

Las voces de la diversidad y los silencios de lo común: las identidades a debate

The Voices of Diversity and the Silence of the Common: Debating Identities

Celso SÁNCHEZ CAPDEQUÍ

Universidad Pública de Navarra (Dpto.Sociología)
celso.ca@teleline.es

Recibido: 30.11.09

Aprobado definitivamente: 7.4.10

RESUMEN

Este escrito pretende explicar la relación entre la teoría sociológica y la imagen de la identidad en diferentes de los entornos de nuestra sociedad, en especial, en la educación. La discusión sociológica se centra en el problema de la diversidad y promueve la distancia estilos de vida, culturas y religiones. Estos grupos sociales son los nuevos sujetos de la sociedad global. Este hecho tiene influencia en la autocomprensión de los grupos sociales y en los modelos de socialización y educación.

PALABRAS CLAVE: Identidad, educación, culturas, ciudadano y comenzar.

ABSTRACT

This paper sets out to explain the relation between the sociological theory and the image of identity in several environments of our society, especially, in education. Sociological discussion focuses on the problem of diversity and promotes the distancing between lifestyles, cultures and religions. These social groups are the new subjects of the global society. This fact influences selfunderstanding of the social groups and on the patterns of socialization and education.

KEYWORDS: Identity, education, cultures, citizen and to begin.

SUMARIO

1. Hacia una pedagogía de las identidades. 2. Síntoma del malestar global: Alianza de Civilizaciones. 3. La seducción de la identidad y el brillo de lo natural. 4. Viejos enfoques para las nuevas identidades. 5. La hora del ciudadano. 6. Epílogo: la angustia de lo incompleto. Bibliografía.

En el horizonte imprevisible y cambiante de nuestras vidas no todo cursa con iguales ritmos de aceleración. Si bien éstos se intensifican en los dominios económico, tecnológico y productivo, en otros escenarios su curso se lentifica de manera considerable. Así, en el ámbito de las identidades culturales los procesos sociales operan en ausencia de tiempo y a partir de ciclos y momentos que tienden a repetirse de manera indefinida. Precisamente, en nuestra época predominan voces colectivas que reclaman protagonismo y reconocimiento político acogiéndose a ese ritmo lento en el que, a pesar de la avalancha digital, se presentan como organismos cristalizados escasamente azotados por los vaivenes de la historia, rejuvenecidos por una ritualización recurrente y seducidos por la idea de perdurabilidad pese a su raigambre histórico-social. El sociólogo norteamericano Daniel Bell habla hace cuarenta años de *la dimensión recurrente del dominio cultural* de la sociedad moderna, por otra parte, muy dada a transitar por la línea recta de la historia salvífica y redentora de la ciencia. A pesar de las mutaciones continuas que promueven el desasosiego del alma contemporánea, las diferencias culturales aspiran a salvaguardar sus contenidos blindándolos, en ocasiones, hasta el extremo del encastillamiento y la autoclausura por el temor a la disolución que alienta el flujo digital.

Este último aspecto se ubica en un contexto de alcance global en el que la diversidad silenciada en tiempos del dominio monocolor del etnocentrismo occidental cobra expresión dando cauce a una convivencia plural, conflictiva, por momentos enconada hasta el extremo de la confrontación bélica, e inexorablemente condenada al entendimiento. En buena medida supone el reconocimiento de la presencia recóndita del pluralismo social que subyace a cualquier modelo institucional y que le convierte en un proceso abierto a tensiones y negociaciones constantes. Expresiones académicas tan pegadas a nuestro tiempo como “multiculturalismo”, “comunitarismo”, “interculturalidad” y otras, ofrecen, todas ellas, desde su especificidad irreductible, una constelación semántica que sintoniza con un mapa social asemejado a un mosaico, con trozos dispares y límites muy marcados, producto de una polifonía coral que ha de ganar en armonía y equilibrio para el buen gobierno de la sociedad.

Referentes teóricos como “las luchas por el reconocimiento” (Charles Taylor, Nancy Fraser y Axel Honneth), “los movimientos por la identidad/diferencia” (Iris Young, William Connolly), “los movimientos por los derechos culturales y la ciudadanía multicultural” (Will Kymlicka), “la Alianza de Civilizaciones” y “el Choque de Civilizaciones”, constituyen un imaginario popular sociológico y social que lleva al primer plano de la atención pública el tema de la identidad. Estos marcos de reflexión suponen novedosos enfoques de una pregunta que acompaña al hombre desde los orígenes del pensamiento griego. En palabras de A. Appiah, «no son más que enunciaciones modernas de preguntas antiguas. Lo moderno es que conceptuamos la identidad de maneras especiales» (2007: 20).

1. HACIA UNA PEDAGOGÍA DE LAS IDENTIDADES

En este contexto *la diversidad* se ha convertido en bandera política. Ocupa el espectro de lo políticamente correcto desde el momento en que se emplea como término comodín que define y colorea el tejido preconsciente de los prejuicios cotidianos. Da forma al *mundo-de-la-vida* de las sociedades contemporáneas. Es *lo que no se piensa* porque *nos piensa a cada uno de nosotros* hasta el punto de devenir algo aporético y dado por supuesto. Con Ortega y Gasset podría decirse que es más *creencia (impersonal)* que *idea (personal)*. La diversidad funciona en la actualidad como “el progreso” a primeros del siglo XX y “la revolución” a mitad del mismo siglo. Sin embargo, más allá de su condición de nueva ideología en la arena política, esconde problemas e interrogantes sociales que exigen respuesta para una mejor orientación de la acción individual y colectiva. No en vano, la proyección de sus definiciones teóricas y científicas comporta una imagen y una visión de las identidades colectivas, del individuo dentro de éstas y de los nexos entre ambos términos.

En este entramado el debate social y sociológico reclama un ejercicio de pedagogía de las identidades culturales con el que atender a los modelos de identificación y pertenencia que ofrece la teorización social y que toma cuerpo en las prácticas cotidianas. De su mano cabe

repensar el modo en que nos pensamos, organizamos y convivimos, además de otear otros espacios y posibilidades de formalizar la vida social e individual. El ambiente social dado a los particularismos sin ningún tipo de compensación correctora y, además, el discurso sociológico especialmente atento a la proliferación de propuestas identitarias que buscan espacio de representación social, allanan el terreno a marcos y moldes mentales e institucionales especialmente sensibles a la reproducción de contenidos locales con los que reivindicar la diferencia ante cualquier presencia de universalismo reductor.

