

IDENTIDADES PERSONALES Y SOCIALES: DE LA MISMIDAD AL NACIONALISMO

Pero a mí, aunque me durmiera en mi cama de costumbre, me bastaba con un sueño profundo que aflojara la tensión de mi espíritu para que éste dejara escaparse el plano del lugar en donde yo me había dormido, y al despertarme a medianoche, como no sabía en dónde me encontraba, en el primer momento tampoco sabía quién era; en mí no había otra cosa que el sentimiento de la existencia en su sencillez primitiva, tal como puede vibrar en lo hondo de un animal, y hallábame en mayor desnudez de todo que el hombre de las cavernas; pero entonces el recuerdo —y todavía no era el recuerdo del lugar en que me hallaba, sino el de otros sitios en donde yo había vivido y en donde podría estar— descendía hasta mí como un socorro llegado de lo alto para sacarme de la nada, porque yo solo nunca hubiera podido salir; en un segundo pasaba por encima de siglos de civilización, y la imagen borrosamente entrevista de las lámparas de petróleo, de las camisas con cuello vuelto, iban recomponiendo lentamente los rasgos peculiares de mi personalidad.

Marcel Proust¹

IDENTIDAD PERSONAL

Tradicionalmente, la mismidad se ha tratado en religión, filosofía, literatura y otras ramas de las humanidades desde un enfoque meramente introspectivo y subjetivo. El fragmento que encabeza este breve ensayo, tomado de *En busca del tiempo perdido*, es un espléndido e inspirado ejemplo descriptivo de lo dicho. Este deseo e intento de

Fernando Peregrín Gutiérrez es ensayista de Epistemología e Historia de la Ciencia.

¹ *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann.* Trad. Soledad Salinas de Marichal y Jaime Salinas. Biblioteca Proust. Alianza Editorial.

conocerse a sí mismo y explicarlo a los demás, muy posiblemente, tan antiguo como la propia humanidad, ha tenido como consecuencia, entre otras, la aparición de una abundante terminología, rica en sinónimos; un amplio repertorio de metáforas, bastantes conjeturas más o menos esotéricas y no menos mitos y leyendas. Hoy, cuando el estudio de la mente y la consciencia se considera competencia de la ciencia, cuando se está procediendo ya a la indagación sistemática y rigurosa, mediante el método científico, de los estados mentales como fenómenos emergentes de la actividad cerebral, incluyendo para ello el recurso a los datos empíricos y experimentales, se requiere la mayor objetividad posible en el análisis y limpiar de hojarasca literaria y de ficción, mediante las herramientas del pensamiento crítico, el conocimiento que poco a poco estamos adquiriendo sobre la mente y sus estados que producen las experiencias conscientes.

Cierto que uno de los debates más candentes entre los científicos y filósofos analíticos que estudian la mente desde la perspectiva del realismo naturalista tiene que ver precisamente con la objetividad y la subjetividad. En breve, las dos posturas más características a este respecto son, por un lado, la de los defensores de la naturaleza inescrutable de la mente, esto es, de la imposibilidad de reducirla a entidades ontológicamente objetivas (como la biofísica y bioquímica del cerebro y del sistema nervioso) o de terceras personas, dada la ontología subjetivamente irreductible de la mente (ontología de primera persona); por otro, los que llamaremos reduccionistas y que, pese a considerar reales los estados subjetivos y no meros epifenómenos, esperan poder recurrir a ontologías objetivas para explicar la mente y sus procesos. No obstante, ambas posiciones ontológicas están de acuerdo en la posibilidad y necesidad de estudiar la mente mediante una epistemología objetiva o científica (dentro de los límites de objetividad que podemos alcanzar los seres humanos), ya que se trata de una función o propiedad emergente de complejos procesos biofísicos y bioquímicos del cerebro y del sistema nervioso.

Lo primero que se debe hacer es separar claramente y no confundir la epistemología científica con la semántica surgida de la visión introspectiva y totalmente subjetiva de la consciencia y de sus funciones. Así, se formula en los estudios científicos de la mente que existen estados conscientes e inconscientes de la misma y que de los prime-

