

Y al fin de cuentas, ¿qué entender por identidad? Reflexiones en torno a cinco posturas teóricas*

AFTER ALL, WHAT TO UNDERSTAND BY IDENTITY?

REFLECTIONS ON FIVE THEORETICAL STANCES

Milton Molano Camargo**

Fecha de recepción: 1 de junio del 2011

Fecha de aceptación: 11 de junio del 2012

RESUMEN

El propósito de este artículo es ofrecer al lector una reflexión inicial sobre cinco lugares para entender el concepto de identidad, de tal manera que puedan encontrarse potentes elementos articuladores y, a su vez, las limitaciones que la categoría implica. El recorrido del texto aborda cinco autores con distintos horizontes de comprensión: Charles Taylor, Ernest Tugendhat, Kwame Appiah, Amartya Sen y Paul Ricoeur. Desde sus enunciados se hace una mirada a algunos elementos comunes y se trazan algunas conclusiones provisionales que cierran con nuevas preguntas y cuestionamientos

ABSTRACT

The purpose of this article consists in offering the reader an initial reflection on five spots to understand identity, thus allowing strong articulating elements—and limitations implied in the category—to be found. A walkaround through the text unveils five authors' stances with different understanding horizons: Charles Taylor, Ernest Tugendhat, Kwame Appiah, Amartya Sen and Paul Ricoeur. From their statements, some common elements are approached and tentative conclusions are traced, providing closure with further inquiry to the dialogue with university

* Este artículo hace parte de las reflexiones teóricas en torno a la investigación: *Narrativas de las prácticas pedagógicas en zonas de retorno por conflicto interno armado colombiano*, proyecto de tesis doctoral del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia.

** Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación (DIE), Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia. Magíster en Educación. Licenciado en Educación de la Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. Profesor de la Universidad de La Salle-Coordinador de Autoevaluación. Correo electrónico: mmolano@lasalle.edu.co

el diálogo con estudiantes universitarios a partir de las celebraciones del bicentenario en Colombia.

Palabras clave: identidad, debate teórico, identidad nacional, narración.

students in the context of Colombia's Bicentennial Independence Commemoration.

Keywords: Identity, theoretical debate, national identity, narration.

Por alguna razón una palabra de repente se revela útil para nuestro entendimiento, todo el mundo la usa y nadie la explica. Su nebulosidad es una razón más para usarla, porque así su uso puede ser extendido sin más y se puede tener la pretensión de decir algo aunque no se diga nada, o peor aún que no decir nada, se puede divagar en la confusión.

Identidad personal, particular y universal

Ernest Tugendhat

INTRODUCCIÓN

Hace unos meses cuando empezaba a pensar en la construcción de la pregunta inicial para mi proyecto de investigación doctoral sostuve una larga conversación con mi directora en torno a las múltiples problemáticas que podría implicar la noción de identidad aunque finalmente quedó en el título tentativo. El concepto resulta sospechoso, por decir lo menos, en estos tiempos de posestructuralismo y posmodernidad. Y plantear un ejercicio investigativo alrededor suyo sugiere un camino lleno de dificultades teóricas y de recelos por quienes lo asocian a categorías racionalistas y esencialistas. ¿Puede hablarse de identidad en una época de lo efímero, qué significados atribuirle, qué sentido tiene para pensar la educación ética y política?

En este sentido, el propósito de este artículo es ofrecer al lector una reflexión inicial sobre cinco lugares para entender el concepto de identidad, de tal manera que puedan encontrarse potentes elementos articuladores y a su vez las limitaciones que la categoría implica.

El recorrido del texto aborda cinco autores con distintos horizontes de comprensión: Charles Taylor, Ernest Tugendhat, Kwame Appiah, Amartya Sen y Paul Ricoeur. Desde estos enunciados se hace una mirada de algunos elementos comunes (componentes para la comprensión del concepto, crisis de identidad, la

identidad nacional, el lugar de la narrativa) y se trazan al final algunas conclusiones provisionales que cierran con nuevas preguntas y cuestionamientos.

IDENTIDAD COMO ORIENTACIÓN Y SENTIDO EN UN HORIZONTE DE SIGNIFICADO

Abordaré esta sección desde los aportes del intelectual y filósofo canadiense Charles Taylor,¹ trabajados en su libro: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moral*, el capítulo 2: “El yo en el espacio moral”. El primer elemento que aporta Taylor para la comprensión de la identidad es que esta se construye en lo que él denomina *marcos referenciales*, es decir, unos horizontes ineludibles o criterios socialmente construidos que son instituyentes. Por esto afirma:

Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas (Taylor, 1996, p. 43).

En otras palabras, vivir en esos horizontes es constitutivo de la acción humana y “saltárselos” es desconocer lo integrante de la personalidad humana. Así, el asunto de la identidad como respuesta a la pregunta: *¿quién soy yo?*, más que a un nombre o una genealogía hace referencia a una orientación, a un conocer dónde me encuentro.

Cuando las personas se sienten pertenecientes a un credo o una nacionalidad, lo que afirman es que esto se convierte en un marco, en un referente dentro del cual determinan su postura respecto a lo que es bueno, valioso y digno de consideración, lo que podría llamarse un sentido del bien en un terreno moral. En este sentido, “formulado contrafácticamente, lo que dicen es que si perdieran ese compromiso o esa identificación quedarían a la deriva; ya no sabrían, en lo referente a un determinado conjunto de cuestiones, cuál es para ellos el significado de las cosas” (Taylor, 1996, p. 43).

Esto último es lo que Taylor asume como una crisis de identidad, que se entendería como una situación de desorientación que podría explicarse como un “no saber quién se es”, pero también como un desconcierto frente al lugar en el que se encuentra. Es decir, como un carecer de un horizonte de significación

¹ Nació en Montreal en 1931. Es profesor de Derecho y Filosofía en la Northwestern University (Estados Unidos) y profesor emérito del Departamento de Filosofía de la Universidad McGill (Montreal). En 1998-1999 pronunció las Gifford Lectures con el título *Living in a Secular Age*. Recibió el premio Templeton en 2007 por sus obras en torno a la historia de la Modernidad y su relación con la teoría moral contemporánea.

respecto a lo que son las cuestiones de carácter fundamental y, por tanto, no poder responder por sí mismo.

Taylor (1996) considera que la cuestión de la identidad es un asunto de la Modernidad y en ese sentido se necesita una perspectiva histórica para abordarla. En esa dirección afirma que se trata de un hecho complejo y multilateral en el sentido que se cruzan compromisos universalmente válidos e identificaciones particulares. Por otro lado, ve que la identidad como orientación fundamental remite a la pregunta *¿quién?*, lo que supone a un alguien como interlocutor potencial en una sociedad de interlocutores y propicia respuestas en términos de nombre propio, relaciones con otros o funciones sociales. También como un sujeto que tiene la competencia para actuar como un interlocutor entre otros, que tiene su propio punto de vista y que puede hacer enunciados por sí mismo.

