

Breve analítica de las identidades colectivas

Memoria crítica del Seminario de filosofía política contemporánea
de la Facultad de Filosofía de la UCM durante el curso 2015 / 2016.

Por Elià Barrull Prat.

Índice

0. Introducción: ¿Qué entiendo por política?.....	3
1. La construcción de identidades colectivas.....	6
2. Modelos teóricos de construcción de identidades colectivas.....	7
3. Casos prácticos de construcción de identidades colectivas.....	10
4. Dispositivos históricos de construcción de identidades colectivas.....	12
5. Condiciones físicas de posibilidad de las identidades colectivas.....	15
6. El problema de las identidades colectivas.....	20
7. Conclusión: mi respuesta al problema de las identidades colectivas.....	23

0. Introducción: ¿Qué entiendo por política?

Si podemos advertir que la historia de la política ha estado marcada por algo, esto es sin duda por la violencia, la lucha, el enfrentamiento o el conflicto entre los diferentes.

La política es una *lucha entre diferentes*.

Los políticos son, por ende, los diferentes que luchan entre sí.

Se dice a menudo que la política es la continuación de la guerra por otros medios, entendiendo que la política es una lucha, un enfrentamiento que se considera más refinado, menos tosco, más sutil, e incluso más agradable. ¿Pero de qué tipo de lucha hablamos? ¿Estamos ante una lucha de muerte, una lucha para la supervivencia o se trata de una lucha a otro nivel, una lucha por una mejor vivencia?

Si seguimos a C. Schmitt parece que la política es sin duda una lucha contra el enemigo, lucha a muerte contra el diferente, y por ende siempre es la violencia, la posibilidad de acabar físicamente con el enemigo, lo que está como base de la política. Aunque también es bueno recordar que C. Schmitt vivió en una época donde la violencia y la política se estaban ya confundiendo en una sola y misma cosa. Y también es feliz recordar que esa época ya pasó, y que aunque su análisis sobre la violencia no parezca muy apropiado en las democracias liberales, pueden ser una referencia para entender el papel original del antagonismo esencial en la política. En la misma línea, y dentro del lenguaje popular, encontramos otra expresión muy conocida y que nos define la política como una *lucha ideológica*, como un enfrentamiento entre grupos de personas que se unen o se agrupan ideológicamente entre amigos y enemigos. ¿Pero estamos solo ante una lucha ideológica? ¿No hay algo más que ideología detrás de la política, acaso no es una lucha de fuerzas?

Desde un posible análisis marxista, creo que se apuntaría a una definición de la política en términos de una *lucha de clases*, o de una lucha de bloques, entre las diferentes fuerzas productivas dentro de la sociedad. En el caso del análisis materialista de Marx hay que destacar la importancia de la

vinculación de la política a la realidad material o social de las clases productivas. La lucha en este sentido es mucho menos ideológica y mucho más materialista o social, pues reconoce claramente los antagonismos políticos como fruto de las divergencias entre las clases productivas.

Actualmente, hay una gran cantidad de teorías políticas que se enmarcan como teorías del lenguaje, de la retórica o del discurso político postmarxista que se desarrollan por suposición o oposición al estructuralismo de Saussure. En todos ellos hay una idea central, a saber, la consideración del hombre como un ser simbólico, y por ende, de la necesidad o la reducción del político a un constructor o creador de símbolos y de mensajes que consigan captar voluntades. Estas teorías interpretan que la política es, básicamente, una *lucha discursiva*, una lucha retórica, y parece que están teniendo cierto éxito en construir o constituir nuevas voluntades políticas socialistas. ¿Pero debemos pensar entonces que la política es un refinamiento de la lucha entre comunidades de amigos y enemigos por medio del arte de la palabra o del discurso y no por medio de la fuerza? ¿Acaso no hay fuerza, fuerza física real detrás de cada movimiento o partido político?

Yo entiendo que la política es una lucha de fuerzas, una praxis, una acción viva entre las fuerzas y las tensiones del mundo. La política ha cambiado enormemente, pero entiendo que la política sigue siendo una lucha por el poder, una lucha de fuerzas, de tensiones, de intereses, de discursos, de personas al fin y al cabo, para poder dirigir un colectivo. Así también creo pues que el colectivo, el Estado o el partido, es el elemento central de toda la política. Especialmente en la política moderna y contemporánea donde el papel de los Estados y los partidos ha crecido enormemente en detrimento del papel de los individuos.

C. Schmitt dice que “El concepto de Estado supone el de lo político”, pero yo creo que lo podemos llevar por otro camino y decir que la lucha por el poder implica necesariamente algo, a saber, la existencia de ese poder que se quiere poseer, es decir, dicho en otras palabras, la existencia de una jerarquía social compleja tal que permite la existencia de grandes acumulaciones de poder en unas pocas manos. Dicho de otro modo, que la lucha por el poder exige la existencia de una sociedad organizada jerárquicamente, o lo que es lo mismo, un Estado. Es decir que, invirtiendo la frase de Schmitt, decimos aquí que el concepto de lo político supone el de Estado.

Si miramos la historia veremos que la protopolítica empezó probablemente a partir del neolítico,

cuando las sociedades empezaron a jerarquizarse, tal y como muestran los ajuares hallados en los diversos túmulos, cistas y cámaras funerarias que pertenecen a las sociedades protohistóricas de ese periodo. Desde que hubo jerarquías sociales hubo necesariamente luchas por la posición social. En este sentido, una protopolítica, una primera lucha por el poder social, empezó hace aproximadamente 10.000 años en Asia y se ha ido desarrollando de la mano de las diferentes civilizaciones humanas.

Nos encontramos ante un círculo, el Estado supone la política y la política, entendida como lucha de poder, da por supuesto al Estado entendido como acumulación jerárquica del poder. Así no podemos establecer que uno sea el origen del otro y parece que debemos salir para encontrar fuera de ellos un punto donde agarrarnos.