ros, los más esenciales y primarios son los que se relacionan con la autoconsciencia o consciencia de la propia consciencia, que en la literatura científica en inglés se denomina *self*, o como si dijéramos «uno mismo», mismidad o condición de ser uno mismo. Por otro lado, se considera que esta mismidad es equivalente a la identidad personal, por lo que a todos los efectos se trata del mismo fenómeno de la mente. Ésta, en general, y la mismidad en particular, se estudian hoy día en el ámbito de diversas disciplinas científicas, tanto de las ciencias naturales como de las sociales y a distintos niveles jerárquicos de análisis y explicación, organizados según la complejidad y jerarquía de las funciones mentales. Tal vez uno de los científicos que mejor han explicado el *self* o mismidad, sea el neurocientífico Antonio Damasio ². Para este científico, la mismidad o identidad personal es un componente crítico de la consciencia. Y si bien los llamados correlatos neuronales de la mismidad están resultando muy difíciles de establecer, parece cada vez más claro que la identidad personal, en su forma más simple y elemental, es un proceso complejo que requiere que el curso de los estados del organismo, en particular, cada estado instantáneo, quede reflejado en forma de mapas somáticos en partes específicas del cerebro. La base para estos mapas somáticos es una extensísima gama de señales que se originan en diferentes sectores del propio cuerpo. Algunas de estas señales portan información sobre el estado actual del cuerpo y las emociones que surgen de su interacción con el medio ambiente; pero otras señales son el resultado de simulaciones internas controladas por otras regiones del sistema nervioso central.

Esta forma de entender la consciencia de uno mismo coincide con la que sostiene, por ejemplo, el filósofo Daniel Dennett, para quien la identidad personal viene a ser como un centro de gravedad de los estados conscientes de cada persona y de la identidad personal narrativa. Esta concepción del «mí mismo» debe entenderse como una analogía conceptual y como una forma de explicar la enorme complejidad de la identidad personal, de la consciencia de uno mismo, y su estructura mental y corporal distribuida y difusa ³.

² Antonio Damasio (1999), *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*. Heinemann: London. También del mismo autor: *Descartes' Error*, G. P. Putnam's Sons, 1995, y *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt Books, Fla, 2003.

³ Dennett, Daniel C (1992) «The Self as a Center of Narrative Gravity», en Kessel, F. and Cole, P. and Johnson, D., Eds. *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Estudiando ciertas patologías mentales, como el llamado trastorno de identidad disociativo, se comprueba que la mismidad o identidad personal es única (otra de las razones por las que Dennett propone su metáfora del centro de gravedad, que es también único), si bien se puede considerar compuesta de varias partes o elementos. De nuevo, quien mejor ha analizado la estructura interna de la identidad personal, a la vista del consenso que se va formando sobre estas cuestiones, es el doctor Damasio, quien propone una jerarquía de estados mentales relacionados con la mismidad y que se integran en las personas normales en esa única identidad personal.

COMPONENTES JERARQUIZADOS DE LA MISMIIDAD

En la base de la identidad personal se encuentra para Damasio lo que denomina el *proto-self* o la proto-mismidad. En realidad, si definimos –como hemos hecho– la identidad personal como una manifestación primaria y básica de la consciencia, este *proto-self* viene a ser como el soporte y origen primario de la identidad personal, ya que es un estado mental inconsciente. Esta proto-identidad se forma con pautas neuronales que reflejan, en múltiples niveles cerebrales, el estado del organismo momento a momento. Es, como si dijéramos, la mismidad instantánea. Damasio considera que es en la proto-mismidad donde actúan la mayoría de las emociones, que a diferencia de los sentimientos –Damasio distingue entre ambos– son inconscientes y originarias de éstos.

En interacción continua con el *proto-self* se encuentra el *core self*, o núcleo de la mismidad. Este núcleo se encarga de registrar y seguir los cambios en la proto-identidad. Este núcleo cambia poco a lo largo de nuestra vida y es un estado consciente de la mente humana. Por ello, se puede considerar el núcleo de la consciencia, y es, en parte, responsable del sentimiento que tenemos de estar vivos. Este núcleo que es proto-lingüístico, se regenera continuamente mediante una serie de pulsos que dan la sensación de continuidad del ser mediante lo que podemos asemejar al «flujo de la consciencia», del que escribieron con anterioridad, entre otros pensadores y filósofos, Locke, Brito, Kant, Freud, William James, y de forma literaria magistral, el escritor James Joyce.

Finalmente, está la identidad personal autobiográfica que se basa en la memoria y también en la anticipación del futuro; esta faceta autobiográfica de nuestra mismidad se desarrolla de forma gradual a lo largo de la vida. Es necesario contar con el núcleo de la identidad para que se pueda dar el «mí mismo» autobiográfico, si bien lo contrario no es cierto, pues puede haber personas que, por enfermedad o lesiones cerebrales, pierdan momentánea o permanentemente la mismidad autobiográfica sin dejar por ello de mostrar un claro núcleo de la identidad personal. Esta característica autobiográfica permite la existencia de una forma de consciencia muy rica y que Damasio llama «consciencia extendida», que es la que produce el sentimiento de ser uno mismo, de tener una identidad personal a lo largo del tiempo y del espacio.

