

VINE, I. (1973): "The role of facial-visual signalling in early social development", en VON CRANACH, M., y VINE, I. (dirs. de ed.): *Social communication and movement*, Londres, Academic Press (European Monographs in Social Psychology).

Sobre la identidad personal como identidad social

JOSÉ RAMÓN TORREGROSA

Me propongo en esta conferencia dos objetivos principales: el primero, analizar el concepto de identidad personal en relación con otros conceptos de la teoría sociológica y psicológica, y en segundo lugar, situar dicho análisis en el contexto de una corriente del pensamiento psicosociológico actual, cómo es el interaccionismo simbólico, y algunas líneas de convergencia con el mismo.

Es claro que en esta tarea no sólo me moveré en un plano teórico-abstracto, sino que tendré por fuerza que hacer referencia a procesos sustantivos.

INTRODUCCION

Ultimamente el tema de la identidad está de moda. Se dice que los pueblos recuperan sus señas de identidad, que la juventud atraviesa una crisis de identidad, y hasta se habla de que los partidos políticos atraviesan una crisis de identidad. No cabe duda de que la expresión, originaria de Erik Erikson, ha impregnado el discurso cotidiano de los medios de comunicación y el de los observadores e intérpretes de la realidad social. Y esto no sólo en nuestro propio contexto sociocultural, sino también en otros países. Este hecho, el de la utilización generalizada de una expresión surgida en la relación terapéutica, es ya interesante.

Cabría preguntarse por qué el lenguaje psicoanalítico —o de un cierto psicoanálisis— traspasa el ámbito clínico, individual o interindividual, para proporcionar categorías al lenguaje político. Yo no creo que este trasvase se deba sólo a la posible validez científica del discurso psicoanalítico, a su potencia explicativa. Creo que hay algo más. Posiblemente, la función ideológica de transformar conflictos de intereses, conflictos estructurales, en problemas de significado y en problemas psicológicos. Con ello no quiero sugerir que estos últimos no sean importantes en sí mismos, y mucho más para nosotros. Lo que quiero indicar es que ese giro hacia lo subjetivo, reflejado en el plano del lenguaje político, tiende a desvirtuar la naturaleza de las contradicciones sistemáticas que oculta a través de un lenguaje que las subjetiviza, que las sitúa en el plano de la individualidad personal, como si en él tuvieran su resolución. Lo que hace unos años se planteaba en términos de alienación, de anomía, de incomunicación, etc., se plantea ahora en términos de identidad o de crisis de identidad. Quizá sea un giro más hacia la latente aceptación de la positividad del sistema.

Pero, no obstante, esta utilización generalizada de expresiones referidas a la identidad responde también a experiencias específicas derivadas de algunas características de las sociedades actuales. Los procesos de cambio tecnológico, social, político y cultural, al alterar los esquemas de referencia habituales de la persona, le fuerzan a buscar nuevos valores y modos de orientación que le permitan saber a qué atenerse. El mundo plural y rápidamente cambiante en que vive el hombre contemporáneo hace más necesaria y apremiante esa exigencia de orientación sobre su entorno y sobre sí mismo. El concepto durkheimiano de anomía tendría cierta correspondencia subjetiva en el de confusión de identidad de Erikson. El esfuerzo requerido de la persona para mantener un sentido de la identidad propia en estas condiciones de cambio social rápido puede exceder su umbral de tolerancia, o la capacidad de sus mecanismos de adaptación, produciendo así una asimetría o desfase entre los ritmos personales y los ritmos sociales de cambio, la cual, indudablemente, está en el origen de buena parte de los conflictos y de los problemas en uno y otro nivel. Estas previsibles exigencias adaptativas a los cada vez más acelerados ritmos de cambio social ha llevado a algunos estudiosos del futuro, como Alvin Toffler, a proponer modelos de identidad mucho más flexibles

que permitan al hombre pasar con mayor facilidad de una identidad a otra, como un actor asume distintos papeles. En cualquier caso, estas condiciones de marcada mutabilidad social, o de aceleración histórica, como las han denominado algunos historiadores, sitúan en un primer plano los problemas de mantenimiento y continuidad de la identidad personal.

El *ethos* individualista de la superestructura ideológica de las sociedades modernas, con el cual es coherente la psicología actual, legítima, por otra parte, esa exigencia de la búsqueda de la identidad personal, elevando a autores como Erikson, Rogers, Maslow, etc., de la condición de psicólogos y terapeutas a la de intérpretes del significado último de la existencia individual y social.

LA IDENTIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSOFICO

Pero más allá de su oportunidad coyuntural, el tema de la identidad, aunque planteado en otros términos, atraviesa toda la historia del pensamiento filosófico. La doble realidad en que parece consistir el ser humano, material y «espiritual» (simbólica), soma y psique, alma y cuerpo, «res extensa» y «res cogitans», han constituido un tema permanente de reflexión, y cuya actualidad es manifiesta en la propia filosofía actual. El tema de la identidad personal ha sido objeto de extensa discusión en la filosofía analítica, así como el estudio de la acción humana. El influjo de dichos planteamientos en los supuestos epistemológicos de la propia psicología científica ha sido notable. Uno de ellos, indudablemente, ha sido el de contribuir a restaurar como objeto legítimo, en el estudio del hombre, el de su subjetividad, el de la conciencia, y, con ello, obviamente la conciencia de sí mismo, es decir, la identidad personal. Si en el programa conductista la interioridad del hombre, la mente, se había convertido en un estorbo comprometido y molesto, para la filosofía de la acción es el foco central de análisis. Toda una temática estrictamente psicológica, como la de la intencionalidad de la acción, motivación, creencias, deseos, libertad frente a determinismo, etc., considerada como mentalismo por el conductismo ortodoxo, y que había sido relegada a un segundo plano, y sólo admitida a regañadientes a través de la introducción en el esquema E-R de las variables intervinientes, ha constituido objeto

de extenso análisis por los filósofos de la acción. La descripción de algunos de sus supuestos, que convergen con la posición del interaccionismo simbólico, podría resumirse del siguiente modo:

1.º) El análisis de la acción humana en términos de los movimientos físicos, corporales, con que suele estar relacionada, no puede proporcionar una razón o explicación suficiente de la misma. La falta de una relación unívoca entre movimientos físicos, corporales, y el significado subjetivo del acto impide que la descripción del mismo en términos físicos, y su eventual explicación, proporcione un contexto inadecuado para su análisis. El supuesto conductista de que la base observacional de su análisis —la conducta visible, públicamente observable— quedaba clara, aparece así en tela de juicio.

