

Individuo, identidad y sujeto ✓

Ilán Bizberg

Introducción

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS ha habido un auge de estudios y de ensayos que, desde distintas perspectivas y disciplinas, se abocan a la discusión del individualismo. Este renovado interés por el individuo es una reacción a las teorías sociales que postulan la preeminencia del Estado o del sistema social sobre el individuo. Estas teorías llegan a su fin no tanto porque se hayan invalidado por medio de argumentos teóricos o empíricos, sino mucho más por el desencanto y en ocasiones el horror causados por la realidad en la que han desembocado la mayor parte de los movimientos y acciones sociales que reivindicaron valores generales por encima del individualismo. Ante el ocaso de estas ideas aparece la urgencia de rescatar al individuo de todo lo que pueda llegar a aprisionarlo o inhibir su libre acción.

El interés actual sobre el individualismo parece confirmar su triunfo sobre su más acérrimo enemigo, el Estado, la dominación, el orden social. Atrás parecen haber quedado las ideas del individuo que tenía una sociología como la de Parsons (que es en realidad la concepción freudiana), como un sujeto que *se reduce* a aprender a limitar sus instintos (*drives*), que internaliza valores y se adapta a roles preexistentes, que convierte sus necesidades vicero-genéticas en necesidades de disposición (*nedd-dispositions*); en síntesis, la idea de un individuo que se integra pasivamente al orden social.¹

¹ T. Parsons, *Toward a General Theory of Action*, Nueva York, Harper and Row, 1951.

Esta idea del sistema social y, por tanto, del individuo, habían quedado atrás desde que los estudios del marxismo, de la escuela de Frankfurt y del estructuralismo francés nos convencieron de que el orden social no está construido sobre el consenso, que no es un sistema “blando” como siempre lo pensó la sociología funcionalista desde Comte hasta Parsons. Detrás del orden social asegurándolo, está el poder. Según los autores influidos por el marxismo, esta dominación es la de una clase sobre otra; los autores que se basan en Weber plantean que esta dominación se debe fundamentalmente al predominio de un cierto *tipo* de racionalidad, la racionalidad instrumental (Horkheimer y Adorno); según los autores que combinan a Marx con Weber, el dominio es el de una tecnocracia que encarna la racionalidad instrumental (Marcuse); por último, según los autores que incluyen a Freud, la dominación social está basada en la represión primordial (Bataille) o el control (Foucault) de todo lo que en la naturaleza más íntima del hombre significa vida y deseo.

Frente a estos distintos diagnósticos de la dominación del orden social sobre la voluntad individual surge el interés actual por el individualismo. Pero en la medida en que este interés surge como una reacción, tiende al extremo y concibe al individuo como un ente aislado, que adopta una actitud defensiva ante todo valor, institución o norma, considerados como una amenaza a su libre arbitrio. Pero tal actitud implica, en realidad, la pérdida de “...referencias de su identidad, al renunciar a su perspectiva singular [...] se deja absorber en una visión anónima”.² Una visión que, a pesar de que pretende ser una visión alternativa a la que subordina al individuo a un orden que escapa a su control, es en realidad una concepción del individuo totalmente congruente con este orden.

Por otra parte, estas ideas del individuo que parecen ser un desafío del individuo en contra del sistema, en la medida en que hacen un llamado “...cada vez más enfático a la faceta menos social del hombre [...] a la naturaleza, a lo colectivo, al cuerpo, al inconsciente, a las relaciones interpersonales, al deseo...”,³

² “...repères de son identité en renonçant à sa perspective singulière [...] se laisser absorber dans une vision anonyme”, C. Lefort, *Essais sur le politique*, París, Seuil, 1986, p. 211. (Traducción del autor.)

³ “...de plus en plus à ce qu’il y a de moins social en l’homme... la nature, à un

no podrán rebasar su carácter defensivo por más contestatarias que parezcan ser. En la medida en que solamente se refugian en lo individual y en lo que hay de menos social en el individuo, no podrán jamás plantear una *real* alternativa a las perspectivas que parten de la preeminencia del orden social. Esto último solamente puede ser postulado en el ámbito de la interpretación y de la práctica de lo social por lo social.

La perspectiva teórica que discutiremos en este trabajo, el posmodernismo (aunque pensamos que gran parte del argumento podría aplicarse al rescate que hacen algunos sociólogos y politólogos franceses del neoutilitarismo olsoniano), es paradigmática de este tipo de teoría que efectivamente se refugia en una concepción del individuo aislado y ubicado en un contexto que parece abstraerse de lo netamente social. Estas perspectivas proponen que la acción individual se define por la utilización de la misma racionalidad instrumental que aprisiona al sujeto, pero ya no para destruir el orden social, para rebasar los valores establecidos, sino con el objeto de lograr una liberación netamente personal. Estas posturas plantean que se utilizan los recursos, los espacios que no están ocupados por el poder, que se usan los mismos medios y redes sociales con el propósito de afirmar la identidad individual.

Las perspectivas de la posmodernidad y del individualismo metodológico se unen en su confirmación del triunfo del punto de vista que privilegia al individuo sobre el que da la preeminencia al orden social. No obstante, pensamos que en la actualidad la simple *reacción* es ya extemporánea; el problema ya no estriba entre decidirse por el sistema o por el individuo, puesto que este conflicto ha quedado saldado. Por lo menos algunas corrientes sociológicas —básicamente la escuela fenomenológica y la sociología de la acción de Touraine— nunca dejaron de afirmar que no se podía ignorar al individuo, que era necesario ubicarlo en algún momento de la sociología, que toda teoría de la acción tiene que incluir una teoría del sujeto, de la subjetividad. Lo que se pone de manifiesto actualmente es que la sola reivindicación del individualismo no basta, que es necesario entender de manera distinta lo que éste significa, cuál es su relación con el sistema

niveau collectif, le corps, l'inconscient, les relations interpersonnelles, le désir...", A. Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, p. 172. (Traducción del autor.)

social. Es necesario profundizar en el análisis del individuo para dejar de reivindicarlo ambiguamente.

Como lo veremos, es posible postular el problema de la subjetividad de otra manera, como algo que *no* emana exclusivamente del sujeto, como algo que *no* es simplemente creado, por medio de la reflexión, por el individuo en su soledad. La discusión sobre la subjetividad y sobre el individualismo debe ser reubicada en el contexto de la tensión entre el sujeto y el mundo objetivo y social. Esto que en filosofía se ha intentado a partir de la discusión en torno al carácter fundamental del *Ser* del hombre (a la Heidegger como *Ser en-el-mundo*, o a la Sartre como libertad en situación), y que en sociología se ha intentado partiendo del sentido que le da el actor a su acción (Touraine parte del significado que tiene el trabajo —entendido de la manera más amplia: como trabajo físico, pero también como trabajo del individuo y de la sociedad sobre sí mismos— tanto para la constitución del sujeto como para la determinación de la acción social. Habermas basa su análisis en la diferencia entre el trabajo, como la forma de relación del hombre con la naturaleza, y el lenguaje, como el fundamento de la interacción social).

El problema, entonces, ya no es decidirse por el individuo o por el sistema, privilegiar la explicación individualista o la holista de la acción social; es necesario sustraer el interés por el individuo del horizonte en el que ha surgido, que es el de la *reacción* en contra de las perspectivas que definen la acción en función del sistema social. Es necesario explicar qué clase de relación se establece entre el individuo y el mundo social, cómo se define la identidad, el sujeto, cómo se sitúa el individuo en el contexto de la acción social.

1. La reacción individualista

Como ya lo mencionamos, el individualismo surge como reacción a las concepciones que interpretan al individuo a merced de la dominación del sistema. Por una parte está el neoutilitarismo,⁴ que como forma de interpretación de la realidad social es

⁴ Una buena colección de artículos que representan a esta corriente es P. Birnbaum, y J. Leca, *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation Nationale de Sciences

el individualismo metodológico. Este punto de vista parte de comprobar las dificultades crecientes a las que se enfrenta la constitución de acciones sociales en un mundo en el que el individualismo es un valor cada vez más dominante, en el que el individuo intenta llevar a cabo sus fines, deseos e intereses, con el menor esfuerzo posible. El diagnóstico de esta situación conduce a los científicos sociales a interpretar la realidad social en términos del pesimismo y utilitarismo hobbesiano. Birnbaum lo dice muy claramente cuando escribe que esta posición está "...asociada a la aplicación del paradigma económico y, en términos más generales, al utilitarismo, que se caracteriza por la racionalidad de los individuos definida en términos de la *búsqueda del interés personal*".⁵

La perspectiva de la posmodernidad es otra postura que reivindica al individuo y que, a pesar de que rechaza su aislamiento no es, en el fondo, diferente de la anterior. Lo que esta corriente propone es que *en principio* el individuo nunca está aislado y que por ello no puede beneficiarse de la no-actividad, de la no-participación. El individuo siempre está inmerso en relaciones sociales. Aun cuando no intervenga activamente está actuando socialmente. "El yo es poco, pero no está aislado, siempre está ubicado en una red de relaciones más compleja y móvil que nunca antes. Siempre es joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está ubicado en 'nudos' de circuitos de comunicación,

Politiques, 1986. Cabe aclarar que esta corriente está basada en una interpretación del libro de M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Nueva York, Schocken Books, 1971, que algunos autores no consideran como suficientemente justa.