El filósofo y estudioso de la consciencia Thomas Nagel concibe adicionalmente, al nivel de la mismidad autobiográfica, dos tipos de identidad personal, a saber: la objetiva y la subjetiva. La segunda –que es equivalente en parte al núcleo de la identidad o *core self* que postula Damasio– es consecuencia de la introspección, es decir, de cómo nos vemos desde dentro, y es básicamente protolingüística, conceptualmente elemental y mezcla confusa de creencias, sentimientos, anhelos, deseos, etcétera; la primera, por el contrario, es consecuencia de la capacidad de la mente humana, de la consciencia, de adoptar un punto de vista externo para observarnos a nosotros mismos. Se trata de una mismidad narrativa y llena de elementos y conceptos de alta complejidad lingüística. Esta faceta de nuestra identidad personal, la objetiva, es la que normalmente usamos en las relaciones con otros seres humanos, pues a fin de cuentas no debemos olvidar que somos animales narrativos ⁴.

Es frecuente utilizar el término identidad en una acepción diferente: conjunto de rasgos de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. Como vemos, semánticamente se consideran iguales la identidad personal y la social o de grupo. Epistemológicamente, esto es incorrecto y un serio error de categorías, pues el grupo social, a menos que se admitan interpretaciones organicistas o esencialistas de éste, no tiene una identidad que sea equipara-

⁴ Thomas Nagel (1987), *A View from Nowhere*, Oxford University Press.

ble a la identidad personal de los individuos que lo forman. En ese sentido, conviene distinguir claramente entre identidad personal e idiosincrasia personal, y ésta, de la de un grupo. No son conceptos equivalentes, pues si bien la idiosincrasia de cada persona puede considerarse fruto de su identidad personal y de sus interacciones con el medio ambiente en el que se desenvuelve, la idiosincrasia de un grupo se refiere a un arquetipo que, en propiedad, debería basarse en datos estadísticos, pero que en la práctica se basa en prejuicios y ficciones más o menos alejados de la realidad.

TEORÍAS DE LA IDENTIDAD SOCIAL

¿Qué es, pues, la llamada identidad social, un concepto puesto de moda por el relativismo cultural y los teóricos del multiculturalismo? Para empezar, debemos tener claro que la pregunta sobre qué fue antes, el individuo o la sociedad, carece de sentido, pues si bien la sociedad es una entidad emergente de los individuos y sus relaciones (en el sentido de que es una categoría ontológica diferente de la simple suma de los individuos que la componen), el individuo de la especie *Homo sapiens*, sin sociedad, es una entelequia. Frente a esta concepción de la sociedad como entidad emergente de los individuos y con ontología propia (realidad social, en la terminología del filósofo John R. Searle), surgida de la coevolución del individuo y del grupo y fundada en ciertos estados denominados técnicamente intencionales colectivos⁵, se encuentran el individualismo radical, que considera al individuo como un elemento único y cerrado en sí mismo, y a la sociedad, simple suma de individuos, como un ámbito en el que vive y se desarrolla cada persona; y el colectivismo, cuya versión extrema niega la posibilidad –o la ninguna– de una identidad personal a los miembros

⁵ Intencionalidad (del alemán *Intentionalität*) es la relación entre los estados subjetivos de un individuo y el resto del mundo. Esos estados subjetivos incluyen creencias y deseos, intenciones y percepciones, así como amores y odios, temores y esperanzas. Es, en suma, el término general para designar las distintas formas mediante las cuales la mente puede ser dirigida a objetos y estados de cosas en el mundo o referirse a ellos. Se dará intencionalidad colectiva siempre que haya fenómenos que consistan en compartir formas de intencionalidad (basadas en la forma general y primaria «nosotros») en el marco de la cooperación o de las simples relaciones entre seres humanos o animales.

del grupo, por lo que los individuos son meros elementos de un conjunto, prácticamente intercambiables entre sí⁶.

