

Identidad y alteridad en el capitalismo global

Antonio González

La situación de lo que se solía entender por “izquierda” no deja de ser enormemente paradójica en una era caracterizada por la globalización. Por una parte, los análisis clásicos del marxismo predecían, como muchos otros, la extensión global del capitalismo, destructor de todos los límites impuestos por las viejas tradiciones culturales y religiosas de la humanidad, y constructor inexorable de un mercado mundial, al que nadie podría escapar. De hecho, este proceso de culminación de la expansión capitalista era entendido, por los clásicos de la izquierda, como la antesala “natural” a la superación de tal sistema económico.¹

Ahora bien, por otra parte, el capitalismo global parece contar con una nueva potencia emergente, que no es otra que un presunto estado socialista, o comunista: la República Popular China. No se trata de profetizar sobre cuál sea la próxima potencia dominante. Otros como Rusia, la India, o Brasil, están en la misma carrera. Basta con constatar que, en un mercado global, aquellos que producen de manera más eficiente, desbancan a todos los competidores. Quienes pueden exhibir mayores tasas de explotación tenderán a imponerse. Desprovistos de sindicatos libres, de partidos políticos, de libertad de expresión, los súbditos del “comunismo” producen los más prósperos capitalistas, dispuestos a comprar un mundo que se rinde a sus pies.

En este contexto, la defensa de los viejos “estados de bienestar”, nacidos del protestantismo, de la socialdemocracia, y de la guerra fría, y caracterizadores en gran medida de las identidades europeas contemporáneas, parece encontrarse ante un muro insuperable. ¿Cómo defender las viejas “conquistas” (o donativos) sociales en un mercado global? La extensión global de los lazos económicos parece favorecer, al menos a largo plazo, la imposición de quienes pueden producir más barato, libres de todas las cargas sociales de los viejos capitalistas occidentales. En la era de la globalización, el mundo en alguna manera se “chiniza”, pues la erosión continua de derechos sociales, políticos, y económicos parece ser la única manera de participar de una manera eficiente en la competencia global.

El nuevo mapa político

En el libro del Apocalipsis, los partidarios de la bestia (el imperio romano) proclaman su poder gritando “¿quién hay como la bestia y quién puede combatir contra ella?” (Ap 13:4). ¿Quién hay que se oponga al imponente capitalismo global? La antigua izquierda, o lo que queda de ella, parece estar en una profunda crisis. Una crisis que en gran medida se caracteriza por la pérdida de algunas de sus características fundamentales. Ya en torno a la primera guerra mundial, la entonces llamada “socialdemocracia” optó por defender los intereses de cada una de las naciones europeas, renunciando a una perspectiva global. El ala más radical dio lugar a una nueva “internacional”, la tercera, que habría de mantener la pureza de los ideales originarios: la sustitución global del capitalismo por un sistema económico superior.

El triunfo de la revolución soviética pareció por un momento alentar este sueño. Sin embargo, las ilusiones duraron poco tiempo: Stalin triunfó sobre Trotsky proclamando el “socialismo en un solo país”, y creando el esquema básico de las aspiraciones de la izquierda a lo largo del siglo XX: la conquista del poder político en un estado nacional, y la transformación, con el apoyo de las potencias socialistas, del sistema económico capitalista en un sistema alternativo, dirigido desde los poderes del estado. El esquema parecía ilusionar a las poblaciones pobres y oprimidas, y se concretaba por todo el planeta en diversos “movimientos de liberación nacional”. Sin embargo, allí donde la izquierda “revolucionaria” (en el sentido antedicho) lograba el poder, las masas pron-

1 Cf. K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, MEW, vol. 23, Berlin, 1993, pp. 11-17.

to comenzaban a mostrar su escaso entusiasmo respecto al nuevo “estado socialista” y a las nuevas formas de dominación.

Evidentemente, estas estrategias eran *esencialmente* limitadas: el sistema económico es global, y una transformación meramente estatal del mismo abocaba a los países “socialistas” a una inevitable competencia con el capitalismo en unos mercados cada vez más globales. Finalmente, la crisis del imperio soviético asestó un golpe definitivo al esquema nacional-estatal, compartido por la socialdemocracia y por el estalinismo, y también por sus diversos continuadores. La idea de un sistema económico alternativo al capitalismo quedó prácticamente olvidada en la agenda de una izquierda que ya antes había olvidado la idea de una transformación mundial. Los partidarios de lo que a veces se llamó un “socialismo del siglo XXI” no diseñaron jamás un sistema económico distinto, sino que se limitaron a introducir algunos cambios, no precisamente eficientes, en el sistema económico dominante, a la vez que permitían el acaparamiento de los poderes económicos y políticos por una nuevas elites, no necesariamente menos corruptas que las anteriores.²

Sin la perspectiva internacional, y sin la pretensión de un sistema económico alternativo, ¿realmente se puede decir que exista algo que pueda llamarse “izquierda”? ¿Cuál sería la identidad de la izquierda en el siglo XXI? Ante su aparente inexistencia, podríamos sin embargo decir, parafraseando el viejo texto de Marx, que un fantasma recorre Europa.³ No se trata del fantasma del comunismo, sino del fantasma del “nacional-populismo”. Este fantasma no recorre solamente Europa, sino el mundo entero. Y lo hace porque, para aquellos que han perdido sus derechos sociales y su nivel de vida, para quienes los están perdiendo, y para quienes nunca los tuvieron, el “nacional-populismo” se presenta como la única resistencia viable al capitalismo global.