Para estar capacitado para responder por sí mismo uno ha de saber dónde se encuentra y a qué quiere responder. Y por eso naturalmente nos inclinamos a hablar de nuestra orientación fundamental en términos de quiénes somos. Perder esa orientación, o no haberla encontrado, equivale a no saber quién se es. Y esa orientación, una vez conseguida, define el lugar desde el que respondes, es decir, tu identidad (Taylor, 1996, p. 45).

Aunque ya está indicada, es claro que además de la categoría de *lugar-orientación*, la de *interlocutor-comunidad* es también fundamental para explicar la identidad, lo que explica la relevancia que le da Taylor al lenguaje y la comunidad lingüística. Por eso su afirmación: “El yo solo existe dentro de lo que denomino la urdimbre de la interlocución” (Taylor, 1996, p. 45). Esto sucede inclusive cuando se trata de sujetos que aparecen como originales, o como adelantados para su tiempo, ya que indudablemente han sido y son iniciados en el lenguaje del mundo constituido por los tutores que le precedieron y

solo para una parte de nuestro lenguaje podemos desviarnos, y esto, gracias tanto a nuestra relación con interlocutores ausentes como a la confrontación que hacemos de nuestro pensamiento con cualquier interlocutor en esta nueva e indirecta manera, a través de la lectura que hacemos del desacuerdo que pueda existir (Taylor, 1996, p. 54).

Otro elemento que amplía la comprensión de la identidad como orientación es el del sentido. Pues cuando se piensa en las distinciones cualitativas que le permiten a un sujeto estar orientado respecto a sus preferencias, no se trata de

algo estático, quieto, definitivo. A esto lo llama Taylor establecer “contacto” con ese anhelo de vida humana.

Así, lo verdaderamente importante no es solo dónde estamos, sino hacia dónde vamos; y aunque lo primero puede ser una cuestión de más o menos, lo segundo es ir acercándonos o ir quedándonos fuera; una cuestión de sí o no (Taylor, 1996, p. 63).

En ese sentido, la identidad se asocia con la noción de *búsqueda*, de una vida que se expande en cierto sentido. Por esta razón, Taylor (1996) considera que la narración es la mediación para la comprensión que se tiene de una vida desplegada sobre una percepción del bien. Pues solo se determina *lo que somos* por lo que se ha llegado a ser, por el relato de cómo se llegó ahí. En conclusión:

Puesto que no cabe más que orientarnos al bien, y al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello, y por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como una búsqueda. Pero quizá pudiéramos partir desde otro punto: puesto que hemos de determinar nuestro lugar en relación al bien, por tanto, es imprescindible contar con una orientación hacia ello y, por consiguiente, hemos de percibir nuestra vida como narración. Desde cualquier dirección observo cómo esas condiciones son facetas que conectan con la misma realidad, los ineludibles requisitos estructurales del hacer humano (Taylor, 1996, p. 68).

IDENTIDAD PERSONAL COMO CUALIDADES EN EJERCICIO PARA UNA IDENTIDAD LOGRADA

Esta segunda perspectiva es del filósofo checo-alemán Ernest Tugendhat² en su texto “Identidad personal, particular y universal”, ensayo de su libro: *Problemas*. Lo primero que el autor apunta es a hacer dos distinciones fundamentales. Una

² Nació el 8 de marzo de 1930 en Brno, Checoslovaquia (actual República Checa), aunque se le considera un filósofo alemán. Proveniente de una familia judía bien acomodada, tuvo que huir de Checoslovaquia en 1938 debido al peligro de la persecución Nazi a San Gall, Suiza, y posteriormente volvió a emigrar en 1941 a Caracas, Venezuela. Estudió filología clásica en Stanford de 1944 a 1949 para posteriormente estudiar filosofía en Friburgo, recibiendo clases de Martin Heidegger y donde se doctoró con un trabajo sobre Aristóteles en 1956. Desde esa fecha y hasta 1958 hizo investigaciones de posdoctorado en la Universidad de Münster. A partir de entonces y hasta 1964 fue profesor asistente en el departamento de filosofía en la Universidad de Tubinga, donde, después de sostener una serie de conferencias en 1965 en la Universidad de Michigan obtuvo su Habilitación en 1966 analizando el concepto de verdad en Husserl y Heidegger. De 1966 a 1975 se estableció como profesor en la Universidad de Heidelberg, puesto que abandonó a manera de protesta contra la situación de las universidades alemanas en la década del setenta, para reubicarse en

entre identidad individual e identidad personal o psicológica. Esa es estructural, ontológica y no supone ningún tipo de problema, está ahí, es un dato de la existencia misma, esta

si es en cambio un problema para nosotros, y ha sido una falacia cometida por muchos de los teóricos de la identidad, una falacia que reside en las confusiones que acechan a la comprensión del concepto de identidad, haber asimilado el problema de la identidad cualitativa de toda persona normal al problema de la identidad individual (Tugendhat, 2001, p. 19).

La otra distinción es entre no-identidad y cambio, no por el hecho de que algo cambie quiere decir que ha terminado algo y ha empezado algo distinto, por esto no puede pensarse la identidad en un sentido estático, “en el cambio, una y la misma cosa tiene características diferentes en momentos diferentes” (Tugendhat, 2001, p. 18), por tanto, no hay paradoja, solo una realidad que se constituye en el devenir.

Hechas las distinciones, el autor indica las características que constituyen la categoría de lo que sería la identidad personal, psicológica o cualitativa. Este último adjetivo define el elemento central respecto a la identidad y es que se refiere a cualidades subjetivas que están tensionadas hacia el futuro, es decir, las que se configuran frente a la pregunta *¿qué o cómo quiero ser?* Ahora, estas cualidades no son estados de conciencia y son cualidades solo en virtud de las acciones de la persona, pero no son las acciones mismas. Es decir,

las cualidades en las que consiste nuestra identidad son aquellas que Aristóteles ha llamado disposiciones. Una disposición es, según Aristóteles, una capacidad para actuar de cierto modo y que a su vez se puede adquirir solo por actuar de ese modo (Tugendhat, 2001, p. 21).

En conclusión, la identidad personal se construye, aunque implica indudablemente una cierta dependencia de algo que ya está ahí del pasado. A su vez es una disposición a comportarse de cierta manera, conlleva un ejercicio de cierta práctica de comportamiento.

Starnberg, en el tiempo en que Jürgen Habermas también se encontraba ahí. En 1980 se mudó a Berlín, donde se convirtió en profesor de filosofía en la Universidad Libre de Berlín.

Tugendhat se retiró en 1992, pero estuvo como profesor visitante de filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile, en Santiago, por cuatro años (1992-1996). Igualmente se desempeñó como investigador en el Instituto para las Ciencias Humanas en Viena (1996) y como profesor visitante en la Universidad Carolina en Praga, República Checa de 1997 a 1998.

Ahora bien, estas cualidades son de varios tipos (Tugendhat, 2001): hay disposiciones técnicas, las de pertenecer a un colectivo, las de desempeñar un papel social y aquellas que son del carácter, las virtudes o vicios. Y en todas ellas siempre está presente la ambigüedad de algo que se es y de algo que se quiere ser. Por esto, “nuestras identificaciones son siempre respuestas de sí o no, pero nunca de una manera simple, porque, primero, hay una serie de modalidades intermedias y, segundo, porque si se responde ‘sí’ siempre queda la pregunta ¿cómo?” (p. 22).