⁵ "...associé à la mise en œuvre du paradigme économique et, plus généralement, à l'utilitarisme, qui se caractérise par la rationalité des individus, définie à l'aune de la *recherche de l'intérêt personnel*." (Traducción del autor.) P. Birnbaum, "Individualisme, mobilisation et action collective", en P. Birnbaum y J. Leca, *op. cit.*, p. 245. Es en gran medida sorprendente que después de tantos intentos de explicación de la acción social, las ciencias sociales hayan retornado a una concepción tan elemental como es la del utilitarismo. Quizá es todavía más sorprendente el éxito que esta posición ha tenido, aunque esto pueda explicarse como reacción a posiciones tan abstractas y deterministas como las que existían anteriormente en las ciencias sociales. Como contraste, tenemos el ejemplo de una interpretación que, a pesar de ser también utilitarista, incluye el concepto de lealtad (*Loyalty*) en su modelo de análisis, para determinar la actitud que se adopta hacia cierta organización económica o social explicar por qué, en algunas ocasiones, los individuos dejan de comprar o se salen de una institución u organización determinada (*Exit*), y en otras ocasiones protestan (*Voice*), A.O., Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

aunque éstos sean ínfimos. Aun el más débil nunca está desprovisto de algún poder sobre estos mensajes que lo atraviesan al mismo tiempo que lo ubican, ya sea en el puesto desde donde se envían los mensajes, en el puesto de destinatario, o como el sujeto al cual se refieren los mensajes (el referente).⁶ Esto quiere decir que el individuo nunca deja de estar involucrado en una relación social; significa que a pesar de que no esté actuando socialmente, eso sólo implica que está ubicado en el grado cero de la acción social y que por ello sólo puede recibir un beneficio marginal de su acción, que no está utilizando al máximo su capacidad de “dar golpes”, de enviar mensajes, como lo plantea Lyotard. “Estos ‘golpes’ no pueden dejar de suscitar ‘contragolpes’, los cuales, como todo mundo sabe por experiencia, no son ‘buenos’ si sólo son reacciones. Eso porque en este caso no son más que los efectos programados de la estrategia del adversario, llevan a cabo esta última y van en sentido contrario de una modificación de la correlación de fuerzas respectivas. De ahí la importancia que existe en acentuar el desplazamiento y aun en desorientarlo, de tal manera que se dé un ‘golpe’ (un nuevo enunciado) inesperado”.⁷

Lo que esto quiere decir es que el individuo, *aun* cuando crea estar siguiendo su propia estrategia, puede estar respondiendo a la estrategia de los que detentan el predominio de la orientación y de la organización de la sociedad, sirviéndole, como dice Lyotard, simplemente de referente. No responde a su estrategia cuando pretende abstenerse de actuar socialmente. En la medida en que siempre está ubicado en “nudos de circuitos de comu-

⁶ “Le soi est peu, mais il n’est pas isolé, il est pris dans une texture de relations plus complexe et plus mobile que jamais. Il est toujours, jeune ou vieux, homme ou femme, riche ou pauvre, placé sur des ‘nœuds’ de circuits de communication, seraient-ils infimes. Et il n’est jamais, même le plus dévalorisé, dénué de pouvoir sur ces messages qui le traversent en les positionnant, que ce soit au poste de destinataire, ou de destinataire, ou de référent.” (Traducción del autor.) J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

⁷ “Ces ‘coups’ ne peuvent pas manquer de susciter des ‘contrecoups’; or tout le monde sait d’expérience que ces derniers ne sont pas ‘bons’ s’ils sont seulement réactionnels. Car ils ne sont alors que des effets programmés dans la stratégie de l’adversaire, ils accomplissent celle-ci et vont donc à rebours d’une modification du rapport des forces respectives. De là l’importance qu’il y a à aggraver le déplacement et même à le désorienter, de façon à porter un ‘coup’ (un nouvel énoncé) qui soit inattendu.” (Traducción del autor.) *Ibid.*, p. 33.

nicación", está respondiendo a una estrategia que no le pertenece. Lo que propone la perspectiva posmoderna es que cuando el individuo actúa y no sólo reacciona intenta utilizar su posición en la red de comunicación, hacer uso de su capacidad de respuesta (por más mínima que ésta sea) de una manera positiva con el objeto de desorientar, de "dar un golpe inesperado", que sea para su *propio beneficio*. El tipo de individuo que se postula es el individuo que *utiliza* su posición, su situación, sus roles, como recurso.⁸ Esto, al igual que el neoutilitarismo, implica una actitud individual basada en la *estrategia*, y una explicación *estratégica* de la acción social.

A la perspectiva posmoderna le sucede algo similar a lo que desembocó la escuela de Frankfurt, la cual, partiendo de una postura crítica ante la realidad social, llegó a aceptar como inevitable la sociedad tal y como la describe. La crítica de la racionalidad instrumental, del sistema que se ha apropiado y ahogado al sujeto, llevó a Marcuse⁹ a proponer que era inevitable que eventualmente el mundo fuera dominado por la racionalidad instrumental y por el sistema de dominación que se asentaba sobre ella. Prácticamente se ha perdido la batalla ante un sistema que puede reformarse y asimilar cualquier crítica. Marcuse plantea que ante la imposibilidad de cambiar al sistema desde dentro, la única opción crítica es marginarse, vivir y actuar en sus límites. Solamente desde estos márgenes podrá desarrollarse una utopía que pueda eventualmente convertirse en un elemento de cambio; eso en la medida en que el sistema sólo puede responder a lo que lo ataca con sus propios medios, con los recursos que reconoce.

El posmodernismo plantea que en la actualidad en los países más desarrollados se está viviendo el fin de lo social. La escuela de Frankfurt interpretó correctamente la etapa histórica en la cual la estrategia del poder se basó efectivamente en la apatía de las masas; la lógica de la fase burocrática y centralizada era: mientras más pasivas fueran las masas, mejor asegurado estaría el poder.¹⁰ Hoy en día, sin embargo, se vive "el fin del espacio pers-

⁸ F. Dubet, *De la sociologie de l'identité à la sociologie du sujet*, París, Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologique (CADIS), 1988. [Trad. al español incluida en este número.]

⁹ H. Marcuse, *One dimensional man*, Boston, Beacon Press, 1968.

¹⁰ J. Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses*, París, Denöel/Gonthier, 1982, p. 28.

pectivo de lo social”, el fin de lo social como “espacio coherente, como principio de realidad”, definido por relaciones sociales, por la producción de relaciones sociales, como el lugar de conflictos y contradicciones históricas, lo social como estructura y como lo que está en juego, como estrategia e ideal. Todo ello ha sido desplazado por la “...sociabilidad del contacto, del circuito y de la red transistorizada de millones de moléculas y partículas mantenidas en un campo gravitacional aleatorio, imantadas por la circulación incesante y por miles de combinaciones tácticas que las electrizan”.¹¹

La perspectiva posmoderna propone que ante un mundo cada vez más tecnificado, cada vez más dominado por mecanismos sistémicos de interrelación, referidos al dinero y al poder (en el lenguaje de Habermas), la única opción que se le presenta al individuo es la defensa de su mundo privado. Pero eso no puede lograrse por medio del aislamiento, de la marginación, de la utopía, sino sólo mediante la utilización de los propios mecanismos sistémicos. En gran medida, el posmodernismo acepta el diagnóstico del *Hombre unidimensional*, desde una faceta acrítica, ya que propone que es inútil intentar cambiar al sistema, como lo ha demostrado tanto su supervivencia, como su capacidad para integrar a los movimientos sociales que se le han opuesto y que, a la larga, incluso lo han fortalecido. El posmodernismo rebasa la visión pesimista, por una parte, y utópica-revolucionaria, por otra, de la escuela de Frankfurt, al proponer que dado que el cambio es imposible (y en gran medida innecesario), lo único viable es utilizar todo lo que el sistema ofrezca para el beneficio individual.

La discusión actual sobre el individualismo está claramente dominada por esta última perspectiva que, como ya lo mencionamos, proviene de distintas fuentes que se van retroalimentando: de la refutación de la visión de una sociedad basada en el consenso, y del rechazo de la identidad de integración¹² se pasa a la identificación del sistema social como sistema de domina-

¹¹ “...laissé place à la socialité du contact, du circuit et du réseau transistorisé de millions de molécules et de particules maintenues dans une zone de gravitation aléatoire, aimantées par la circulation incessante et les milliers de combinaisons tactiques qui les électrisent.” (Traducción del autor.) *Ibid.*, p. 87.

¹² F. Dubet, *op. cit.*

ción, a la idea de que lo que anteriormente se postulaba como consenso es en realidad poder; de ahí se pasa al rechazo de todo “mito legitimador” y al objetivo de todo individuo de responder a todo golpe con un contragolpe que desvíe el mensaje (como dice Lyotard); y por último a la postulación del ocaso de lo social a la imagen del individuo como molécula en un campo de fuerza, como una molécula que no es pasiva sino que responde al campo en el que está ubicada y que interactúa con él (como dice Baudrillard). La única posibilidad que esta perspectiva prevé para el individuo es la estrategia individual.

En las sociedades que han resuelto sus necesidades elementales, en qué otra cosa puede estar basada esta estrategia si no en el placer. En las sociedades posindustriales la vida privada está dominada por el hedonismo y la vida social, como lo anuncia Lipovetsky, por la apatía. “Es inútil estar desesperados, el debilitamiento de la voluntad no es catastrófica, no conduce a una humanidad sumisa y alienada, de manera alguna anuncia la ascensión del totalitarismo; por el contrario, la apatía descarada representa una muralla en contra de arranques de religiosidad histórica y de los grandes proyectos paranoicos”.¹³

Como lo propone Finkielkraut, tal posición es difícilmente defendible, es difícil aceptar que una regresión suave es mejor que una represión dura,¹⁴ no está claro decir que esta apatía no dispone a la humanidad a la sumisión y a la alienación. Esto último puede explicarse mediante lo que propone Touraine con respecto a las conductas de crisis. La referencia al individualismo como *reacción*, al mismo tiempo que es una forma que intenta escapar del dominio del sistema y del Estado, incurre en lo mismo de lo que quiere escapar. Intentar encerrarse en sí mismo, en el anonimato, es una ficción, porque ello no significa en realidad resguardarse del dominio del sistema, sino por el contrario su más completa sumisión. Esto porque el aislamiento de nin-

¹³ “Inutile d’être désespéré, l’affaiblissement de la volonté n’est pas catastrophique, ne prépare pas à une humanité soumise et aliénée, n’annonce en rien la montée du totalitarisme: l’apathie désinvolte représente bien d’avantage un rempart contre les sursauts de religiosité historique et les grands desseins paranoïaques.” (Traducción del autor.) G. Lipovetsky, *L’ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p. 64, citado en A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 151.