De este modo, pareciera que el enfrentamiento político y social de nuestro tiempo acontece entre dos grandes frentes: por un lado estarían las fuerzas que representan los intereses capitalistas mundiales. Es lo que se vino a llamar el “neoliberalismo” durante las últimas décadas del siglo pasado. Su peculiaridad presente consiste en que sus agentes políticos principales ya están completamente globalizados, y desbordan el marco de los estados nacionales que en su momento levantaron las banderas de la libertad económica. Por otra parte, tenemos la pléyade de movimientos que se pueden entender como nacional-populistas, que en diversas maneras, y con diverso éxito, encarnan la resistencia a la expansión global de la civilización capitalista. En este enfrentamiento, las diversas potencias mundiales se acogen a una de las dos fuerzas, al mismo tiempo que promueven esa misma, o la contraria, allí donde puede dañar a sus rivales globales.

¿Cuáles son las características de este nacional-populismo? El término quiere marcar una continuidad, a la vez que una diferencia, con el nacionalsocialismo y, por tanto, con los fascismos del siglo pasado. A diferencia de los viejos fascismos, el nacional-populismo no tiene como principal adversario a la izquierda, debido a que esta izquierda carece de una perspectiva internacional, ni parece tampoco pretender un cambio del sistema económico. Por eso la izquierda es casi insignificante, y en muchos casos un simple aliado. Se trata de populismo no sólo por sus promesas demagógicas, normalmente incumplibles, sino también porque logra aglutinar a diferentes clases sociales, que ahora entienden que sus intereses están representados por una bandera común. Y esta bandera es la del estado nacional, existente o prometido. Precisamente por ello es un nacional-populismo.

El nacional-populismo muestra una característica esencial de nuestro tiempo, que es la enorme relevancia que han cobrado las identidades. Contra lo que el siglo pasado creyó, la identidad no se opone a la relevancia, sino que la identidad es radicalmente relevante. Por una parte, el capitalismo disuelve las identidades tradicionales, basadas en gremios, religiones, lenguas, costumbres, etc. Pero, por otra parte, como ya G. H. Mead había observado, la civilización del capital no es capaz de producir identidades estables.⁴ La moneda no proporciona identidad, o tal vez so-

2 Cf. A. González, *La transformación posible. ¿Socialismo en el siglo XXI?*, Madrid, 2010.

3 Cf. K. Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW, vol. 4, Berlín, 1977, p. 461.

4 Cf. G. H. M., *Mind, Self, and Society*, London, 1962.

lamente lo hace cuando se posee en una abundancia tal que le permite a alguien presentarse como “rico”. Los sindicatos, los partidos, y las iglesias establecidas tampoco producen identidades suficientemente perfiladas. De ahí que el ser humano esté profundamente necesitado de una identidad que no recibe de su sociedad. Y de ahí también que la apelación a la identidad pueda convertirse en una estrategia esencial de resistencia al sistema económico global.

Por supuesto, no todos los que ofrecen identidad se oponen al sistema capitalista global en la misma manera.⁵ Así, por ejemplo, la defensa de las nuevas y múltiples identidades de género no se opone al sistema capitalista global, sino que más bien continúa y radicaliza la revolución sexual iniciada en los años sesenta del siglo pasado. Las identidades de género realizan los ideales liberales de la autodeterminación individual de la propia esencia y del propio destino, en un mundo donde las relaciones personales van perdiendo toda su estabilidad, y donde el último e inexorable paso de tal revolución está siendo la generalización de la autosexualidad.⁶ Nada extraña la alianza entre los movimientos de género y las fuerzas principales del capitalismo global, pues se consigue ofrecer, en un mundo sediento de identidad, unas nuevas identidades, basadas en puras preferencias personales, y por tanto definibles individualmente, al margen de todas las instituciones tradicionales que resisten a la imposición del mercado total.

En realidad, las ideologías del capitalismo global difícilmente puede apelar a la “democracia liberal”, como hicieron en el pasado, cuando se oponían a las dictaduras de partido. En la actualidad, las elecciones democráticas en los estados nacionales son precisamente la más fácil vía de acceso del nacional-populismo al poder, por más que ese mismo acceso suela ser, al mismo tiempo, el inicio del fin de las instituciones liberales clásicas. Por eso, para las ideologías del capitalismo, es importante acentuar al máximo la defensa de aquellas identidades que no estén ligadas a los estados nacionales. No se trata solamente de las identidades de género. También las marcas, los deportes (¡no demasiado nacionalistas!), las tecnologías, las redes sociales, o la misma ciencia pueden utilizarse como fuentes, más o menos exitosas, de identidad. Todo ello puede ser promocionado, al mismo tiempo que se recortan algunos caracteres esenciales de la “democracia liberal”, como la libertad de prensa, de expresión, de religión o de manifestación.

En el pasado, las identidades “nacionales” fueron aliadas naturales del capitalismo incipiente, pues precisamente las “naciones” creadas en la modernidad podían sustituir a las viejas identidades medievales, basadas en pertenencias a estratos inamovibles, a gremios, a familias estables, o a asociaciones religiosas.⁷ La nueva movilidad del trabajo y del capital destruía las identidades tradicionales, y el nacionalismo se podía entonces ofrecer como una nueva identidad, capaz de aglutinar a todos los habitantes de un mismo territorio, ocultando sus diferentes posiciones de clase en las nuevas relaciones capitalistas, y presentando al verdadero enemigo como alguien exterior a la “nación”, cuyo flamante estado asumía como principal tarea la de velar por los intereses de los capitales locales. De ahí la necesidad de presentar como “naturales” (y usar el término “nación”) para organizar territorialmente las identidades, el hilo del uso e imposición de alguna “lengua nacional”.