En este punto Tugendhat (2001) se interroga: ¿cuál sería la relación entre esos distintos planos de cualidades y dónde tienen su centro o su núcleo? Para lo primero dice, se requeriría una extensa elaboración antropológica, pero para lo segundo encuentra que remite a la pregunta por el núcleo básico de la identidad: *¿qué y cómo quiero ser?*, que sería la pregunta que pondría el drama de la libertad frente a la vida misma y de la cual todas las demás preguntas serían subsidiarias.

El objeto primario de la libertad es cómo quiero vivir, qué tipo de persona quiero ser y esto significa precisamente: mi identidad en el sentido que he explicado, y todos los restantes objetos de la libertad tienen su lugar en relación con esta cuestión fundamental: ¿cómo quiero vivir, cómo quiero organizar mi futuro dentro de los límites estrechos de mi libertad? Todos los demás aspectos de la pregunta por la identidad—los que se refieren a mi papel social o a mi pertenencia a un colectivo, etcétera— tienen a su vez un lugar en esta pregunta principal (Tugendhat, 2001, p. 22).

Este autor considera que no es el placer el objeto directo de la libertad y que, por tanto, hay que reformular el concepto de felicidad, para eso retoma la propuesta del filósofo húngaro-alemán Szilazi, que traduce la *eudomonia* aristotélica por “vida lograda o afortunada”. “Naturalmente esto no excluye sino que incluye el placer. Solo que la felicidad no se basa ahora en el placer, sino el placer en la felicidad” (Tugendhat, 2001, p. 23).

Al igual que Taylor, este autor considera que la pregunta por la identidad es un asunto propio de la Modernidad pues implica dos conceptos: el de individuo y el de libertad, impensables en las sociedades tradicionales de roles fijos y posiciones definidas. Es específico del hombre moderno el que tenga que relacionarse con su futuro de una forma libre, lo que hace que aparezca el asunto de la identidad.

También considera que debido al individualismo el mundo moderno es igualitario en su ética y, por ende, la moral solo puede ser universalista, es decir, “que todo ser humano cuenta normativamente igual” (Tugendhat, 2001, p. 24).

Aquí emerge la pregunta de si una identidad lograda ha de ser necesariamente ética y por tanto necesariamente universalista y cómo habría de asumirse entonces las identidades nacionales.

Tugendhat (2001) hace algunas observaciones históricas sobre nación y nacionalismo; ubica la primera como el surgimiento de una idea que iba en contra de la noción tradicional de legitimidad del gobierno monárquico —que se derivaba del poder divino o de la tradición histórica— que en la época moderna empieza a emanar de la nación y de la soberanía popular. De ahí que una vez existieron estados particulares el concepto de nación apareció como consecuencia lógica del universalismo, y luego, al concebir los límites particulares emergieron los criterios de territorio común, lengua y experiencia histórica compartida.

En ese sentido los nacionalismos, que se construyen en oposición a otras naciones y generan una actitud bélica, pierden la idea original surgida de un criterio universal y son una especie de patología de dicha idea. Tugendhat (2001) entiende que la identidad se constituye irrevocablemente en la intersubjetividad:

Parece inevitable poder entenderse en un grupo con los demás, que no son la familia, ni todos los sastres o todos los trabajadores, sino el total de los individuos que viven juntos simplemente por vivir juntos. En tal caso parece plausible hablar de sociedad (p. 27).

En este sentido, afirma que lo universal sería abstracto si los individuos no tuvieran que relacionarse éticamente con la nación. Sin embargo, y aunque no haya alternativa al nacionalismo, este deberá ser “benigno” y para eso necesita de algunos criterios universales tales como la responsabilidad (como sentirse obligado por el bienestar de los demás), la vergüenza (frente a los comportamientos inadecuados de los conacionales) y el igualitarismo en cuanto concepción normativa de derechos iguales para individuos y grupos desiguales, lo que supone una concepción de la justicia social, es decir, la convicción de que si una parte del “nosotros” impide a otros alcanzar las condiciones mínimas para desarrollar una identidad lograda se estaría ante un fenómeno más grave que el nacionalismo maligno. En conclusión, para una identidad moderna lograda

necesitaríamos un sistema social justo que fomentara la autonomía del individuo; cuando uno pudiera valorarse y respetarse a sí mismo, estaría en condiciones de valorar y respetar asimismo a todos los demás. Aquí nos encontramos más cerca que antes de la confirmación de la necesaria conexión entre una identidad lograda moderna y la ética universalista (Tugendhat, 2001, p. 30).

IDENTIDADES COMO ELECCIÓN Y RESPONSABILIDAD. LAS IDENTIDADES PLURALES

Esta tercera mirada es del célebre economista bengalí, Premio Nobel de Economía Amartya Sen³, en el capítulo “la violencia de la ilusión” del libro *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. El primer aspecto que el autor indica es el carácter paradójico de la identidad como fuente de orgullo, alegría y confianza, pero también de discordia y destrucción: “sin embargo, la identidad puede matar, y matar desenfrenadamente” (Sen, 2006, p. 23). Para esto último la historia está llena de ejemplos: hutus y tutsis, turcos y armenios, palestinos y judíos, musulmanes e hindúes.

El sentido de identidad puede contribuir al fortalecimiento de las relaciones de un grupo y mejorar la calidad de vida de un colectivo, por esto es considerado como un recurso, como un capital. Sin embargo, esta perspectiva de inclusión puede ser fuente lamentable de graves discriminaciones.

La comunidad bien integrada en la que los residentes hacen instintivamente cosas maravillosas por los demás con prontitud y solidaridad puede ser la misma comunidad en la que se arrojan ladrillos a las ventanas de los inmigrantes que llegan al lugar, la desgracia de la exclusión puede ir de la mano de la inclusión (Sen, 2006, p.25).

Sen afirma que ese “potencial” peligro de la identidad puede ser conjurado por el poder de identidades “que compiten entre sí”, es decir, que los seres humanos nos descubramos poseedores de identidades plurales y ninguna de ellas puede ser considerada como única categoría de pertenencia.

En este punto Sen (2006) se aleja de las posturas comunitaristas al afirmar que más allá de las identidades comunitarias dominantes como asunto de auto-realización en un horizonte de significado determinado, se trata de una cuestión de elección. “Todos estamos siempre haciendo elecciones, aunque sea de modo implícito, acerca de las prioridades que debemos asignarles a nuestras diferentes filiaciones y asociaciones” (Sen, 2006, p. 28).

Por esa razón Sen da a la libertad un valor particularmente importante que hay que reconocer, valorar y defender, aunque es consciente que toda elección se da dentro de los límites de las posibilidades, esto no es óbice para que en el

³ Reconocido economista indio, nació el 3 de noviembre de 1933 en Shantiniketan, provincia de Bengala. Premio Nobel de Economía en 1998. Célebre por su aporte de la categoría de capacidades en la comprensión de un desarrollo con cara social. Es profesor de economía y filosofía en la Universidad de Harvard y en la Universidad Thomas W. Lamont.

asunto de las identidades no se le atribuya a los sujetos la importancia exacta de su poder de decisión de una categoría sobre otras.