¹⁴ “La régression douce, estiment-ils, vaut mieux que la répression dure.” (Traducción del autor.) A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 151.

guna manera significa un individuo retirado del mundo público, que simplemente puede disfrutar de su esfera privada, sino implica que el individuo está todavía más expuesto a la tiranía del sistema y del poder. Touraine propone que estas perspectivas individualistas interpretan a la identidad como "...una forma particular de la masificación y de la destrucción de una sociedad cada vez más sometida al poder abstracto del Estado. En lugar de ser una conquista, la identidad sería un abandono de la autonomía y de la especificidad del actor social y una aceptación de la manipulación del centro".¹⁵

Desde otro punto de vista, Lefort plantea que si bien es justificable esta reivindicación de la autonomía, también es necesaria la reivindicación de la asociación; no es posible separar estos dos momentos de la constitución de la identidad. Este autor propone que, en efecto, los individuos en la sociedad de masas están "...constituídos como tales por la operación que aísla a unos de los otros, están perdidos en la multitud, la visión que hace surgir al gran ser los suprime, los engloba en el uno".¹⁶ Lefort considera de manera crítica esta situación cuando propone que si bien es cierto que ante la tiranía del Estado pueden ser preferibles los males del anonimato, aunque no pueden pensarse las posibilidades y las consecuencias del anonimato sin, al mismo tiempo, pensar las posibilidades y las consecuencias de la asociación. "¿El anonimato es el mal absoluto? Así se afirma cuando se quiere hacer del individuo o de la comunidad, o de los dos al mismo tiempo, sujetos de la acción. Pero es necesario tomar en cuenta que el individuo se sustrae de sí mismo cuando se relaciona a sí mismo, que se enfrenta a su desconocido, por qué entonces negar el nexo entre la soledad y el anonimato, por qué negar que el reconocimiento del semejante por el semejante también pasa por la ignorancia del otro; por qué, por último, opo-

¹⁵ "...l'appel à l'identité n'est qu'une forme particulière de la massification et de la destruction d'une société de plus en plus soumise au pouvoir abstrait de l'État. Au lieu d'être une conquête, l'identité serait un abandon de l'autonomie et de la spécificité de l'acteur social et l'acceptation des manipulations venues du centre." (Traducción del autor.) A. Touraine, *op. cit.*, 1984, p. 175.

¹⁶ "...constitués comme tels par l'opération qui les isole les uns des autres, sont perdus dans la foule, la vision qui fait surgir le grand être les suprime, les engloutit dans le on." (Traducción del autor.) C. Lefort, *op. cit.*, p. 216.

ner, cuando habría que pensarlas conjuntamente, la verdad de la asociación con la verdad del aislamiento''.¹⁷

Pero antes de poder arribar a este tipo de conclusiones, a la definición de las limitaciones de una concepción del individuo que constituye su identidad en el aislamiento, es necesario discutir cómo se define el individuo y construir una tipología del individuo en la cual podamos ubicar las concepciones neoutilitarista y posmoderna.

2. Una tipología del individualismo

Creemos que la discusión actual sobre el individualismo puede aclararse haciendo referencia al análisis que hace Nietzsche en el primero de sus libros: *El nacimiento de la tragedia*, donde plantea que desde la antigüedad griega existen dos mitos, el de Apolo y el de Dionisos, que simbolizan dos distintos espíritus y que caracterizan distintas formas de concebir al mundo. Habermas propone que estos mitos identifican distintos tipos de individualidad.¹⁸ El individuo apolónico está definido por sus límites, por su medida, por sus fronteras. Según esta interpretación, en Apolo los griegos elevaron a la categoría divina a la individualidad. Fue precisamente esta concepción de individuo la que el discurso de la modernidad recuperó, y la que en la actualidad todavía domina algunas concepciones del hombre, entre ellas la de las ciencias técnicas.

De acuerdo con esta concepción, el individuo es una unidad contenida en sí misma y, en esa medida, corresponde perfectamente a una individualidad que puede integrarse a un mundo en el que las normas no están determinadas por el pensamiento má-

¹⁷ "L'anonymat est-il le mal absolu? On l'affirme quand on veut faire de l'individu ou de la communauté, ou des deux à la fois, des Sujets en acte. Mais si l'on veut bien convenir que l'individu se dérobe à lui-même en se rapportant à lui-même, qu'il est aux prises avec son inconnu(e), pourquoi nier le lien de la solitude et de l'anonymat; pourquoi nier que la reconnaissance du semblable par le semblable passe aussi par l'ignorance acceptée de l'autre; pourquoi, enfin, opposer, alors qu'il faudrait les penser ensemble, la vérité de l'association et la vérité de l'isolement?" (Traducción del autor.) C. Lefort, *op. cit.*, p. 216.

¹⁸ J. Habermas, *Der philosophische diskours der moderne*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1985, pp. 110-115.

gico o por la religión, a un mundo moderno que rechaza la concepción holista que caracterizó al mundo primitivo, y que está definido por la diferencia que existe entre el individuo y el todo. El mito apolónico se rige por la idea de que por medio de los artificios de la Razón se rescata al individuo de la universalidad amorfa e intuitiva que corresponde al pensamiento primitivo, para que luego desde la individualidad se construya consciente y razonadamente otra universalidad.¹⁹

Al igual que el individuo apolónico, el individuo moderno se limita a sí mismo, se fija ciertas reglas de comportamiento, acepta ciertas normas como requisito para poder vivir en sociedad. El individuo apolónico está encerrado en sí mismo, tiene la capacidad de diferenciar claramente al mundo interior del mundo exterior, a la esfera subjetiva de la esfera pública. Es, entonces, el *tipo ideal* del individuo integrado, que al tiempo que se afirma como individuo y que ejerce totalmente su individualidad, lo hace dentro de un contexto social que le impone las reglas a las que debe adaptarse.

Frente a la modernidad, en este caso frente a la Ilustración, surge la reacción romántica que reivindica al individuo no racional, más determinado por sus sentimientos que por su razón. Lo que postula esta corriente de pensamiento es que la Razón rebasa al individuo, nunca está contenida en él. Como lo propone Habermas, el romanticismo recupera el mito de Dionisos en la medida en que el Volksgeist representa el arraigo en la historia y en el espíritu popular, que el hombre moderno ha perdido u olvidado. El romanticismo reconoce en Dionisos al Dios ausente que ha abandonado al mundo o ha sido olvidado por los hombres y que algún día regresará, lo que coincidía perfectamente con el mesianismo que caracterizaba a esta corriente de pensamiento. El mito de Dionisos es recuperado por el romanticismo en su paralelo con el mito cristiano y en su referen-

¹⁹ "But now the Apollonian power, bent upon reconstituting the nearly shattered individual, asserts itself, proffering the balm of a delightful illusion."

"Thus the Apollonian spirit rescues us from the Dionysiac universality and makes us attend, delightedly, to individual forms... Through the massive impact of image, concept, ethical doctrine, and sympathy, the Apollonian spirit wrests man from his Dionysiac self-destruction and deceives him as to the universality of his Dionysiac event." F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Nueva York, Doubleday and Company, 1956, pp. 127-129.

cia a la reserva de solidaridad social contenida en los cultos y ritos que están asociados a este dios griego.²⁰

Esto significa que el romanticismo no recupera el mito de Dionisos en toda su *radicalidad*. Por una parte, porque esta recuperación no significa un adiós a la cultura occidental, sino más bien su rejuvenecimiento, el regreso a sus orígenes, a las especificidades, a las raíces olvidadas por el pensamiento moderno.²¹ El romanticismo reivindica en el mito de Dionisos a un tipo de individualismo que, a diferencia del apolónico, no se contiene dentro de sus límites sino que se sale de sí mismo, aunque sólo para fundirse en el espíritu colectivo, para “perderse en el cálido abrazo del Volksgeist”.²²

Frente a esta recuperación conservadora del mito de Dionisos, se erige la concepción de Nietzsche y de Bataille que reivindica la identidad definida en torno a las pasiones, que rechaza la utilidad, las normas y la racionalidad instrumental. Es una reacción en contra del individuo calculador que se concibe a sí mismo y al mundo como recurso. Esta recuperación del mito dionisiaco implica la pérdida de la identidad, la idea de que la única manera de escapar tanto de la identidad como integración, de la aceptación del orden social, como de la identidad colectiva, de la identidad como *esencia*, es la autodestrucción de la identidad.

Nietzsche, así como Bataille y Foucault después, abrazan el mito dionisiaco en su aspecto más radical, en tanto destruye el concepto más importante de la cultura occidental: la razón calculadora; lo que en sus orígenes griegos caracterizaba a Dionisos como el exacto contrario de Apolo, tal y como este último fue encarnado en la vida y obras de Sócrates y Eurípides. La recuperación *radical* del mito dionisiaco rechaza el intento román-

²⁰ “Vor allen übrigen griechischen Göttern unterscheidet sich Dionysos als der abwesende Gott, dessen Wiederkehr noch bevorsteht. Die Parallele zu Christus bot sich an: auch dieser ist gestorben und hinterläßt, bis zum Tage seiner Wiederkehr, Brot und Wein. Dionysos freilich hat das Besondere, daß er in seinen kultischen Exzessen auch jenen Fundus an gesellschaftlichen Solidarität gleichsam verwahrt, der dem christlichen Abendland, zusammen mit den archaischen Formen der Religiosität, verloren gegangen ist.” *Ibid.*, pp. 113-114.

²¹ “Diese identifizierung des taumelden Weingottes mit dem christlichen Erlösergott ist nur möglich, weil der romantische Messianismus auf eine *Verjüngung*, aber nicht auf eine *Verabschiedung* des Abendlandes abzielt.” *Ibid.*, p. 114.