Cuando el capitalismo se globaliza, esta alianza inicial entre el nacionalismo y el capitalismo se hace inviable, pues los intereses del capital ya no coinciden necesariamente con los intereses de las “naciones”, ni siquiera en el caso de las naciones más favorecidas y mejor situadas en los mercados globales. Cuando la inmensa mayoría de la población es afectada negativamente por las dinámicas del capital, el nacionalismo pasa a ser una manera de oposición al capitalismo. Nace entonces el nacional-populismo, que es capaz en muchos casos de atraer hacia sí a los militantes de los antiguos movimientos socialistas, o de seducir completamente a estos movimientos, al presentarse como la verdadera y eficiente alternativa al capitalismo global.

5 Cf. M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 3, México, 1999, pp. 385-387.

6 Cf. M. Ross, “Typing, Doing and Being: Sexuality and the Internet”, en *The Journal of Sexual Research* 42 (2005) 342-352.

7 Cf. Z. Bauman, *Identidad*, Barcelona, 2018.

Ahora bien, en su resistencia al capitalismo global, el nacional-populismo adolece de una constitutiva limitación. Cuando llega al poder político, el nacional-populismo se muestra como radicalmente *inviabile*. Esta inviabilidad tiene dos aspectos principales. Por una parte, su capacidad de configurar la identidad “nacional” de todo un territorio es sensiblemente limitada. En la era de las comunicaciones globales, la pretensión de presentar como “natural” una determinada nacionalidad resulta casi inverosímil. Incluso el intento sistemático de acabar con una lengua “enemiga” en un territorio concreto obtiene resultados solamente parciales. La consecuencia habitual son “nacionalismos del cincuenta por ciento”, que no consiguen, como en el pasado, que la casi totalidad de la población se identifique con la causa patriótica.

Por otra parte, el nacional-populismo no tiene un programa económico propio. Sus recetas son normalmente muy semejantes a las de la vieja socialdemocracia, si bien que teñidas por algunos énfasis nacionalistas y xenófobos. Se promete conservar y desarrollar los servicios sociales, o se promete la promoción del empleo local a costa de la competencia de los inmigrantes. O se prometen ambas cosas. Ahora bien, la socialdemocracia funcionaba cuando el capitalismo todavía tenía unos contornos nacionales, y cuando la guerra fría favorecía las concesiones a los más desfavorecidos. Cuando el capitalismo es global, las políticas sociales ahuyentan las inversiones, y con frecuencia el nacional-populismo termina en la bancarrota *nacional*. Cuando no es así, es porque se conserva la retórica nacional-populista como mero señuelo para aplicar, en la práctica, las políticas del capitalismo global. En el mejor de los casos, se aprovechan algunos resquicios coyunturales para realizar algunas políticas sociales, sin dejar de ofrecer tasas de explotación semejantes a las que se pueden encontrar en otras latitudes.

No por ello el capitalismo es la solución. Es cierto que, contra lo que muchas veces se dijo, el capitalismo no implica necesariamente un aumento de la pobreza en términos absolutos.⁸ El empobrecimiento puede ser coyuntural, y entonces el viejo socialismo nacional de origen soviético lograba una competencia significativa. Pero, a la larga, lo que aumenta necesariamente en un contexto capitalista no es la pobreza, sino las diferencias sociales, que se hacen extremas. Y, al aumentar las diferencias sociales, no sólo se plantea seriamente el problema ético de la equidad, sino que políticamente la democracia se hace *imposible*. Además, como el sistema se globaliza, la imposibilidad de la democracia se convierte en un problema global, que solamente podría ser tratado mundialmente. Algo que inevitablemente requiere entonces el esbozo crítico de una democracia mundial.⁹

Todas las consideraciones éticas en términos de equidad palidecen ante una consideración básica, respecto a la supervivencia de la vida humana en el planeta. Al aumentar las diferencias sociales, y al imposibilitarse por consiguiente la democracia, el capitalismo obedece solamente a dinámicas internas, carentes de cualquier control racional. Cualquier auto-control parcial del capitalista individual, o de regiones enteras, es desbancado por el sistema global. El resultado, ya evidente, es la destrucción progresiva del planeta, y la consiguiente inviabilidad de asegurar un porvenir para la vida humana. La teoría clásica de las crisis capitalistas debería dar paso a una teoría ecológica de las mismas. El planeta, que ha sido conquistado, colonizado, inteligido, civilizado y organizado bajo la égida del capitalismo, no parece viable bajo las condiciones del capitalismo. Si el nacional-populismo no es la solución, el neoliberalismo ni siquiera enfrenta el problema.

8 En las obras juveniles de Marx, como el *Manifiesto comunista*, se pensaba en un empobrecimiento del “proletariado” en términos absolutos. A la altura del *El capital*, Marx pensaba solamente en un empobrecimiento en términos relativos, cf. E. Mandel, *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, 1998, pp. 58-64.

9 Cf. A. González, “Desafíos presentes a la filosofía social y política”, en I. Murillo (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, UPSA-Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004, pp. 381-390.