Sin embargo, apunta Sen (2006), aparece el problema de que en ciertas circunstancias históricas no es fácil “convencer” a los demás de que nos vean como nos queremos ver, inclusive “es probable que a veces ni siquiera seamos completamente conscientes de cómo nos identifican los demás, que pueden vernos de un modo que difiere de nuestra autopercepción”(p. 29). Esto puede ser el origen de atribuir rasgos denigrantes a una identidad en particular y a obstinarse en ver solo esa categoría y no otras: “Las bases de la degradación incluyen no solo la tergiversación descriptiva, sino también la ilusión de una identidad singular que otros deben atribuir a la persona que ha de envilecerse” (p. 31).

Por esta razón, el autor insiste en la necesidad de reconocer el papel de la elección razonable sobre la identidad; por ejemplo, ha sido la afirmación de una naturaleza humana común la que ha permitido enfrentar la distribución de propiedades humillantes a ciertas categorías en ciertos momentos de la historia. Negar la elección supone reemplazar el razonamiento por aceptación acrítica de adscripciones que obedecen a viejas costumbres y prácticas.

Sen (2006) no aborda directamente el asunto de las identidades nacionales pero desde sus consideraciones acerca de las civilizaciones y las religiones como construcciones artificiosas que tienden a homogeneizar y no permiten ver las diversidades que existen al interior de cada una de estas “clasificaciones”, se puede inferir que la insistencia en la identidad nacional como una singularidad determinada, no elegida de la identidad humana empequeñece a los seres humanos y hace del mundo un lugar peligroso.

La principal esperanza de armonía en nuestro mundo atormentado reside en la pluralidad de nuestras identidades, que se cruzan entre sí y obran en contra de las profundas separaciones a lo largo de una única, tajante y resistente línea de división que supuestamente no es posible atravesar. Aquello que compartimos en tanto humanidad es desafiado brutalmente cuando nuestras diferencias son reducidas a un sistema imaginario de categorías singularmente poderosas (Sen, 2006, p. 41).

LA IDENTIDAD COMO IDENTIDAD SOCIAL

Para esta cuarta reflexión tomaré a Kwame Appiah,⁴ con el capítulo “Las exigencias de la identidad” de su libro *La ética de la identidad*. Realmente abordaré

⁴ Nació en Londres, Reino Unido, en 1954; es un filósofo anglo-ghanés, especializado en estudios culturales y literarios sobre temas africanos y afroamericanos. Actualmente es profesor en la Universidad de Princeton.

solo la primera parte en la que busca definir la categoría, aunque el propósito del capítulo sea mirar las implicaciones en las exigencias políticas del reconocimiento de las identidades.

Appiah (2005) asume como presupuesto que las identidades son construcciones previas a la cultura, de hecho, esta lo que hace es proporcionar contenidos posteriores a las identidades ya constituidas, y por lo que las diferencias identitarias son previas a las de la cultura. Insiste también que aunque la identidad tiene un carácter artificioso construido en oposición a otros, y que aunque puede que el “otro” no sea tan otro como parecía. “También sabemos que la identidad como forma social no es menos poderosa por todo ello” (Appiah, 2005, p. 114).

La tesis central del autor es que la identidad, entendida en el sentido más antiguo de ser quien se es, está estructurada por características sociales que constituyen clases de personas y que se configura por medio de un proceso de identificación en el que se atribuyen ciertas formas de comportamiento propios de la adscripción dada.

Las etiquetas operan para moldear lo que podríamos llamar identificación: el proceso a través del cual los individuos configuran sus proyectos —incluidos los planes para su propia vida y los conceptos de una vida buena— refiriéndose a etiquetas disponibles, es decir a identidades disponibles. Parece correcto llamar identificación a este proceso, porque la etiqueta desempeña un papel en la configuración de la manera en que el agente toma decisiones acerca de cómo llevar una vida, es decir, en el proceso de construcción de la identidad propia (Appiah, 2005, p. 117).

Esa relación entre identificación e identidad colectiva, Appiah (2005) la describe en una estructura que tiene tres elementos.

El primero es que la identidad colectiva requiere de términos en el discurso público que son usados para dar características a los portadores de dicha identidad mediante una adscripción. Para eso es necesario que haya entre los miembros de la sociedad conocimiento recíproco de la existencia de los términos y cierto consenso en torno a las características que se le atribuyen, es decir, debe existir alguna concepción social sobre las identidades de dichos grupos que no necesariamente son homogéneas, ni poseen fronteras y extensiones delimitadas.

El segundo elemento es la internalización de las etiquetas como parte de las identidades individuales. Esto genera configuración de sentimientos, emociones y quizá acciones que tengan relevancia ética y moral. En este punto Appiah (2005) considera que la identificación se caracteriza por una fuerte dimensión narrativa. “Mediante mi identidad hago que la historia de mi vida se corresponda con

determinados patrones y también hago que esa historia se corresponda con historias más abarcadoras, por ejemplo, las de un pueblo, tradición religiosa o raza” (p. 119). Aquí es donde se entendería la identidad nacional como una identidad colectiva.

El tercer elemento es la existencia de patrones de conducta respecto a la adscripción dada al grupo, esto es, un tipo de trato particular por asumir dicha identidad. Esta característica ha sido fuente de discriminaciones inadmisibles de todo tipo; sin embargo, no todo trato “como” eso ha sido negativo o moralmente dañino y en algunos momentos de la historia ha sido fuente de solidaridad y generosidad.

Estos tres elementos de la estructura: una concepción social, una internalización individual y el hecho de ser tratado “como”, constituyen el fundamento de la identidad colectiva, importante para la vida ética y política y plantea sendas preguntas en torno a si el Estado debe tratar a sus miembros como individuos, en el sentido de la tradición liberal, o si debe reconocer dichas identidades por ser constitutivas de lo que los individuos necesitan para hacer una vida. Este aspecto trabajado por Appiah (2005) no lo abordaré en el presente ensayo. Solo a manera de conclusión quiero recordar las implicaciones éticas y políticas de las identidades colectivas:

Su importancia para la vida ética —en el sentido que he estipulado— radica en el papel que desempeña en la identificación, en la configuración y evaluación de la propia vida, a la vez que su posible importancia política radica en el papel que desempeña en el trato que prodigan los demás a los portadores de esa identidad, dado que ese trato ayudará a determinar sus éxitos y sus fracasos en el transcurso de la vida (Appiah, 2005, p. 121).

IDENTIDAD NARRATIVA Y CAPACIDAD

Esta última parte recoge tres textos del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005): “El tiempo narrado” en *Tiempo y narración (vol.3)*. “Identidad narrativa” en *Historia y narratividad*. Y “Volverse capaz, ser reconocido. Discurso de recepción del premio Kluge”. Desde allí describo algunos de los elementos centrales de la identidad narrativa y de la identidad como capacidad.