Tal vez ya en sus inicios, en el primero de los más importantes procesos de jerarquización social, la sociedad neolítica tenía algo así como un primigenio sistema político. Si no salimos del círculo al que hemos llegado, se debe pensar que ambos son hechos in-disociables, pues la existencia de un poder jerárquico implica una lucha por ese poder y la lucha por el poder implica la existencia de un poder jerárquico ¹

Si no queremos confundirnos creo que hay que diferenciar pues el Estado (el poder jerárquico establecido) y la política (la lucha por el poder jerárquico establecido). Visto así es evidente que el Estado precede a la política y por tanto que las entidades y las identidades colectivas son el fundamento de toda posible política. Esta memoria del seminario que hemos realizado este año, va girar alrededor del concepto de las entidades y las identidades políticas colectivas. Para mí siempre ha resultado muy interesante la construcción de identidades colectivas nacionales, religiosas o partidistas así que voy a aprovechar la ocasión para plantear, desde algunas de las principales lecturas que hemos hecho este año, las cuestiones que me inquietan sobre las identidades colectivas.

1 Siendo honesto creo que la existencia de un poder jerárquico no implica necesariamente la lucha por ese poder, como sí ocurre en el caso contrario, pues me parece evidente que la lucha por el poder implica necesariamente la existencia de ese poder por el que se lucha, y por ende, se debería concluir que el Estado (el poder) es anterior a la política y que sólo en la medida que hay una sociedad jerarquizada puede haber una lucha política por el poder de dirección de esa sociedad. El político aparece así como aquél que lucha para conseguir ejercer o retener el poder jerárquico establecido en la dirección de una sociedad.

1. La construcción de identidades colectivas.

En la época moderna, con la construcción de los Estados nación y de las primeras neorepúblicas como la República americana o la República francesa, la política se ha vuelto cada vez más un fenómeno sociológico de masas que requiere de la construcción de sujetos políticos colectivos.

La lucha de intereses individuales, la lucha en el estado natural hobbesiano, se ha vuelto pues, una lucha de intereses o de voluntades colectivas en la sociedad moderna. Por ello, una gran parte de la filosofía política contemporánea se ha dedicado a buscar los instrumentos y los mecanismos para la construcción de dichas identidades colectivas que permitan la defensa de los intereses de determinadas clases, grupos o pueblos. Así hay que interpretar las obras de Gramsci o de Laclau, las obras de Marx o de Eaglton, de Schmitt o de Agamben, etc. Ahora la política tiene menos relación con los fundamentos políticos que los autores clásicos nos podían enseñar como los de las obras de Platón, Aristóteles, Tucídides o Cicerón.

Los partidos políticos, como bien dice Gramsci, se han convertido en el equivalente moderno del príncipe maquiavélico. Esta frase, la interpreto yo en el sentido de que los partidos políticos o lo que aquí vamos a tratar en términos más generales, las identidades colectivas, se han convertido en el eje central de toda la política contemporánea. Dicho de otro modo, que la característica más relevante de la política contemporánea, y su diferencia más sustancial con la política anterior que había conocido el ser humano, es la agrupación sistemática de los individuos en identidades colectivas de enorme tamaño.

2. Modelos teóricos de construcción de identidades.

La construcción de los sujetos políticos colectivos es una labor estudiada por la filosofía política contemporánea desde diferentes puntos de vista. Aquí vamos a presentar resumidamente algunas de las principales tesis que a este respecto se han desarrollado en el último siglo desde las lecturas del seminario y mi lectura personal.

La filosofía política de Carl Schmitt nos enseña que la construcción de identidades colectivas se debe llevar a cabo a través de la identificación de colectivos de amigos-enemigos. Para Schmitt, la política es eminentemente una lucha, una guerra, un enfrentamiento entre amigos y enemigos. Así pues, según podemos interpretar a Schmitt, la construcción de los sujetos políticos colectivos debe llevarse a cabo a través de la identificación de los enemigos y de los amigos políticos. Por ejemplo, en España, vemos como la identidad colectiva de la España castiza defendida por el Partido Popular se ha construido por oposición a la España plurinacional que representan los diferentes movimientos regionalistas o nacionalistas periféricos. Así también, la identidad nacional catalana o vasca se ha construido por oposición a la España castiza y católica que representa el Partido Popular. Los datos muestran claramente como los contrarios se retroalimentan. Durante los gobiernos del Partido Popular en España, los partidos nacionalistas vascos o catalanes han crecido sustancialmente, mientras que con los gobiernos del Partido Socialista los movimientos nacionalistas periféricos se han vuelto cada vez más débiles. Otra identidad colectiva, como la creada por Podemos en los últimos años, se ha desarrollado a partir de la identificación de su principal enemigo: la casta. Si se hace un pequeño ejercicio de memoria o de revisión de los documentos audiovisuales se advertirá claramente que el partido morado se ha construido por oposición al enemigo que ellos mismos identificaron como casta político-económica. Lo mismo pasa ahora con Ciudadanos que se definen por oposición a Podemos, como dijo hace poco, su hasta hace unos meses portavoz en el Congreso, Juan Carlos Girauta en la *Vanguardia* del día 3 de Junio: “somos el antídoto para que Podemos no gobierne”.² Todos estos ejemplos, que se encuentran en

2 <http://www.lavanguardia.com/politica/20160603/402237559442/somos-el-antidoto-para-que-podemos-no-gobierne.html>

nuestra cotidianidad política, nos muestran la vigencia de las tesis de Schmitt.