Existen varias definiciones de identidad social, tantas casi como teorías de la identidad social. Uno de los enfoques más modernos y que más atención han acaparado es el de Henri Tajfel y John Turner⁷, que se basa en lo que acaece con la percepción de sí mismo que tiene un individuo cuando se convierte en miembro de un grupo. En este caso, «grupo» debe entenderse como un subconjunto más o menos fuertemente cohesionado de una sociedad (ésta, generalmente de mayor tamaño), y con la que se encuentra en interacción. Una de las bases de esta teoría es la formación de grupos mínimos y las hipótesis de cómo surge en ellos el etnocentrismo. El nombre de «grupos mínimos» procede de una serie de estudios empíricos de Tajfel, Turner y otros socio-psicólogos. En dichos experimentos, los participantes (frecuentemente escolares) eran asignados a distintos grupos sin apenas –y hasta ninguna– justificación para ello. En todos los estudios se encontró siempre la aparición de un cierto grado de etnocentrismo, por el simple hecho de agruparse, aunque los participantes supiesen que esas agrupaciones se habían hecho poco menos que al azar. Parece deducirse de estos estudios, que la mera pertenencia a uno de estos grupos experimentales bastaba para que los miembros de cada grupo en cuestión pensasen que era, para ellos, el mejor de todos los grupos posibles.

Por etnocentrismo debemos entender su definición más amplia, que es la capacidad que tienen ciertas personas de percibir la pertenencia a un grupo como lo más importante de todas las cosas de su mundo. Consecuentemente, para esas personas, ese grupo es el más importante y conveniente de todos los grupos posibles. El grupo en cuestión puede ser de tipo propiamente étnico, nacional, lingüístico,

⁶ John R. Searle (2001), *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real*. Alianza Editorial. También del mismo autor, *La construcción de la realidad social*. Editorial Paidós, 1997; *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Editorial Paidós, 2005; *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1969.

⁷ W. Peter Robinson, editor (1996), *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*. Routledge Falmer; Henri Tajfel (1978), «Social Categorization, Social Identity and Social Comparison». En *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. Editado por Henri Tajfel. European Monographs in Social Psychology 14. Academic Press; Turner, John (1978), «Social Comparison, Similarity and Ingroup Favouritism». En *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. Editado por Henri Tajfel. European Monographs in Social Psychology 14. Academic Press.

deportivo, folclórico o de cualquier otro de los tipos que se dan en las sociedades humanas.

Las teorías de la identidad social buscan normalmente una explicación –desde una perspectiva socio-psicológica– de por qué y en qué ocasiones los individuos se identifican con un grupo, esto es, se consideran a sí mismos como miembros de dicho grupo social, y cómo se comportan en consecuencia, principalmente en lo tocante a las actitudes respecto de los que no son de su grupo. Tajfel es el típico representante de los teóricos que abordan la llamada identidad del grupo tratando de alejarse en lo posible de las explicaciones que resultan, por un extremo, de la simple suma de las individualidades y, por otro, de las que se fundamentan en la cosificación o la concepción organicista o esencialista del grupo (en las que, generalmente, se abusa falazmente de las metáforas antropocentristas). Pero para ello recurre a una división que resulta muy difícil de justificar y que consiste en diferenciar, por una parte, los elementos de la auto-identidad (*self-identity*) que se derivan de los rasgos de la personalidad de cada individuo y de sus relaciones interpersonales, junto con los que se pueden considerar como pertenecientes a la propia identidad personal, y, por otra, los elementos que se derivan de la pertenencia a un grupo particular, que se agrupan bajo la denominación común de identidad social. En este sentido, se afirma que el individuo tiene un repertorio o abanico de identidades sociales y personales a su disposición, cada una de las cuales informa, por así decirlo, al individuo de quién es y lo que supone adoptar esa identidad. De aquí se sigue que, según las circunstancias, de esas múltiples identidades, una o algunas serán en ciertos momentos las más destacadas o sobresalientes. Es más, Tajfel asevera que en determinadas ocasiones y bajo determinadas condiciones, la identidad social es más preeminente que la individual a la hora de concebirse a uno mismo, y cuando eso ocurre, el individuo se comporta de forma cualitativamente diferente, es decir, adopta lo que se puede llamar conducta grupal.

EL MITO DE LAS IDENTIDADES MÚLTIPLES

En esta concepción de la identidad social se mezclan aciertos psico-sociales (debidos a que se han utilizado métodos empíricos de la psi-