LA IDENTIDAD NARRATIVA EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA DE LAS APORÍAS DE LA TEMPORALIDAD

Uno de los temas centrales abordados por Ricoeur como preocupación filosófica es la aporía del tiempo. De allí aparece el concepto de tiempo narrado como un

tercer tiempo que quiere hacer trabajar dicha situación. El tiempo narrado como situación dialéctica entre tiempo cosmológico y fenomenológico, como entrecruzamiento, produce un “hijo”, que evita el ocultamiento de los dos extremos de la aporía del tiempo ya indicada. Ese “frágil vástago” es la identidad narrativa.

Sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que ilusión sustancialista, cuya omisión no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones (Ricoeur, 2003, pp. 997-998).

Es decir, solo la identidad narrativa captada en el relato (individual o colectivo) puede permitir comprender cómo los sujetos en el tiempo se constituyen como escritores y lectores de su propia existencia. El hombre es lector de su propia vida y acción, de modo que solo la comprende, la articula y la recrea frente al mundo del texto, haciendo que surja el sentido. “Conocerse [...] consiste en interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción” (Ricoeur, 1999, p. 215).

LA IDENTIDAD NARRATIVA. ALGUNOS ELEMENTOS PARA LA COMPRENSIÓN

Para el autor hay dos sentidos de la palabra identidad que corresponden a los términos latinos *idem e ipse*. *Idem* quiere decir *idéntico*, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. *Ipsé* podría traducirse como *propio* y su opuesto no es diferente, sino otro, extraño. Este es el tema de estudio que Ricoeur asume, “sin juzgar de antemano el carácter inmutable o cambiante del mismo” (Ricoeur, 1999, p. 216). Como una instancia previa, Ricoeur plantea tres ámbitos de reflexividad sobre el sí mismo que me parecen esclarecedores para pensar la identidad:

a) La teoría de la acción, en la que el sí mismo se designa como agente, es decir, como autor de una acción que para él depende de sí mismo; b) la teoría de los actos de habla (*speech-acts*), en la que el sí mismo se designa como hablante, es decir, como emisor de enunciados; y c) la teoría de la imputación moral, en la que el sí mismo se designa como sujeto responsable (Ricoeur, 1999, p. 216).

Luego, el tema central de la reflexión ricoeuriana está en poner la dimensión temporal de la existencia humana como un aspecto que no se había puesto de manifiesto en sus estudios anteriores acerca de la identidad y derivar algunas implicaciones:

LA CONEXIÓN DE UNA VIDA Y LA MEDIACIÓN DEL RELATO

Aquí aparece el concepto de historia de una vida. Para hablar de ella hay que hacerlo indirectamente a través de la poética del relato. “El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida [...] la historia de la vida se convierte en una historia contada” (Ricoeur, 1999, p. 216).

Hay una dificultad en este aspecto que Ricoeur llama el “encadenamiento de una vida”, puesto que plantea una antinomia en el sentido de que la identidad se asume como identidad de sí mismo e identidad de lo semejante. Es decir, el ser humano tiene un núcleo inmutable desde que nace hasta que muere, pero esto es contradictorio con la experiencia de cambio corporal y mental que experimenta el sujeto. Ricoeur piensa que el problema está en las categorías usadas, ya que se asumen desde la noción de sustancia que solo podría aplicarse al régimen de la naturaleza física. El relato realiza una mediación en la medida “en que la noción de conexión de una vida orienta el pensamiento hacia una combinación de los rasgos de la permanencia y del cambio” (Ricoeur, 1999, p. 218).

LA CONFIGURACIÓN DEL RELATO Y LA IDENTIDAD DEL PERSONAJE

Dice Ricoeur, “el relato configura el carácter duradero de un personaje que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje” (Ricoeur, 1999, p. 218). Es en la trama en donde está la mediación entre lo que permanece y lo que cambia.

Ricoeur retoma las categorías estudiadas por Aristóteles respecto a la tragedia, estas tienen tres rasgos: completud, totalidad y extensión apropiada. La completud es la unidad del relato que exige que la interpretación de una parte se subordine a la del todo, esto es una parte del comienzo, el medio o el fin solo tiene sentido en el marco de la composición completa. La extensión se refiere a que la acción tiene un contorno, un límite y se da en una dimensión temporal que es el tiempo de la obra, no el de los acontecimientos del mundo, “solo la necesidad o la verosimilitud regulan la extensión del desarrollo” (Ricoeur, 1999, p. 220). Esta concordancia define la discordancia más importante que son los giros de la acción.

La peripecia, debido a su contingencia y a su carácter sorprendente, es la forma característica del cambio en la tragedia completa. La contingencia, es decir, la propiedad de un acontecimiento de poder haber sido otro o incluso de no haber sido en modo alguno, se armoniza, de este modo, con la necesidad o la probabilidad que caracterizan la forma global del relato (Ricoeur, 1999, p. 220).

Ricoeur (1999) llama configuración (narrativa) al arte compositivo entre la concordancia y la discordancia, es decir, a la elaboración de la trama en la que se define la identidad del personaje.

Si toda historia, en efecto, puede considerarse como una cadena de transformaciones que nos lleva de una situación inicial a una situación final, la identidad narrativa del personaje solo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones objetivas que obedecen a la regla de la completud, de la totalidad y de la unidad de la trama (p. 221).

Es decir, “la identidad narrativa del personaje únicamente puede ser correlativa de la concordancia discordante de la propia historia” (Ricoeur, 1999, p. 221). Ricoeur (1999) menciona el ejemplo de la novela moderna en el que la anulación del personaje hace que se pierdan los atributos narrativos, menciona el caso de Robert Musil,⁵ en el que “la descomposición de la forma narrativa paralela a la pérdida de identidad del personaje rebasa los límites del ensayo” (p. 223). Sin embargo, advierte Ricoeur (1999), no hay que dejarse engañar por ese fenómeno pues

un no-sujeto no es insignificante respecto a la categoría de sujeto [...] Alguien plantea la pregunta ¿quién soy? Y recibe una respuesta: nadie o casi nadie. Pero se trata todavía una respuesta a la pregunta ¿quién?, aunque se encuentre reducida a su mínima expresión (p. 223).

LA APROPIACIÓN DEL PERSONAJE: EL YO REFIGURADO

Aquí Ricoeur (1999) explicita la contribución de la narrativa a las problemática del sí mismo. En primer lugar, el arte narrativo confirma la primacía de la tercera persona en el conocimiento del hombre. Inclusive en la autobiografía y en la

⁵ Escritor austriaco (1880-1942), autor de la novela *El hombre sin atributos*.

confesión hay cierta toma de distancia. En segundo lugar, el personaje es en cierta medida, un cuerpo, es el soporte de predicados físicos y psicológicos, “pues sus acciones pueden ser objeto de descripciones comportamentales y de cálculos de intenciones y de motivos” (p. 224); aun, y gracias a las variaciones imaginativas, contribuye al enriquecimiento de “nuestro repertorio de predicados psíquicos” (p. 224), y aquí no puedo dejar de pensar en la obra de Shakespeare y su caracterización de la condición humana.

El personaje, asimismo confirma de forma sorprendente nuestra hipótesis de que, para atribuirse uno mismo los predicados psíquicos llamados *self-adscritable*, la persona que se designa mediante la tercera persona ha de ser capaz además de designarse a sí misma mediante las operaciones reflexivas vinculadas a los actos de habla y, en general, al fenómeno de la enunciación (Ricoeur, 1999, p. 224).