Los problemas de la izquierda

¿Quién puede combatir a la bestia? ¿La izquierda? Una izquierda que renunció a la perspectiva global, para favorecer soluciones “nacionales”, y una izquierda que renunció a la búsqueda de una alternativa al capitalismo, no solamente no puede proponer alternativas al sistema global, sino que es una izquierda carente de identidad. A veces, dentro de su perspectiva nacional, simplemente se apoya a diferentes nacionalismos, tal vez pensando que éstos, como en la época de la descolonización, pueden ser “movimientos de liberación nacional”, y que por lo tanto serían algo opuesto al capitalismo global. En realidad, lo único que logran por esta vía es convertirse en acólitos del nacional-populismo. A veces se hace un intento de distinguir entre nacionalismos “progresistas” y nacionalismos “conservadores”. Y, ciertamente, no todos los nacionalismos en esta era son iguales, por más que en la actualidad se configuren como variantes del nacional-populismo.

Ahora bien, ¿qué es lo que lleva a pensar que un nacional-populismo sea más “progresista” que otro? De hecho, la apelación a las medidas sociales propias del “estado de bienestar” es algo que tienen en común los nacional-populismos más cercanos al viejo fascismo con las aspiraciones de las izquierdas post-revolucionarias. ¿Dónde poner entonces lo específicamente “progresista” de algunos “nacional-populismos”? Cuando se busca el progresismo en los viejos discursos anti-imperialistas, nos encontramos con que, en el mundo actual, las potencias que respaldan un nacional-populismo u otro ejercen ellas mismas como nacional-populistas, aunque su nacionalismo adquiere caracteres imperiales, y simplemente puedan ofrecer la sustitución de una metrópoli imperial por otra.

A veces se piensa que una posición favorable a la integración de los inmigrantes en los países desarrollados y la defensa de las reivindicaciones de género es algo que puede servir para considerar a ciertos nacional-populismos como más “progresistas”. Y ciertamente lo son. Sin embargo, conviene no olvidar que estas reivindicaciones, por justas que sean, encajan perfectamente con las aspiraciones del capitalismo, y su fundamento ideológico se puede encontrar claramente en el liberalismo más clásico. De lo que se trata, en definitiva, es de la liberalización de los mercados globales de mano de obra y del desarrollo de las libertades personales, hasta el punto de constituir identidades radicalmente individualizadas. Si lo que hace “progresistas” o “de izquierdas” a ciertos nacional-populismos viene a coincidir con la agenda opuesta, la del neoliberalismo, cabe preguntarse entonces cuál es la aportación propia de la izquierda.

En realidad, la izquierda no sabe ya lo que es la izquierda. Lo que pesan son simples inercias del pasado. Así, por ejemplo, si en el pasado la defensa del aborto y el “amor libre” tuvo algo que ver con los derechos de la mujer trabajadora, hoy día lo que se defiende más bien es un mero complemento expeditivo de los métodos anticonceptivos, en el contexto de una definición absolutamente individual de la vida. Si en el pasado la izquierda se había opuesto a la familia, a la religión y al estado, las inercias del estalinismo llevan todavía hoy a la exaltación del estado como solución de todos los males, y al combate indiscernido de la familia y de la religión, sin pensar hasta qué punto ese combate es más bien expresión de las lógicas internas del capitalismo en su expansión global.

A veces, la definición de lo que sea la izquierda se hace simplemente por oposición a una cierta idea del antiguo régimen. En España, por ejemplo, se entiende que aquello que sea contrario a las agendas tradicionales del catolicismo es necesariamente algo progresista. O se piensa que lo que se opone diametralmente a lo que hizo el dictador Franco en el siglo pasado es automáticamente una política de izquierda. Por eso se cree que los nacional-populismos periféricos son “avanzados”, mientras que el nacional-populismo “españolista” es contraproducente, sin darse cuenta de que estamos entre variantes de un mismo fenómeno global. En realidad, las únicas diferencias significativas estriban en el modo en que cada uno de los nacional-populismos define cuál es el *xénos* al que hay que dirigir la fobia. Una persona “de izquierda”, en España, puede al mismo tiempo consumir drogas blandas, adorar a una de las banderas nacionales disponibles,

participar en paños menores en los carnavales, blasfemar, y votar a un grupo anti-capitalista, pensado que todas ellas son actividades igualmente progresistas, cuando lo único que tienen en común es que se oponen a lo que el difunto dictador hubiera hecho. Tal vez de ahí el interés en sacarlo de su tumba, resucitándolo simbólicamente, como vía desesperada para la definición de la propia identidad.

La humanidad posiblemente requiere una izquierda inteligente, no una izquierda afe-rrada a las inercias del siglo pasado. Y esto significa pensar qué es lo que se quiere, por qué se quiere, y cuáles son los medios adecuados para conseguirlo. La disolución hermenéutica posiblemente refleja bien el resquebrajamiento de los esquemas pasados. Pero no es suficiente para presentar alternativas a un capitalismo desbocado y a un nacional-populismo que sí saben bien lo que desean. El pensar crítico no puede ser verdaderamente crítico sin unas referencias éticas y utópicas, sin las cuales es imposible presentar alternativas que sean distintas y atractivas. ¿Se quiere realmente buscar el bien de la humanidad? ¿Se puede alcanzar el bien de toda la humanidad, y del planeta que habita, en el marco del presente sistema económico? ¿Hay alguna alternativa viable al mismo?