ciencia experimental) con errores teóricos y explicativos de categoría. Es cierto que, en determinadas ocasiones, los individuos sienten la necesidad y la conveniencia de seguir pautas de conducta que han sido sancionadas por la mayoría del grupo o, en muchos casos, por los que lo lideran y controlan (y hasta manipulan), un aspecto que no parece contar demasiado en las teorías de la identidad social, como si ésta, caso de ser algo más que una metáfora antropológica, fuese la única o la principal fuente de cohesión de los grupos y fruto de una especie de auto-organización más o menos espontánea y localizada en una inexistente consciencia colectiva. Además, ello no implica necesariamente que existan esas posibles identidades a disposición de los individuos, pues ya hemos visto que, salvo trastornos mentales, los seres humanos tenemos una única identidad personal (por lo que no se entiende bien qué quiere decir, en estas teorías, la auto-identidad, que es, en realidad, una redundancia). Lo que no quiere decir, en lo absoluto, que la existencia de grupos formados por individuos que comparten estados intencionales colectivos específicos no produzca en la identidad personal de los que los comparten (verbigracia, odio a otro grupo de individuos), importantes efectos en cada individuo (generalmente al nivel del núcleo de la identidad y, principalmente, al de la llamada consciencia extendida o identidad autobiográfica). Además, en estas teorías se considera generalmente la identidad social como esferas megáricas, fuera del tiempo y del espacio. En ese sentido, se transfiere la concepción esencialista del grupo a la de su identidad social y se asimila a la identidad personal de cada individuo. Se trata de un importante error de entidades o de categorías ontológicas que debe evitarse, pues puede dar lugar –de hecho, así ocurre– a falacias del tipo *non sequitur* (concretamente, de la «pendiente deslizante»), por las que se empieza por los derechos inherentes a la llamada, en jurisprudencia, personalidad; a continuación, se pasa, por medio de la sinonimia entre personalidad e identidad personal, a la identidad social (concretamente, a la llamada identidad nacional), y de ahí, mediante un salto mortal en el vacío, a pretender la existencia de derechos históricos (e incluso, prehistóricos) colectivos ligados a la identidad social (generalmente nacional), cuyo sujeto es algo tan difuso como un grupo, un pueblo o un sentimiento de pertenecer a una nación más o menos inventada.

Además de la tendencia de los seres humanos a organizar las cosas del mundo que nos rodea en las llamadas clases naturales (*natural kinds*)⁸ basadas en relaciones de similitud –y, a veces, de simple proximidad– entre sí y de diferencias con las demás, que en el caso de las personas se suele denominar, en los estudios sobre la identidad social, procesos de división en categorías sociales (blancos, negros, australianos, musulmanes, cristianos, estudiantes y hasta actores de cine o conductores de autobús), lo que nos permite, entre otras cosas, saber si estamos o no incluidos en alguna de esas agrupaciones, además de dicha tendencia a organizar a los seres humanos que nos rodean en grupos y categorías, repito, es de gran interés a la hora de estudiar los conflictos entre grupos humanos cómo nos afecta realmente la percepción que podamos tener de estar ubicados en unos u otros grupos. A esa percepción se la denomina, en las teorías de la identidad social, como «identificación», que significa para los teóricos de la identidad social que parte de lo que somos, de quienes somos, se compone y construye con nuestras pertenencias a los grupos. En un sentido amplio, es decir, en el de la gran importancia que tienen nuestras interacciones con los individuos con los que compartimos más y más intensos estados intencionales colectivos, esto es una obviedad manifiesta; mas en el sentido de las múltiples identidades de cada individuo que conjeturan las teorías de la identidad social, hemos visto ya que es confundir la semántica con la epistemología y conceder a la pertenencia grupal una condición altamente determinista y casi trascendental, o como si dijéramos que ser miembro de un grupo imprime carácter poco menos que indeleble (en breve: confundir que el hombre sea un animal social por naturaleza y con una tendencia innata a agruparse, con el borreguismo).

Como consecuencia de esta condición de ser miembros de unos grupos y de otros, no; de identificarse con unos y no con otros, Tajfel y Turner dividen los grupos en *ingroups* («endogrupos») y *outgroups* («exogrupos»), y al agrupamiento lo denominan *ingrouping*. Inmediatamente surgen las categorías psicológicas y sociales de «nosotros» y «ellos» (o «nosotros» contra «vosotros»). Entonces se postula que, según las circunstancias, una persona piensa o siente que es un indivi-

⁸ W. V. O. Quine (1991), «Natural Kinds». En *The Philosophy of Science*, editado por R. Boyd, P. Gasper y J. D. Trout. The MIT Press.

duo único o que es miembro de un grupo, es decir, que tiene una identidad personal y, además, otra, o varias, sociales. A continuación se conjetura que la identidad social es algo real y vital para cada persona y no algo impuesto o añadido desde el exterior de esa persona. De nuevo, se pone en pie de igualdad la identidad social con la personal, en vez de considerar que la identidad de cada individuo es única y que puede estar, ¡qué duda cabe!, influida por el entorno, concretamente por los grupos de otros individuos con los que se relaciona en mayor o menor grado.