En la filosofía política de Michel Foucault encontramos otra tesis fundamental sobre la construcción de identidades colectivas. Siguiendo la tesis del saber – poder defendida por Foucault, basada en la teoría del conocimiento de Nietzsche desarrollada a lo largo de su obra, podemos imaginar cómo el Estado (el Poder) genera la identidad nacional a partir del saber que transmite a sus ciudadanos con los dispositivos estatales educativos. Así mismo, es el saber, la verdad o el conocimiento de los individuos (adquirido en las instituciones estatales) sirve para legitimar y para mantener esta identidad colectiva llamada nación y establecida como Estado. La nación se ha construido románticamente sobre los cimientos de los mitos y de las fábulas que cuentan una supuesta superioridad fisiológica o moral de los individuos de un determinado colectivo (nación) respecto de los individuos de otros colectivos nacionales. En este sentido, ha sido un saber, una verdad o un conocimiento supuestamente verdadero (pero realmente fabulado) el que ha construido la identidad nacional. Un ejemplo de ello es la famosa batalla del bosque de Teutoburgo del siglo primero después de Cristo, y la figura de Arminio. Arminio y esta batalla son un claro ejemplo de esta mistificación del origen de la identidad nacional, en este caso, de la identidad nacional germánica. Arminio representa para los germanos el origen de la nación alemana y la superioridad de los germanos frente a otros grandes pueblos o naciones como el Imperio Romano.

Como bien se ha advertido desde diferentes posiciones de la semiótica y de la lingüística, el saber o el conocimiento nacen del lenguaje y la semiótica, desde nuestros diferentes sistemas de signos y símbolos. El hombre es un ser simbólico. El discurso o el lenguaje político es por tanto el principal generador de signos y de símbolos políticos, así que también es el eje central de la construcción de las identidades colectivas o sujetos políticos, que al fin y al cabo no dejan de ser construcciones simbólicas creadas a partir de signos y símbolos estéticos. Esta es la tesis que desarrollan Chantal Mouffe y Ernesto Laclau en su obra postmarxista. Lo que caracteriza esencialmente su planteamiento es el foco que se pone en la articulación del discurso como base para construir identidades. Esta característica lleva consigo la desvinculación de las realidades sociales y culturales que eminentemente existen en una sociedad dada y que siempre ha caracterizado el materialismo marxista. Mouffe y Laclau centran toda la construcción de los sujetos políticos en la articulación del discurso socialista. Desde este punto de vista, para la construcción de identidades colectivas no se trata de agrupar colectivos conectados socialmente sino discursivamente. La

construcción de la identidad colectiva desde esta perspectiva se construye también por oposición, como decía Schmitt, pero en el sentido de la semiótica de Saussure, es decir, en el sentido de que los significantes se condicionan y se determinan mutuamente por sus diferencias entre ellos.

En las ideas del filósofo italiano Antonio Gramsci encontramos otra de las principales tesis sobre la construcción de identidades colectivas a partir de su célebre distinción entre dominación y hegemonía. En Gramsci vemos como las identidades colectivas no se sustentan únicamente en la construcción discursiva o epistémica, sino que éstas tienen también su origen en un momento económico-corporativo y en un momento de clase, es decir, en una realidad social inmanente que no se debe olvidar. Las identidades colectivas se construyen, desde este punto de vista, por el reconocimiento de los trabajadores de un mismo sector productivo o de una misma clase socio-cultural. De todos modos, bajo el concepto de la hegemonía cultural o de la cultura hegemónica de las clases dominantes vemos en la teoría de Gramsci un vínculo especial con la filosofía de Foucault del saber-poder. Es desde la hegemonía cultural, y por tanto epistémica, desde donde se puede fraguar una verdadera hegemonía política. En este sentido, observamos que la construcción o el mantenimiento de las identidades colectivas se realiza desde la hegemonía cultural, que garantiza el consentimiento gracias a la posesión del saber que se transmite a los individuos en una sociedad dada. Gracias a los medios de comunicación, a las entidades religiosas o a las instituciones educativas, la clase dominante consigue crear en el pueblo dominado un sentimiento de identidad nacional común, de unión al fin y al cabo, entre los dominantes y los dominados. La hegemonía pues, consiste en que la clase dominante tenga el poder para vincular sus intereses con el interés general. Así es como se crea un bloque hegemónico, una identidad colectiva, que reúne todas las individualidades en un mismo proyecto burgués.

3. Casos prototípicos de identidades colectivas.

El caso más relevante para el estudio de la filosofía política contemporánea es sin duda el de los partidos políticos. El caso de los partidos es tal vez el más evidente. Los partidos, los principios modernos, son identidades colectivas que se forman en principio alrededor de una serie de intereses o de objetivos comunes en los individuos que las componen. En función del sistema democrático, los partidos pueden ser meramente maquinarias electorales para impulsar a sus candidatos como en Estados Unidos, cuyo fin es acceder al poder, o pueden ser estructuras ideológicas cuyos fines vayan más allá de conseguir *el poder por el poder* como sucede más a menudo en Europa. Los partidos políticos son las identidades colectivas que más pueden interesarnos en el estudio de la política contemporánea pero hay otras identidades colectivas que también son de especial interés político.

Un caso prototípico muy conocido es el de las identidades colectivas nacionales, los pueblos, las naciones y los Estados que surgieron muy probablemente de la mano del romanticismo y del concepto del espíritu nacional. En este caso, no parece tan claro que los intereses de todos los miembros de una misma nación deban coincidir bajo una misma bandera, así que parece que no se trata aquí del interés o de la voluntad individual, parece, que la unión de los hombres y mujeres bajo una misma identidad nacional no se rige por cuestiones razonables o lógicamente comprensibles, sino que se trata más bien de un ímpetu o de una fuerza emocional que actúa más allá de la razón. Pero tal vez, como dijo Gramsci, se trata de algo mucho más serio y oscuro, tal vez algo más lógico, pues puede ser que una clase o grupo dominante consiga la hegemonía y, por ende, el poder de hacer coincidir sus intereses de clase con el interés general de la nación.