2.º) Siendo esto así, la introducción de elementos mentalistas, tales como intenciones, deseos, creencias, conceptos, *conciencia*, se hace indispensable para el análisis de la acción. La subjetividad, es decir, el yo, el sí mismo, es objeto legítimo de análisis.

3.º) [Una dimensión central de esta subjetividad es la del *sentido-intención*, relación más o menos consciente entre medios fines, que el sujeto confiere a su propia acción.] Este sentido puede emerger desde las propias razones o justificaciones que el actor proporciona a sus actos *ex-post-facto*, o en cualquier otro momento en la secuencia en que el acto en cuestión se halla inserto.

4.º) [La construcción de ese sentido se produce a través del lenguaje. Es el lenguaje, en tanto que *medio* en que se expresa la subjetividad y su sentido, el que inserta al individuo en una «comunidad» significativa] y el que hace que su mundo no sea una esfera de inaccesible privacidad. El criterio de observabilidad de la conducta se sustituye así por el de comunicabilidad a través del lenguaje signifiante.

5.º) [El hombre es un *agente*, origen de su propia acción. No sólo re-acciona ante determinados estímulos externos, sino que él mismo constituye una fuente de «estímulos» de sí mismo.]

1. CARE, N. S., y LANDESMAN, Ch. (dirs. de ed.): *Readings in the Theory of Action*, Indiana University Press, Bloomington, 1968.

Como tal, adquiere el carácter de instancia última de muchas de sus acciones, y por las mismas se le imputa, por otros y por sí mismo, responsabilidad. Es decir, es una persona, un agente personal que tiene una identidad. Y

6.º) [En tanto que animal lingüístico, simbólico, el hombre organiza y orienta su acción ateniéndose a *reglas o normas*.] Es la referencia a estas reglas, concretadas subjetivamente en metas u objetivos, lo que proporciona una comprensión o explicación de la acción humana en su nivel específico.

El atenuamiento a esos supuestos es lo que ha permitido a Harré y Secord hablar del modelo «antropomórfico» del hombre, es decir, un modelo que destaque aquellas dimensiones específicas de la realidad humana, que en su opinión son las siguientes:

a) El hecho de *ser agente*, es decir, tener la capacidad de iniciar cambio y controlar el modo y metas de sus actos.

b) El hecho de poder percibir las cosas, esto es, ser consciente de otras cosas diferentes de sí mismos, y conscientes de esa conciencia (es decir, tener una identidad personal). Y

c) Tener la capacidad lingüística, particularmente el habla.²

He subrayado esta línea de pensamiento precisamente por su influencia en los actuales replanteamientos de la psicología social y su convergencia con el interaccionismo simbólico.

Pero también, desde otra perspectiva filosófica, se ha referido recientemente Popper al tema que nos ocupa, y creo que con implicaciones coherentes para contemplar la identidad personal como identidad social. Popper parte de una jerarquización de la realidad en tres niveles o mundos diferenciados: *el mundo uno*, constituido por los objetos físicos y organismos; *el mundo dos*, o mundo de la experiencia subjetiva, sensibilidad animal y, en el hombre, conciencia de sí mismo y de la muerte, y *el mundo tres*, o mundo de los productos de la mente humana, o de la cultura (lenguaje humano, teorías sobre sí mismo y sobre la muerte, arte, ciencia y tecnología). Contempla dichos niveles como emergentes en un proceso de evolución cósmica, con relativa pero genuina autonomía e interdependencia entre ellos. La

2. HARRÉ, R., y SECORD, P. F.: *The explanation of Social Behaviour*, Rowman and Littlefield, Totowa, N. J., 1973, pág. 174.

lógica de la teoría de los sistemas abiertos de Von Bertalanffy parece subyacer a este planteamiento, y con él coincidiría en que «... el hecho fundamental de la antropogénesis es la evolución del simbolismo».³

Lo que esta perspectiva indica respecto de las relaciones mente-cuerpo es el rechazo de cualquier forma de monismo o fisicalismo materialista o idealista, o de un dualismo en el que el yo, o la conciencia, aparezca de nuevo sustancializada como la *res cogitans*. En esto coincide con los propósitos de Hume, si bien muestra las contradicciones en que éste incurre al disolver la identidad personal, por un lado, y al admitir, por otro, que «existen caracteres peculiares a las diferentes personas. El conocimiento de estos caracteres se funda en la observación de la uniformidad de las acciones que surgen de los mismos».⁴ La dirección de la causalidad no tiene un solo sentido, desde el mundo 1 al mundo 2 y desde éste al mundo 3, sino que las relaciones son recíprocas. No existe una reducción de niveles, sino *interacción entre los mismos*. La sensibilidad y la conciencia emergen en función de la evolución biológica; pero este nacimiento le confiere un nivel específico de realidad desde el cual actúa, a su vez, sobre el mundo 3, creando el lenguaje y la cultura, y a través de éste sobre la propia realidad física. Por consiguiente, en las propias palabras de Popper: «podemos decir que la adopción del *interaccionismo* constituye una solución al problema de las relaciones cerebro-mente... El interaccionismo puede ser descrito como un tipo de programa de investigación (*research program*); da pie a muchas preguntas concretas, cuyas respuestas exigirán teorías específicas».⁵

Pero, además, es importante para nuestros propósitos constatar cómo Popper sitúa precisamente el surgimiento de la conciencia de sí mismo, de la identidad personal, en las relaciones que se producen entre distintas conciencias, y entre éstas y el mundo de la cultura. «El yo —nos dice—, la personalidad, emerge en interacción con otros yos, y con los artefactos y objetos de su entorno... [Aprendemos no sólo a percibir y a interpretar

3. VON BERTALANFFY: *Robots, hombres y mentes*, Guadarrama, Madrid, 1971, pág. 145.

4. Citado por Popper en POPPER, K. R., y ECCLES, J. C.: *The Self and Its Brain*, Springer International, 1977, pág. 103.