Una izquierda pensante tendría que ponderar sus alianzas con el nacional-populismo y sus alianzas con los sistemas de valores del individualismo neoliberal. Ciertamente, el nacional-populismo resiste al capitalismo, pero parece hacerlo por caminos que dejan a poblaciones enteras desilusionadas por los discursos demagógicos, arruinadas y hambrientas. Ciertamente, la defensa de la libertad individual (“la libertad de elección”, como se dice tautológicamente) es un elemento indispensable de todo auténtico interés en el futuro de la humanidad. Pero cabe también pensar que, como se ha visto tantas veces, es precisamente la familia estable la que se convierte en una última tabla de salvación cuando arrecian las crisis que inexorablemente vendrán si las estructuras económicas globales no son radicalmente revisadas. Una mezcla de nacional-populismo y de neoliberalismo no es necesariamente la mejor receta para el futuro, ni la mejor definición de una verdadera esperanza para la humanidad.

En realidad, el único punto en el que la agenda de la izquierda post-revolucionaria es verdaderamente anti-capitalista, sin identificarse con el nacional-populismo ni con el liberalismo, se encuentra en el ámbito de las reivindicaciones ecológicas. La defensa del medioambiente, a diferencia de la necesaria defensa de los derechos migratorios, se opone directamente a las dinámicas internas del capital, que es perfectamente ignorante del deterioro planetario, y de sus efectos sobre las generaciones venideras. Ciertamente, el nacional-populismo puede a veces esgrimir argumentos ecológicos, aunque su margen de actuación respecto al capitalismo global es escaso. De hecho, el control racional de las dinámicas ecológicamente destructivas del capitalismo tiene que realizarse en una perspectiva global. Cualquier medida unilateral de un estado en favor del medio ambiente no hace más que erosionar su posición en el capitalismo global.

Por eso, cualquier alternativa que atienda al futuro de la humanidad debería comenzar por adoptar una perspectiva global, ante una sociedad y un sistema económico que son globales. Las fascinaciones con el nacional-populismo son, en último término, resultado de la fascinación socialdemócrata y de la fascinación estalinista con el estado. Sin embargo, la gravedad de los problemas mundiales exige perspectivas suficientemente amplias como para entender que no es el estado nacional la solución a unos problemas cuyo origen y amplitud trasciende todas las fronteras nacionales.

Parte de la vieja fascinación de la izquierda con el estado se debió a la idea de que un sistema económico alternativo tendría que ser un sistema *estatal*, caracterizado por la nacionalización de los bienes de producción. ¿Es esto verdaderamente así? ¿No se podría pensar que, en realidad, las transformaciones económicas necesarias tienen que suceder en el nivel de las unidades productivas, que es allí verdaderamente donde acontece la posibilidad de que los productores asociados tomen en sus manos su propio destino? ¿No es allí donde se generan, o se superan, las verdaderas eficiencias, las que permitirían competitividades que no implicaran una necesaria re-

ducción de la tasa de explotación? ¿No es la democracia en las estructuras básicas de la producción la condición y la salvaguarda de una cultura verdaderamente participativa?¹⁰

Si no hay alternativa al capitalismo, vale más decirlo, y dejar de hablar contra él. Si la hay, tiene que ser rigurosamente pensada y expuesta. Lo que es claro es que los sistemas socialistas nacionales, herederos de la revolución soviética, no funcionaron. Y se requiere pensar estrictamente por qué no lo hicieron, y por qué no tiene entonces sentido añorar un pasado indeseable. Mientras tanto, sería conveniente pensar las prioridades, entre las cuales sin duda destacan los derechos laborales, no solamente de los privilegiados occidentales, sino ante todo de las masas oprimidas del amplio mundo, cuya explotación por cierto es la que de hecho permite la continua erosión de los antiguos sistemas de bienestar. Ni las banderas nacionalistas ni el orgullo de las nuevas identidades pueden anteponerse a las luchas por los mínimos de supervivencia, dignidad, y libertad de los que carecen aquellos que fabrican los artilugios de lujo que lucen los “izquierdistas” de antaño.

¿Qué es la identidad?

¿Por qué esta alteración básica de las prioridades de la izquierda? ¿Por qué los “parias de la tierra” y la “famélica legión” son sustituidos por otros programas que no plantean verdaderas alternativas al sistema? Aparte de la miopía, de la corrupción, y de las inercias, hay otra importante razón: la identidad. La izquierda parece incapaz de proponer una identidad ligada a un proyecto de transformación real y global, que pueda servir de contrapunto a las identidades nacional-populistas o a las identidades individualizantes del neoliberalismo. Ahora bien, pensar en serio significa también plantearse radicalmente qué es lo que significa identidad.

Desde un punto de vista etimológico, la identidad procede del latino *idem*, que en último término parece derivar de términos indoeuropeos con una función demostrativa: la identidad sería un “esto”, algo que puede estar determinado ante nosotros.¹¹ O, como dirían los griegos, un *tó-de ti*. De ahí que filosóficamente se pensara la identidad como una entidad, de la cual podríamos predicar cosas. Por ello, lo idéntico sería una sustancia que recibe predicados, y que permanece a través de sus distintos cambios.¹² Aquí cabe plantear distintos problemas lógicos, como el que se pregunta por las condiciones para que una sustancia pueda ser idéntica a sí misma, o también la cuestión de si puede haber dos sustancias idénticas.¹³ Ahora bien, el que plantea estos problemas, identificado o no unas cosas con otras, es un sujeto. Desde el punto de vista moderno, la raíz de toda identidad, al menos de toda identidad humana, estaría en la subjetividad. Con la crisis de la subjetividad, se ha recurrido a los relatos y a las promesas como modos de replantear el problema de la identidad humana en términos de una “ipseidad”, que estaría sujeta al cambio, a la historicidad, y a la realidad relación con los demás.¹⁴