Otro caso de especial interés es el caso de las comunidades religiosas. Las comunidades religiosas también se presentan ante nosotros como identidades colectivas, que aunque aparentemente presentan una naturaleza distinta de los partidos o de los Estados nación, guardan también cierta relación con ellos por el hecho de ser también identidades colectivas con fuerza social. Las

comunidades religiosas son identidades colectivas que se agrupan bajo una serie de creencias ontológicas, epistemológicas y éticas comunes que los hace enfrentarse con aquellos que se oponen o que discrepan de sus creencias ontológicas, epistémicas o éticas. Su caso es bueno para ver el papel tan relevante que tienen las creencias y la fe en la identidad colectiva o la creencia en el decir veraz de los representantes de la identidad colectiva. Su caso es tal vez el más extremo, donde el dogma sin duda es más visible, pero la creencia y la fe en la veracidad del discurso de autoridad están presentes en cualquier identidad colectiva. Además este caso también sirve para ver como las fuerzas físicas de los colectivos se oponen realmente. Pues la historia de nuestra especie está plagada de cruzadas, yihads y guerras entre las diferentes identidades religiosas. No hace falta ir muy lejos para ver guerras entre chiitas y sunitas, entre árabes y judíos o entre musulmanes y cristianos.

4. Dispositivos de construcción identitaria.

Las escuelas públicas, las universidades y las instituciones educativas en general son los principales dispositivos de construcción de identidades nacionales en las sociedades modernas y contemporáneas. Desde la escuela y las universidades públicas se enseña la Historia de la nación y se genera en el individuo un sentimiento de pertenencia a una sociedad que lo identifica como español, cubano, venezolano, inglés, francés, americano, etc.

Un ejemplo de ello es el caso de Catalunya y el conflicto nacional que vive España en nuestros días. La educación en España es una competencia de la administración pública autonómica, y por ende, no es el Estado central, es decir, España, quién marca las pautas de la enseñanza, sino que son las comunidades autónomas las que marcan dichas pautas. Un ejemplo muy claro del poder de influencia de dichos dispositivos está en los libros de texto de la asignatura de Historia que los alumnos catalanes y los alumnos aragoneses reciben en sus aulas. En el libro de texto catalán cuando se explica la historia de España y de los distintos reinos de la península ibérica antes de la unión de los reinos de Castilla y Aragón en tiempos de los reyes católicos, se hace referencia al “*Regne de Catalunya i Aragó*” es decir, al Reino de Catalunya y Aragón, como si Catalunya fuera también un reino peninsular. Por contra, en los libros de texto de los alumnos de Aragón se hace referencia a ese mismo reino con el nombre de “Reino de Aragón” y “condados catalanes”, pues, si se atiende a la historia se debe reconocer que la hoy comunidad autónoma de Catalunya era en ese momento un condado, escindido del antiguo reino franco de Carlomagno y anexionado pacíficamente con el reino de Aragón a través de un matrimonio de conveniencia. Esta pequeña discrepancia en los libros de historia de dos regiones adyacentes y que se encuentran dentro del mismo Estado nacional, es una *rara avis* que tal vez sólo se encuentra en España. ¿Qué Estado con sentido y razón dejaría que la historia nacional se construyera de forma tan divergente?

Es evidente que las consecuencias de esta educación dividida ha llevado a España a una crisis de identidad nacional sin precedentes. ¿Acaso alguien sabe qué es ser español? El poder de la enseñanza y de la educación nacional revela, en el caso catalán un claro ejemplo de su poder de

construcción de identidades colectivas. Yo soy nacido en Barcelona y he estudiado allí muchos años, tengo muchos amigos allí y me encuentro a menudo con la idea de que Catalunya merece ser un estado independiente como lo fue antes. ¿Pero es que antes lo fue? Dependiendo de los libros de texto que se consulten uno puede llegar a conclusiones opuestas. Lo importante del caso es que se aprecia claramente que la identidad nacional se construye sobretodo desde las aulas de historia de los centros educativos.

La educación de los jóvenes resulta un elemento esencial de la construcción de identidades, pero también encontramos elementos de esa construcción en la educación de la ciudadanía a través de la propaganda; las fiestas nacionales, los desfiles militares, los himnos patrióticos o las banderas de colores. Los símbolos de la identidad nacional, los mitos, como bien denuncia Roland Barthes (1957), se construyen y se alimentan día a día desde las instituciones para crear en el individuo un sentimiento de identidad nacional, de unión, que permite al Estado seguir operando ideológicamente ante el consentimiento de los ciudadanos.

Me refiero, por proximidad, de nuevo al ejemplo del caso catalán. En la España democrática se aceptó que las comunidades tuvieran himnos, banderas, desfiles y fiestas nacionales propias, y por tanto que construyeran sus propias identidades regionales. Esto ha conducido, como es evidente, en la destrucción de la identidad nacional española por parte de la identidad nacional catalana, vasca, navarra, gallega, asturiana, andaluza, etc. Como muestran los datos del CIS de Junio de 2015, la mayoría de los ciudadanos del Estado español se sienten tan españoles como miembros de su comunidad regional-nacional.³

Los medios de comunicación han sido siempre instituciones creadoras de discurso del poder. Los medios son un elemento esencial del control social y de la creación de identidades. Los lectores de un determinado periódico se identifican con el pensamiento de sus editoriales y acaban por *crear a pies juntillas* aquello que se les transmite desde lo que ellos consideran fuentes de información fiable. Así cuando el periódico exige la dimisión de un Ministro del Gobierno los lectores también lo exigen e incluso tal vez se movilizan para conseguir sus objetivos políticos ahora colectivizados. Los medios de comunicación construyen relatos colectivos que conforman principalmente lo que se conoce como la opinión pública, el *vox populi*, que al fin y al cabo se reduce a lo que todo el pueblo

3 <http://www.elimparcial.es/noticia/152075/nacional/>

sabe, piensa y comenta sobre la política y el mundo. Por su capacidad de reproducción masiva, los medios de comunicación representan un dispositivo esencial de la comunicación del discurso político de masas y de las identidades colectivas. En el mundo contemporáneo la masificación hace que los medios digitales sean los dispositivos más eficaces por su efectividad reproductiva.