5. POPPER y ECCLES, ob. cit., pág. 37.

nuestras propias percepciones, sino también a ser una persona, a ser un sí-mismo».⁶

Ahora bien, conviene señalar de entrada que la identidad, antes que experiencia de la propia continuidad, de reflexión o conciencia de sí, es identificación. Pero no identificación como operación mental en la que intentamos ser como otros, o *identificación con*, sino identificación *desde* esos otros. Incluso antes de que podamos identificarnos con nuestro nombre, o con nuestro cuerpo, o con nuestros padres, etc., somos identificados por ellos y a través de ellos. [Nuestra identidad es, con anterioridad a una identidad nuestra, personal, una identidad para otros. Sólo desde los otros podemos tener noticia inicial de quiénes somos. En estos términos genéricos, pues, quiénes seamos, esto es nuestra identidad, es como una concesión gratuita de los otros, como la gracia lo es, en última instancia, de la benevolencia divina. Es precisamente esta alteridad inicial de nuestro propio yo lo que hace que la realidad radical de nuestra identidad personal no sea nuestro cuerpo, en el que obviamente tiene que apoyarse, sino las relaciones específicas con que hemos estado respecto de los otros.

En un denso libro (*Teoría y Realidad del otro*),⁷ lleno de estimulantes atisbos, ya apuntaba Laín, hace casi dos décadas, cómo uno de los descubrimientos más importantes del siglo actual era la constatación, a través de distintas vías y desde distintos supuestos, de la *socialidad constitutiva* de la personalidad individual. Constatación que realiza desde una amplísima visión del pensamiento contemporáneo y en la que, por cierto, apenas hace referencia a la literatura psicociológica académica.

Evidentemente, no se trata de que el individuo *tienda a*, o tenga un *instinto de*, sociabilidad. Se trata de algo más fundamental: de que la individualidad personal y su identidad son una construcción social, una realidad social. Pues bien, este eje del pensamiento contemporáneo, y que en nuestro propio campo debería ser adoptado como axiomático punto de partida, no es considerado en todas sus implicaciones por el paradigma dominante en la psicología social, a pesar de que una de las corrientes de la misma psicología social, el interaccionismo simbólico,

6. POPPER y ECCLES, ob. cit., pág. 49.

7. LAÍN ENTRALGO, P.: «Teoría y Realidad del otro», *Revista de Occidente*, Madrid, 1961.

ha demostrado de modo específico cómo se ve y en qué consiste esa socialidad.

En cualquier caso, lo que quería subrayar por el momento es que desde algunas corrientes y perspectivas filosóficas, en las que se ha planteado el problema de la identidad personal, se han destacado sus dimensiones sociales en una sugestiva convergencia con el interaccionismo simbólico.

LA IDENTIDAD EN ERIK ERIKSON

No cabe duda de que gran parte de la popularidad y del interés que han despertado los problemas de la identidad en estos últimos años, o por lo menos su expresión en estos términos, se debe a la formulación de Erikson. Dentro de la tradición del pensamiento psicoanalítico, Erikson representa (junto con los así llamados revisionistas Fromm, Horney y Sullivan) el intento de situar la psicodinámica individual en conexión con el contexto sociocultural. La teoría del desarrollo psicosexual de Freud es complementada con una teoría del desarrollo psicosocial. El desarrollo personal se produce, según Erikson, a través de ocho estadios o fases, cada uno de los cuales representa un dilema y amenaza de crisis para la persona, y cuya resolución positiva supone un crecimiento de las capacidades del individuo, de su dominio del entorno y en el sentido de su propia identidad. El conflicto o dilema que quizás haya recibido mayor atención y más haya sido utilizado en investigaciones de tipo empírico-concreto es el que se presenta en la adolescencia, es decir, el de «identidad frente a confusión o difusión del rol».

Erikson adscribe múltiples significados al concepto de identidad, vinculándolo a términos como personal, ego, yo, utilizados en distintos contextos. Así, algunas veces se referirá a un *sentimiento consciente de identidad individual*; otras, a un *deseo inconsciente de continuidad del carácter personal*; otras, a las funciones de *síntesis del ego*, y aún otras al mantenimiento de una *solidaridad interior con los ideales y la identidad de grupo*. El sentido doblemente integrador del concepto aparece muy claro. Por un lado, organiza e integra las distintas experiencias y funciones de la personalidad, en un sentido de autoaceptación de lo que se es y de lo que se busca ser, y por otro, de integración de la persona en su mundo social. Esta connotación norma-

tiva que el concepto de identidad adquiere en los análisis de Erikson ha dado pie a algunas críticas. De igual modo ha sido criticada la multiplicidad de significados con que usa el concepto de identidad. Respecto a las primeras, cabría indicar que resulta difícil formular una teoría del desarrollo personal, y mucho más todavía desde un enfoque clínico terapéutico que no tenga esas resonancias normativas. Lo sorprendente sería que no las tuviese. La multiplicidad de significados se deriva del hecho de [considerar el yo en su doble aspecto de sujeto y objeto, objeto para sí mismo y para los otros]. Es precisamente la constante referencia a esa dimensión lo que, a pesar de su enfoque psicoanalítico, lo aproxima a los planteamientos del interaccionismo simbólico, y de que autores de esta orientación acogieran positivamente el término de identidad personal, y a través de ellos se extendiese a otras áreas de la sociología y de la psicología social.

LA IDENTIDAD EN EL INTERACCIONISMO SIMBOLICO

Es precisamente en la tradición del interaccionismo simbólico donde se perfila con mayor nitidez una concepción de la identidad personal como identidad social.

Como indica Blumer, el interaccionismo simbólico descansa en tres supuestos fundamentales. [El primero es que los hombres se relacionan con las cosas, y con ellos mismos, de acuerdo con los significados que tienen para ellos. El segundo supuesto es el de que esos significados se derivan o surgen en el proceso de interacción social. Y el tercero, el de que la utilización y modificación de esos significados se produce a través de un proceso activo de interpretación de la persona al tener que habérselas y tratar con los objetos —incluidos sus propios yos— de su entorno]. El énfasis en la comunicación, el carácter procesual de la realidad social, así como el papel mediador y constructivo de las representaciones, se desprenden de inmediato de esos supuestos.

Desde este mínimo esquema (que asumimos, no es menester ampliar aquí), la consideración de que la identidad personal surge a través de un proceso social resulta coherente.