²² A. Finkielkraut, *op. cit.*

tico por retornar al pensamiento primitivo del que nos había rescatado el espíritu apolónico. Lo que pretendían Nietzsche y sus seguidores era liberar definitivamente al individuo de todo sistema de dominación. Pero ello no lo intentan fundiéndose en la identidad colectiva, sino más bien a través de la destrucción del Ego, de la autodestrucción de la identidad individual. De esta manera, Dionisos nos libera del individuo introvertido, nos libera de una vez por todas de la maldición de la identidad, sea colectiva o individual. Entendido de esta manera, este mito rompe con el principio de individuación, recupera lo polimorfo en contra de la unidad contenida, la anomía en contra de los estatutos.²³

El espíritu que coincide con este tipo de individuación es el exacto contrario del individuo cartesiano, el cual, centrado sobre sí mismo, desde una actitud reflexiva descubre lo que lo asimila a los demás individuos, lo que lo vincula con un nuevo universal contruido por medio de la razón. El espíritu dionisiaco reivindica lo que ha sido condenado y rechazado por la racionalidad moral e instrumental, exigida por la relación del hombre con la naturaleza y por su convivencia con los demás. Si en algún momento se va hacia lo primitivo, no es para buscar una totalidad en la cual fundirse, sino para recuperar lo que ha sido maldecido por la civilización moderna, para rescatar los instintos humanos primordiales, inhibidos por la modernidad. En su intento por rescatar estos instintos, el individuo dionisiaco incrementa a tal punto su dimensión subjetiva que llega incluso a olvidarse de sí mismo, a acercarse a la autodestrucción.

Por su parte, el posmodernismo propone que el mundo moderno se caracteriza por el surgimiento del individuo narcisista. Basado en los libros de R. Senett, *The Tyrannies of Intimacy* y de Chr. Lasch, *The Culture of Narcissism*, Lipovetsky propone que el narcisismo no se define como repliegue de un yo desilusionado por la "decadencia" de Occidente, que en consecuencia se refugia en el placer egoísta. Se trata más bien de una actitud que cancela todo rasgo trágico y que aparece como "...una forma inédita de apatía conformada simultáneamente por una

²³ "...Dionysos den Halbgott, der radikal vom Fluch der Identität erlöst, der das Prinzip der Individuierung außer Kraft setzt, das Polymorphe gegen die Einheit des transzendenten Gottes, die Anomie gegen die Satzung sur Geltung bringt." J. Habermas, *op. cit.*, p. 115.

sensibilización epidérmica hacia el mundo y por una profunda indiferencia hacia él”.²⁴ El narcisismo, entonces, no es una actitud de desencanto con el mundo moderno que, como hemos visto, dio lugar a dos tipos de rechazo, que en un caso se definió como conservador, que veía hacia el pasado, hacia un mundo no tecnificado y que en el otro se definió como una actitud revolucionaria, que proponía una utopía que modificara la racionalidad instrumental. El narcisismo no rechaza al mundo moderno, más bien adopta una actitud cínica ante él, utiliza sus casi infinitas posibilidades para su placer personal, al tiempo que encara sus problemas con una total indiferencia.

La personalidad narcisista se define como no-gregaria, no mimética, como una personalidad que intenta profundizar sus diferencias, sus singularidades; que rompe con el orden de la estandarización de los primeros tiempos de la sociedad de consumo. Se liquidan las rigideces introdeterminadas, así como la extrodeterminación. El individuo narcisista ya no busca limitarse a sí mismo para parecerse a los demás, para buscar su aprobación, sino que se define a sí mismo. Pero a causa de su actitud no trágica hacia el mundo y hacia la vida, tampoco busca determinarlo o modificarlo. Como se ha mencionado, su actitud hacia el mundo exterior es básicamente estratégica e indiferente. Citando a Sennett, Lipovetsky dice que: “Las sociedades occidentales están en vías de pasar de un tipo de sociedad básicamente dirigida por los demás, a una sociedad dirigida desde el interior”.²⁵

En términos modernos y sociológicos, el espíritu apolónico definiría al individuo calculador que actúa en función de sus intereses, que actúa sobre sí mismo para limitar sus pasiones, que crea un mundo social y político (normas, instituciones, el Estado) que lo descarga, en parte, de la tarea de contenerse a sí mismo, todo ello con el objeto de conservar la posibilidad de seguir actuando en función de su propio beneficio. Esta idea de individuo es diferente de la del narcisismo en lo que se refiere a las

²⁴ “...une forme inédite d’apathie faite de sensibilization épidermique au monde et simultanément d’indifférence profonde à son égard...” (Traducción del autor.) A. Lipovetski, *op. cit.*, p. 59.

²⁵ “Les sociétés occidentales son en train de passer d’un type de société à peu près dirigée par les autres à une société dirigée de l’intérieur.” (Traducción del autor.) *Ibid.*, p. 65.

fuentes de la determinación de la identidad. Mientras que la auto-limitación apolónica exige conformarse a las normas y valores existentes, es una determinación exterior, la personalidad narcisista no se conforma a otros valores y normas que los que define el propio individuo; la identidad se determina desde el interior, el único valor real es la singularidad, la diferencia. Pero hay un punto en el que ambas concepciones se parecen: en que la identidad la determina el individuo en su soledad. En el caso del individuo apolónico se trata de una definición de la identidad por medio de la reflexión sobre las normas y los valores dominantes y el autocontrol que se deriva de ésta; ya se ha mencionado que lo que se busca es la aprobación del otro. En el caso del individuo narcisista, ya no se busca la aprobación del otro, se busca conformarse a una identidad que es autodefinida.

Si, en última instancia, la reacción posmoderna en contra del holismo²⁶ cae en una concepción del individuo similar a la que ataca, sólo una recuperación del individuo dionisiaco podría considerarse como una reacción radical en contra del modelo que tiene como punto de partida el orden o la dominación social. Ya hemos visto las limitaciones de las dos maneras en las que se llevó a cabo esta reacción radical.

Desde este punto de la discusión destaca que el concepto de individuo por sí solo es insuficiente, que es en gran medida un concepto vacío, que es necesario completar con una discusión de la identidad. Ello nos permitirá entender por qué a pesar de que los griegos reivindicaron el mito apolónico frente al de Dionisos como la reivindicación del individuo sobre la universalidad amorfa y original, este último contiene una idea de individuo. Como ya lo planteó el romanticismo, aunque desde un punto de vista conservador, la definición de identidad escapa del ámbito del individuo. El individuo definido por el mito dionisiaco está continuamente rebasando sus límites; sólo existe en tanto que está fuera de sí, está ex-tasiado, como lo cuenta la mitología griega sobre el dios del vino. Pero la concepción del individuo que se rebasa continuamente a sí mismo no implica forzosamente la destrucción de la identidad, incluye una concepción de identidad que no ha sido reconocida como tal porque no cabe

²⁶ Para una discusión profunda de este término, véase L. Dumont, *Essais sur L'individualisme*, París, Seuil, 1983.

en la idea tradicional del término. Es esto lo que considera la concepción de individuo reivindicada por la fenomenología de Husserl, según la cual el hombre sólo existe de modo intencional, trascendental, que se dirige hacia las cosas, hacia el mundo; por Heidegger, cuando plantea que el modo de ser de *Da-sein* es ser-en-el-mundo, es ex-tático; y por Sartre cuando postula que el hombre no *es* sino que *existe*, que el ser del hombre es la libertad, la libertad de trascenderse y negarse a sí mismo, a su pasado, a su situación.

Discutamos ahora cómo puede definirse la existencia fundamentada sobre el modo extático, sin que ello signifique la destrucción de la identidad, sino por el contrario su afirmación y el surgimiento del sujeto. Acabamos de mencionar que tal visión del individuo es la que adopta la fenomenología y, como lo veremos más adelante, también está implícita en algunas teorías de la acción social.

3. Individuo e identidad

La discusión en torno al individuo no tiene sentido si no se habla de identidad, que es lo que constituye al individuo, su contenido, su sustancia,²⁷ lo que le da un significado a su acción en la medida en que lo relaciona con el mundo. Hablar de individuo sin hablar de identidad es absurdo, porque el individuo no es una molécula o una célula que simplemente tiene propiedades y cumple funciones. También hemos dicho que no puede definirse al individuo como un ente determinado meramente desde afuera, como un reflejo, una impresión de un orden que existe por encima de él, que lo domina. La identidad tampoco es una *condición* en la que se encuentra el individuo, sino, como lo veremos enseguida, es más bien una acción.

De esta manera, es evidente que la tipología que hemos discutido se refiere en realidad a tipos de identidad, a tipos de acción del individuo sobre sí mismo y sobre el mundo. Y ésta es

²⁷ Substancia en el sentido propuesto por Heidegger cuando dice que “Die ‘Substanz’ des Menschen ist die Ek-sistenz... die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest...” M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1968.

precisamente la diferencia que los antropólogos e historiadores han señalado que existe entre los *tipos ideales* del mundo primitivo y del mundo moderno. Como es bien conocido, en el mundo primitivo no hay diferenciación entre la esfera subjetiva y la objetiva, todavía menos la social. Toda acción se explica como si fuera producida primero por fuerzas naturales, impersonales, luego en el mundo religioso, por fuerzas divinas, personalizadas. Sólo en el mundo moderno el hombre se concibe como un individuo capaz de actuar sobre la naturaleza y de darse a sí mismo instituciones sociales y políticas. De ahí también que sólo en el mundo moderno surja el problema del individuo y de la identidad. Los dos mitos griegos recuperados por la modernidad son, entonces, mitos de distintos tipos de acción del individuo sobre sí mismo y sobre el mundo. Es posible definir al individuo²⁸ en su relación a un mundo subjetivo, a un mundo objetivo y a un mundo social, desde el momento en el que el pensamiento moderno logra diferenciar estos tres mundos.²⁹

El individuo se caracteriza precisamente por que no sólo *tiene* la capacidad de construir un mundo, sino que *sólo existe* en la medida en que lo hace.³⁰ Según la fenomenología, el individuo no se relaciona *directamente* con el mundo objetivo, sino que constituye a ese mundo objetivo en un mundo vivido.³¹ La sociología fenomenológica plantea que el mundo social es un mundo de la vida, o sea que es construido por los individuos que en él viven y actúan. Por último, Freud y Mead analizan las formas mediante las cuales el yo construye su mundo subjetivo, lo que para ello significa precisamente las formas mediante las cuales el individuo constituye su identidad. Como lo veremos más adelante, Habermas postula que la acción social puede explicarse en función de las diversas maneras de relación entre el individuo y estos tres mundos: el objetivo, el social y el subjetivo. La identidad, entonces, no estaría definida exclusivamente en términos

²⁸ Sólo en el mundo moderno se define el individuo como tal, surge esta categoría social y filosófica, por ello sale sobrando calificar al individuo como *moderno*.

²⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1985.

³⁰ Como ya lo mencionamos, Heidegger plantea que el ser del hombre es ser-en-el-mundo.

³¹ A. Schütz, y Th. Luckman, *Strukturen der Lebenswelt*, vol. 1, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1979.

de un solo mundo, el subjetivo, sino como la relación entre este mundo y los dos restantes.³²

De manera inicial, la identidad puede definirse como una *acción del yo sobre sí mismo*. Así define Mead la construcción del sí. (Soi, Self, Selbst).³³ Esta *acción*, como también³⁴ lo plantea Ricoeur, va más allá de la reflexión.³⁵ El “sí mismo” se sale de la esfera de la reflexión, se define como algo más que el polo fijo y constante que unifica todos mis pensamientos y mis dichos, “...se sitúa en una historia”. “En ese rol, el yo es tratado como un agente, o más precisamente como un actuante; es aquel que hace [...] El actuante se identifica por su actuar”. De esta manera, “...la identidad del *ipse* no se reduce a la identidad substantiva del *idem*, en el sentido del no-cambiante, sino que se conjuga con una mutabilidad fundamental”.³⁶ Si la constitución de la identidad fuera simplemente reflexión, no podríamos diferenciar el yo del sí mismo.

Pero la identidad no es solamente una acción del individuo sobre sí mismo, ni mucho menos la adopción del comportamiento de los demás; la constitución del sí es un proceso de identificación que implica una acción *sobre el mundo*. Esta relación entre el yo y el mundo se establece porque la acción del yo sobre sí mismo constituye una historia (*mi* historia), una historia a la vez objetiva y subjetiva, determinada por una acción sobre mí mismo y sobre el mundo. La acción del yo sobre sí mismo pasa a través de su acción sobre el mundo. Y por ser una *acción sobre el mundo* se excluye el que pueda ser explicada simplemente como

³² J. Habermas, *Theorie des...*, op. cit.

³³ G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, citado en J. Habermas, *Theorie...*, op. cit., vol. 2, Frankfurt del Meno, p. 66. No nos interesa, en este momento, el hecho que Mead, como Freud, propone que el ego se construye por medio de la socialización, y que ello es lo que a la larga le permite entrar en relación con otros egos. Aquí solamente nos interesa señalar el hecho de que el ego se construye en base a una acción sobre sí mismo.

³⁴ Mead también lo piensa así cuando plantea que la acción no es mera reflexión, sino “la adopción del comportamiento de los demás”.

³⁵ “...il faut soustraire la problématique de la réflexivité du même (*ipse*), à celle de l'identité du même (*idem*)”. P. Ricoeur, “Individu et identité personnelle”, en varios autores, *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, p. 66.

³⁶ “Dans ce rôle, le je est traité comme un agent, ou mieux un actant; il est celui qui fait... L'actant se identifie par son faire... l'identité de l'*ipse* ne se réduit pas à l'identité substantielle de l'*idem*, au sens du non-changeant, mais se conjugue avec une mutabilité fondamentale.” (Traducción del autor.) *Ibid.*, pp. 68-69.

la adopción del comportamiento de los demás, una aceptación pasiva del mundo, un mero reflejo.³⁷

Las posturas del neoutilitarismo y del posmodernismo pueden ser criticadas desde este horizonte. Por una parte, postulan que la identidad puede construirse en base a la reflexión y que por ello la identidad puede simplemente identificarse con el mundo subjetivo. Para refutar esta idea, Ricoeur se basa en los planteamientos de Heidegger, en el sentido de que el ser humano no puede constituir su identidad en el aislamiento, ya que desde su "esencia", desde su carácter más íntimo, el *Dasein* se caracteriza porque "...está siempre ya fuera de sí mismo, existe (ex-sistere), es-en-el-mundo. Es por ello que nunca es algo como un medio interno".³⁸ Si el ser humano pudiera definirse sin salirse de sí mismo, en su aislamiento, no habría entonces diferencia fundamental con un animal e incluso con un objeto cualquiera. "El *Dasein* no es simplemente, como todo ente en general, idéntico a sí mismo, en el sentido ontológico-formal, según el cual cada cosa es idéntica a sí misma; el *Dasein* tampoco se diferencia de las cosas de la naturaleza simplemente porque tiene conciencia de esta identidad, sino que el *Dasein* cuenta con una identidad específica a sí mismo: la ipseidad (*Selbstheit*). Su modo de ser es tal que en cierto sentido se pertenece a sí mismo, se priva de sí mismo y por ello puede perderse".³⁹ Por el hecho de que el hombre *existe* fuera de sí mismo, no puede considerarse solamente como conciencia de sí mismo, sino que es una identidad, una *Selbstheit*, una capacidad de pertenecerse, de apropiarse de sí mismo. Esto es lo que le permitió a Heidegger decir que el hombre tiene la capacidad de perderse, que puede existir de una manera no propia (*uneigentlich*), y lo que le permitió a Sartre proponer

³⁷ *Ibid.*

³⁸ "...il est toujours déjà sorti de soi, il existe (ex-sistere), il est-au-monde. C'est pour cette raison qu'il n'est jamais quelque chose comme une sphère interne." (Traducción del autor.) M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

³⁹ "Le *Dasein* n'est pas simplement, comme tout étant en général, identique à soi-même au sens ontologico-formel où chaque chose est identique à elle-même; le *Dasein* n'a pas non plus simplement conscience de cette identité, à la différence des choses de la nature, mais le *Dasein* comporte une identité à soi-même spécifique: l'ipséité (*Selbstheit*). Son mode d'être est tel qu'en un sens il s'appartient en propre, il se passe de soi-même et pour cette raison peut se perdre." (Traducción del autor.) *Ibid.*, 1985, p. 210.

como el centro de su filosofía que el hombre se niega a sí mismo para proyectarse hacia el futuro, para rebasarse, que no solamente lo puede hacer sino que existe en tanto se proyecta y niega su pasado, su situación, y que el no hacerlo expresamente implica actuar de mala fe, de una forma no propia.⁴⁰

Habermas propone algo similar cuando analiza la diferencia de concepción que Kant y Hegel tienen de la identidad. En la concepción de Kant, de la unidad sintética originaria de la percepción, el yo se presenta como una unidad en la cual el yo se refiere a sí mismo como el “yo pienso” que necesariamente debe acompañar a todas mis representaciones. Este concepto surge de la experiencia de la identidad del yo en la reflexión, la experiencia que el sujeto hace de sí mismo en abstracción de todos los objetos posibles del mundo. Para Kant la relación originaria del yo es la reflexión. Por el contrario, Hegel concibe como experiencia originaria una acción del yo, en la cual éste se conoce a

⁴⁰ Otra denegación a esta idea de que el individuo puede definirse a sí mismo en el aislamiento, en el “reconocimiento del mismo por el mismo”, viene de la imposibilidad de constituir una identidad que “pasa por la ignorancia aceptada del otro”, como lo plantea Lefort. Para Levinas esta imposibilidad proviene de una condición ontológica del hombre, porque la forma más propia de ser no es el *ser-para-sí*, sino por el contrario, el *ser-para-el otro*. “Tout l'humain est dehors, disent les sciences humaines. Tout est dehors ou tout en moi est ouvert. Est-il certain que dans cette exposition à tous les vents, la subjectivité se perde parmi les choses ou dans la matière?” Y otra pregunta en el mismo sentido. “Est-il certain que la formule de Rimbaud: ‘Je est un autre’, signifie seulement alteration, aliénation, trahison de soi, étrangeté à soi et asservissement à cet étranger? Est-il certain que déjà l'expérience la plus humble, de celui qui se met à la place de l'autre — c'est à dire s'accuse du mal ou de la douleur de l'autre — n'est pas animée du sens le plus éminent selon lequel ‘je est un autre’.” (E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, París, Fata Morgana, 1972, p. 103.) Si bien es cierto que para Levinas el reconocimiento del otro como igual pasa por la aceptación de su diferencia irreductible, que es irreductible no porque no la pueda comprender, aunque sea limitadamente, o por lo menos intentarlo. La irreductibilidad del otro no significa que no tenga como deseo entenderlo y comunicarme con él, sino por el contrario, implica que siempre existe una distancia y una actitud hacia el otro que me imposibilita desatenderme de él para ocuparme de mí mismo. Tengo una responsabilidad frente al otro. “...Il s'agit ...de sortir de l'il y a anonyme et impersonnel et la responsabilité, avant même que le sujet ne se constitue en un Soi, en une conscience, conscience d'une liberté, rompt l'essence et promeut d'emblée le sujet à un statut de sujet pour-autrui, c'est-à-dire de sujet moral.” (F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, París, La Manufacture, pp. 19-20.) Esta posición postula en primer lugar el reconocimiento del otro, un ser-para-el-otro, una responsabilidad para con él que está lejos de la postura según la cual el individuo puede aislarse y de alguna u otra forma ignorar al otro. Levinas está igualmente alejado de la posición del posmodernismo que piensa que pueden reducirse las diferencias, las distancias, en la medida en que en cierta forma puedo apropiármelas.

sí mismo al tiempo que conoce al mundo y a los demás. Desde su concepción dialéctica la experiencia originaria rebasa la reflexión solitaria para convertirse en una interrelación con la naturaleza por medio del trabajo, y con los otros sujetos a través del lenguaje y de los medios de socialización (en el origen el medio familiar). Según Hegel sólo puede llegarse a la conciencia de sí a través de la relación con la naturaleza y de los medios intersubjetivos.⁴¹

En base al joven Hegel, Habermas critica radicalmente la idea de que el mundo subjetivo puede llegar a constituirse en abstracción del mundo social u objetivo. En un escrito posterior, este autor propone que los modelos teleológico y estratégico de explicación de la acción son incapaces de concebir un mundo subjetivo. Habermas postula que estos dos tipos de acción presuponen un solo mundo, el mundo objetivo. La acción teleológica es un acto sobre el mundo objetivo para influir en él, para lograr un determinado propósito; el actor intenta realizar una cierta finalidad, intenta lograr un estado de cosas deseado. Para ello tiene que escoger los medios adecuados y utilizarlos correctamente. La acción teleológica se convierte en acción estratégica cuando, en el cálculo del éxito, el modelo incluye las decisiones de otros actores que actúan de la misma forma.⁴² En este modelo los otros individuos no son considerados como sujetos, sino como objetos, objetos que, en cierta medida, tienen una capacidad de decisión autónoma de acción y reacción ante la actividad del ello, la que debe ser tomada en consideración para que el fin deseado no sea obstaculizado y si es posible incluso favorecido por este factor adicional. Pero ni siquiera la complejidad del mundo objetivo es mayor por la existencia de estos *objetos* con capacidad de decisión.⁴³

⁴¹ J. Habermas, "Travail et interaction", en *La technique et la science comme ideologie*, Paris, Denoël, 1973.