Ricoeur (1999) hace un recorrido por distintas técnicas narrativas (diálogos, monólogos, ilusión teatral) y dice que estas ilustran “la fusión de la tercera persona de la intencionalidad referencial y de la primera persona de la intención reflexiva del discurso. El relato es el crisol más apropiado para dicha fusión” (p. 226).

Desde este último punto Ricoeur (1999) explica cuál es la contribución del relato a la evaluación moral de los personajes y, por tanto, a la problemática de la imputación,

la intelección narrativa se asemeja al juicio moral, en la medida en que explora los caminos mediante los que la virtud y el vicio conducen o no a la felicidad y a la desgracia. La alquimia simple de estos cuatro ingredientes, adopta, evidentemente, formas cada vez más complejas, ambiguas e incluso equívocas a medida que avanzamos en la historia de la novela y el teatro (p. 226).

Pero lo más importante es que la función narrativa aporta un elemento completamente específico vinculado al carácter ficticio del personaje literario y es que reinterpreta, redescrive o refigura la acción efectiva de los hombres. Esto gracias a que la trama es mimesis de la acción, en el sentido de fábula y en sentido ya explicado de la refiguración.

La refiguración mediante el relato pone de manifiesto un aspecto del conocimiento de sí que supera con mucho el marco del relato. A saber: que el sí mismo no se conoce de un modo inmediato, sino indirectamente, mediante

el rodeo de toda clase de signos culturales, que nos llevan a defender que la acción se encuentra simbólicamente mediatizada (Ricoeur, 1999, p. 227).

El conocimiento de sí es una interpretación de sí, es un *yo que se figura que es tal o cual*. Además la recepción del relato que hace el lector da lugar a toda una variedad de posibilidades de identificación.

Vemos cómo en el trayecto de la autoidentificación, se interpone la identificación del otro, que resulta real en el relato histórico e irreal en el relato de ficción [...] apropiarse mediante la identificación de un personaje conlleva que uno mismo se someta al ejercicio de las variaciones imaginativas, que se convierten de ese modo en las propias variaciones del sí mismo” (Ricoeur, 1999, p.228).

Ricoeur advierte de los peligros de la ilusión que denuncia la hermenéutica de la sospecha, y pregunta si ese no será el camino obligado de búsqueda de la identidad en la cultura moderna. El otro peligro es el del errar entre los modelos de identificación opuesta a los que se expone la imaginación y que podrían derivar en el no-sujeto, en la crisis. Sin embargo concluye que

las transformaciones más dramáticas de la identidad personal han de sufrir la prueba de la nulidad de la identidad permanencia, de una nada que sería equivalente a la casilla vacía de las transformaciones [...] La dialéctica de la concordancia y de la discordancia, tras ser transferida de la trama al personaje, y posteriormente de este a uno mismo, puede recuperarse en ese momento con una nueva esperanza, si no de éxito, al menos de sentido (Ricoeur, 1999, p. 230).

IDENTIDAD NARRATIVA COMO CAPACIDAD

Esta tercera y última parte de la relatoría recoge el documento postrero de los referenciados al inicio. Allí Ricoeur (2004) construye la categoría de identidad personal desde los referentes de las capacidades y el reconocimiento. Por eso el título “designa por un lado las capacidades que se atribuye un agente humano y, por el otro, el recurso a los demás para dar un estatuto social a esta certeza personal” (p. 1).

Ricoeur (2004) afirma que las capacidades pueden verse desde afuera pero se viven y se sienten desde la certeza, como “seguridad confiada, pariente del

testimonio” (p. 1). El autor al hacer una fenomenología del hombre capaz establece una tipología de las capacidades básicas “en la unión de lo innato y de lo adquirido” puesto que “la persona es su historia” (p. 1), la identidad personal está marcada por la temporalidad como ya se explicó ampliamente en el apartado anterior.

El esquema de tipología propuesta contempla sucesivamente: capacidad de decir, de actuar y contar, a las que se agregan la imputabilidad y la promesa. “El acento principal se desplaza de un polo a primera vista moralmente neutro, a un polo explícitamente moral donde el sujeto capaz se prueba como sujeto responsable” (Ricoeur, 2004, p. 1).

Poder decir es producir un discurso sensato que se dice a alguien con sentido, conforme a reglas comunes. Poder actuar es la “capacidad de producir acontecimientos en la sociedad y en la naturaleza. Introduce la contingencia humana, la incertidumbre y lo imprevisible en el curso de las cosas” (Ricoeur, 2004, p. 1). Poder contar es una capacidad con lugar prominente, ya que los acontecimientos solo se vuelven legibles e inteligibles cuando se cuentan en una historia. “Entonces podemos hablar de identidad narrativa: la de la intriga del relato que permanece inacabado y abierto a la posibilidad de contar de otro modo y de dejarse contar por los otros” (p. 2).

La imputabilidad es una capacidad claramente moral, que vuelve al agente responsable, capaz de atribuirse una parte de las consecuencias de la acción. “Sobre esta base la promesa es posible; el sujeto se compromete con su palabra y dice que hará mañana lo que dice hoy: la promesa limita lo imprevisible del futuro, a riesgo de traición” (Ricoeur, 2004, p. 2). Aunque estas capacidades no implican reconocimiento porquela certeza de hacer algo es íntima, cada una de ellas requiere un interlocutor:

- El decir, un alguien capaz de responder, de iniciar un diálogo.
- La acción es con otros actores.
- Una historia de vida (el relato) se compone de una multitud de otras historias.
- La imputabilidad me vuelve responsable ante los demás.
- Y por último, la promesa requiere de un testigo que la recibe y la registra.

“Sin embargo, lo que les falta a estas implicaciones de los demás en la certeza privada de poder hacer, es la reciprocidad, la mutualidad que son las únicas que permiten hablar de reconocimiento en el mejor sentido” (Ricoeur, 2004, p. 2). Pero dicha mutualidad no es espontánea, se lucha, y esto se encuentra en el origen de las relaciones modernas, que en el mito del estado de naturaleza supone una

condición de mutua destrucción solo superable por la institución (soberano) que reconoce igualdad a todos los contratantes. Sin embargo, lo que se olvida es el papel de las motivaciones negativas en esas luchas que continúan en los niveles afectivos, en el plano jurídico de los derechos civiles. Sin embargo,

el desdén y la humillación alcanzan al vínculo social en un plano que rebasa el de los derechos; se trata de la estima social que se dirige al valor personal y a la capacidad de buscar la felicidad de acuerdo con la propia concepción de la vida buena (Ricoeur, 2004, p. 3).

Ricoeur cuestiona la supremacía de la lucha por el reconocimiento y se pregunta “si no existe también, desde el origen, una especie de benevolencia vinculada con la similitud de hombre a hombre en la gran familia humana” (Ricoeur, 2004, p. 4). La lucha entraña una petición de reconocimiento que es insaciable. Pero también es un hecho que se puede experimentar el reconocimiento de manera apaciguada. Ricoeur (2004) pone el ejemplo del intercambio ceremonial de dones en las sociedades primitivas.