Con todo, no deja de ser significativo el *ipse* latino, al igual que el *idem*, tengan originalmente un sentido demostrativo, por más que lo que ahora se demuestre no sea una cosa, sino una fidelidad a las palabras dadas. Sin embargo, es posible que lo más radical de la identidad humana no esté ni en una sustancia, ni en un sujeto, ni en una relación entre conciencias, ni en la realización de lo prometido. En todos los casos, la identidad se pone delante de nosotros, se separa de nuestros actos, para acudir al sujeto de los mismos, o a las cosas que surgen en esos actos. ¿Y si lo más radical del ser humano estuviera en los actos mismos? Los actos no son algo que surge ante nosotros, sino surgir mismo de las cosas. De ahí que nunca sean cosas. Siendo el surgir de las co-

10 Cf. D. Schweickart, *Against Capitalism*, Boulder (Colorado), 1996. El lamentable estado del pensamiento de izquierda se refleja en la poca atención recibida por planteamientos en los que se esbozan posibilidades reales de superación del capitalismo, como sucede con la propuesta de Schweickart.

11 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Berna-Múnich, 1959; vol. 1, pp. 181-183, 281-286.

12 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1028 b 36 - 1029 a 2; 1029 a 27-29; 1049 a 26-28.

13 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.5301-5.5303.

14 Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 137-198.

sas, son precisamente lo más inmediato a nosotros mismos, aquello en lo que indefectiblemente vivimos, nos movemos, y somos, porque son la esencia misma de nuestro vivir. En cierto modo, los actos se corresponden a aquello que el joven Marx llamaba “praxis”, prescindiendo ahora de todo sentido prometeico de la misma.¹⁵ Los actos, en su inmensa diversidad, son simplemente el surgir de las cosas, de todas las cosas, en el aquí radical de la carne humana.

Esta praxis muestra a la mirada filosófica algo que la ciencia ha llegado a mostrar como una cualidad única del ser humano, y es que los actos pueden ser compartidos. Ya los infantes, antes de llegar a hablar, practican algo que no hace ninguno otro de entre los grandes simios: el simple gesto de señalar con el dedo. Tal “función deíctica” acontece como un acto que solamente puede ser descrito plenamente entendiendo que la otra persona comparte con uno mismo la atención a una misma cosa.¹⁶ Los actos compartidos no son un resultado del lenguaje, sino más bien la condición de posibilidad de toda institución, incluyendo la del lenguaje. Al compartir los actos, puedo ver las actividades propias y las ajenas “a vista de pájaro”, y puedo entonces determinar cómo “se” hacen las cosas. De hecho, al compartir los actos puedo desarrollar un sentido de equidad, considerando no solamente los intereses propios, sino los intereses de los demás. Los primates superiores no humanos, cuando realizan actividades colectivas, nunca las llevan a cabo en el “modo nosotros”, sino que actúan desde un punto de vista puramente individual, tratando de maximizar sus beneficios. Aunque pueden ser mucho más hábiles en defender el interés propio, incluso pareciendo más “listos” que los infantes humanos, nunca atienden a los actos, sino solamente a las cosas. Precisamente por ello no pueden llegar a constituir instituciones, comenzando por la institución misma del lenguaje, que son justamente las que explican el desarrollo incomparable de la cultura humana.¹⁷

Desde el punto de vista filosófico, podemos constatar algo de importancia radical: en el ser humano, la identidad radical y la alteridad básica tienen un mismo origen en los actos. Identidad y alteridad son co-originarias. A diferencia de cualquier enfoque a partir del sujeto, de la conciencia o del lenguaje, los actos nos sitúan en una perspectiva radical, en la que emerge tanto lo más propio de la identidad personal, como también el origen mismo de la vinculación a los otros. En esta vinculación, los otros no son primeramente cuerpos tras los que hemos de suponer un yo, sino que son más bien integrantes del “nosotros” que caracteriza radicalmente a los actos compartidos. Y, sin embargo, los otros no se confunden con el “yo”. Los actos humanos, desde su misma raíz, acontecen acotados en el “aquí” de un cuerpo. En el propio cuerpo, “persuena” los actos, de modo que todos los actos, incluso los actos compartidos, son actos “personales”.¹⁸ El cuerpo, antes de ser cosa, es la carne en la que acontecen los propios actos. De ahí que el cuerpo sea también definidor de la identidad. No se trata ahora del nivel radical de la identidad, constituido por los actos, sino de la “carne” que define los actos, determinando quien soy. El cuerpo no es simplemente algo que tenemos, sino una carne que somos.¹⁹

Contemplamos entonces dos grandes niveles de constitución de lo más radical de la identidad. Ante todo, los actos mismos, en su diferencia de las cosas, y en su diferenciación radical entre la humanidad y el resto de la animalidad. En segundo lugar, el cuerpo como carne determina una identidad radicalmente individual, por más que incluso la corporeidad, como carne, permanezca abierta al compartir de los actos con los demás. Dicho hebraicamente: abierta a llegar a ser una sola carne. Sin embargo, pareciera que estas formas radicales de identidad requieren en los seres humanos algo más. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando desde la noche de los tiempos el cuerpo es tatuado. En este caso, desde los actos, y desde la carne, se pasa a los símbolos como

15 Cf. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, vol 40, Berlín, 1968, pp. 465-589. También sus *Thesen über Feuerbach*, en MEW, vol. 3, Berlín, 1978, pp. 5-8 y 533-535. Estos textos no abocan necesariamente a una concepción de la praxis en términos subjetuales, sino más bien a una concepción del “sujeto” en términos prácticos.