El concepto de Cooley del «yo-espejo», o del «yo-reflejado» en otro, así lo pone de manifiesto:

«Un auto-concepto de este tipo parece tener tres elementos principales: la idea de nuestra apariencia a la otra persona; la imagen de su valoración de esta apariencia, y cierto tipo de sentimiento sobre sí mismo, como orgullo o mortificación. La comparación con el espejo apenas sugiere el segundo elemento, que resulta fundamental, la imagen de la valoración del otro. Lo que nos mueve al orgullo o la vergüenza no es el reflejo mecánico de nosotros mismos, sino un sentimiento atribuido, el efecto imaginado de este reflejo en la mente de la otra persona... Siempre imaginamos, y al imaginar compartimos los juicios y valoraciones de la otra mente.»⁸

El sentimiento, pues, de autovaloración, o cualquier otra idea que tienda a formar el concepto de sí mismo, la autoidentificación o identidad personal, surge a través de la captación de la imagen de uno mismo en el otro. Indudablemente, Cooley no especifica los mecanismos concretos por los que se llega a la imagen del otro sobre sí mismo. La suya era una sociología reflexiva, intuitiva, introspectiva (y no lo digo despectivamente). Pero lo importante, para el tema que aquí nos ocupa, es haber puesto de manifiesto cómo el yo deviene en objeto para sí mismo desde otro. Independientemente de las connotaciones idealistas de su planteamiento en otras cuestiones (sociedad de grupos primarios, integrados, base de la democracia americana, etc.), su descripción sobre el surgimiento de la identidad personal en el contexto de la comunicación sirvió de base para ulteriores desarrollos en esa dirección.

Tal es el caso de Mead, cuyo pensamiento parece seguir teniendo una impresionante actualidad. La teoría de los tres mundos de Popper, a la que antes me he referido, coincide sustancialmente con la visión evolutiva de Mead, tanto filogenéticamente como ontogenéticamente. El papel fundamental que confiere al lenguaje en la emergencia y constitución de la realidad social, en todos sus niveles, se anticipa, y en muchos casos sirve de referencia inmediata, a bastantes de los problemas con que siguen enfrentándose hoy las ciencias sociales (acento y extensión del cognoscitivismo, recuperación de la conciencia, conver-

8. COOLEY, Ch. H.: *Human Nature and the Social Order*, Schocken Books, Nueva York, 1902, págs. 184-185.

gencia con la etnometodología, con la fenomenología, con la filosofía de la acción, etc.). En el tema que nos ocupa su aportación resulta fundamental.

Para Mead, la persona no sólo surge en un contexto social, sino que es, en sí misma, una construcción social y una estructura social. Lo que nos confiere la posibilidad de ser personas es poder ser un objeto para sí, el ser consciente de sí mismos, sujeto y objeto a la vez. Ahora bien, ¿cómo es posible al organismo adquirir no sólo conciencia, sino conciencia de sí mismo, esto es, convertirse en persona? «Se convierte uno en persona —nos dirá Mead— en la medida en que puede adoptar la actitud de otro, y actuar hacia sí mismo como actúan otros. En el grado en que la “conversación de gestos” puede convertirse en parte de la conducta, en ese grado puede surgir una persona... La adopción o experimentación de la actitud de otro es lo que constituye la conciencia de sí.»⁹

Es decir, el sí mismo no puede derivarse simplemente de una expansión acumulativa de la sensibilidad del organismo, considerado aisladamente, sino que se deriva de la participación en un acto social de comunicación en el que tiene que producirse una mínima reciprocidad de perspectivas. Cuando esta reciprocidad implicada en el acto comunicativo es interiorizada, entonces es cuando la persona puede convertirse en objeto para sí misma, adquirir ese carácter reflexivo que es tener conciencia de sí mismo. Este proceso es para Mead primordialmente cognoscitivo antes que afectivo. Textualmente señala: «La esencia de la persona... es cognoscitiva: reside en la conversación de gestos subjetivada que constituye el pensamiento, o en términos de la cual opera el pensamiento o la reflexión. Y de ahí que el origen y las fases de la persona, como las del pensamiento, sean sociales.»¹⁰

La sucesiva participación del individuo en actos comunicativos de análoga estructura le permite ir progresivamente *asumiendo las actitudes* de «otros significativos» y, con ello, posibilitar la configuración del «otro generalizado». Para que la persona se constituya plenamente, es necesario, además de asumir las actitudes de los otros aisladamente, adoptar la actitud de la comunidad o grupo de la que forma parte como un todo.

9. MEAD, G. H.: *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, 1953, pág. 199.
10. MEAD, ob. cit., pág. 201.

«Esas actitudes sociales o de grupo —dice Mead— son incorporadas al campo de la experiencia directa del individuo e incluidas como elementos en la constitución de su persona, del mismo modo que las actitudes de otros individuos particulares.»¹¹ Está claro que Mead no sólo sitúa el campo de constitución de la identidad en el nivel de las relaciones interpersonales, sino en el de la organización social y la cultura. Esta matriz sociocultural, cuya apropiación individualizada es el otro generalizado, hace posible la comunicación simbólica y, a través de ella, el surgimiento de la persona.

El proceso comunicativo que posibilita el surgimiento de sí mismo (de la identidad personal) se instaura en la interioridad misma de la persona, convirtiéndola en un foro interno. El diálogo lo llevarán a cabo las dos instancias o fases que Mead distingue en el sí mismo: el «yo» («I») y el «mi» («me»). El yo es la instancia actuante, expresiva, espontánea; la que en cada momento representa la iniciación del acto; el «mi» es la incorporación de las actitudes de los otros hacia mí mismo, el otro generalizado, que responde, evalúa y controla lo que el yo hace. Ahora bien, como la adopción de las actitudes de los otros hacia sí mismo es una condición inicial necesaria para el surgimiento de éste, nos encontramos con que el «mi» establece el marco en el que el yo tiene que actuar, los elementos desde los que el yo, al ir teniendo que reaccionar ante ellos, irá adquiriendo su propio estilo. «El yo —escribe Mead— es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el «mi» es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el «mi» organizado, y luego uno reacciona hacia ellos como un yo.»¹² Esta reacción o respuesta del yo hacia las actitudes de los otros, presentes en su experiencia, no está mecánicamente determinada, sino que encierra cierto grado de indeterminación y de novedad. De este modo, la producción psicológica y social no es mera reproducción, sino que puede ser también cambio.

A pesar de estas observaciones, se ha subrayado en varias ocasiones el hecho de que Mead proporciona una visión sociologista de la personalidad, que elimina la individualidad espe-

11. MEAD, ob. cit., pág. 188.

12. MEAD, ob. cit., pág. 202.

cífica de la persona concreta al disolverla en el contexto de sus determinaciones sociales. Desde cierto punto de vista, la observación no carece de fundamento. Ahora bien, yo no creo que la pretensión de Mead fuese la de proporcionar una teoría general de la personalidad, sino la de mostrar cómo cualquier teoría con esa pretensión tiene ineludiblemente que abordar los problemas que él tan plausiblemente planteó y en gran medida resolvió. En otras palabras, su objeto era mostrar ese necesario entronque de lo individual en lo colectivo, y viceversa. Y en esto, esencialmente, su argumento resulta incontestable.