La identidad social implica, en estas teorías que estamos analizando, que el pertenecer a un grupo conlleva la percepción de igualdad, y hasta de identidad, con los demás miembros. Esta igualdad, empero, viene algunas veces matizada en el sentido de reducirla a una profunda semejanza –en lugar de igualdad o identidad– respecto de características psicológicas, sociales, económicas, lingüísticas, étnicas, etcétera, comunes que son muy relevantes para nosotros.

CONFLICTOS ENTRE GRUPOS SOCIALES

Una parte central de casi todas las teorías de la identidad social la constituye el origen y naturaleza de los conflictos entre grupos. Así, Tajfel y Turner sostienen que cuanto mayor es el conflicto entre grupos, los individuos se juzgan unos a otros sobre la base de su afiliación más que sobre las características individuales. Para estos autores, la discriminación intergrupala existe siempre, incluso en condiciones de agrupamientos mínimos, anonimato de los miembros, ausencia de conflictos de intereses y hasta de previas hostilidades entre grupos. Este aserto no debe sorprendernos ni puede, por otro lado, justificar una especie de carácter natural de la identidad social de la misma categoría que la identidad personal. Pues si bien la otredad social, origen de los conflictos, es consecuencia de la otredad natural, no son ambas de la misma categoría ontológica, esto es, pertenecen a distintas clases de realidades (una es fáctica y la otra, social).

La identidad social para estos teóricos, en suma, es consecuencia de la organización de la sociedad en categorías y de tres asunciones:

Cuadernos de pensamiento político

- a) Los seres humanos se esfuerzan por mejorar su autoestima y, consecuentemente, alcanzar una percepción positiva de sí mismos.
- b) Los grupos o categorías sociales y su pertenencia a ellos están asociados con connotaciones de valores positivos y negativos.
- c) La evaluación del grupo o de los grupos a los que un individuo pertenece se realiza mediante comparaciones con otros grupos que se consideran, en mayor o menor medida, rivales. Estas comparaciones se basan en unas escalas de valores que se asignan a las características y atributos de los miembros de cada grupo.

A partir de estas consideraciones, se sigue, en las tesis propuestas por Tajfel y Turner, que cada individuo se esfuerza en alcanzar o mantener una identidad social positiva, la cual se valora principalmente mediante comparaciones con miembros de los «endogrupos» y con los «exogrupos» en general, hechas estas últimas desde la perspectiva del grupo externo como un todo, recurriendo para ello a los «exogrupos» que se consideran especialmente relevantes para establecer dichas valoraciones positivas o negativas. Para ello, lo primero que se requiere es que los «endogrupos» se diferencien claramente de los «exogrupos» y que, además, la valoración de la pertenencia a nuestro grupo o a nuestros grupos se considere altamente favorable. En caso de que, al contrario, un individuo considere insatisfactoria su identidad social, o tratará de dejar su grupo actual y buscará su entrada en un grupo o en unos grupos que juzgue distintos y mejores que los anteriores, o bien intentará que su propio grupo alcance unas características diferenciales más positivas, o ambas cosas a la vez.

Analizando con detalle lo que se entiende como identidad social es fácil convencerse de su artificialidad y ambigüedad. Conceptos como «autoestima», «percepción positiva de uno mismo», «valoraciones positivas o negativas», «características diferenciales positivas» son sintagmas de ambiguo contenido semántico y escaso provecho epistemológico, y por tanto, explicativo.

INTENCIONALIDAD COLECTIVA E IDENTIDAD SOCIAL

A estas alturas de nuestro examen del concepto de identidad social, resulta cada vez más evidente su naturaleza de realidad social, en el sen-