16 Cf. M. Tomasello, *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, London, 2019.

17 Cf. A. González, “Para una ‘ontología’ de lo social”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 71, no. 4 (2015): 833-854.

18 Siguiendo la etimología popular, no técnica, de “persona”.

19 Cf. A. González, “El cuerpo que somos”, *Revista Perifèria* 13 (2016) 12-24.

determinantes de la identidad. Los símbolos, como institución, permiten ciertamente los grandes avances comunicativos que entraña el lenguaje humano y todas las instituciones que se constituyen por medio del mismo. Y, sin embargo, los símbolos también cumplen una función de identidad. Ellos son capaces de constituir ahora un nuevo “nosotros”. Pero ya no se trata del “nosotros”, indefinidamente abierto, de los actos compartidos. Ahora tenemos un nuevo “nosotros”, definido por los símbolos, y que permite dejar fuera a los “otros”. Del “nosotros” abierto de los actos se ha pasado al “nosotros” de la tribu.

El desafío de la identidad humana

¿Qué tiene que ver todo esto con las tareas abiertas en el mundo contemporáneo? Podríamos decir lo siguiente: algunas de las identidades individualizantes a las que recurre el neoliberalismo se sitúan en el campo de las determinaciones concretas vinculadas a la corporeidad, a veces enfatizado específicamente su carácter sexuado. Aunque estas identidades dan lugar a “nosotros” tribales, el interés neoliberal en ellas estriba en su potencial individualizante y en su capacidad para transgredir de los vínculos sociales tradicionales. El nacional-populismo, por su parte, apela a las identidades simbólicamente mediadas para contraponerse a las dinámicas destructivas del capitalismo global. En este sentido, su perspectiva es inequívocamente simbólica y tribal. En el nacional-populismo siempre hay “otros” que son culpables de todas las desgracias, con lo que se excluye de entrada toda perspectiva global. Ciertamente, la izquierda puede jugar estos juegos. También puede tratar de reconstruir algún “nosotros” parcial, como el de los “ilustrados”, al que suelen jugar los intelectuales. Sin embargo, la pregunta era quién puede combatir verdaderamente a la “bestia”, presentando una alternativa viable al capitalismo global.

Y aquí cabe pensar en la conveniencia, o incluso en la necesidad, de algún tipo de identidad que, lejos de cerrarse tribalmente, pueda permanecer abierta a toda la humanidad. La razón no estriba solamente en el alcance global de la bestia. La razón estriba en su misma bestialidad. Es decir, se trata de proponer alternativas que sean verdaderamente *humanas*. La civilización del capital lleva a su plenitud una vieja tendencia del corazón humano, que consiste en medir su propio valor, y con ello su propia humanidad, por los resultados de las propias acciones. Al hacerlo, el ser humano se olvida de las propias acciones, de los propios actos, para medirse a sí mismo por las cosas que surgen de ellos. De esta manera, el ser humano se cosifica a sí mismo, y cosifica a todos los demás. En definitiva, los símbolos tribales no son sino cosas, con las cuales se define un nosotros cosificado y, por tanto, deshumanizado. La liberación de la bestia implica mucho más que alguna corrección política o socio-económica. La liberación de la bestia implica redimir lo más radical de la humanidad, constituyendo, a partir de la apertura radical de los actos humanos, una identidad verdaderamente humana. ¿Quién podrá combatir a la bestia? Quien pueda hablar humanamente en nombre de la radical humanidad.

No hemos considerado, hasta aquí, la índole propia de las identidades que provienen de aquello que usualmente se llama “religión”. El término es, en realidad, muy amplio, y comprende fenómenos no solamente distintos, sino a veces verdaderamente opuestos entre sí. Más allá de cualquier intento de sistematización, que sobrepasaría los límites de este trabajo, podemos decir que, en ciertas formas religiosas, aparece la pretensión de construir identidades verdaderamente globales. En muchas de las llamadas “religiones universales”, el ser humano ya no es considerado en función de ciertos rasgos tribales, sino más bien en función de su posición ante algún tipo de divinidad que trasciende las fronteras de todos los grupos humanos, incluyendo así algún tipo de referencia a la “totalidad” de lo real, e incluso trascendiendo cualquier posible totalidad. En estos casos, el ser humano encuentra una identidad que no pende de las cosas, sino del surgir de todas ellas, y que enlaza directamente con su carácter personal, esto es, con los actos que “persuenan” en su carne.

Obviamente, este tipo de identidades no siempre se logran. La idolatría sustituye el acto puro del surgir de todas las cosas por alguna cosa concreta en la que se trata de localizar la divi-

nidad. Tales “cosas”, y los templos que las contienen, pasan entonces a formar parte de los distintos sistemas de poder, que por su parte quedan entonces divinamente legitimados. Ahora bien, uno de los ídolos más poderosos es la *bandera*. Muchas de las llamadas religiones “universales” están en realidad vinculadas a diversos tipos de nacionalismo. Pensemos, por ejemplo, en la “hinduismo” (*hindutva*) y su creciente relevancia política. En el Islam, el presunto universalismo, superador de toda idolatría, se vincula en realidad a la constitución de un estado concreto, es decir, un califato, difícilmente separable de la identidad árabe. De ahí que mucho del llamado “fundamentalismo islámico” pueda ser entendido dentro de lo que aquí hemos calificado como “nacional-populismo”. Igualmente, el auge del sionismo después de la *Shoah* ha frustrado la relativa universalidad del judaísmo sinagogal.

