, entonces, era comprender que a la hora de decir cuál es el

comportamiento ético y político deseable, antes que presentar códigos o grandes leyes morales se debe atender al proceso de estilización de la individualidad (una identidad en distintos lugares). Como ocurre con la novela sentimental, sin códigos, sin leyes seguras, lo cierto es que todos comprendemos cual es el comportamiento más recomendable, el más elegante, el más humano y racional. Todos sabemos quién es el libertino, todos sabemos entender la justicia en el comportamiento de Julie, y aunque se desespere, aunque nos haga llorar, lo cierto es que sabemos que la de su amante es la actuación más cívica. Y eso porque hemos atendido a través de cientos de páginas al modo en que las distintas identidades se configuraban y configuraban, de consuno, un modelo social (siquiera la nueva sociedad moderna encuadrada bajo el título *La nueva Heloisa*). Hemos visto la autonomía poderosa afectándose por la mirada ajena y hemos visto que esa mirada ajena era considerable en tanto que hacía llorar a una autonomía tan poderosa que tenía en su mano el poder de ser ajena al mundo.

En nuestro pasado podemos leer que la identidad se crea en un proceso de estilización que reclama un reconocimiento en los ojos (o las lágrimas) de los demás; pero lo cierto es que tal proceso también supone una cierta institucionalización de lugares para la identidad, una fuerza y consistencia que amueblen habitaciones donde se pueda llorar, sentir y configurarse. Los conceptos democráticos modernos no sólo son la base de las lágrimas (porque son la base de la configuración de la identidad: soy yo el que siente, el que llora, soy yo el que toma decisiones, el que se enfrenta, como la mejor mónada liberal, al mundo y es capaz de desafiarle desde mi propia individualidad), también son la referencia que toman los lugares, los ámbitos, las esferas que un yo activo precisa para configurarse. No es sólo que Julie y Saint Pierre se amen, es que también el marido de Julie es tolerante, acepta a Saint Pierre en su casa y crea una institución del matrimonio donde es posible el amor-desamor de los dos amantes. Para el individuo sentimental sería absurdo pensar que yo soy libre porque mi misma razón, mi misma identidad reclama libertad; si no es capaz de implementar lugares donde es posible mi libertad junto con la libertad de todos aquellos que han de *afectarse* por mi historia, tal libertad individual de poco vale. Y no es que se deban dar normativas que protejan las libertades individuales, es que los mismos lugares han de ser libres, han de estar sujetos a los avatares y contingencias que exceden a los individuos y que multiplican las esferas de su acción en mayor número de lo que puede imaginar. De lo contrario no habría historia ninguna y los amantes serían felices desde el principio. Cosa que nunca sucede en la literatura sentimental.

Pues bien, a este proceso de estilización que lo es también de institucionalización es a lo que hoy podemos llamar ciudadanía. Configuración –no creación– de la identidad social e individual. Y eso de modo indisoluble: no hay una sin la otra. Por ello hablar de ciudadanía no es hablar del fundamento de una política liberal, comunitaria o cualquiera otra, sino dar el proceso de estilización y reclamar lugares y posibilidad de ámbitos donde los individuos se configuren. Más que un fundamento, la ciudadanía es un lugar, un ámbito individual y social construido con la gramática de los conceptos democráticos modernos. Y de los lugares se habla, se aconseja, se escriben novelas diciendo de los peligros o bondades que surgen en el camino, pero no caben grandes códigos, ni grandes leyes ni, por supuesto, una confianza en los significados preestablecidos –en las tradiciones–. Estamos hablando de un proceso de

configuración, de recreación de lo que hay; y lo que hay, aun siendo algo ya dado, siempre es impugnable, controvertible. Precisamente ahí reside el *quid* que da cierto gusto a la construcción de la identidad. Y sin ese gusto, sin ese placer, es difícil hablar de identidad alguna. Que para hablar de la política moderna el XVIII tuviera que hablar de lágrimas y gozos es algo que hoy hemos perdido. Quizás por ello nuestras discusiones sobre la ciudadanía sean tan unilaterales y alejadas del mundo ¿qué ciudadano no llora? ¿quién no se place más con una política u otra o con lo que a él personalmente le ofrece una política u otra? Alejar estos sentimientos de ciudadanía es perder toda la modernidad.