Recientemente ha sido puesta en tela de juicio la consideración de Goffman como interaccionista simbólico. Y bien es verdad que sus últimas preocupaciones parecen dirigidas a los aspectos más formales y reflejos de las situaciones de interacción. Por otro lado, Gouldner, en su ya clásico libro sobre la crisis de la sociología occidental, consideraba la sociología de Goffman como expresión frívola de los juegos y vacías preocupaciones de la burguesía americana. Tan sucinta apreciación en un libro de tanto impacto ha contribuido a cierto criticismo reciente hacia las aportaciones de Goffman. Pero independientemente de que el espectáculo (analogía dramática) en su sociología pueda ser el reflejo de «la sociedad del espectáculo» (Debord), cosa que ya es en sí misma una meritoria consecución, lo que me parece claro es que sus aportaciones continúan coherentemente temas centrales planteados por los clásicos del interaccionismo simbólico, pudiendo ser ya considerado como uno de ellos.

Lo que hace Goffman es ampliar la perspectiva desde el proceso de socialización primaria, que sirve de referencia básica a Cooley y a Mead, a otros procesos y situaciones aparentemente menos trascendentes, pero en los que se dirime de igual modo la presentación, experiencia y legitimación de identidades, su construcción social a partir incluso de situaciones mínimas de interacción.

En toda situación de interacción el individuo proyecta una definición de la misma, de la cual forma parte importante su propia autodefinición. Pero ésta tiene que ser, por decirlo de algún modo, revalidada por los otros partícipes en la misma. Una aceptación provisional y condicionada de las identidades se convierte en requisito indispensable para el inicio mismo de la interacción. Su desarrollo consistirá en el despliegue, lo más

convinciente posible, de *actuaciones* que ofrezcan una *imagen* consistente con la identidad pretendida. Lo importante no es la «realidad», sino la realidad de la imagen. De ahí que el interés fundamental del actor vaya a ser el del diseño de tácticas orientadas al manejo y control de la propia imagen, de la apariencia que se instaura como realidad. La analogía dramática de Goffman va más allá de su mera utilización como recurso analítico para convertirse en expresión reveladora de un modo de experiencia común al hombre de nuestro tiempo. La fragmentación de la experiencia, la multiplicación y fugacidad de gran parte de los contactos interpersonales, su orientación instrumentalizadora como reflejo subjetivo del proceso de racionalización objetiva, etc., todo ello hace plausible el desarrollo de una orientación manipulativa y escenificadora en las relaciones interpersonales, convirtiendo el manejo de la apariencia en su recurso definitivo. La lógica de la sociedad del espectáculo se instaura como estrategia del yo. Es la ideología sustantivada en psicología.

El yo tiene para Goffman dos aspectos: uno como *actor*, y otro como *carácter*, imagen o persona que se intenta representar un yo-actor y un yo-actuado o representado. El primero es el que programa y prepara los detalles de la representación; el segundo, el que resulta proyectado en la representación misma. Ambos se configuran como resultado de las eventualidades inherentes al montaje y actuación de representaciones. Desde ellas efectúa la audiencia las atribuciones sobre la persona y el actor, sobre el supuesto carácter subyacente al carácter representado. La emergencia del yo, pues, en tanto que yo-actuado, se deriva de las valoraciones de los otros. Es, en palabras del propio Goffman, «... un efecto dramático que surge difusamente de una escena representada...»,¹³ y no de atributos preexistentes en el individuo.

Este planteamiento corresponde al Goffman de *La presentación del yo en la vida cotidiana*. Quizá, no obstante, resulte más nítida conceptualmente la formulación planteada en *Estigma*, un penetrante estudio sobre la identidad personal y social de disminuidos físicos, marginales y «desviados». En él distingue

13. GOFFMAN, E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Nueva York, 1959, pág. 253.

tres niveles en el proceso de conformación y funcionamiento de la identidad estigmatizada: el de la identidad social, el de la identidad personal y el de la identidad del yo.

Por *identidad social* entiende el carácter o rasgos atribuidos desde indicios o señales que una sociedad emplea normalmente para establecer amplias categorías o clases de personas. En la interacción social, como consecuencia de expectativas normativas adscritas a las distintas posiciones sociales, existe inicialmente una *identidad social esperada* (identidad social virtual), que en el transcurso de la interacción social misma se decanta como *identidad social verificada* (identidad social actual).

Pero esas características genéricas, junto con otras que son propias y distintivas de cada individuo concreto (como su rostro, o su cuerpo, o determinadas acciones), permiten construir una *imagen única* diferenciada, de cada persona, en términos de la cual es identificada y reconocida por otros, según la información de que puedan disponer para la construcción de esa imagen. Se trata de la *identidad personal* en tanto que identificación por los otros por medio de determinadas marcas o señas que les sirven de referencia. «La identidad personal —nos dice Goffman— se apoya en el supuesto de que un individuo puede ser distinguido de todos los demás, y de que en torno a todos estos medios de diferenciación puede adherirse una historia continua y única de hechos sociales, enrollados como algodón dulce, a cuya adhesividad se pueden seguir fijando nuevos hechos biográficos.»¹⁴ Ambas identidades, la social y la personal, están íntimamente entrelazadas, tanto por lo que respecta a la coincidencia de muchos de los datos que son utilizados para su construcción como por las repercusiones recíprocas que tiene el cambio en cualquiera de ellas.

Goffman contrasta la identidad social y personal, por un lado, con la *identidad del yo*, por otro. Mientras que las dos primeras tienen en común el hecho de ser categorizaciones o definiciones de los otros, la identidad del yo hace referencia a las concepciones y valoraciones de la propia persona sobre sí misma. El propósito de Goffman es mostrar cómo esas definiciones de los otros se reproducen, como un eco, en la propia autoidentidad del individuo. La ambivalencia básica con respec-

14. GOFFMAN, E.: *Stigma*, Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, N. J., 1963, pág. 57.

to a sí misma de la persona socialmente estigmatizada refleja con portentosa simetría las contradictorias definiciones y presiones sociales a las que se ha visto sometida. Como el propio Goffman indica: «la situación específica de la persona estigmatizada es que la sociedad le dice que es un miembro, lo que significa que es un ser humano más; pero que también es en cierto grado “diferente”, y que sería tonto negar tal diferencia. Esta diferenciación en sí misma se deriva de la sociedad, pues antes de que una diferencia importe mucho, debe ser conceptualizada colectivamente por la sociedad como un todo».¹⁵ Pero esta situación específica de la persona estigmatizada es un caso particular de los que constituye la condición genérica del hombre. Al adquirir esta condición, señala Goffman, «la persona se convierte en un tipo de realidad construida desde las reglas morales que le han sido impuestas desde fuera, y no desde sus internas propensiones psíquicas».¹⁶