En ella se expresa la mutualidad del vínculo social. No es que la obligación de devolver cree una dependencia del receptor con respecto al dador, pero el acto de dar podría ser la invitación a una generosidad parecida. Esta cadena de generosidad es el modelo de una experiencia efectiva de reconocimiento sin lucha (Ricoeur, 2004, p. 5).

Además encuentra en esta posibilidad la formación de un vínculo político, “una amistad política, esencialmente pacífica” (Ricoeur, 2004, p. 5) que interrumpe el cálculo y el mercado.

En general, lo festivo es el heredero de la ceremonia del don en nuestras sociedades mercantiles. Este entrelazamiento de lucha y celebración es probablemente el indicio de una relación absolutamente primitiva que se encuentra en el origen del vínculo social, entre la desconfianza de la guerra de todos contra todos y la benevolencia que el encuentro con el otro humano, mi semejante, suscita (Ricoeur, 2004, p. 5).

REFLEXIONES FINALES

Quiero en esta última parte establecer un diálogo entre las perspectivas planteadas con el fin de buscar las tensiones y encuentros que el concepto de identidad

suscita para finalmente conversar respecto a la identidad nacional con un pequeño material empírico recogido en diez entrevistas hechas a estudiantes de pregrado de la Universidad de La Salle de Bogotá, en torno a la celebración del Bicentenario de la Independencia.

- La pregunta por la identidad es una pregunta que tiene sentido en el contexto de la Modernidad que atribuye características particulares a un sujeto capaz de autonomía. Un sujeto con voz propia que puede transformar la historia. Un sujeto capaz de enunciar su propio relato en la concatenación de otros relatos. Por eso resulta un concepto sospechoso desde perspectivas que niegan la posibilidad de dicho sujeto y que verían en la identidad una ilusión de la racionalidad. En este sentido la identidad es una categoría problemática desde el punto de vista teórico.
- La identidad es una categoría dinámica, por eso los autores trabajados se preocupan por hacer distinciones respecto a una identidad estática, esencial, inmutable. Lo propio de la identidad es su carácter en permanente devenir, por eso Ricoeur encuentra en la discontinuidad de la trama el *continuum* de la identidad. La identidad es cambio por eso su carácter es plural, muchas identidades que compiten entre sí. No somos una sola identidad, ni esta es determinante y definitiva.
- La identidad sugiere un estado en construcción, un sentido de búsqueda, una orientación. Por eso su tensión hacia el futuro, el espacio para lo que deseamos ser, la posibilidad de las capacidades que se despliegan, de ahí su condición y sus implicaciones éticas, hablar de identidad es movernos en el terreno de la moral.
- La identidad posee un carácter esencialmente intersubjetivo. Nos constituimos y nos comprendemos en la interacción con los otros. Nuestro propio relato solo existe en la concatenación de los relatos de los otros. Existo en la medida que otros me nombran, me confieren atributos, me narran. Sin interlocutor no hay posibilidad de construir la identidad.
- La identidad se mueve en una tensión permanente entre los marcos referenciales que la condicionan y la posibilidad de elección. Ciertamente vivimos en unos horizontes de significado que son un dato previo a nuestra propia existencia, de tal manera que muchas veces terminamos naturalizando situaciones sociales que son construidas. Sin embargo, aunque estos marcos condicionan no determinan la identidad, como afirma Sen, la posibilidad de elección nos confiere responsabilidad respecto de lo que queremos ser.
- El asunto de la identidad tiene serias implicaciones políticas, puesto que las luchas por el reconocimiento conllevan decisiones para los Estados que tocan

la vida de todos los ciudadanos. La pregunta por si han de ser vistos como individuos iguales o si se han de considerar las particularidades identitarias es un asunto que merece profundas consideraciones. De otra parte está la tensión que frente a esas particularidades surge cuando se considera la necesidad de mirar criterios universales que nos permitan encontrarnos en una humanidad común, al estilo de lo que proponen Sen y Tugendhat.

- Las formas narrativas son caminos privilegiados respecto a la identidad. Diría yo, en un sentido ontológico, pues somos y nos constituimos en el relato, y en un sentido metodológico, ya que es la narración el mejor camino para indagar por los sentidos de configuración de las identidades y su articulación con relatos mayores como es el caso de las identidades nacionales. Tal como afirma Ricoeur (2006), el conocimiento de sí es una interpretación de sí, es un *yo que se figura que es tal o cual*.
- La identidad es fuente de riqueza humana, de sentido, de orientación. Pero también ha sido y es fuente de destrucción y discriminación. En función de las identidades pueblos completos se han abrogado derechos de exterminio y otros han sido victimizados. Las etiquetas operan paradójicamente y una cautela frente a los peligros de exclusión ha de motivar una permanente mirada de sospecha sobre los procesos y las formas de la identificación.
- Finalmente, frente al asunto de la identidad nacional y los imaginarios históricos respecto a la celebración del Bicentenario en Colombia, propuse tres preguntas⁶ a diez estudiantes de pregrado que me permiten hacer algunas reflexiones sobre lo que interpreto como sentidos de la identidad.

En primer lugar es interesante mirar el carácter emotivo de las efemérides como herencia del pasado escolar de los estudiantes, con una fuerte carga en función de una “colombianidad” romántica que no siempre conlleva el desarrollo de la dimensión de la comprensión histórica (Carretero y Kriger, 2010):

- “Si, me gustaron los desfiles y las muestras en algunos lugares de la cultura de la época, es decir los trajes y comportamientos” (mujer, 23 años).
- “Si, hay que resaltar la participación de todas las entidades del Estado, su colaboración, y hayan tenido la identidad de ser colombianos” (hombre, 30 años).
- “Me gustó mucho la celebración, los juegos pirotécnicos y el *show*. Presencé lo de la Plaza de Bolívar y estuvo muy *bacana* la celebración. Creo que esta en especial sí le llegó a toda Colombia, por ejemplo lo que hizo Juanes en

⁶ Las preguntas fueron: ¿qué celebramos en el Bicentenario?; ¿qué significa Colombia para usted? y ¿cómo le pareció la celebración del Bicentenario hecha en el país?

Chocó fue muy *bacano*, generalmente a regiones como esas nadie va pero esta vez la tuvieron en cuenta” (hombre, 23 años).

- “Muy interesante, pero me parece que estuvo muy opaca comparada con las de otros países. Me hubiera metido más en los pueblos y regiones alejadas en donde azota la violencia porque allá casi no hubo celebración. Por las noches retomaría las plazas con reuniones y llevaría bailes típicos y presentaciones” (hombre, 17 años).