Si bien ella no provoca y causa directamente esta situación, alguna responsabilidad compete a la reflexión sociológica. Su atención selectiva puesta en una diversidad que copa el centro de la agenda política, puede desembocar, por un lado, en una nueva forma de *normalización de los comportamientos sociales* por parte de un *Estado terapéutico* (Gottfreid: 2005) que vela paternalmente por el bienestar de la ciudadanía a través de nociones como “la lucha contra la discriminación”, “la abolición de los prejuicios” o “la reivindicación de la diversidad” y, también, en el inadvertido fomento de marcos de acción y representación donde abundan perfiles como “súbditos”, “fieles”, “adeptos”, etc y se oscurecen otros como el del “ciudadano”. La propia teoría social tiene parte de responsabilidad, no porque habilite estos marcos de reflexión (saludables a resultados del asfixiante sobrepeso adquirido antaño por el universalismo abstracto occidental), sino porque silencia las preguntas relativas a cómo explicar el mundo sin el dominio insultante de los nexos identitarios, a cómo imaginar nuestra biografía sin ayuda de los antagonismos esencialistas, a cómo concebir la iniciativa individual y ciudadana en el marco de la convivencia global. En este sentido, el análisis que viene a continuación constituye un ejercicio inexcusable por parte de una sociología obligada a repensar sus cegueras y las de su tiempo y a dialogar con los entornos educativos de la sociedad a los que propone modelos de identificación colectiva transmitidos y asimilados por los ciudadanos en dominios tan sensibles a los problemas de nuestro tiempo como la pertenencia, la adhesión, la tolerancia, el compromiso, la justicia, etc.

Esta descompensación favorable a las atenciones y enfoques teóricos particularistas no es de menor importancia. De su mano, el universo planetario puede asemejarse a un *reino de taifas* compuesto por tradiciones, gramáticas y narraciones volcadas hacia dentro e insensibles al otro y, en especial, paralizadoras de la intervención del actor en un entorno que invita, cuando no aboca, a la reproducción y la repetición. La sensibilidad localista y particularista ha adquirido un énfasis que potencia el ensimismamiento, alienta la autosuficiencia de lo propio y olvida lo común en los avatares humanos. Sume a las comunidades en una situación de aislamiento sólo reconducible *por arriba* a partir de un “diálogo” o “alianza” (de civilizaciones) de *enorme proyección política y escasa elaboración científica*. Todo ello hasta el punto de que las culturas devienen nuevos sujetos sociales que lo son por los contenidos intactos, exclusivos e inviolables de sus universos simbólicos. De fondo, se anuncia el peligro de la propia teorización sociológica consistente en confundir *la verdad de razón* con *la verdad de hecho* en los términos que expresó H. Arendt, tratando los asuntos humanos cargados de espontaneidad y accidentalidad como si fueran procesos previsibles e inexorables de naturaleza lógica. En este sentido, y como precipitado inmediato de esta figuración de la realidad social, «la forma posmoderna de tolerar lo diferente consiste en absolutizar la diferencia, desligándola de cualquier tipo de normas sustanciales y procedimentales. Este punto de vista extrema el relativismo, llevándolo hasta la falta absoluta de unas ideas de orden y unos criterios de decisión compartidos» (U.Beck/E.Grande, 2006: 45-6).

En este contexto, conviene pensar en la tendencia destructiva de numerosos proyectos políticos de nuestro tiempo que padecen lo que Arjun Appadurai denomina *la angustia de lo incompleto*, que, en expresiones concretas, pueden golpear contra aquellas minorías que rompen el espejo de la pureza en el que quieren reconocerse (2007). El peligro derivado de la exageración del discurso de la diversidad tiene lugar desde el momento en que su imagen prende en una materia altamente inflamable como es la de la angustia y la incertidumbre propias de un escenario cambiante e incontrolable.

El análisis social y sociológico más reciente tiende a ofrecer carta de naturaleza a la comunidad cultural concibiéndola como *un hecho dado* explicativo del marco de representaciones sociales y del horizonte de creencias y expectativas de sus miembros. La pertenencia cultural se convierte en categoría determinante del marco de convivencia y de sus sujetos colectivos que extrañan y repudian cualquier gesto de revisión e iniciativa. La formulación teórica que viene a continuación no trata de negar los entornos culturales, antes bien, pretende concebirles sin apriorismos y a partir de las iniciativas de los actores ciudadanos que mantienen una relación indagadora con respecto a sus identidades y a su propio ser y estar en el mundo. En palabras de A. Sen, «resulta importante señalar que esta ilusión tiene el respaldo bien intencionado, aunque algo calamitoso, de los profesionales de una variedad de escuelas respetadas –de hecho, muy respetadas– del pensamiento intelectual. Hay, entre otros, comunitaristas que consideran que la identidad de la comunidad es incomparable y esencial en una forma predeterminada, como por naturaleza, y que no hay necesidad de que la voluntad humana participe (sería suficiente con el “reconocimiento”, si queremos emplear un concepto muy aceptado), y también hay teóricos culturales que clasifican a la gente en pequeños casilleros de civilizaciones dispares» (2007: 27).

En este escenario sensible a la cuestión de la diversidad urge una reflexión tan necesaria como aquélla, en particular, la que interroga a su tiempo histórico acerca de *un vínculo común de la humanidad* sobre el que amparar la propuesta de buen gobierno de la vida ciudadana. Las palabras de N. Elias, «los seres humanos son miembros de una especie unificada y al mismo tiempo miembros de sociedades diferentes» (Elias, 1994:54) recuerdan hoy que, así como tiempo atrás la ciencia social reconoció *la continuidad psíquica común* entre la mentalidad primitiva y la moderna (Geertz, 1989: 66), igualmente hoy esa continuidad perdura en el marco de la fragmentación identitaria. La demanda de la diversidad, entendida doctrinariamente, puede entorpecer la búsqueda de respuestas ante la urgencia epocal de encontrar un mínimo común denominador que permita la convivencia y el reconocimiento sin exclusiones porque «la pregunta ética por el “cómo debemos

vivir” sólo tiene sentido si se le añade la especificación “en cuanto humanos” y no “en tanto miembros de una u otra comunidad de creencia”» (González de Ávila, 2009: 192). En esta situación «se degrada lo que es común a nuestra humanidad» (Sen, 2007: 12). Y, sin embargo, han existido enfoques teóricos que se acercan a la diversidad sin olvidar los rasgos estructurales y recurrentes de *la condición humana* (la adaptación al mundo, la contingencia, la narratividad, la pluralidad social, el espacio público), que necesitan ser transmitidos y divulgados por la investigación social de cara a compensar las veleidades localistas y a ofrecer un mejor conocimiento del actor y, en concreto, del ciudadano, que actúa y decide reinventarse a sí mismo y al espacio en el que vive.