tido de John R. Searle. Para este filósofo analítico, existen básicamente dos tipos de realidades: la fáctica y la social. La social es siempre consecuencia de un proceso de construcción basado en estados intencionales colectivos (subjetivos), esto es, en creencias y deseos, intenciones y percepciones, amores y odios, temores y esperanzas, etcétera, compartidos por dos o más individuos.⁹ Además, y en el caso de cierto tipo de realidades sociales muy alambicadas, historiadadas e inventadas, como es la identidad nacional de los nacionalismos, se requiere algo más que la simple intencionalidad colectiva (que tiene base biológica, la cual compartimos los seres humanos con otras especies de animales). Para que pueda hablarse de una identidad nacional tenemos que ir más allá de los simples hechos sociales y convertirlos en hechos institucionales, mediante actos de habla ilocutivos declarativos (y otras formas de representación conceptual, como son los símbolos), que son los que tienen como propósito crear una realidad social nueva, en este caso, la identidad nacional. ¿Pero quién o quienes están en condiciones de crear esa realidad institucional nueva mediante actos de habla (y simbólicos)? Pues los individuos o instituciones que tengan atribución de funciones para ello, basadas en unas reglas constitutivas que se aceptan por una comunidad mediante el hecho social surgido de la intencionalidad colectiva a la que hemos hecho referencia anteriormente. En consecuencia, básicamente, la creación de una identidad nacional es un hecho político, lo que implica, contrariamente a lo que se suele pensar, que se requiere una construcción de arriba abajo. Ciertamente para ello debe haber elementos en los que apoyar esa construcción social, algunos de los cuales se estudian en las teorías psico-sociales de los grupos, y más concretamente, de los grupos basados en el nacionalismo. Mas al contrario de la identidad personal, que es un hecho natural en el sentido de que no puede haber seres humanos sanos sin dicha identidad personal o mismidad, profundamente anclada en la biología y en la mente individual, la llamada identidad social (en este caso, identidad nacional) es claramente una realidad institucional que se crea según unas pautas y unas reglas más o menos artificiales sin las cuales el grupo que se autoproclama nacional no podría identificarse como tal (identificarse con otros individuos es distinto de compartir

⁹ Como ejemplo paradigmático de realidad social, Searle propone el dinero, que sólo es dinero porque pensamos que lo es y le hacemos lo que es mediante la atribución al papel moneda (y hasta a los simples números del saldo de una cuenta bancaria) de unas funciones (funciones de atributo).

una identidad social, que, como hemos visto, es algo superpuesto artificialmente a esa simple identificación, basada en estados intencionales compartidos y propia de la naturaleza de los seres humanos).

Volviendo a los estados intencionales colectivos, que son base de lo que se denomina identidad nacional (o social, en general), se debe, dentro de lo posible, distinguir entre los cognitivos y los sentimentales (en la acepción debida al neurocientífico Damasio, ya expuesta en estas páginas). Por estados intencionales cognitivos hay que entender los conocimientos y creencias (distinguimos entre ambos: un conocimiento es una creencia verdadera, en el sentido de la correspondencia con la realidad; una opinión, por tanto, viene a ser una apuesta que hacemos sobre la verdad de nuestras creencias). Los estados cognitivos se refieren a las creencias que tienen los miembros de un grupo nacional de pertenecer al mismo, de las diferencias entre «ellos» y «nosotros», de las características (idiosincrasia) propias del arquetipo representativo del grupo nacional y de cómo se asemejan a él; de su historia (y, según los casos, hasta de su prehistoria), de su organización política y social, de sus derechos y privilegios (algunos originados en la noche de los tiempos), etcétera. Claro que estas creencias no tienen por qué ser ciertas, y es más, muchas veces, sobre todo en los grupos nacionales, son falsas. No en balde, la creencia acrítica en los mitos y leyendas propios forma parte importante de ese estado intencional cognitivo compartido por los miembros de los grupos formados alrededor de ideologías nacionalistas. También suele ser particularmente errónea la percepción que se tiene de la idiosincrasia, del arquetipo que encarna las características personales del grupo, como demuestran una y otra vez los estudios empíricos sobre la percepción que tienen los individuos sobre su grupo nacional y los otros grupos nacionales. Los estados mentales, por su lado, que se refieren a los sentimientos que se comparten, van de los más primitivos, como los amores y los odios, anhelos y temores, hasta los más complejos y culturalmente elaborados, como son la sobrevaloración sentimental de su grupo nacional junto con el ninguneo de otros que se consideran rivales (o viceversa: sentir su grupo minusvalorado por «los otros»), los sentimientos de superioridad y de inferioridad, los rencores basados en creencias de agresiones pasadas o presentes, con los consiguientes anhelos de venganza o de romper cualquier vínculo intergrupalo, los deseos de superar a los rivales, etcétera.