Las pocas miradas críticas sobre la celebración solo resaltan de esa dimensión emotiva desprovista de significación conceptual y comprensiva, lo que evidencia la eficacia del dispositivo en la constitución de una identidad nacional de unidad:

- “No, pienso que debió haber sido más significativo. Tuve la oportunidad de ver la celebración del Bicentenario en México y pues tuvo mayor alegría y tuvo más significancia y no solo un desfile y ya” (mujer, 25 años).
- “No, me parece que hizo falta llegarles a muchas personas, se hizo a un nivel muy general. Yo hubiera llegado más a los colegios y universidades. Enfocando la celebración más hacia los jóvenes para que ellos le cogieran más amor a su país” (mujer, 21 años).
- “Para mí el gobierno debería incentivar mas la celebración por que hablan del Bicentenario y ponen unas pancartas pero estas no incentivan a las personas a realizar una celebración; siempre es el mismo: desfile y las mismas cosas y encima lo trasmiten por televisión y así lo único que motiva es quedarse en la casa y verlo” (mujer, 21 años).

Un segundo elemento es lo que Ruiz y Carretero (2010) describen como un proceso de identificación que se caracteriza por

la idea de que una sociedad nacional particular vive de forma decidida valores como la lealtad, la rectitud, la laboriosidad, entre otros; no solo da contenido al vínculo nacional entre los nacionales y su nación, sino que además otorga un horizonte de sentido compartido a las acciones de las personas (p. 31).

Expresiones como “Colombia significa todo”, “me lo ha dado todo”, “daría mi vida”, reflejan esas dimensiones identitarias.

- “Colombia es un país con mucha variedad, lleno de riquezas naturales, culturales. Es un país muy bonito, marca la diferencia con respecto a los demás. Pues reúne muchas cosas que encontramos por aparte en otros países como el clima, la agricultura, las culturas, todo” (mujer, 25 años).
- “Colombia es el país donde nací, para mí es hermoso, precioso, lo defendería sobre cualquier cosa, significa vida y amor, a pesar de todos los conflictos” (mujer, 20 años).
- “Para mí Colombia es el mejor *vividero* del mundo” (hombre, 30 años).
- “Colombia es el Estado donde nací, una tierra hermosa, muchas cosas bellas. Todo el mundo diría que guerra y violencia pero para mí es el mejor lugar para vivir” (hombre, 17 años).
- “Colombia es mi país, mi vida, el lugar donde lo tengo todo” (mujer, 21 años).
- “Colombia es mi hogar, el lugar donde vivo. El que me ha dado todo lo que soy” (hombre, 23 años).
- “Colombia significa todo para mí, la unión. Significa la gente, el pueblo, valles, paisajes; a mí me encantan nuestros paisajes y Bogotá. Eso significa para mí. Significa urbe y diversidad” (hombre, 23 años).
- “Colombia, significa muchísimas cosas como alegría, pasión, solidaridad, es mi tierra, mi historia” (mujer, 24 años).

Por último, y de cara a los significados de la celebración del Bicentenario, es evidente una visión esencialista de la nación que incluso integra errores conceptuales⁷ en función de una identidad que justifica un origen común que claramente naturaliza una idea etérea de libertad y liberación que se convierte en el registro de un pasado glorioso que poco significa para el presente.

- “Es una fiesta que representa la liberación del pueblo en 1810, de los que eran nativos de la Nueva Granada. De ahí que es importante porque viene la liberación de nuestro pueblo” (mujer, 25 años).
- “Significa tener en cuenta lo que hizo el pueblo colombiano para lograr su liberación y mejorar sus condiciones de vida en ese entonces, es algo muy significativo para todo el país” (mujer, 23 años).

⁷ A este propósito afirma Adolfo León Atehortúa. “En las celebraciones y actos gubernamentales con motivo del Bicentenario, prima el carácter conmemorativo, festivo, tradicional y mediático, por sobre la formación y la circulación del conocimiento; la lectura de clave nacional por encima del tratamiento continental que los mismos episodios emancipadores demuestran y declaran; las interpretaciones históricas vacías, tradicionales, sin preguntas frente a la construcción de nuevas visiones, narrativas y relatos. Los significados de la historia, la memoria y la experiencia, parecen fracasar frente a las realidades de un consumo que se coloca por encima de los seres humanos para arrebatarles el carácter de sujetos. Los bicentenarios serán fiestas nacionales que culminarán al día siguiente” (*1810 Ni revolución ni nación*, p. 12)

- “Me parece bueno celebrar el bicentenario ya que es importante revivir la celebración del 20 de julio. Aunque no todo el mundo le de la misma importancia, me parece que debería ser más unitaria, más incluyente, para que la gente le de la importancia que debe tener. La gente es muy indiferente, a todo el mundo le da lo mismo si celebran o no, porque se ha perdido mucho la costumbre” (mujer, 21 años).
- “Es la reconstrucción de los antepasados, es como darnos una visión para poder recobrar algunas costumbres” (hombre, 30 años).
- “Es recordar los 200 años que han transcurrido, y todo lo que tuvimos que hacer para obtener la independencia. Un momento importante para evaluarlos y saber que debemos cambiar para mejorar” (hombre, 17 años).
- “Es la celebración de nuestra independencia, es un recordatorio de la liberación de la esclavitud que sufríamos hace 200 años” (mujer, 21 años).
- “Significa la independencia de Colombia de los españoles; pero celebrarla significa obtener nuestro territorio, nuestra libertad y el arraigo a nuestras raíces. El conocimiento de lo que somos y cómo nos pudimos rebelar ante otros países” (hombre, 23 años).

Coincido con Ruiz (2010) cuando afirma que este tipo de apreciaciones nos convoca como profesores a desesencializar la identidad nacional en los espacios sociales y escolares, lo que exige un gran esfuerzo de medios de comunicación, intelectuales, profesores en el corto, mediano y largo plazo pero también de propuestas alternativas de identificación sociocultural más flexibles, incluyentes y aperturistas, tal como lo refleja el siguiente testimonio:

“Es algo chévere para el país. Pero pienso que hay muchas cosas detrás de todo, es decir, hay una verdadera historia que generalmente siempre se oculta, osea lo que muestran siempre del bicentenario es la parte bonita y pues sería bueno que mostraran la realidad como fue” (mujer, 24 años).

REFERENCIAS

- Appiah, A. (2007). *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.
- Atehortúa, A. (2010). *1810 Ni revolución ni nación*. Bogotá: La Carreta.
- Carretero, M. y Kriger, M. (2010). Enseñanza de la historia e identidad nacional a través de las efemérides. En Carretero, M. y Castorina, A. (Comps.). *La construcción del conocimiento histórico*. Buenos Aires: Paidós.
- Sen, A. (2008). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.

- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Tugendhat, E. (2001). "Identidad personal, particular y universal". En *Problemas*. Barcelona: Gedisa.
- Ricœur, P. (1999). "Identidad narrativa". En *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
- Ricœur, P. (2004). *Volverse capaz, ser reconocido. Discurso recepción del premio Kluge*. Washington: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.
- Ricœur, P. (2006). *Tiempo y narración (vol. 3). El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- Ruiz, A. (2010). Orientación moral de los relatos de origen. Imaginarios y aprendizajes sobre la Independencia [parte I]. En *Nación, moral y narración. La Argentina en los márgenes y el aprendizaje de la historia* (libro en preparación).
- Ruiz, A. y Carretero, M. (2010). "Identificarse con la nación de uno. Ética, narración y aprendizaje de la historia nacional". En Carretero, M. y José, A. Castorina. *La identidad nacional, psicología y enseñanza de la historia*. Buenos Aires: Paidós