⁴² J. Habermas, *Theorie...*, op. cit., vol. 1, p. 127.

⁴³ "Strategisch handelnde Subjekte müssen daher kognitiv so ausgestattet sein, daß für sie in der Welt nicht nur physische gegenstände, sondern auch Entscheidungen fällende Systeme auftreten können. Sie müssen ihren konzeptuellen Apparat für das, was der Fall sein kann, erweitern, aber sie brauchen keine reichere ontologischen Voraussetzungen. Mit der Komplexität der innerweltlichen Entitäten wird der Begriff der objektiven Welt selbst nicht komplexer. Auch die zum strategischen Handelns ausdifferenzierte Zwecktätigkeit bleibt, nach ihren ontologischen Voraussetzungen beurteilt, ein Ein-Welt-Begriff." *Ibid.*, p. 132.

De esta manera, la acción teleológica y la estratégica no constituyen una relación entre dos mundos, sino una acción en uno solo. En estos modelos el mundo subjetivo está empobrecido, reducido a su mínima expresión. Estos dos tipos de acción se definen como relaciones en las que no existe el mundo subjetivo en la medida en que deseos e intereses no bastan para construir un mundo subjetivo. El mundo subjetivo solamente puede ser constituido cuando *además* del interés, del impulso, del deseo, tiene lugar la reflexión. Si, como lo hemos visto anteriormente, para la constitución de la identidad no es suficiente la reflexión, ahora podemos afirmar que tampoco hay constitución de la identidad cuando el sujeto simplemente sale hacia el mundo; *también* es necesaria la reflexión.

Con base en el análisis de Habermas podemos incluso afirmar que a pesar de que el individualismo metodológico y el posmodernismo son reacciones a la perspectiva que privilegia la explicación en base al orden social, esta última tiene una concepción más compleja del mundo. El concepto de acción normativa concibe la existencia de dos mundos: el mundo objetivo y el mundo social al cual pertenece el actor y en el que desempeña ciertos roles, aunque da prioridad a este último. De la misma manera en que el sentido del mundo objetivo puede explicarse en función de la existencia de relaciones entre cosas, el mundo social es comprendido como un mundo que está constituido en relación con normas. El mundo social es un contexto normativo que define cuáles interrelaciones corresponden a la totalidad de las relaciones aceptadas.⁴⁴

Si en el caso de los modelos de acción teleológica y estratégica el actor tenía que conocer las relaciones entre cosas e individuos, en el caso de la acción normativa el actor no sólo debe estar provisto de un complejo de conocimiento, sino de un complejo motivacional que haga posible su acción en relación con normas. Aquí se trata de la internalización de normas y no sólo de la acumulación de conocimiento. Es por ello que tampoco en este caso podemos hablar de la constitución de una identidad; ésta se concibe como una copia de las normas aceptadas socialmente, como un reflejo, una impresión del mundo social. Como lo propone Mead, una identidad que se conforma por la aceptación o apro-

⁴⁴ *Ibid.*

piación del comportamiento de los otros.⁴⁵ Como lo plantea Dubet, se constituye una “identidad de integración”.⁴⁶

Para Habermas sólo en la concepción de acción dramática se incluye la constitución de un mundo subjetivo que cuenta con autonomía en relación con los otros dos mundos. En el caso de lo que Goffman llama la autorrepresentación en la vida cotidiana, el yo externaliza una parte de sí mismo, una parte de su mundo subjetivo, al que obviamente tiene un acceso privilegiado, en una relación en la cual cada uno de los actores representa un acto para el otro. En este modelo de acción los individuos interactuantes adoptan una postura ante su propia subjetividad, una actitud de público frente a la representación del otro. Lo que define la forma en la cual el yo actúa y en la cual percibe la actuación del otro no es un fin esperado, ni tampoco una norma, sino que es la relación, la tensión, entre un mundo interior y el mundo exterior. Y es por ello que este modelo es el primero que implica la existencia de un mundo subjetivo y de un mundo exterior constituido por objetos *tanto* físicos como sociales. Decimos bien *objetos sociales* porque los comportamientos expresivos se refieren a ambos mundos de una manera *objetiva*, nunca se relacionan con el mundo social desde el punto de vista normativo.⁴⁷

Es entonces en este modelo de acción en el que, por vez primera, se puede hablar de una *relación* entre dos mundos, aunque definidos exclusivamente como interno y externo. Esto porque aunque se incluye la existencia de un mundo subjetivo, no se hace una diferencia fundamental entre el mundo objetivo y el social; se empobrece a este último cuando solamente se le aborda de manera objetiva. No obstante, lo importante es que este modelo es el primero que acepta que la identidad sólo puede constituirse en el contexto de una relación con el mundo externo.

⁴⁵ “Das Ich reagiert auf das Selbst, das sich durch Übernahme der Haltungen anderer entwickelt. Indem wir diese Haltungen übernehmen, bildet sich das ‘Me’, und darauf reagieren wir als Ich”, G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, citado en *Ibid.*, vol. 2, p. 66.

⁴⁶ F. Dubet, *op. cit.*

⁴⁷ “Daher scheint mir richtig zu sein, auch dramaturgisches Handeln als einen Begriff zu klassifizieren, der zwei Welten voraussetzt, nämlich Innen- und Außenwelt. Expressive Äußerungen führen die Subjektivität in Abgrenzung von der Außenwelt vor; dieser gegenüber kann der Akteur grundsätzlich nur eine objektivierende Einstellung einnehmen. Und das gilt anders als im Fall des normenregulierten Handelns, nicht nur für physische, sondern ebenso für soziale Objekte.” *Ibid.*, p. 140.

Berger y Luckmann adoptan una postura similar, aunque claramente diferencian el mundo objetivo del mundo social en la medida en que tratan precisamente de la constitución del mundo social. Estos autores plantean que tanto el mundo social como la identidad se conforman mediante un proceso de externalización, de objetivación; de la externalización del mundo subjetivo y de la confrontación entre distintos mundos subjetivos eventualmente se construye el mundo social. Las instituciones son creación humana, son objetivación de expresiones, de acciones que se dirigen hacia el mundo y de interacciones entre individuos, "...aun un individuo solitario, asumiendo que pudo constituirse como un Ego [...] habituará su actividad de acuerdo a su experiencia biográfica de un mundo de instituciones sociales".⁴⁸ Se podría agregar que también de acuerdo con la experiencia del mundo objetivo. Bajo una clara influencia hegeliana, estos autores proponen que "...la externalización y la objetivación son momentos en un proceso dialéctico continuo. El tercer momento de este proceso lo constituye [...] la internalización".⁴⁹

Es en este modelo de acción en el que, en sentido estricto, por vez primera se puede hablar de identidad, de una identidad que no se confunde ni con el mundo objetivo, ni con el normativo, que tiene sus propias características, pero que además no es un mundo subjetivo que pueda constituirse en el aislamiento, independientemente del mundo objetivo y social. Es por ello que es también la primera vez que podemos dejar de hablar de individuo y comenzar a hablar de sujeto.

4. Individuo y mundo

Además de la constitución de la identidad existe otra cuestión que caracteriza a la posmodernidad (así como también al funcionalismo) y es el hecho de que está implícita la idea de que el mundo en el que se desenvuelve la acción humana está *dado de*

⁴⁸ "...even such a solitary individual, assuming that he has been formed as a self ...will habitualize his activity in accordance with biographical experience of a world of social institutions." (Traducción del autor.) P. Berger L. y Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1967, p. 54.

⁴⁹ "Externalization and objectivation are moments in a continuing dialectical process. The third moment in this process [...] is internalization..." *Ibid.*, p. 61.

antemano. Es claro que esto no es suficiente para entender nuestra relación con el mundo objetivo y social, y que postulada de esta manera es fundamentalmente falsa. Esta discusión ya se ha dado en distintos niveles y desde distintas perspectivas teóricas: desde la fenomenología y el existencialismo sartreano hasta la sociología de la acción de Touraine.