Esta separación según estados mentales compartidos en mayor o menor grado por los miembros de un grupo nacional y que se consideran, los cognitivos, objetivos y racionales, y los emocionales, subjetivos y con fuerte carga de irracionalidad, es puramente teórica, pues no es posible en general separarlos¹⁰. En efecto, existen ya sólidas pruebas (debidas, en su mayoría, a los estudios de Damasio) de que las estructuras cerebrales responsables de los sentimientos, por un lado, y de la razón y otros procesos cognitivos, por otro, se superponen parcialmente (*overlap*), por lo que se piensa que las emociones y la razón cooperan o están en contraposición, mas siempre están presentes a la vez en el núcleo de la identidad personal y en su faceta autobiográfica o de «consciencia extendida». Este hecho basado en la biología debe tenerse siempre en cuenta en situaciones en las que un nacionalista vasco o catalán, pongo por caso, expresan con pleno convencimiento que no se sienten españoles, pese a que es una realidad fácilmente cognoscible que lo son, y que la mayoría de sus derechos y deberes tienen su origen y son consecuencia, tanto en España como en el mundo, la comunidad internacional, del hecho de ser ciudadanos españoles. Es para un observador que quisiera analizar estos sentimientos –que tienen otras formulaciones menos contundentes, como la de no «sentirse a gusto o cómodo» siendo español– de forma distanciada y racional, y usando una metáfora paródica, algo tan indefinido y ambiguo como si un ingeniero de caminos que ejerciera y viviese de su profesión dijera que no se «siente ingeniero de caminos».

Empero, no debe haber temor alguno a exagerar, insistiendo en la enorme importancia que tienen los sentimientos compartidos en los grupos sociales –y en especial, en los nacionales–, máxime si se basan en creencias (generalmente falsas, y muchas veces claramente relacionadas con mitos y leyendas) que refuerzan esos sentimientos. Por ello, una de las primeras acciones de los políticos nacionalistas cuando alcanzan el poder es controlar la educación y la enseñanza y la mayor cantidad posible de medios de comunicación, de modo que se puedan adoctrinar generaciones enteras –lo que, recurriendo a un eufemismo, se llama «crear nación» (nacionalista, por supuesto)– por me-

¹⁰ La irracionalidad es un concepto polisémico y lleno de ambigüedades. Como simple ejemplo de esto, hay que pensar que existen razones para actuar que para el que lo hace son racionales, mientras que para un observador pueden ser razones irracionales.

dio de las creencias y sentimientos nacionalistas, algo muy semejante a una catequesis de la religión nacionalista. Un gran acierto para sus intereses, dicho sea de paso, pues a fin de cuentas, somos animales que creamos y transmitimos valores y, generalmente, somos lo que nos enseñan a ser.

Finalmente, unas breves líneas para denunciar que algunos teóricos de la múltiple identidad personal y nacional recurren a propuestas verdaderamente extrañas y que demuestran bastante ignorancia de lo que es en realidad la consciencia y sus funciones altamente jerarquizadas, en concreto, la identidad personal. En efecto, se escribe, por ejemplo, sin mayores explicaciones sobre «identidades no jerarquizadas» e «identidades interdependientes», lo cual generalmente son castillos en el aire. Entre otras razones porque la identidad personal es, como ha quedado dicho, una función altamente jerarquizada de la mente consciente, algo sin lo cual el individuo manifestaría claros síntomas de trastornos mentales serios ¹¹. Respecto de la llamada «interdependencia de identidades» nunca queda claro si se refiere a identidades personales o lo que estos teóricos consideran, en sentido megárico y organicista o trascendente, la identidad de cada grupo social en tanto manifestación siempre de sentimientos y creencias propios de las ideologías nacionalistas (tengo para mí que esa «interdependencia de identidades» es una forma posh-moderna ¹² de decir que los individuos y los grupos que éstos puedan formar, suelen ser socialmente interdependientes entre sí) ¹³.

¹¹ La idea de identidades no jerarquizadas parece tomada de ciertas teorías multiculturalistas (en especial, las que se ocupan de las minorías indígenas) y de un intento de lectura en clave nacionalista de la relación entre la UE y sus Estados miembros. No obstante, no se entiende bien qué significa en concreto la idea de «identidades no jerarquizadas» en el ámbito de la discusión actual sobre el Estatuto de Autonomía de Cataluña. Curiosamente, los que abogan por un Estado de Autonomías jerarquizado, que a fin de cuentas es lo que se pretende con el federalismo asimétrico, parece que postulan un Estado en el que coexistan varias nacionalidades únicas –por ejemplo, ciudadanos que tengan sólo la nacionalidad española y ciudadanos con únicamente la nacionalidad catalana– y que ambas nacionalidades sean totalmente equivalentes a todos los efectos (suponiendo que por identidad nacional se refieran, los que sostienen estas tesis tan originales como inviábiles y disparatadas, a la identidad nacional, entendida ésta siempre bajo el prisma de la ideología nacionalista).

¹² Neologismo paródico de posmodernismo que debo a la escritora María Teresa Giménez Barbat, formado por el término inglés *posh* (afectado, pijo) y el español «modernismo».

¹³ Xavier Rubert de Ventós (1999), *Catalunya: de la identitat a la independència*. Prólogo de Pasqual Maragall. Editorial Espúries, (segunda edición revisada).