Aunque estas esquematizaciones conceptuales no pueden hacer justicia a toda la riqueza de observaciones contenidas en los análisis de Goffman, sí expresan lo que es el objetivo de toda su obra: demostrar cómo la identidad personal, en un sentido amplio, es una construcción social. Una construcción que emerge en la interacción, y que a la vez exige de ésta, para mantenerse, sutiles formas y evoluciones difíciles de aprehender en su propia inmediatez. En esto coincide no sólo con Mead y Cooley, sino con toda la tradición del pensamiento sociológico, de Marx a Parsons, pasando por Durkheim, etc.

ROLES E IDENTIDAD

De un modo más o menos explícito en la terminología, el concepto del rol resulta inherente a los planteamientos que acabamos de exponer. Y también lo es en los desarrollos más actuales dentro y fuera del interaccionismo simbólico. De ahí que sea obligado para nosotros hacer algunas consideraciones sobre este concepto.

En principio, el análisis de los roles sociales permite una

15. GOFFMAN, E., ob. cit., pág. 123.

16. GOFFMAN, E.: *Interaction Ritual* (1967), Penguin, Londres, 1972, pág. 45.

segmentación y diferenciación de los sistemas sociales en unidades o constelaciones más directamente observables que las totalidades de las que forman parte, a pesar de que son, obviamente, un constructo teórico, tanto para el observador como para el actor. Desde un punto de vista psicosociológico, la relevancia del concepto de rol se deriva de su naturaleza relacional, del hecho de que además de constituir una unidad distinguible del sistema social, tiene como contrapartida una interiorización del mismo, un rol interiorizado, o una identidad o subidentidad personal. Sirve de vehículo de inserción de la personalidad en la estructura social. Como dice Nadel, «su utilidad... reside en el hecho de que proporciona un concepto intermedio entre la “sociedad” y el “individuo”. Opera en esa área estratégica en que el comportamiento individual se convierte en conducta social, y en que las cualidades e inclinaciones que se distribuyen en una población se traducen en atributos diferenciales exigidos por, y ejemplificadores de, sus correspondientes normas sociales».¹⁷

De estas primeras observaciones se puede ya inferir que en el concepto de rol pueden ir implicados varios componentes y niveles de análisis que conviene distinguir. En primer lugar, en tanto que contrapartida del *status* o de la posición social y, por tanto, como unidad de la estructura sociocultural, el rol constituye una especificación de las prescripciones a las que la conducta del ocupante de dicho *status* debe atenerse. Se trata de pautas normativas y axiológicas independientes de los ocupantes concretos de dichas posiciones.

Un segundo nivel es el de las expectativas del rol. En este sentido, el contenido normativo no es contemplado desde las normas que lo conectan con la estructura sociocultural más amplia, sino desde las expectativas que los ocupantes de los roles complementarios tienen sobre los ocupantes del rol focal u objeto de análisis. La concreción del componente normativo en expectativas de conducta sitúa el análisis de los roles en un nivel interpersonal. En este sentido, no sólo las expectativas de los roles recíprocos son relevantes para el análisis, sino las expectativas o concepciones que el propio actor tiene del mismo. El análisis funcionalista, al hacer depender muchas de las expec-

17. NADEL, S. F.: *The Theory of Social Structure*, The Free press of Glencoe, Ill., 1957, pág. 20.

tativas demasiado estrictamente del componente normativo-institucional, y asumir un excesivo consenso en la interpretación de dicho componente por parte de los actores, confiere al proceso de interacción un carácter de reproducción cuasimecánica de dichas prescripciones, cuando, en realidad, el consenso sobre las mismas, y por tanto de las expectativas, es algo abierto y problemático. Es este énfasis en el carácter meramente adaptativo, cerrado, de las expectativas recíprocas lo que ha hecho escribir a Buckley que: «la teoría de los roles, que originalmente describe un proceso tentativo y de interacción creadora, es utilizada cada vez más como refinamiento de la teoría de la conformidad».¹⁸

Esta crítica, sin embargo, pierde fundamento ante enfoques que, como el interaccionismo simbólico, han subrayado un tercer nivel en el concepto de rol: el de su *actuación y eventual elaboración en la interacción*. Aquí, como en el caso de las expectativas, lo que el interaccionismo simbólico subraya es el carácter procesual, dinámico, de los roles, más que su dimensión de ser elementos cristalizados de la estructura sociocultural. En este sentido, [los roles se definen como pautas de conducta reiterativas, pero que se configuran específicamente en la interacción social concreta. La conducta del rol no entraña sólo la repetición de lo prescrito por las normas culturales o lo esperado por los ocupantes de los roles recíprocos, sino también una elaboración e interpretación personal de los mismos, en contextos específicos de interacción.] La estructura normativa pierde así su inmanencia para ser contemplada en las actuaciones concretas de los hombres. Este énfasis diferente entre el funcionalismo y el interaccionismo simbólico en el estudio de los roles fue puesto de relieve por Turner, quien escribe en su ya conocido artículo: «La interacción es siempre un proceso tentativo, un proceso de continua verificación del concepto que uno tiene del rol del otro. La respuesta del otro sirve para reforzar o cuestionar este concepto. El resultado de este proceso es la estabilización o modificación del propio rol.] La idea de la adopción del rol cambia de acento desde un simple proceso de desempeñar

18. BUCKLEY, W.: *La Sociología y la Teoría general de sistemas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1967, pág. 160.

un rol prescrito a instrumentar una actuación sobre la base del rol atribuido al otro.»¹⁹

Turner hace uso de la distinción de Mead entre el «mi» y el «yo», que ya hemos visto anteriormente. Es justamente la dialéctica entre estas dos instancias, vinculadas indesligablemente a la interacción social, la que hace que el desempeño de roles no sólo sea un proceso de adopción de los mismos, sino también un proceso de elaboración y de creación.