Las leyes, las normas, y las reglas son otro dispositivo que sirve al poder para legitimarse, y por ende para legitimar el consentimiento que asumen los individuos ante la autoridad de la identidad colectiva. Parece que en la medida en la que no hay un ordenamiento en forma de reglas, leyes o costumbres solo puede haber una lucha física, violenta y caótica por el poder en la jerarquía social, es decir, una lucha que se decide únicamente por la fuerza. Las leyes son pues dispositivos que sirven para dar legitimidad al poder de los representantes de la identidad colectiva. Las normas que regulan el acceso legítimo al poder social sirven para que se pueda producir el consentimiento necesario en una sociedad jerárquica.

Lo común en todo lo mencionado hasta ahora es el lenguaje. El discurso, es el elemento vehicular de la construcción de identidades colectivas, pues es en el discurso, ya sea oral, escrito, pictórico o simplemente musical, donde se pueden generar símbolos que sirvan para la construcción de estas identidades. Por ello, el discurso político tiene aquí un papel central. Como bien advierten Mouffe y Laclau es en el discurso, y solamente en el discurso, donde se pueden articular las voluntades individuales. Pero bien es cierto que esto tiene también un límite. Los discursos, como los de la hegemonía burguesa que analiza Gramsci, pueden llevar también al fracaso de la construcción de identidades y por tanto a crisis orgánicas o crisis de representación como las que se ha vivido en España. En estos escenarios la identidad colectiva, el poder, ya no se puede mantener por la hegemonía cultural dominante y algún día habrá suficiente fuerza física para construir una nueva identidad nacional colectiva. Por contra, el punto de vista que se desarrolla en la obra de Laclau y Mouffe es un punto de vista estructuralista que tiene como fundamento las teorías de la semiótica de Ferdinand Saussure. Pero la articulación del discurso político podría analizarse desde una infinidad de perspectivas. Yo imagino que la pragmática de Grice podría servirnos también de ayuda para hacer un análisis del discurso político y ver como actúan o no, las máximas conversacionales o el principio de cooperación. En cualquier caso el lenguaje simbólico de cualquier forma resulta un

5. Condiciones físicas de posibilidad de las identidades colectivas.

¿Cómo son posibles las identidades colectivas? Existen diferentes tipos de identidades colectivas y en un nivel teórico parece que puedan existir diferentes mecanismos discursivos o físicos para conseguir articular o crear una identidad colectiva. ¿Pero cuáles son las características generales de todas las identidades colectivas?

Estas condiciones físicas de posibilidad que estoy planteando no son más que los hechos o acontecimientos que veo que acompañan la aparición en el mundo de las identidades colectivas, no sé si son necesarias o contingentes, pero creo que podrían ser las condiciones físicas que posibilitaran normalmente la aparición y el mantenimiento de las identidades políticas, nacionales o religiosas.

Aunque pueda tratarse de algo obvio, creo que la primera condición que hay que mencionar, es que las identidades colectivas son posibles porque *somos un ser simbólico*, un ser con lenguaje que identifica simbólicamente el mundo que tiene a su alrededor.

Lo siguiente que he visto en las lecturas del seminario y en mis lecturas personales, es que las identidades colectivas necesitan entidades colectivas jerarquizadas. Las entidades que han existido y que se han descrito por los historiadores y los pensadores políticos, tienen todas una organización y por ende un poder jerárquico de dirección. El Estado nacional, el partido político, o la iglesia, han estado siempre organizados jerárquicamente. *Las identidades colectivas son posibles porque físicamente las entidades colectivas que las acompañan se organizan en una estructura jerarquizada de dirección del poder.* Todas las identidades colectivas, ya sean Estados nación, partidos políticos o comunidades religiosas, se dirigen por una cúpula, cuando no un individuo, que controla el poder dentro del colectivo. Incluso los partidos más asamblearios y transversales son partidarios de tener una cúpula o una dirección que organice el trabajo y los objetivos del colectivo. Se da por lo tanto físicamente en el mundo el hecho de tener una estructura jerarquizada de dirección del poder en la práctica totalidad de las entidades colectivas. De hecho si entendemos la

política individual como la lucha por el poder social, este poder es el poder de dirección jerárquico que existe en las entidades sociales colectivas. Nota: incluso en los fenómenos sociales más radicales, asamblearios y transversales que he podido conocer como el 15M o NuitDebout, adquirieron rápidamente una organización y una jerarquía social interna que les permitió tomar una dirección, avanzar y prolongarse en el tiempo. ¿En qué sentido una estructura social jerarquizada condiciona la aparición o el mantenimiento de una identidad colectiva? Yo creo que básicamente tiene un función organizativa, y por tanto condiciona organizativamente que la identidad colectiva pueda mantenerse o progresar. Aunque también podría decirse que tiene una función identitaria, pues la jerarquización implica el personalismo y claro está que es más fácil identificarse en una persona que en una bandera o en una idea.