Para la fenomenología, el hombre percibe el mundo de manera activa, lo intenciona. Escoge lo que quiere percibir cuando decide a qué objeto o a cuál de sus perspectivas darle mayor relevancia. Se percibe un objeto no solamente desde la perspectiva en la que éste se le presenta al sujeto, sino que éste lo reconstruye en su totalidad. Cuando percibimos un objeto cualquiera, lo hacemos siempre desde una sola perspectiva determinada. Es imposible ver una mesa, por ejemplo la mesa en que me apoyo para escribir este artículo, en su totalidad, es decir, desde todas las perspectivas al mismo tiempo. En este momento preciso veo solamente la parte superior de la mesa, pero mi percepción de ella es total, completa; la veo como mesa. En mi percepción, nos dice Husserl, construyo el resto que no se presenta a mi visión. Además, cada vez que veo la mesa desde otra perspectiva, sé que es la misma mesa hacia la cual dirijo mi mirada. Esta capacidad de síntesis categorial es la capacidad (con un carácter *a priori*) que me permite dirigirme hacia una totalidad y reconocer que distintas perspectivas de un objeto forman parte del mismo, es la *intencionalidad*. La intencionalidad es la capacidad de síntesis no-teórica, no-temática, de toda experiencia.⁵⁰

El carácter intencional de la experiencia también le permite al sujeto decidir si quiere dirigirse hacia las cosas mismas y o hacia sus representaciones. Le permite, además, escoger la forma en la cual va a *representarse* cualquier objeto. El sujeto puede recordarlo (*Vergegenwartigen*), o puede desplazarse hacia el lugar en donde se encuentra el objeto para verlo en "carne y hueso" (*Leibhaftig*), o puede referirse a él sin representárselo, de una manera vacía, sin tener que representarse imagen alguna (*Leermeinen*). Existe todavía una cuarta manera de ir hacia las cosas, que es a través de la percepción de una imagen (*Bildwahrnehmung*). El mismo carácter intencional también le permite al sujeto decidir la manera en la cual un objeto es *percibido*. En

⁵⁰ E. Husserl, *Meditations Cartésiennes*, París, Vrin, 1980, p. 38.

primer lugar, un objeto puede ser percibido como objeto del mundo o como objeto natural (Umwelt Ding y Natur Ding, respectivamente). Además, nunca se percibe a un objeto de un modo aislado, como una mera cosa, sino *siempre* en su relación con un contexto: en el que sirve para algo, en el que es un símbolo o una señal de algo, etc. El sujeto, puede, si así lo quiere, imaginarse un objeto o ver un instrumento fuera de su contexto, no como un útil, ni como un objeto que indica hacia un contexto, sino como un simple pedazo de madera o de hierro.⁵¹

Si todo esto es cierto en el caso de la percepción, en el mundo objetivo, lo es todavía más en el mundo social. Según Berger y Luckmann los sujetos no se conforman a la sociedad; ésta no está ahí como recurso, sino que es construida. "Son los hombres los que, conjuntamente, producen un medio ambiente humano; con la totalidad de sus formaciones socioculturales y psicológicas".⁵² "El orden social sólo existe como un producto de la actividad humana".⁵³ La sociedad existe sólo como resultado de la externalización de las interrelaciones humanas, de su concretización y habituación.

Berger y Luckmann están muy cerca de la célebre propuesta de Sartre (que ya había sido planteada por Heidegger, aunque de manera radicalmente distinta)⁵⁴ de que la existencia precede la esencia del hombre, cuando dicen que "aunque es posible decir que el hombre tiene una naturaleza, es más significativo decir que el hombre construye su propia naturaleza, o más simplemente, que el hombre se produce a sí mismo".⁵⁵ Para Sartre la naturaleza más profunda del hombre es su libertad, su capacidad de negar su pasado, su en-sí. Esto quiere decir que la naturaleza no define al hombre sino que, por el contrario, es el hombre el que define su naturaleza. Ni siquiera el mundo exterior

⁵¹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, GA Band 20, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1979, p. 53.

⁵² "Men together produce a human environment, with the totality of its sociocultural and psychological formations." (Traducción del autor.) P. Berger L. y Th. Luckmann, *op. cit.*

⁵³ "Social order exists *only* as a product of human activity." (Traducción del autor.) *Ibid.*, p. 52.

⁵⁴ M. Heidegger, *Über...*, *op. cit.*

⁵⁵ "While it is possible to say that man has a nature, it is more significant to say that man constructs his own nature, or more simply, that man produces himself." (Traducción del autor.) P. Berger L. y Th. Luckmann, *op. cit.*, p. 49.

es irremediabilmente tal y como es; el hombre puede modificarlo en función de su proyecto, en función de sus objetivos, los cuales son definidos en total libertad. "...la realidad humana [...] debe ser un ser que puede llevar a cabo una ruptura aniquilante con el mundo y consigo mismo; hemos establecido que la posibilidad permanente de esta ruptura no era más que la libertad".⁵⁶

Pero ello no quiere decir que construimos el mundo a nuestra voluntad, sino que conformamos el mundo a nuestros designios, que percibimos y actuamos sobre un mundo que se nos revela en función de nuestro proyecto de acción. "En la medida en que la intención es la elección de un fin y en tanto que el mundo se revela a través de nuestras conductas, es la elección intencional de un fin la que revela al mundo y el mundo se revela de una u otra forma (en uno u otro orden) según el fin elegido. El fin que ilumina al mundo es un estado del mundo por obtenerse, que todavía no existe [...] De esta manera, por medio de un surgimiento doble pero unitario, la intención aclara el mundo a partir de un fin que todavía no existe, y se define ella misma por la elección de su posible. Mi fin es un determinado estado objetivo del mundo, mi posible es una cierta estructura de mi subjetividad..."⁵⁷

De esta forma, el hombre se crea a sí mismo y al mundo. No es la naturaleza del hombre la que lo define, la que determina sus actos, no es un hecho o un estado fáctico el que los motiva o determina. Es el propio actor, definido por un cierto proyecto, por una elección que ha tomado en relación a un fin, el

⁵⁶ "...la réalité-humaine [...] doit être un être qui peut réaliser une rupture néantisante avec le monde et avec soi-même; et nous avons établi que la possibilité permanente de cette rupture ne faisait qu'une avec la liberté. (Traducción del autor.) J.P. Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1950, pp. 514-515.

⁵⁷ "L'intention étant choix de la fin et le monde se révélant à travers nos conduites, c'est le choix intentionnel de la fin qui révèle le monde et le monde se révèle tel ou tel (en tel ou tel ordre) selon la fin choisie. La fin éclairant le monde, est un état du monde à obtenir et non encore existant. L'intention est conscience thétique de la fin. Mais elle ne peut l'être qu'en se faisant conscience non-thétique de sa possibilité propre [...] Ainsi par un surgissement double mais unitaire l'intention éclaire le monde à partir d'une fin non encore existante et se définit elle-même par le choix de son possible. Ma fin est un certain état objectif du monde, mon possible est une certaine structure de ma subjectivité; l'une se révèle à la conscience thétique, l'autre reflue sur la conscience non-thétique pour la caractériser." (Traducción del autor.) *Ibid.*, p. 557.

que ilumina el estado fáctico (ya sea un estado objetivo, de la personalidad o de la situación social). No es la situación, ni nuestro pasado, no es nuestra personalidad, ni nuestro rol social, lo que nos llevará a actuar de tal o cual manera. Por el contrario, es nuestra motivación, nuestro proyecto, la postulación de una meta, lo que nos conducirá y determinará nuestra acción, y lo que, *a su vez*, iluminará y dará un sentido a la situación de la que partimos, a nuestro pasado, a nuestra posición social. Lo que Sartre quiere decir con que “en ningún caso y de ninguna manera, el pasado puede por sí mismo producir un acto”,⁵⁸ es que nuestra acción, nuestro proyecto no solamente nos lanzará al futuro, sino que además fijará el horizonte en el cual aceptamos o negamos nuestra situación.

Aunque la concepción de Sartre tiende al voluntarismo, es fundamental para las ciencias sociales en la medida en que deconstruye⁵⁹ las concepciones anteriores de la acción del hombre. En primer lugar, Sartre está de acuerdo con la deconstrucción que llevó a cabo la escuela psicológica sobre la idea según la cual cualquier acto podía ser explicado como una relación de causa a efecto, como una acción limitada a sí misma, en base a un determinismo *horizontal*, como la caracteriza Sartre. Pero, a su vez, el existencialismo deconstruye a la psicología, porque a pesar de que ésta iba más allá del mero acto para encontrar su explicación, caía en otro tipo de determinismo, esta vez *vertical*, el cual aunque se refería a estructuras más profundas las interpretaba como determinantes de la subjetividad.

Estos planteamientos tienen su correspondiente en las ciencias sociales, en la sociología de la acción de Touraine. Este autor parte del mismo horizonte teórico cuando dice que la sociedad no es una estructura organizada en roles y funciones, que no es un hecho preestablecido. Las relaciones sociales no están determinadas por la función que cumplen los sujetos en la estructura social, sino que son el producto de su trabajo y de relaciones sociales que, por medio de la acción social, son renovadas, recreadas, y modificadas en todo momento. La sociedad, es “...el pro-

⁵⁸ “En aucun cas et d’aucune manière, le passé par lui-même ne peut produire un acte.” (Traducción del autor.) *Ibid.*, p. 511.

⁵⁹ Usamos este término en el sentido en el que lo utiliza Heidegger en el *Ser y Tiempo*, aunque Heidegger hable realmente de destrucción de la metafísica.

ducto de su trabajo y de sus relaciones sociales [...] lo que, en una primera instancia, parece ser un conjunto de 'datos' sociales, es reconocido como el resultado de una acción social, de decisiones o de transacciones, de una dominación o de conflictos".⁶⁰

La deconstrucción llevada a cabo por Touraine en el campo de la sociología va en el mismo sentido. En primer lugar, este autor está de acuerdo con la sociología fenomenológica cuando ésta reivindica el mundo vivido, el sentido que para los actores sociales tiene su mundo y su acción, frente al funcionalismo-sistémico parsoniano, que propone el triunfo del sistema sobre el mundo vivido, sobre el actor y la acción social, o como lo diría Habermas, el olvido de la tensión que existe entre la integración social y la integración sistémica. Como es bien conocido, Parsons propone que estas dos dimensiones se refuerzan mutuamente, que la integración social complementa y conduce a la integración sistémica: por medio de los mecanismos de aprendizaje, el niño no sólo aprende a convivir con lo demás, a aceptar ciertos valores sociales, sino que, además, internaliza lo que es esperado de ciertos roles en el sistema social. La acción social es un mero reflejo de este proceso de aprendizaje de valores y de adaptación a roles sociales. En términos análogos a los que utilizamos arriba, la determinación es en este caso *horizontal* porque el individuo está determinado por su función social, lo que significa el olvido del sujeto, ya que en este modelo sólo existen individuos integrados socialmente. Como ya vimos, la fenomenología rescata el hecho de que son los sujetos, en su interrelación, los que constituyen a la sociedad, los que dan sentido al mundo social. Pero la sociología fenomenológica cae en el determinismo *vertical*. Las relaciones sociales son determinadas socialmente por medio de las interrelaciones, son la concretización del significado que les otorgan los actores sociales en su *representación*. Según este modelo, la sociedad se construye con base en la habituación de las relaciones sociales.