En esta misma dirección han formulado McCall y Simmons su modelo. Según ellos, la actuación o desempeño de los roles no está totalmente especificada por la cultura, y, por tanto, tiene que ser, en cierto modo, *improvisada* para responder distintivamente a las demandas de la propia posición social y de la propia personalidad. [El rol social o prescrito se configura así como «rol interactivo», en el que juega un papel importante la interpretación que, desde su propio autoconcepto, haga del propio rol y del rol de los otros la persona.] Desde estos supuestos formulan el concepto de *rol-identidad*, definido como «el carácter y el rol que un individuo construye para sí mismo en tanto que es ocupante de una determinada posición social. Más intuitivamente, [ese rol-identidad es la visión imaginada de sí mismo, tal y como gusta de pensar de sí mismo, siendo y actuando como ocupante de tal posición].»²⁰ De este modo, [la estructura de la personalidad puede ser contemplada como un conjunto ordenado y jerarquizado de los distintos roles-identidades que la persona desempeña o ha desempeñado, quedando sistemáticamente vinculado el concepto de rol con el de identidad personal.

Indudablemente, una concepción de este tipo subjetiviza el concepto de rol. Ahora bien, tal subjetivización parece hasta cierto punto indispensable para que el concepto pueda servir en el análisis de la interacción, apuntando hacia los posibles resultados emergentes de la misma, así como los aspectos activos del sujeto en su definición. Por otra parte, [las concepciones del propio rol sostenidas por el sujeto no dependen sólo de su interpretación] ni son totalmente azarosas o impredecibles;

19. TURNER, R. H.: «Role-Taking: Process vs. Conformity», en ROSE, A. M. (dir. de ed.): *Human Behavior and Social Processes*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1962, pág. 23.

20. MCCALL, G., y SIMMONS, J. L.: *Identities and Interactions*, The Free Press, Nueva York, 1966, pág. 67.

(están sistemáticamente referidas a los roles-identidades de otros, ante quienes tiene que negociarlas y validarlas, para que ante sí mismo aparezcan como legítimas. Así, si el rol es subjetivado, la identidad personal queda en cierto modo *objetivada*, esto es, vinculada de modo sistemático a los resultados de la interacción social y a los roles desempeñados o asumidos por la persona.)

Si a esto añadimos que los roles, en tanto que unidades significativas de actividad, se configuran en constelaciones más amplias, que a su vez conectan con uno o más ámbitos institucionales de la sociedad, la posibilidad de un análisis de las formas o tipos de identidad personal característicos de esas constelaciones de roles, queda entonces abierta, y con ello el análisis de las estructuras y procesos sociales más relevantes, desde el punto de vista de las experiencias personales que conllevan, entre ellas, sin duda, la experiencia de sí mismo, esto es, la identidad personal.²¹

CONCLUSION E IMPLICACIONES

De lo que hasta ahora llevamos dicho yo quisiera desprender algunas conclusiones e implicaciones en un doble nivel. Por una parte, respecto del tema sustantivo que ha centrado nuestra atención, es decir, el de la identidad personal como identidad social; por otra, respecto del interaccionismo simbólico como marco teórico orientativo para la psicología social, dado que, a través de algunos de sus autores más significativos, he fundamentado mi exposición.

Por lo que se refiere al primer tipo de cuestiones, y tomando en consideración no sólo los planteamientos expuestos, sino asumiendo todo un cuerpo de evidencia teórica y empírica derivado de los mismos, en muy diversas áreas de investigación, puede avanzarse la afirmación genérica de que:

La estructura, génesis, desarrollo, mantenimiento, transformaciones y disolución de la identidad personal son constitutivamente sociales, esto es, se producen o construyen a través de

21. ROBERTSON, R., y HOLZNER, B. (dirs. de ed.): *Identity and Authority*, Basyll Blackwell, Oxford, 1980.

procesos sociales de interacción, sin referencia a los cuales la identidad personal tiende a sustantivarse en exceso en la conciencia individual y/o, lo que es teóricamente más inadecuado, en su soporte biológico.

Esta afirmación no implica en absoluto la negación de la autonomía del sujeto individual, su condición de sujeto. Lo que sí hace es implicar al sujeto dialécticamente, desde el inicio mismo de su ontogénesis, en el contexto sociosimbólico en el que se constituye, configurándose como un sistema autónomo, pero cuyas reglas de composición se derivan de ese contexto, y no del organismo que le sirve de soporte. La personalidad es, pues, una construcción social en todos sus niveles. Habría que distinguir entre el «sistema personalidad» y el «sistema organismo». Para que éste pueda configurarse como personalidad, como identidad personal, tiene que apropiarse (asumir como propia) una estructura social. En este sentido, cada identidad individual es una consecución o realización colectiva, en la que participa, quizá de un modo privilegiado sin duda, el propio sujeto. Pero antes, incluso, de que esté en condiciones de participar en ese proyecto, en esa realización que va a ser la suya, ya ha sido asignado y designado como candidato a una de las identidades sociales que le preexisten. Como dice Berger: «Toda sociedad dispone de un repertorio de identidades que es parte del "conocimiento objetivo" de sus miembros. Tienen la conciencia —como algo que se da por supuesto— de que existen hombres y mujeres, que tienen tales y tales rasgos psicológicos en determinadas circunstancias. Cuando el individuo va siendo socializado, estas identidades van siendo "interiorizadas". Entonces no sólo son asumidas como ingredientes de una realidad objetiva que está ahí, sino como estructuras inevitables de la propia conciencia del individuo.»²²

Pero sería teóricamente oportuno añadir que este proceso de identificación colectiva no es sólo una categorización conceptual, un ejercicio colectivo de conocimiento. Es también un ejercicio de poder, puesto que la inclusión en una u otra categoría, en una u otra identidad, tiende a reproducir la realidad social de acuerdo con los proyectos e intereses de quien está en condiciones de efectuar y controlar la asignación de identidades. La

22. BERGER, P.: «Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge», *European Journal of Sociology*, vol. VII, pág. 106.

identificación implica un acto de comparación valorativa a través del cual se inicia, mantiene o cambia la estructura. La identificación es el principio del orden, y subyacente a todo orden social existe una estructura de poder.