Las entidades colectivas, que como hemos visto están jerarquizadas, cuentan también normalmente con una serie de costumbres, reglas, normas, leyes, estatutos o constituciones, escritas o no escritas, que regulan el acceso y el mantenimiento legítimo del poder jerárquico dentro de las entidades colectivas. Estas normas sirven para legitimar al poder, para que se conceda que el poder jerárquico se ha conseguido legítimamente según las reglas establecidas. Por lo tanto *las identidades colectivas son posibles físicamente porque cuentan con unas reglas legítimas de acceso al poder*. Todas las entidades colectivas, ya sean Estados nación, partidos políticos o comunidades religiosas, se perciben legítimamente porque tienen una serie de leyes, reglas, normas, estatutos o constituciones que regulan la forma de acceso al poder legítimo dentro del colectivo. Es decir que la legitimidad del poder está fundamentada parcialmente en la legitimidad del acceso al poder. En la historia hemos visto una infinidad de luchas y de disputas políticas que se originaban sobre la legitimidad de acceso al poder, ya sea en la línea sucesoria o acorde a la ley de la República. Las identidades colectivas necesitan de reglas de acceso y renovación del poder para que ese poder jerárquico sea percibido legítimamente por los individuos y por ende consentido.

El consentimiento es un punto central de todas las identidades y entidades colectivas. Sin lugar a dudas todos los pensadores y analistas políticos de la historia han identificado el consentimiento de los individuos del colectivo como una condición necesaria para que se puedan construir identidades colectivas. *Las identidades colectivas son posibles físicamente porque los individuos del colectivo consienten y apoyan las acciones del poder*. Todas las identidades colectivas, ya sean Estados nación, partidos políticos o comunidades religiosas, necesitan el apoyo de los individuos que

conforman la identidad colectiva para poder desarrollar sus acciones y conseguir sus objetivos. ¿Pero como se consigue el consentimiento? ¿Basta con acceder al poder de la jerarquía social con arreglo a la ley?

Creo que es evidente que con la legitimidad del procedimiento convencional o del contrato social no basta para comprender el consentimiento y la devoción con la que se sienten y se viven las identidades colectivas. Creo que la legitimidad del procedimiento no basta para entender esto. El consentimiento es posible por la legitimidad del procedimiento o legitimidad jurídica, por la simbología estética o emocional, por el discurso de autoridad y por la búsqueda racional de fines mayores. Todos son además elementos esenciales de la construcción de identidades colectivas pues ayudan notablemente a establecer un consentimiento por parte de los individuos hacia la identidad colectiva y sus representantes.

La simbología estética de los colectivos religiosos más ortodoxos son un buen ejemplo del poder de la estética. Pero esta simbología estética que abarca campos tan extensos como la literatura, el teatro, el cine, la moda, la pintura, la escultura, la danza, la música, la poesía, la literatura o la arquitectura, es una fuente inagotable de nuevos movimientos sociales que pueden generar identidades colectivas. Todos estos campos culturales son dispositivos o máquinas semióticas de significación y re-significación de las que se nutren constantemente nuestras identidades colectivas. Además no hay que menospreciar que la estética juega en el consentimiento un factor esencial. La estética realiza una importante función emocional, sentimental e irracional de conexión empática entre los miembros de una identidad colectiva. Un ejemplo muy vistoso de ello puede ser el martirio y el sufrimiento estético que se expresa y que se intenta compartir en la figura del Cristo crucificado. Tal vez ésta es una de las imágenes más evidentes del papel de la estética como transmisor de una identidad emocional entre los miembros de una identidad colectiva. La compasión, que sienten todos los cristianos por el cristo crucificado les sirve para transmitirse entre ellos la compasión y la fraternidad mutua, así como su identificación como miembros todos de una comunidad que no es solamente lógica, sino también sentimental, pues se conecta inmediatamente con el sufrimiento y la pasión de Cristo.

Muchos de los líderes políticos tratan ahora de parecerse estéticamente a sus electores para conseguir la identificación estética con ellos. Esto no siempre ha sido así, durante muchos años la

simbología de los líderes era más una política de autoridad que de identidad con la masa. Pero es claro que con el paso de la paz y la democracia la estética política ha ido madurando hacia un proceso de identificación con sus electores. Sin embargo el papel de la simbología o la estética de la autoridad sigue siendo relevante. Aunque ahora traten de parecerse estéticamente siguen cuidando las formas y las actitudes públicas para mantener su autoridad moral y poder lanzar discursos que sean aceptados y consentidos por los electores.

La autoridad y el consentimiento se consiguen pues efectivamente a través del discurso, aunque como hemos señalado se apoyen también en otros marcos simbólicos y jurídicos. El discurso de autoridad, el discurso que se produce desde las posiciones de autoridad dentro de la jerarquía social tiene un poder de convencimiento muy fuerte entre las masas. Cuando un científico habla del cambio climático todo el mundo atiende para saber qué dice ésta autoridad. Esta es la relación de saber poder que analiza de forma brillante Michel Foucault y que sin duda proporciona identidad ontológica, epistemológica, y ética entre los distintos miembros de un colectivo.⁴ La creencia y la fe en el decir veraz de la autoridad colectiva, como se muestra expresamente en las comunidades religiosas, es la condición indispensable del consentimiento de las acciones del poder colectivo. En la medida que se acepta el discurso se aceptan las prácticas.

Además del consentimiento y las otras condiciones de posibilidad, toda identidad colectiva, ya sea profesional, social, política, nacional o religiosa tiene también siempre unos objetivos o fines que quiere conseguir o, al menos, que quiere conseguir teóricamente sobre el papel. El programa electoral de los partidos políticos, el fin social de las asociaciones sociales, el objetivo empresarial de las empresas, o la voluntad de Dios en las iglesias es el objetivo que cada uno de estos colectivos persigue. La asunción, aunque sea teórica y nunca se lleve a la práctica en muchos casos, de una serie de objetivos o de fines comunes por parte del colectivo permiten que se produzca una unicidad o identidad política de objetivos entre los individuos del colectivo. En este sentido hay que decir que *la unidad programática o la asunción de unos objetivos colectivos es una condición física de posibilidad de cualquier identidad colectiva*. Parece claro que la unicidad programática permite que el consentimiento sea asumido de forma consciente y racional por el individuo en la búsqueda de un bien o una felicidad mayor.