La meditación que viene a continuación se presenta como una alerta a la propia teorización sociológica acerca de la traducción social y socializadora de sus actuales énfasis teóricos y, al mismo tiempo, como una iniciativa que responde a aquella ofreciendo unos sesgos diferentes en el tratamiento de las identidades colectivas. Este último aspecto respondería a las insuficiencias y cegueras de una categorización seducida por la identidad que es oriunda de bloques conexos y cerrados, a los que se les atribuye la facultad de pensamiento y voluntad omniabarcante y unívoca. Lo haría a partir de un enfoque que afronta el asunto repensando el hecho humano en toda su complejidad, incidiendo en sus rasgos estructurales presentes en toda manifestación histórica y buceando en un patrimonio común que no sólo no impide la diversidad de expresiones de lo humano sino que la estimula y promueve. La labor educativa de la ciencia social ha de recordar a la opinión pública que el universo humano no empieza hoy, que ha habido otras miradas antes y las habrá después; que el mundo ni empieza ni acaba con los cristianos, los judíos, los musulmanes, los vascos, los franceses, etc. La historia de las sociedades ofrece ejemplos de diversidad, sin duda, pero sus costuras se elaboran a través de hilos y materias primas que forman parte del patrimonio de la especie: *que conviene recordar*.

Hacer pedagogía de lo cultural hoy supone dar explicación de la génesis de los universos simbólicos a partir de una *misma materia común* en la que se reconoce el conjunto de

actores humanos del planeta edificando sentido en sus prácticas e impregnando de accidentalidad y contingencia a sus construcciones. Si bien en los acabados institucionales brota la diferencia, es en *los inicios y en el iniciar instituyente* donde los humanos encontramos proximidad y cercanía, complicidad y entendimiento. Sin saberlo, y más allá de nuestras diferencias instituidas, formamos una *comunidad de fundadores e iniciadores* que aportan novedad en la institución y provisionalidad en sus propuestas. Si bien lo social tiene un inicio histórico, esconde en su cuerpo una plasticidad abundante que hace penúltima a cualquiera de sus formas. Así las cosas, el cometido pedagógico de esta propuesta sociológica ha de incidir en lo inexorable de toda existencia humana y social que trasciende y afecta por igual a las biografías individuales y colectivas, es decir, en *la contingencia* que promueve la acción y el devenir fugaz de sus obras. Si existe algo irrefutable en el hacer humano de ayer, hoy y mañana, e independientemente de razas, culturas, géneros, religiones, edades, etc., es la contingencia. Su sola presencia como dato incontrovertible obliga a la indagación sociológica a atender no sólo a *lo que somos y hemos sido*, también a *lo que podemos llegar a ser*, no sólo a nuestros orígenes, también a *nuestra capacidad de originar*, no sólo a lo naturaleza también a *nuestro hacer*.

Frente a los énfasis particularistas que abocan a la propia teoría al gesto forzado de “alianzas” y “diálogos”, este trabajo pretende tomar distancia respecto a nuestra percepción basada en dualismos y antagonismos y ofrecer las bases de *una educación en la contingencia* como destino humano¹ que socializa en la provisionalidad de nuestras lealtades y el carácter incompleto de nuestras miradas. La propuesta de este análisis brinda una meditación teórica en torno al problema de la convivencia pero aportando pautas de acción y representación no tan plegadas a las determinaciones quasi-naturales de los particularismos. Se ofrece como una ventana abierta a otros modos de concebir la idea de pertenencia y organización de los comportamientos

sociales. Así se pretende nutrir y enriquecer el debate en la opinión pública y en los entornos educativos con el objetivo de cuestionar la primacía de las imágenes autóctonas del hombre y proyectar la abundante plasticidad que incorpora su circunstancia histórica, por lo mismo, creativa, elástica y re-fundadora.

SÍNTOMA DEL MALESTAR GLOBAL: ALIANZA DE CIVILIZACIONES

La idea de Alianza de Civilizaciones² acompaña un último decenio definido por el miedo generalizado y difuso que circunda nuestras vidas. La fecha del 11S supone la apertura simbólica de un cambio de rumbo histórico en el que la zona de poder e influencia planetaria, Occidente, empieza a ofrecer muestras de vulnerabilidad y debilidad. La magnitud de ese acontecimiento irrepetible abre la puerta a posibilidades destructoras y cruentas hasta hace poco tiempo inimaginables. El discurso hegemónico occidental basado en *el dominio técnico del mundo* empieza a mostrar signos de cambio ante adversarios y enemigos que, bebiendo de su propia medicina, le pueden golpear y derribar. Este callejón sin salida que aboca a distintos entornos de la sociedad global al cuerpo a cuerpo militar exige otras propuestas que desatascen la situación de desconfianza generalizada. Una de ellas no es otra que la de la AC.

Aunque esos actos aviesos y sangrientos han sido fomentados y promovidos a lo largo de la historia humana y por obra de diferentes grupos y comunidades sociales, la opinión pública occidental, influida por el alcance estremecedor de lo más reciente, personifica ese nivel de saña en el mundo islámico. La fractura Occidente y Oriente, más en concreto, Cristiandad e Islam, se incrementa más si acaso. Uno de los referentes teóricos que glosan este estado de cosas y lo condena irreversiblemente a una solución bélica es el texto de Samuel Huntington *Choque de civilizaciones* (1997). En él tiene lugar el tránsito del *apunte descriptivo* referido a los enfrenta-

¹ Consultar los trabajos de O. Marquard, *Apología de lo contingente*, Alfons el Magnanim, Valencia, 2002; y de R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

² A partir de ahora AC.

mientos diversos y plurales entre diferentes sectores del Cristianismo y el Islam a, sin más, *la sentencia metafísica* que convierte la colisión bélica en algo inexorable entre las dos comunidades religiosas sumidas en sendas visiones cerradas y excluyentes de la verdad absoluta.

En este contexto de dudas y desconfianzas recíprocas la idea de AC constituye una propuesta política del presidente español José Luis Rodríguez Zapatero y del primer ministro turco Recep Tayip Erdogan. Recogiendo el guante lanzado por la clase política, la comunidad intelectual ha meditado en esa dirección atendiendo a las posibilidades reales de un diálogo intercultural e interreligioso³. Es más, se ha generado una atmósfera favorecedora de esta reflexión que pretende trascender las barreras y los prejuicios que incomunican a diferentes grupos sociales a través de un mejor conocimiento de sus respectivos marcos de convivencia.