La sociología de la acción de Touraine deconstruye la pers-

⁶⁰ "...le produit de leur travail et de leurs rapports sociaux [...] ce que semble d'abord un ensemble de 'donnés' sociales est reconnu comme le résultat d'une action sociale, de décisions ou de transactions, d'une domination ou de conflits." (Traducción del autor.) A. Touraine, *Production de la Société*, Paris, Seuil, 1973, p. 7.

pectiva fenomenológica. El sentido de la acción no puede ser explicado como si fuera determinado a través de la interacción de dos o más sujetos, por medio de la representación de un acto dramático que se convierte en un hábito, porque ello implicaría que el sentido de la acción estaría simplemente definido por la tensión entre el mundo interior y el mundo externo. Aunque el sentido de la acción *sí* es determinado por el actor, no lo define el actor individual (pensar esto sería caer en el voluntarismo llevado a su máxima expresión), ni en una interrelación, sino por un actor colectivo y en un contexto que siempre es conflictivo, que está inmerso en relaciones de dominación. Para Touraine el significado de la acción es definido *al mismo tiempo* por el sentido que tiene para el actor (por un principio de identidad), por el sentido que tiene la acción en el contexto de un conflicto, de relaciones de poder (por un principio de oposición), y por el sentido que tiene la acción en el contexto de la historicidad, de la orientación global de la sociedad, del *enjeu* del conflicto, que ubica toda acción específica en el movimiento de la sociedad en su conjunto (por un principio de totalidad).

De toda esta discusión podemos concluir que la relación entre el sujeto y el mundo no puede definirse solamente en función de sus deseos e intereses, o su adaptación a normas; ello solamente explica una parte de la acción social. La sociología de la acción postula que en toda acción social nunca se está solamente persiguiendo intereses propios, sino que se actúa siempre en un contexto social, al cual se hace referencia, se modifica o se reproduce. Es éste el sentido más profundo de uno de los planteamientos más importantes en las ciencias sociales, según el cual siempre se actúa en función de cierto significado social, ya sea que el actor social esté o no consciente de ello. La acción siempre escapa al sujeto, nunca es estrictamente individual, siempre tiene un sentido social.

Conclusiones

Las distintas maneras de concebir al individuo y a la identidad tienen claras consecuencias para construir una concepción de la acción social. En el primer inciso concluimos que a pesar de que el neoutilitarismo y el posmodernismo son una reacción en con-

tra de la sociología del orden social, que tienen una concepción del individuo que, en muchos sentidos, es similar a la del funcionalismo sistémico.

Por otra parte, el hecho de que el posmodernismo parte del convencimiento de que la crítica a los valores tradicionales ya no va a lograr construir algo nuevo (como todavía lo pensaba Nietzsche), conduce inevitablemente a la diseminación total de valores, a la particularización y atomización absoluta. Según la perspectiva de la posmodernidad el único valor que existe es la *diferencia*, la *diversidad*. Los valores no solamente cambian de un individuo a otro, sino que pueden cambiar en un mismo individuo, de un día a otro, de un momento a otro. Basados en Nietzsche, pero también en una interpretación muy particular de la fenomenología y en especial en Sartre, el posmodernismo propone la ambigüedad absoluta, el *no*-compromiso absoluto. Como lo percibe Finkelkraut, "sus adeptos no aspiran a una sociedad auténtica, en la cual todos los individuos vivirían confortablemente abrigados en su identidad cultural, sino a una sociedad polimorfa, a un mundo abigarrado en el cual todas las distintas formas de vida estarían a la disposición de todo individuo. Promueven menos el derecho a la diferencia que el mestisaje generalizado, el derecho de cada uno a la especificidad del otro".⁶¹

Y en este sentido, aunque en lo que se refiere a su énfasis en el placer, en el beneficio personal, el posmodernismo se inscribe en la corriente utilitarista, en la medida en que propugnan el relativismo absoluto, en que valoran la fluidez sobre el arraigo, los "profetas" de la posmodernidad se inscriben en la perspectiva del deseo por la pérdida de la identidad, tanto colectiva como individual. Todos los valores son igualmente válidos, el sentido de todo es constantemente variable, por lo que no hay razón por la cual pueda proponerse que la coherencia tenga un valor especial. No hay razón para escoger un sentido sobre otro, un estilo sobre otro, una inspiración sobre otra. Lo que promueve la perspectiva de la posmodernidad no es sólo el individualismo

⁶¹ "Ses adeptes n'aspirent pas à une société authentique, ou tous les individus vivraient bien au chaud dans leur identité culturelle, mais à une société polymorphe, à un monde bigarré qui mettrait toutes les formes de vie à la disposition de chaque individu. Ils prônent moins le droit à la différence que le métissage généralisé, le droit de chacun à la spécificité de l'autre." (Traducción del autor.) A. Finkelkraut, *op. cit.*, p. 136.

absoluto, sino también el eclecticismo absoluto, la sociedad de consumo total, no sólo de productos, sino de gestos, de tradiciones, de rasgos culturales.⁶²

Es evidente que esta actitud está muy lejos de cualquier tipo de acción social. No se quiere cambiar a la sociedad sino utilizar todos sus recursos para fines individuales. Estamos ante una actitud que no sólo es instrumental, sino que, en tanto propone que no tiene ningún valor especial la coherencia, postula la inutilidad de cualquier proyecto de acción colectiva. Cree, además, en la imposibilidad de toda ética, como todos los relativismos. Por otra parte, su concepción del otro, de la alteridad, está en gran medida incluida en su actitud utilitarista, consumista. Concibe a la alteridad como si se tratara de un producto de consumo cualquiera, y en consecuencia, a diferencia de Levinas, propone que la alteridad es reductible. En esta visión, cada individuo toma del otro lo que le conviene y lo utiliza para sus propios propósitos, para su placer. Por el contrario, para autores como Levinas es inconcebible usar al otro como recurso; se está ontológicamente a su servicio. Levinas considera al otro, a la diferencia entre el Ego y el Otro, como irreductible. Y esto quiere decir que se respeta al otro en su diferencia, que no existe el intento por apropiársela. Lo único que es posible es abrirse a la diferencia del otro para comprenderla, para aceptarla tal y como es, como algo que nunca se podrá llegar a asimilar, que nunca se podrá consumir.⁶³

Es por todo ello que concluimos que no eran radicalmente distintas las perspectivas del neoutilitarismo y de la posmodernidad. Además, siguiendo a Habermas, analizamos cómo estas dos concepciones también coincidían en que concebían una relación entre individuo y un solo mundo, que la concepción de mundo subjetivo y, por tanto, de identidad, no existía o que era tan pobre como la idea de mundo: el mundo subjetivo se pensaba solamente como interés o deseo, el mundo exterior meramente como un mundo preexistente de objetos. A este respecto, coinciden de nueva cuenta con el funcionalismo sistémico, que postula un mundo subjetivo muy pobre, como una mera copia del

⁶² *Ibid.*

⁶³ Véase la nota 40.

mundo social, y una relación definida exclusivamente entre individuo y mundo normativo.

Desde el punto de vista de la sociología de la acción, Dubet señala algo similar, en el sentido de que entre la sociología del orden social y su reacción no existen diferencias fundamentales en lo que se refiere a sus concepciones de la identidad. "La identidad como recurso⁶⁴ no es entonces diferente, en su contenido, de la identidad como integración. Por el contrario, aquello que separa a estas formas de identidad es su utilización: mientras que una de ellas está sometida a un principio de integración, la otra está sometida a un principio de estrategia; la misma 'reserva' de identidad es interpretada ya sea como una finalidad, o como un medio de acción que persigue ciertas ventajas."⁶⁵ También discutimos cómo ambas concepciones consideran la presencia de un mundo objetivo y social preexistente que no debe ser creado o conformado a las intenciones del sujeto, sino que por un lado se postula que es necesario adaptarse a él, y que por otro se plantea que es posible utilizarlo.

Es evidente, aunque será necesario argumentarlo en otro artículo, que en el contexto de estas perspectivas no es posible definir la acción social en lo que la diferencia esencialmente de la acción individual. Desde el punto de vista de la acción estratégica, la acción social es un conglomerado de acciones individuales. En el caso de las teorías sociológicas del orden social, la acción social está definida en base a las estructuras y normas que permiten el funcionamiento de la sociedad. Ambas demuestran una incapacidad fundamental para explicar la *totalidad* de la acción social, y es por ello que son parciales y que, cuando se las pretende extender para explicar otros tipos de acción social que no caben en este modelo, simplemente los falsifican.

⁶⁴ Los modelos neoutilitarios, así como el de la posmodernidad, plantean la acción de recurso, conducida por la racionalidad instrumental y estratégica. En el primero de ellos, esta racionalidad lleva al individuo a actuar solamente cuando piensa que va a obtener más si actúa que si no lo hace. En la segunda, el individuo actúa porque está convencido de que sólo de este modo su acción puede llegar a responder a su propia estrategia, y no a la del otro, a la del sistema.

⁶⁵ "L'identité comme ressource n'est donc pas différente, dans son contenu, de l'identité comme intégration. Par contre, ce qui sépare ces deux formes d'identité, c'est leur usage social puisque l'une est soumise à un principe d'intégration et l'autre à un principe de stratégie: le même 'stock' d'identité est interprété soit comme une finalité, soit comme un moyen de l'action visant certains avantages." (Traducción del autor.) F. Dubet, *op. cit.*