4 Nota: se trata pero de una identidad creada claramente de arriba abajo, con lo bueno y lo malo que eso puede tener.

Como ya hemos señalado más arriba, el discurso por oposición o por antagonismo es un dispositivo de construcción de identidades colectivas. Así mismo, como bien ha señalado la filosofía estructuralista de Saussure, o la filosofía política de Schmitt, la diferencia, el antagonismo o la oposición son también elementos esenciales de las identidades colectivas. En su constitución, según afirman los análisis semióticos de Laclau o los análisis políticos de Schmitt, se encuentra la esencial oposición a otro objeto. Es en este sentido que se puede decir que la existencia de una oposición, de un objeto al que enfrentarse y al que superar es *también una condición de posibilidad de la identidad colectiva*. La existencia de un enemigo, de alguien a quien oponerse y a quien enfrentarse, es una necesidad para la construcción por oposición de las identidades antagónicas colectivas.

Al fin y al cabo, la identidad colectiva tiene como principio o condición de posibilidad general, la identidad de los individuos del colectivo. Esta identidad colectiva, como hemos acabado de ver, se produce a muchos niveles y se compone de muchas identidades diferentes que se complementan y que se engrandecen. Algunas de las que hemos mencionado en la exposición de las condiciones físicas de posibilidad de la identidad colectiva son la identidad jurídica, la identidad estética, la identidad simbólica, la identidad discursiva, la identidad óptica, la identidad epistémica, la identidad ética, la identidad política o la identidad antagónica.

6. El problema de la identidad colectiva

“El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.”

Miguel de Unamuno

Las identidades colectivas y los sujetos políticos colectivos tienen, es verdad, ciertos puntos que pueden valorarse como positivos. Las identidades colectivas permiten que las voluntades individuales que comparten objetivos comunes lleven a término esos objetivos. Permiten que los individuos tengan un mayor sentimiento de empatía y de solidaridad con los miembros de esos colectivos. O nos permiten hablar y generar discursos sobre los grupos sociales, como los liberales, los marxistas, los estructuralistas, los idealistas, los materialistas, etc.

Así mismo las identidades colectivas traen consigo elementos negativos que no se pueden despreciar. En los procesos de creación de grandes identidades colectivas, el hombre pierde su independencia y su autonomía en la medida que se identifica como miembro de una comunidad. El ojo crítico, la mirada perspicaz o la conciencia misma se vuelven cada vez más escasas a medida que el hombre se ve sumido dentro de un colectivo. El consentimiento que requiere la identidad colectiva es en sí mismo un factor de renuncia de la propia autonomía. Como decía Unamuno en su libro sobre el *“Sentimiento trágico de la vida”*, aquél que verdaderamente importa es el hombre de carne y huesos.

*“Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el zoon politikón de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el homo oeconomicus de los manchesterianos, el homo sapiens de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.”*⁵

5 Miguel de Unamuno, "El sentimiento trágico de la vida", p 1.

Cuando los hombres de carne y huesos son movidos por las fuerzas ideales de las identidades colectivas, pierden poco a poco su propia autonomía y su propia libertad. Muchos de ellos al fin acaban siendo individuos que funcionan como máquinas, como tierra o como piedras, autómatas al servicio del colectivo, individuos sin conciencia que no se preguntan si lo que están haciendo en nombre de su comunidad está bien o está mal o si lo que hace su comunidad está bien o mal. El consentimiento se vuelve en este sentido patológico, como el consentimiento patológico que vive una gran parte de la población española con la corrupción política del PP, PSOE, CIU y demás partidos e instituciones. En este sentido el colectivo es algo que puede atentar contra la vida, la conciencia individual y la felicidad de las personas de carne y huesos.

“Una consecuencia natural y muy frecuente del respeto indebido a la ley es que uno puede ver una fila de soldados: coronel, capitán, cabo, soldados rasos, artilleros, todos marchando con un orden admirable por colinas y valles hacia el frente en contra de su voluntad, ¡sí! contra su conciencia y su sentido común.”⁶

Este respeto indebido a la ley del que habla Henry Thoreau es el respeto indebido a la identidad colectiva y a su voluntad, es decir, a la ley de la nación. Las identidades colectivas traen consigo una pérdida de personalidad, de individualidad, de diferencias y de matices que son parte de la vida humana. El hombre que se define a sí mismo como español, socialista, obrero, proletario o católico pierde la posibilidad de ser él mismo una personalidad única, una persona al fin, que tiene una conciencia propia y que decide por sí misma lo que está bien y lo que está mal. Y como más socialista o católico sea un hombre, menos hombre es, pues renuncia a ser él mismo para ser solo un figurante dentro de la gran comunidad a la que pertenece.

Tesis: el hombre pierde su identidad personal a medida que entra en una identidad colectiva.

Los hombres son individuos, seres individuales, cuerpos individuales, mentes individuales, que, ciertamente, viven en comunidad. Pero las comunidades de individuos no deberían llevarse por delante las identidades personales de esos individuos y mucho menos sus vidas. De hecho, solo hace falta revisar la historia para ver que los hombres, los hombres de carne y hueso, han muerto

⁶ H.D. Thoreau, Desobediencia civil. En: Desobediencia civil y otros escritos. Edic. De J.J. Coy, trad. De M^a E. Díaz. Madrid: Tecnos, 1994, 2^a ed., p. 31

miles de veces en nombre de esos otros hombres; de los monárquicos, de los republicanos, de los cristianos, de los musulmanes, de los alemanes, etc. es decir, de las identidades colectivas, de las ideas al fin y al cabo, de los no hombres.