Sin embargo, la categorización del mundo en estos términos condiciona y esteriliza la reflexión misma y el modo de situarse y organizarse socialmente de los diferentes actores. Hasta cierto punto, reafirma la distancia que pretende combatir y nutre el ensimismamiento monológico de las identidades que, según los casos, desembocan en enfrentamientos bélicos. La idea de AC, deudora del enfoque multiculturalista⁴, como la de Choque de civilizaciones, se asienta sobre el supuesto de *la diversidad radical, autorreferencialidad y soledad* de los grupos humanos (Sánchez Capdequí, 2007). El punto de partida es *la fragmentación*, el hecho de *la diversidad en tanto que diversidad*. Por el afán de precisión y rigor que mueve la actividad científica, sin olvidar las motivaciones ideológicas a examinar en cada investigación concreta, las identidades salen reforzadas al ser tratadas como moldes inmarcesibles e inalterables, rejuvenecidos a lo largo y a pesar del transcurso del tiempo, deudores de un fundamento sacro e inviolable y portadoras de una única voz que amortigua la posible heterogeneidad interna de las tradiciones a las que dice representar. La

proyección del pensamiento sociológico a la opinión pública arroja un antagonismo *nosotros-ellos* como carta de naturaleza a partir del cual entenderse en el mundo y ubicarse en él. Constituidos los bloques culturales entendidos como sujetos políticos en el tablero internacional, a la ciudadanía sólo le cabe el gesto de *identificarse con y pertenecer a* este grupo u otro. Su tarea es más de identificación que de reflexión, estudio, análisis y cuestionamiento de lo que encuentra a su alrededor.

El horizonte de la posmodernidad que preside la reflexión desplaza la hegemonía del Uno y dibuja un escenario social definido por la multiplicidad de voces y gestos humanos inconmensurables los unos respecto de los otros. Se parte del hecho de *la diferencia*, de *la sola diferencia*, de la facticidad de lo múltiple y de la irreductibilidad de los fragmentos. Se los piensa en bloques separados, autónomos y diferenciados ajenos a cualquier iniciativa de cambio de las nuevas generaciones. Se atiende a su especificidad simbólica y a sus derechos históricos en el horizonte social. En este contexto cualquier vínculo y lazo entre los grupos resuena a universalismo, a pulsión colonizadora y casi a ofensa.

En este sentido, la propia búsqueda de acuerdos, puntos de encuentro y coordinación de la acción hoy en día se ve frenada porque la propia teoría tiende a hacer ver al otro como *totalmente otro*, tan distinto que no se comparte nada, ni lenguaje, ni simbolismo, ni experiencia, ni memoria, ni pasado y mucho menos futuro. Por ejemplo, en los enfoques que inciden en la diversidad, el Islam europeo y el Islam *tout court*, se representan como una fuerza cohesionada, homogénea e invariante, una otredad tan radical que es posible hablar de ella en términos de enemigo histórico tal y como se entiende al comunismo en algunos ámbitos» (Al-Azmeh, 2009: 4). En este orden de cosas, se abre paso la idea de inconmensurabilidad. Y, con ello, la de un cierto *autismo cultural*. La propuesta bienintencionada de la AC *supone y presupone* una visión rota y atomizada de grupos humanos autosuficientes, aislados y sin más rela-

³ Una buena introducción al debate intelectual en torno a la Alianza de Civilizaciones la ha realizado Fernando Vallespín en su artículo "Alianza de Civilizaciones" (*Claves de Razón Práctica*, N°157, 2005, pg-4-10)

⁴ Un referente inexcusable para adentrarse en el marco de reflexión multiculturalista lo constituye el trabajo de Charles Taylor *Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (México, F.C.E., 1993).

ción entre ellos que la desconfianza. La presencia de algún resto de lo absoluto en ellos que les hace inmune al paso del tiempo contrarresta, al mismo tiempo, cualquier intento de los actores contemporáneos de ponerlos al día y alterar sus límites para reinventarlos.

La expresión AC tal vez tenga más adelante aplicación política y reconduzca situaciones de enfrentamiento y desconocimiento recíprocos. A priori, y hasta dónde puede alcanzar el juicio sociológico, difícilmente se puede saber, primero, si se llevará a efecto en alguno de los conflictos existentes y, segundo, si alumbrará un clima generalizado de bienestar y entendimiento. Ahora bien, por el simple hecho de que fomenta la división en *reinos de taifas* culturales que dice sofocar, su sola presencia tiene mucho de *síntoma* revelador de un malestar global que expresa la angustia de los grupos sociales sabedores de lo mucho que les separa y de lo poco que comparten con el resto, de la presencia de lo provisional en su seno y, por ello, tentados a cerrarse sobre sí mismos y a responder desde la reacción visceral. Más allá de sus resultados y logros en la gestión de los conflictos existentes, la AC es un síntoma de la necesidad de la sociedad global de romper los bloqueos a los que conduce, en parte, la propia teorización sociológica. Pero estos bloqueos difícilmente se pueden contrarrestar con más identidad, más fidelidad y más adhesión, si acaso, con otras pautas de reflexión que dibujen comportamientos colectivos con más presencia de la deliberación pública, la reflexión científica, el debate y la imaginación: con más disposición para reimaginar y trascender el estado de cosas.

La hipótesis de partida incide en que los procesos de aprendizaje recíproco no parten de *lo que les separa*, en este caso las culturas, sino de *lo que comparten* y porque *comparten* elementos comunes, uno de ellos y en el que se encuentra y coincide todo humano, se le adjetive como se le adjetive, es *su radical inadaptación al mundo*, la congénita disposición *al salto, a reubicarse y reinstalarse* en el hecho empírico, en definitiva, *a trascender el dibujo de su entorno social y su relación con el mundo y con los demás*. Se trata del carácter incompleto y siempre por completar de la criatura humana abocada a la apertura y al aprendizaje de los igualmente incompletos agentes individuales y culturales que le rodean.

3. LA SEDUCCIÓN DE LA IDENTIDAD Y EL BRILLO DE LO NATURAL

La categorización de la sociología contemporánea proyecta una imagen del mundo donde se promueve el ensimismamiento de un agente que aspira a ser siempre el/lo mismo. El apetito clasificador y organizador de la academia brinda un escenario de comunidades sociales cuyas identidades resisten los embates de la historia, presentan límites y fronteras muy rígidas y nítidas y sobreviven a la iniciativa singular de sus miembros. En él conviven bloques culturales dotados de unidad y cohesión, carentes de disenso interno y ligados a tiempos inmemoriales que nutren de legitimidad los reclamos presentes y ajenos al paso del tiempo. En palabras de Seyla Benhabib, « la respuesta a esta “extraña multiplicidad” ha sido un normativismo prematuro en gran parte de la teoría política actual, es decir, la reificación demasiado expeditiva de identidades grupales dadas, el fracaso de cuestionar el significado de la identidad grupal y el abandono de estas temáticas por parte de la literatura sociológica e histórica, dominadas por el “constructivismo” metodológico. El resultado de este normativismo prematuro es la implementación de políticas improvisadas que corren *el riesgo de solidificar las diferencias ya existentes entre los grupos*» (2006: 9).