La conveniencia de haber recordado, de modo insistente, esta afirmación genérica se justifica en dos razones fundamentales. La primera es que se trata probablemente de una de las aportaciones más importantes de la propia psicología social. La segunda es que, *paradójicamente*, gran parte de la psicología social, quizá la que mejor caracteriza el paradigma dominante, no ha asumido plenamente las implicaciones de esta constatación, tanto desde el punto de vista de la lógica subyacente a los modelos teóricos que utiliza, como desde los supuestos sustantivos implícitos en las metodologías que considera «legítimamente» científicas. Desde ambos aspectos emerge un modelo abstracto e individualista de la realidad personal. Pensemos, por ejemplo, en las teorías de la consistencia cognoscitiva, o, más recientemente, en la teoría de la atribución. En ambos casos estamos ante modelos que son fundamentalmente intraindividuales, que hacen referencia al funcionamiento del sujeto individual considerado en abstracto, independientemente de sus conexiones sociales concretas. Aparte de la utilidad de estos modelos, o de su validez para una psicología general, lo que me importa subrayar es que hay en este modo de teorizar una tensión hacia el encapsulamiento del individuo, hacia la autonomización y escisión de la persona de los contextos y experiencias sociales en las que, como hemos visto, tan íntimamente está inserta. La lógica y los requisitos de la experimentación tienden a reforzar esa tensión, descomponiendo aleatoriamente procesos o estructuras cuya recomposición ulterior resulta más problemática que las dificultades que pudiesen surgir de su observación e interpretación en contextos «naturales».

Ese claro sesgo individualista no es menor en orientaciones teóricas que, como en el caso de la teoría del intercambio, han originado una gran cantidad de investigaciones en la psicología social. La lógica explicativa aquí acaba confrontando a individuos abstractos, deshistorizados o desocializados, en un proceso de regresión seudorreductiva hacia la conducta de los organismos.

Por otra parte, y a los efectos que aquí nos importa subrayar, la consecuencia de ciertos ambientalismos y biologismos, tras-

ladados a la psicología social, es la misma, es decir, la de retrotraernos a un momento previo al de *esa socialidad e historicidad inherentes y constitutivas de la personalidad individual concreta*, y, por tanto, de su identidad. En ello puede haber, qué duda cabe, una legítima y laudable pretensión científica. Pero cuando esos naturalismos son utilizados para proporcionarnos supuestas *razones últimas* de diferencias sociales y personales surgidas y perpetuadas históricamente, su posible capacidad explicativa palidece ante su manifiesta función ideológica.

Posiblemente una de las principales razones de la reciente y actual crisis de la psicología social actual se deba a no haber considerado en todas sus implicaciones la que ha sido una de sus aportaciones fundamentales.

Pero esta constatación nos obliga, a mi juicio, a algunas consideraciones más amplias en torno al interaccionismo simbólico, puesto que mi exposición —aun sin reflejar aportaciones importantes como las de Park, Khun, Strauss, Stryker, etc.— se ha basado fundamentalmente en esta corriente de pensamiento. En este sentido resumiré algunas de las razones por las que lo considero un enfoque adecuado para la psicología social actual.

1) Parte de una adecuada concepción de lo que diferencialmente caracteriza al ser humano, es decir, de una adecuada ontología del ser social, como hemos podido comprobar. Hacia esa concepción se han aproximado, desde supuestos teóricos y metodológicos muy distintos, otras tendencias y autores desde distintas áreas de las ciencias sociales. Mi referencia a la filosofía de la acción y a la teoría de Popper de los tres mundos ha sido un intento de ilustrar esa convergencia desde la filosofía.

2) Aunque no puede ser considerado como una teoría tradicional, en el sentido de un conjunto de proposiciones rigurosamente formalizadas (cosa que, por otra parte, no se correspondería con la filosofía de algunos de sus máximos exponentes), sí puede ser considerado como un «programa de investigación», en cuyo marco conceptual pueden encajar coherentemente teorías específicas sobre aspectos concretos de las relaciones entre la personalidad y el contexto social. Su acento en el carácter procesual de la realidad social indica una perspectiva descosificadora de la misma al mismo tiempo que su acento en los

aspectos simbólicos de la acción engarza necesariamente al individuo en ese contexto social.

3) De este modo, resuelve el problema de la oposición nominalismo frente a realismo (la vieja polémica Durkheim-Tarde), orientando la cuestión hacia investigaciones específicas sobre las relaciones individuo-sociedad.

4) Como hemos visto, asume y demuestra el carácter constitutivamente social de la persona, respetando su condición de sujeto-agente.

5) Permite igualmente vincular los aspectos subjetivos de la interacción social a constelaciones más amplias de la experiencia social, determinada a veces por estructuras o procesos no inmediatamente presentes en la situación de interacción.

6) A pesar de sus resonancias idealistas, y debido a su acento en las relaciones sociales concretas y a la relación dialéctica individuo-sociedad, no hay nada que impida su compatibilidad con posiciones histórico-materialistas como lo ha puesto de relieve, por ejemplo, Zeitling.²³

7) Por ello, creo que muchas de las críticas que se han hecho al interaccionismo simbólico son sólo ciertas en la medida en que su pretensión sea la de ser una teoría sociológica general. Si, como es nuestro caso, restringimos su enfoque al objeto de la psicología social, esas críticas pierden gran parte de su fundamento.

Desde estas consideraciones, pues, no sólo hemos abordado el tema de la identidad personal como identidad social, sino que hemos indicado algunos aspectos centrales de una tendencia de la psicología social contemporánea que, a mi juicio, posibilita una adecuada orientación de la misma.

23. ZEITLING, I.: *Rethinking Sociology*, Prentice-Hall, N. J., 1973.

Nacionalismo e identidad nacional: un análisis psicosocial

HERBERT C. KELMAN

INTRODUCCION

Una de las paradojas del mundo contemporáneo es la persistencia y, en muchos sitios, el auge de la ideología nacionalista en una época en la que las debilidades y limitaciones del Estado nacional se hacen cada vez más evidentes. Muchos observadores coinciden en afirmar que las condiciones básicas para alcanzar la dignidad humana —para cubrir las necesidades humanas y asegurar los derechos humanos— debe establecerse sobre bases a nivel mundial, a través de esfuerzos cooperativos internacionales. Para alcanzar esta meta, los Estados nacionales deben prepararse a renunciar a cierta parte de su soberanía nacional, a ampliar su círculo de empatía, y a pensar en términos de intereses globales en vez de solamente nacionales. En resumen, la realización de la dignidad humana en el mundo contemporáneo requiere cambios en los supuestos nacionalistas que han dominado el sistema internacional, y reducciones en las demandas y aspiraciones nacionalistas. Sin embargo, en todo el mundo la gente continúa mirando al Estado nacional como el proveedor primario de dignidad humana. Las poblaciones de los Estados nacionales establecidos esperan que el Estado asegure la solución de sus necesidades y la protección de sus derechos. Al mismo tiempo, la idea de Estado nacional está siendo continua-