7. Conclusión: mi respuesta al problema de las identidades colectivas.

Yo siempre he sido alguien muy receloso de toda identidad colectiva, nunca he asistido a una misa, no me siento creyente ni ateo, ni español ni catalán, ni europeo ni occidental, ni podemita ni socialista, ni blanco ni negro. Me siento humano ciertamente, me identifico con la identidad colectiva de mayor tamaño que podemos imaginar para nosotros, la humanidad. Y siempre me ha sorprendido como a mi alrededor, sobretodo en Catalunya, la gente vivía y sigue viviendo con tanto fervor su identidad nacional. Este asunto me ha perturbado siempre. También la cuestión religiosa, la fervorosa fe y consentimiento de los castigos y de las penas religiosas me ha dejado siempre impresionado, así como el fervoroso seguimiento de algunos de algunos militantes políticos y su adoración mesiánica por sus líderes.

Al fin y al cabo, me sorprende como las entidades y las identidades colectivas engullen con tanta facilidad la libertad de los hombres y los dejan desprovistos de autonomía, de pensamiento y de identidad personal. Me sorprende como las identidades colectivas pueden llegar a dominar a los hombres y a someterlos a fin de conseguir los supuestos objetivos de la identidad colectiva.

Mi opinión es que el problema de la pérdida de identidad individual en detrimento de la identidad colectiva sólo puede solucionarse manteniéndose suficientemente lejos de cualquier colectivo para poder mirarlo con perspectiva. A menudo la cercanía no nos deja ver las cosas tal y como realmente son. Como se suele decir, los árboles no nos dejan ver el bosque. Hay que mantener la distancia con las cosas para poder juzgarlas bien y mantener una actitud crítica. El hombre que se siente un fervoroso católico dispone en realidad de poquísimas libertades, pues todo el saber lo entenderá tal y como se lo cuente la autoridad católica y toda su ética será la de los católicos, de modo que realmente no ejercerá de hombre sino de esclavo de su fe. Los hombres libres deciden libremente sus valores, su concepción del mundo, y se forman una visión crítica de los problemas que surgen en sus sociedades. En definitiva, la solución a la identidad es la diferencia. Mantenerse como uno mismo, mantener la propia personalidad, las propias opiniones o la propia concepción del mundo diferente de la de cualquier otro ser humano nos permite salir de las identidades colectivas que

constantemente nos arrastran a sus terrenos. El hombre libre tiene que luchar contra la identidad y afirmar la diferencia.

Nota final: Creo que las obras que hemos analizado durante este curso se enmarcan en su mayoría dentro del gran cambio de discurso y de episteme que el mismo Foucault detecta en *Las palabras y las cosas*. Creo que la mayoría de autores que hemos visto se enmarcan dentro del pensamiento dominante en nuestra época, que consiste básicamente en devolver la razón a la vida. El paso de la modernidad a la contemporaneidad se ha producido como el salto de lo trascendental a lo empírico. Ya desde Hegel, que transformó las condiciones trascendentales kantianas en condiciones históricas, la gran mayoría de autores se han dado cuenta de esa vinculación de la razón con la empíria. La importancia de los hechos, de los casos, de los acontecimientos y de la historia cobra en nuestra era un papel y una importancia sin precedentes. La obra de Nietzsche, en la que sin duda se inspiran tanto Foucault como Deleuze y muchos otros, es esencialmente la manifestación oficial de ese salto hacia los hechos, hacia lo que desde el primer Husserl se podría decir “volver a las cosas mismas”, o que desde nuestro célebre Ortega y Gasset sería la razón vital o la razón histórica, el raciovitalismo, comprender que la razón está al servicio de la vida y no al revés, esa es el mayor logro que debe consolidar la filosofía contemporánea. En este texto me he querido centrar yo también en los hechos, en los casos, los acontecimientos y las historias vitales que conectan la teoría con la vida. Al final debemos entender la filosofía, y también la filosofía política, como una terapia. La filosofía debe ayudarnos a disolver los problemas y las confusiones que surgen del lenguaje, del trabajo, de la política y de la vida. Como reclama Nietzsche, la filosofía debe ser amor y afirmación de la vida, nunca más odio y negación de nuestra existencia.

La breve analítica de las identidades colectivas que he realizado aquí es un pequeño esquema de los principales modelos, casos, dispositivos y condiciones que posibilitan teórica y físicamente la construcción de dichas identidades desde algunas de las principales perspectivas filosóficas contemporáneas. Esta analítica nos ha mostrado que las identidades colectivas pueden construirse desde diferentes sistemas teóricos, pero que en cualquier caso deben existir condiciones físicas o históricas que posibiliten estas identidades. La analítica de las identidades nos ha mostrado también que no todo es de color de rosa, y que las identidades colectivas que sirven de sujeto político en la modernidad conllevan la eliminación del sujeto político individual, es decir, de la autonomía y la libertad del individuo que sólo puede afirmarse como tal desde la diferencia y la distancia con el colectivo. Al fin y al cabo, la libertad individual es el garante de cualquier libertad colectiva.

Bibliografía :

Deleuze, Gilles (1998), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*, Valencia, Pre-textos. Capítulo “Micropolítica y segmentariedad”

Deleuze, Gilles. (1998), *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós. Capítulo: “El cuerpo sin órganos”, pp. 18-24.

Eagleton, Terry (2006), *La estética como ideología*, Madrid, Trotta.

Foucault, Michel. (1997), *Las palabras y las cosas*. Madrid, Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1979), *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel. (1998) *Historia de la sexualidad, Vol. 1: la voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI

Foucault, Michel. (1995), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI

Gramsci, Antonio. (2011), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (2011), *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE.

Nietzsche, Friederich. (2001), *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca nueva

Schmitt, Carl. (2005), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.

Thoreau, Henry David. (1994), *Desobediencia civil*. En: *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid, Tecnos, 2ª ed.

Unamuno, Miguel de. (1999), *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Espasa Libros.