A los ojos de estos mastodontes colectivos y, en buena medida, secundada por la mirada sociológica, la identidad cultural constituye el nuevo sujeto de la convivencia social. Según los casos, sus derechos se encuentran por encima de los de los individuos desposeídos, por lo mismo, de la capacidad de decir “no” a algo que se impone exteriormente en sus vidas y arrebatada la capacidad de juicio personal. El “nosotros” no sólo cimienta los primeros pasos de la identidad, sino que la naturaliza y la cosifica lanzándola fuera del tiempo histórico. Se trata de un escenario global en el que la capacidad de decisión se encuentra en manos de algo tan fantasmal y vago como *los derechos culturales* que velan por una pureza identitaria que restringe la iniciativa personal y el posible debate interno. Se vive, por tanto, la idea de pertenencia acompañada del arrinconamiento del *derecho de entrada y salida* que remite a la dimensión deliberativa del individuo en el seno de una sociedad

democrática (Guttman, 2008: 97). Esta facultad corresponde a la libertad y la responsabilidad con las que decide soberanamente acerca de su existencia y a las que protege una cobertura jurídica universal que vela por la integridad de su condición de ciudadano.

En las sociedades democráticas este es el sujeto depositario de la capacidad de decisión de la que depende el sino de las culturas que, abandonadas a su inercia, se reproducen sin otro criterio que los automatismos y las rutinas. En palabras de Amy Gutmann, «en una democracia, los sujetos últimos de la moral son los individuos, no los grupos» (Ibidem: 89). Si bien la pertenencia cultural es un derecho subjetivo (Habermas, 2006: 272) que la sociedad democrática ha de proteger para un buen desarrollo de la identidad personal, la capacidad deliberativa ha de quedar a salvo de cualquier intromisión reductivista alentada por dichas estructuras de pertenencia. En este sentido, al decir de Habermas, «una cultura como tal no posee las cualidades necesarias para ser un sujeto de derecho, pues no puede satisfacer por sí misma las condiciones de su reproducción, sino que depende de la apropiación constructiva por parte de intérpretes obstinados que dicen “sí” o “no”. La supervivencia de grupos identitarios y el mantenimiento de su trasfondo cultural no puede por ello ser garantizado mediante derechos colectivos. Una tradición debe poder desplegar su potencial cognitivo de modo que los receptores alcancen la convicción de que vale la pena proseguir justamente esta tradición. Y las condiciones hermenéuticas para la prosecución de tradiciones sólo pueden asegurarse mediante derechos individuales» (Ibidem: 304-5).

Esta reflexión no pretende eliminar la dimensión emocional de los entornos comunitarios. Antes bien, se medita acerca de la imperiosa necesidad de que también sus valores, simbolismos y prácticas pasen por el tribunal de la razón y el debate público (Gutmann: 1999). Sólo así pueden hacer traducir sus contenidos haciéndolos comprensibles al resto de la ciudadanía. Estos entornos simbólicos deben existir pero concibiéndoles *de abajo arriba*, es decir, incompletos y contingentes, sensibles a la libertad de decisión a los actores y asumiendo la provisionalidad de su existencia por la eventual falta de adhesión de sus miembros en un futuro siempre imprevisible.

Este enfoque sociológico favorece el surgimiento del sesgo particularista y monológico en determinadas formas de conciencia y sistemas educativos especialmente atentos a la reproducción de determinada imagen del mundo consistente, atemporal y esencializada. En ellos se simplifica la variedad de marcadores y perfiles que pueblan la biografía de todo individuo y conceden preeminencia a uno de ellos hasta silenciar al resto. De ese modo, se violenta el conjunto de experiencias posibles y la riqueza de matices que anidan en el ser secreto de todo actor independientemente de sus orígenes sociales y de sus procesos de socialización.

Así las cosas, esta libertad individual puede verse en peligro cuando, a falta de otros marcadores sociales, como el género, la profesión, la clase, la lengua, la edad, etc., el perfil cultural define y reduce las expectativas hasta adquirir carácter exclusivo y excluyente y, por ello mismo, adquiere, además, una dimensión natural, normal y perdurable. El contenido simbólico de la cultura define y agota la geografía mental de los actores de manera que gestionan sus vidas en sintonía con el sino inexorable de la comunidad.

4. VIEJOS ENFOQUES PARA LAS NUEVAS IDENTIDADES

A continuación la reflexión se propone sentar las bases del análisis de las identidades colectivas y de las estructuras de pertenencia desde una concepción que sintonice de forma cabal con la realidad de los hechos de las sociedades complejas y, en concreto, con los desafíos actuales de la ciudadanía. Aspira a enriquecer el debate del mundo educativo y de la opinión pública introduciendo elementos de discusión que inciden en el modo en que pensamos las pertenencias y las lealtades en el marco de una sociedad dinámica. De ese modo, la sociología cumple con el cometido de ampliar los recursos interpretativos que atiende a los desafíos e inquietudes de la ciudadanía.

Esta aportación descansa en universos teóricos ya asentados en la reciente tradición del pensamiento contemporáneo, más atentos a las constantes de toda vivencia y convivencia humana que a sus particularidades. No inventa nada

que no supieran los pensadores del siglo pasado. No aporta nada que no se haya pensado anteriormente, por eso es un re-pensar. La recuperación de estos ecos teóricos del pasado obedece a que sus contenidos alumbran el tema de las identidades con otros énfasis y acentos. Se trata de una propuesta explicativa que rebasa el carácter supuestamente último de los entramados locales y desciende hasta un *continuum antropológico* que forma parte de, y liga *por abajo*, el conjunto de los marcos de convivencia ideados por los agentes sociales en el curso de la historia.

Antes de entrar directamente con los contenidos de esta propuesta, es preciso definir los márgenes dentro de los cuales se hace comprensible.