Lo mismo podría decirse, por supuesto, del cristianismo, sobre todo a partir del “giro constantiniano”, que culmina con la creación, después de la reforma, de “iglesias nacionales”, o de iglesias católicas con un profundo sabor nacional.²⁰ La presunta separación entre iglesia y estado, conseguida en las colonias americanas, no ha podido evitar las alianzas, a veces enormemente militantes, entre las supuestas “iglesias libres” y el nacionalismo norteamericano, incluso cuando este último adopta, en la era del nacional-populismo, las formas más grotescamente paganas. Ahora bien, al menos en el caso del cristianismo, se puede argumentar que esta alianza con el estado no es constitutiva. De hecho, necesitó varios siglos para surgir por primera vez en la historia. La razón puede estar en un momento radical, detectable en los mismos orígenes cristianos, y que toca de nuevo la formación de las identidades.

Se puede leer el llamado “Sermón del monte” (Mt 5-7) desde la perspectiva de la formación de identidades. De lo que se trataría, en este texto, es de la constitución de una identidad propia del Israel mesiánico. Ahora bien, curiosamente, el presunto Mesías no apela a la constitución de un estado nacional, sino que explícitamente renuncia al mismo, y a la violencia que le es constitutiva. ¿Cómo se constituye entonces la identidad del nuevo Israel, según la propuesta del Mesías? Toda identidad históricamente concreta se nos ha mostrado como una identidad “tribal”, caracterizada por la distinción, simbólicamente mediada, entre “ellos” y “nosotros”. Ahora bien, la propuesta mesiánica consiste en una redefinición de la identidad del “nosotros”. Ciertamente, se sigue afirmando la diferencia radical entre el Israel redefinido y las naciones. Pero esta diferencia consiste en hacer precisamente lo que no hacen las naciones: la superación de la diferencia con los “otros”. Esto es precisamente lo que, en este contexto, significa el amor a los enemigos, el saludar a los que no saludan, etc.

El Mesías esboza de esta manera la identidad de un pueblo que encuentra su identidad paradójicamente diferenciadora en la superación de todo “nosotros” tribal. Un pueblo en el que, más que nunca, no caben los ídolos. Surge así una identidad simbólicamente mediada, como definición de un grupo concreto en la historia de la humanidad. Pero no es una renuncia a la identidad, sino más bien una “identidad de la no identidad”. Solamente mediante esta peculiar negación de las identidades tribales se puede aspirar a una identidad que, siendo concretamente histórica, contenga también en sí misma el germen de una alteridad verdaderamente universal, capaz no sólo de integrar a toda la humanidad, sino de integrar también la radical individualidad de la identidad carnalmente constituida.

Una perspectiva así, obviamente, requería la renuncia mesiánica al mito del estado, abriendo la posibilidad de una revolución universal y pacífica para constituir una nueva humanidad. Paradójicamente, el judaísmo sinagogal y rabínico estuvo mucho más cerca de esta perspectiva, propia del Mesías y sus primeros seguidores, que el “cristianismo” constantiniano, cuya aceptación de la tentación davídica contagió todos los movimientos de liberación nacidos en territorio europeo, incluso hasta el presente.²¹ ¿Tenía que ser así? Posiblemente la realización de un verdadero éxodo, el éxodo del Mesías, implica la necesidad de una sanación revolucionaria y radical del corazón humano, sin la cual éste opera una y otra vez como una verdadera “fábrica de ído-

20 Cf. J. H. Yoder, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, Notre Dame (Indiana), 2011, pp. 135-147.

21 Cf. J. H. Yoder, *The Jewish – Christian Schism Revisited*, London, 2003.

los". En el fondo, los mismos dinamismos que llevan a determinar tribalmente la identidad humana son los mismos que llevan a su cosificación y a las vanas pretensiones de justificación mediante los resultados de las propias acciones. Por eso, sin el triunfo de la pura gratuidad no hay posibilidad radical de liberación.

¿Quién puede combatir contra la bestia? Un pueblo mesiánico, acorde al mesiazgo del Mesías. Ahora bien, la posibilidad personal de una gratuidad sin restricciones, libre de toda auto-justificación, no es históricamente evidente, ni accesible para todos, pues solamente puede ser gratuita si es recibida. Y esto es esencial, porque la aportación de la fe a la transformación humana no estriba radicalmente en sus propuestas éticas o políticas, y su presunta coincidencia con otras agendas, sino justamente en su esencia misma de fe. De ahí que la posibilidad mesiánica solamente se pueda entender a sí misma como participación en una pluralidad de alternativas, y como defensa de esa pluralidad. Ciertamente, en esa participación, la alternativa mesiánica no dejará de observar con cierta paciencia las contradicciones de quienes pretenden cambiarlo todo sin tocar lo esencial. Y, sin embargo, el éxodo del Mesías inicia, ya desde abajo y desde ahora, las semillas de una humanidad liberada. Ante la erosión global del mundo, ante los dogmas liberales y nacional-populistas, la cosecha final puede parecer lejana, pero al mismo se puede ya experimentar y celebrar.