En primer lugar, la pretensión que anima esta indagación es la de ofrecer, en términos simmelianos, una *forma* de la sociedad actual y de sus problemas culturales, identitarios y políticos distinta a la que se deriva de conceptos tan presentes en nuestros debates como los de “diálogo”, “alianza”, etc. Contribuye a ver y a vernos desde otros énfasis y acentos. El desafío es el de aportar otra mirada de lo más actual saliendo fuera de los antagonismos y dicotomías al uso y alejándose de “lo políticamente correcto” para, partiendo de los hechos avalados científicamente, tratar de ofrecer cauce a los desafíos políticos de nuestro tiempo. Por ello, se cuestiona el supuesto masivamente aceptado de la fragmentación identitaria condescendiente con las diferencias culturales y, por ende, con la ineludibilidad de “las alianzas” o “el diálogo” como únicas herramientas con las que superar tal incomunicación.

El punto de partida no es la pregunta acerca de qué sujetos hacen posible el diálogo, sino aquel otro que piensa en primer lugar *las condiciones de posibilidad* que avalan la continuidad en el hecho humano y entre actores socializados en diferentes tradiciones culturales, pero cruzados por un *mismo carácter inconcluso, incompleto e indeterminado*. La reflexión atiende a los principios básicos y comunes a toda forma social que se corresponden con los rasgos recurrentes de la experiencia humana en el mundo. En este sentido se parte de un dato previo y radical: *las constantes antropológicas* que hacen posible toda formalización social e institucional y que tienen una inmediata traducción sociológica en términos de acción.

Desde este punto de vista, los agentes sociales, independientemente del diseño de su sociedad y sus valores, comparten una misma disposición a ser y estar en el mundo. Se trata de un rasgo *humano, muy humano* que les caracteriza frente al resto de especies animales. Este no es otro que el de la ausencia de arraigo en la experiencia, la apertura al mundo y la congénita disposición a saltar por encima del estado de cosas, es decir, fundar novedad y re-fundar lo dado, como han defendido pensadores tan autorizados en las ciencias sociales como G.Simmel, Z.Bauman, C.Geertz, M.Heidegger, H.Plessner, A.Gehlen y, especialmente relevante para este escrito, H.Arendt. Todos ellos inciden en la posición problemática del humano en el hecho empírico. De este modo, el destino natural convierte a todo actor, se sepa o no, en un agente transgresor tanto o más que en un agente meramente reproductor. En palabras de Bauman, «la cultura humana, lejos de ser el arte de la adaptación, es el intento más audaz de romper con los grilletes de la adaptación en tanto que obstáculo para desplegar plenamente la creatividad humana. La cultura humana, que es sinónima de existencia humana específica, es un osado movimiento por la libertad, por liberarse de la necesidad y liberarse para crear. Es un rotundo rechazo a la oferta de una vida animal segura» (2002: 335).

En segundo lugar, no se trata de que esta disposición ocupe necesariamente un lugar en la conciencia lúcida de los actores, ni siquiera que sea deliberadamente actualizada en el escenario histórico. Lo que resulta destacado es que existe un *elemento potencial* inscrito en la entraña de toda criatura humana. Dicho de otro modo, todos los agentes sociales comparten una propiedad común que les dota de un mismo punto de partida desde el cual poder entenderse acerca de sus relaciones consigo mismos y con los otros: por carecer de agarraderos congénitos con los hechos del mundo son *agentes despegados de sus entornos y necesitados de aportaciones y préstamos del exterior*. No se habla, por tanto, de modelos que se imponen prescriptivamente desde la estratosfera, cuanto de *la disposición y la capacidad de modelar* la materia empírica y sellar imágenes y valores en ella. Si bien los modelos nos diferencian (y nos separan), *la previa disposición a modelar* nos une en la aventura

ra de la creatividad y como agentes creativos y autoconscientes de ello. Por otra parte resulta una evidencia que en el caso de que el debate discurriría exclusivamente en el ámbito político, siempre especialmente atento a las urgencias electorales y a los primeros planos mediáticos, no hablaríamos de otra cosa que de ideales o de castillos en el aire desconectados del ámbito de las posibilidades reales. Como científicos sociales no nos detendremos en imágenes benefactoras y amables (Alianza de Civilizaciones) o tenebrosas y beligerantes (Choque de Civilizaciones) de la sociedad, antes bien atenderemos a una disposición inherente a la condición humana que, avalada por el conocimiento científico, abre la puerta a la reorganización de los límites de la institución social.

En otro orden de cosas, esta aportación descansa sobre una voluntad pedagógica que pretende hacer meditar a los entornos educativos (desde la educación primaria hasta la superior) y a la opinión pública en general acerca de las luces y de las sombras de los modelos de socialización e identificación vigentes y al uso. De algún modo, piensa y repiensa los conceptos teóricos, culturales y políticos de nuestro tiempo, tales como alianzas, mestizajes, hibridaciones, préstamos, etc. Pero lo hace sin concebirlos como la apoteosis final de la reconciliación dialéctica y comunicativa de una fragmentación primera y dada en el hecho humano, sino como las continuidades y puntos de partida que hacen posible la pluralidad de mentalidades y formas de vida. Desde esta consideración, *lo que hay* no sería mera diversidad rota e inconexa, sino *constantes antropológicas* que dan cauce y expresión a la diversidad de formas de ser y estar en el mundo por parte de la criatura humana.

Por otra parte, esta argumentación abandona como primera instancia el horizonte de la diversidad y se domicilia en el de *lo común* (Jullien, 2008: 39-49). Para atender a esta mutación epistemológica y conceptual conviene aislar a este concepto de otros semánticamente muy próximos. Con él se pretende atender al *mínimo común denominador* del que participan todos los humanos antes y previamente a sus filiaciones culturales (confesionales, políticas, de género etc.). *Lo común* no es *lo universal*, categoría especialmente asentada en la modernidad en el debate epistemológico y referido a aquello que es verdad con

carácter incuestionable para todos los casos singulares independientemente de las condiciones espaciotemporales. Se trata de un concepto con un fuerte carácter prescriptivo que hace violencia a la particularidad. Tampoco se identifica con *lo uniforme*, que remite más a la maquinaria tecnofuncional del capitalismo moderno que homologa la abundancia de experiencias humanas reduciéndola a “lo mismo” de la repetición y del cálculo. El horizonte de lo común apunta a lo que comparte, por un lado, el conjunto de la humanidad más allá de sus diferencias y, por el otro, el conjunto de humanos con el hecho natural. Remite a una meditación radical que incide en los avatares comunes de los actores en sus contextos de acción y ubica al actor ante los límites y las posibilidades que le ofrece la experiencia. En última instancia eso común no renuncia a la idea de ese *universal común* trazado *por abajo*, no por arriba (como en el caso de la AC), con *una extensión gradual* (Ibidem: 41) que abarca desde el hecho natural, en el que se inscribe inexorablemente la existencia humana, hasta las múltiples formas de pertenencia, que incluyen desde la más concretas hasta las más universales (familia, vecindad, nacionalidad, ciudadanía, comunidad europea, etc.). Se entiende como *potencia* a actualizar históricamente imaginando todo lo presente con otras fórmulas y formas. Se trata de un *a priori constitutivo* que no se agota en ninguna de las actualizaciones concretas sino que las promueve y las trasciende.

Además, esta indagación no ha de traducirse como una defensa en favor del *relativismo* que, según los casos, celebra la inexistencia de elementos comunes o universales para dejarlo todo en manos de experiencias sociales encerradas en sí mismas, ajenas a la búsqueda de pautas de entendimiento y referentes comunes y abocadas a la inconmensurabilidad entre ellas. Por el contrario, responde al ineludible destino humano de *la contingencia* entendida como *la no-necesidad* de los hechos del mundo (Luhmann, 1996: 173-197) oriundos de una temporalidad abocada a un juego ininterrumpido de inicios y finales históricos. Si algo incluye cualquier constructo social es la presencia sorda y secreta de una precariedad que se abre paso en forma de final en todo proceso social desatado por un inicio constituyente. De su mano, el análisis no se centra y limita al “nosotros” en tanto realidad irreducti-

ble y autorreferencial, sino que «lo que se comprende parte de lo subjetivo para dirigirse hacia lo cada vez más intersubjetivo, y desde esto a lo universal» (González de Ávila, 192: 2009).

Por último, este argumento presenta numerosas afinidades electivas con el perfil del *ciudadano* con cuya ayuda entender la convivencia social en formas de vida complejas que necesitan de instrumentos políticos, jurídicos y normativos abstractos e impersonales. El ciudadano se concibe como aquel actor social educado en la dimensión deliberativa que le permite trascender la comunidad de origen para pertenecer simultáneamente a *la comunidad moral* de lo humano. Su destino no es tanto el de la estabilidad y la pertenencia local como el del *exilio* en el que viven aquellas almas abocadas a cuestionar y revisar lo legado y transmitido por la tradición. Sus lealtades son provisionales porque es contemporáneo del derecho de entrada y salida que le asiste como agente que medita de continuo su ajuste con el mundo y con los otros.

Para hacer frente a ese denominador común que explica la continuidad y la diferencia en todo acontecimiento humano me detendré en aspectos concretos de la obra de Hannah Arendt. En especial, en aquellos que glosan la dimensión natalicia que comparte todo agente social. En sus reflexiones se anuncian los principios de una propuesta social, política y educativa que quiere ofrecer al actor, no sólo una formación pensada en términos de destrezas y habilidades técnicas (modernidad) o en fidelidades y lealtades emocionales (posmodernidad), sino también una visión integral y cabal de lo que es el mundo a la luz de una criatura cuyos actos suponen trastorno y quiebra de las rutinas sociales y de las definiciones estables de las cosas. Y ello porque la condición de agente inadaptado al hecho natural explica que su circunstancia incorpore (o pueda hacerlo) espontaneidad y libertad en cada una de sus actualizaciones históricas. El hecho natural habla del agente humano como un ser inacabado, incompleto y obligado a dialogar con el universo para reajustarse a él. Todo adepto, fiel, súbdito, miliciano, esconden en su existencia un desajuste congénito con el trance biográfico en el que viven y con el orden social en el que conviven.

En concreto, de uno de los aspectos centrales de la obra de H. Arendt se deriva una imagen sugerente e inédita de la sociedad y de la identi-

dad que puede aportar inteligibilidad a los hechos actuales. Tiene que ver con su idea de la existencia humana entendida como una disposición inagotable a *comenzar e iniciar*. Si algo la define, más allá de tiempos y espacios concretos, es esa dimensión inauguradora y natalicia que refunda el orden de las cosas. El humano inicia proyectos que *vienen a la vida y llegan a ser* porque el mismo lleva en su seno el sello del nacer y la incorporación al curso de la temporalidad. La autora judeoalemana incide en la condición paradójica del hombre toda vez que es habitante de un presente que apunta al final indefectible y, al mismo tiempo, que es contemporáneo del comenzar que desafía cualquier atisbo estático y definitivo de los hechos (Marchart: 2005). Ahí radica la espontaneidad humana que numerosos sistemas y movimientos políticos opresivos y totalitarios han intentado abortar. El agente humano no sólo actúa con su ambiente en clave de adaptación conductista o de mimesis reproductiva, también ofrece su disposición a mostrar una singularidad con la que las cosas de la experiencia adquieren nuevos dibujos y perfiles. Cada nacimiento humano supone un renacimiento de la experiencia. Introduce novedad y contingencia entre él y el curso de las cosas de modo que éstas adquieren desarrollos inéditos e inesperados. Toda biografía individual conlleva un desafío a lo establecido, anuncia un trastorno de lo habitual. En palabras de Hannah Arendt, «el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo» (2007: 207).

Hannah Arendt madura esta idea por el influjo recibido de la obra de San Agustín que ve en el iniciar humano el recuerdo y la imitación de un *proceso fuera del tiempo*, el de la creación del mundo, que le acerca al Dios garante de una vida eterna, plena y sin deterioro (2009). Sin embargo, los soportes científicos de su propuesta política y social los incorpora de la ciencia antropológica de su tiempo. En especial, de la obra de A. Gehlen (1988), que cita en su obra maestra *La condición humana* (2007: 265) para apoyar esta tesis, y que pone el acento en la *naturaleza cul-*

tural del hombre si por naturaleza se entiende una congénita inadaptación del animal humano al mundo que convierte su biografía en una colisión constante con la facticidad empírica que le rodea. El superávit pulsional y la indeterminación instintiva obliga a la condición humana a no dejar de tratar con las cosas hasta encontrar formas diversas de combinarlas. Su sino es el de trascender las circunstancias porque no existe ningún anclaje natural que lo estabilice en el entorno. Su emplazamiento en él siempre es penúltimo, o lo puede ser. En su fuer interno habita la llama de la revolución transgresora de pura inadaptación a la experiencia. Se encuentra abocado a no dejar de ajustarse al mundo, transformando su cauce y alterando su devenir. Todo humano vive más allá de su tiempo iluminando lo posible sobre la base de lo actual.

Así las cosas, toda biografía humana entraña la presencia de algo inacabado, reversible y modificable. Convive en esa zona fronteriza en la que las cosas al reproducirse exhiben siempre señales de cambios posibles, de rutas desconocidas, de desarrollos imprevisibles. Habita muy cerca del final, porque es inexorable, pero también del principio, porque encarna la espontaneidad renovadora. El actor no está abocado naturalmente a vivir de una única manera, a creer en una única divinidad, a ofrecer lealtad a un único valor. El destino del humano, si acaso, es el de vivir en apertura, en concreto, abierto a trascender, es decir, probar, ensayar, experimentar, conocer, compartir y decidir. En palabras de Manuel Cruz, «no rehúye el choque con la realidad del mundo. Y es que lo que convierte en soportable la noticia de lo sucedido es precisamente el acceso al conocimiento de la auténtica naturaleza de lo real, el descubrimiento de su condición plástica e incompleta» (2005: 17-8).

El comenzar como dato congénito a todo lo humano no remite a un marcador determinado o determinista, cerrado y exclusivo, no remite a un símbolo de adaptación connatural a un entorno, no remite a un tratamiento unilateral con la experiencia. Muy al contrario, es *lo que* permite descubrir al actor la libertad de acción, la capacidad de superar lo dado y la posibilidad de reubicarse en el entorno. Más que remitirse a cualquiera de *las lealtades de origen* (cultura, religión, etc.) se muestra como *el origen de todas y nuevas lealtades* en un proceso siempre

abierto al replanteamiento de su posición en la naturaleza. El actor no tiene por qué limitar su existencia a reproducir esquemas de vida incorporados en sus primeros períodos educativos. La relación con sus marcadores hegemónicos no es estable ni natural, sino contingente e histórica. Y, por ende, su biografía se convierte en un proceso de replanteamiento constante en el que los muros rígidos de lo incuestionado se vienen abajo. No por incompleta sólo tiene cabida en la condición humana el repliegue endógeno, también el despliegue exógeno y renovador. En otras palabras, «la aparente “petrificación” del resultado, de lo sedimentado, siempre tiene una parte ligada a la apertura de un campo, de un horizonte indeterminado de posibles, susceptible de ser reactivado» (Revault D’Allones, 2002: 246).

De algún modo, el fiel de una determinada religión, el súbdito de un determinado estado, el adepto de una determinada cultura, el militante de un determinado movimiento político, constituyen “recortes” que, según las casos de que se trate, pretenden agotar la complejidad inherente y la pluralidad de enfoques que perviven en la experiencia humana. Bajo estas figuras habita *un intérprete* que por su connatural inadaptación a la experiencia, la rehace, la reactualiza y la reconstruye. Se trata de *la experiencia de comenzar* que evoca *el recomenzar de toda experiencia* con la que los actores problematizan su estabilización en el mundo. Algo de desafío se adivina en el fondo de cada uno de los avatares humanos. Todos ellos se acercan a la experiencia aportándola algo, estirándola, dialogando con su plasticidad inherente. No pueden acercarse al mundo sino es ofreciéndole algo nuevo: su renacimiento constante.

Renovar el mundo es renovar todo su mobiliario, sus documentos, sus textos y sus símbolos, abrir de nuevo las páginas de esos relatos, plantear nuevas fórmulas, preguntas e interrogantes. Iniciar como reiniciar. En sintonía con el legado histórico de la reforma protestante que ha moldeado las bases del acontecimiento moderno, esto supone la reinterpretación del actor ciudadano como un *hereje* (Beck, 2008: 123-174) que somete a crítica todo el bagaje de lo sabido y lo heredado hasta el punto de advertir distintas formas de narrarlo y concebirlo sin más guión que el de su sentido e interpretación.

Antes que súbdito, fiel o adepto, el actor social es un intérprete que somete al tribunal de su conciencia y reflexión las posibles combinaciones de los elementos del mundo para, así, reinventarlo y renovarlo. De algún modo, las identidades y los hechos sociales están sujetos, como gustaba decir a Hannah Arendt, a *un segundo nacimiento*.

Las pautas políticas y socializadoras que inciden en *el carácter originario* de las narrativas sociales y culturales distorsionan porque elevan a naturaleza lo que es contingente, porque naturalizan el producto sin atender al acto, el inaugurar, del que es deudor. Educar en *orígenes no originados* silencia la capacidad de iniciar que convierte toda existencia en provisional. La dimensión crítica de la sociología no puede dejar de enriquecer el debate social y político de las identidades señalando nuevas rutas al pensamiento y a la acción. Una de ellas revela un rasgo común a todo lo humano, el de *la contingencia*, que no es patrimonio de nadie sino destino de todos.

En el horizonte de lo potencial se da cita ese material común, el del recurrente comenzar, que aporta continuidad entre todo edificio social y establece las condiciones de posibilidad de cualquier proceso de entendimiento social. Este trabajo de reflexión pretende proyectar las ideas de modelos sociales en los que cabe despertar en los actores la sospecha de que, a pesar de la contundencia de los hechos, es mucho lo que les queda por hacer y decir, por experimentar con los otros, por descubrir entre todos y uno mismo en particular. No en vano, atisban *la fundación callada* de que es producto la realidad en la que viven. Esta *ha venido a la vida, ha llegado a ser*, responde a una experiencia de alumbramiento creativo. Debaten y se abren a otros porque descubren la extrañeza en lo más propio, porque su estado de cosas es contemporáneo del comenzar: porque sus identidades y sus definiciones *son y no son, o lo son hasta nuevo aviso*. Así las cosas, el tejido social queda por refundar y reclama propuestas e iniciativas que alteran sus acabados provisionales.

Si bien pueden darse modelos sociales con mayor o menor tendencia a la estabilización o al dinamismo, lo constante en el hábitat de los humanos es irrumpir contra la costra de las instituciones forzando sus rutinas y cronificaciones.

Ahí radica un primer y substancial elemento que puede alumbrar el debate acerca de nuestras creencias, que puede hacernos hablar acerca de cómo creemos y en qué creemos, de la manera en que podemos llegar a alterar nuestros idearios, de cómo otros ven lo mismo con otra mirada, en definitiva, de las distintas interpretaciones con las que replantearse la presunta clausura de los hechos. La disposición a comenzar hace que no finalice el análisis de las cosas propias y ajenas porque se muestran como frágiles, pasajeras y penúltimas: *inacabadas*. De algún modo, redundan en lo que F. Jullien denomina *la autorreflexividad humana* (2008: 259) entendida como el recaer en las posibilidades interpretativas que, a instancias del testimonio de los otros, se dan cita en un tejido social plural y evocador de su inconclusión constitutiva. En los actuales modelos sociales postseculares (Habermas, 2006: 147ss) las acciones sociales cobran su auténtico valor desde el momento en que se sirven de lenguajes que facilitan la traducción pública de sus contenidos y habilitan el intercambio de ideas y argumentos con los que repensar creyentes y laicos la idoneidad de sus propuestas.

El sello de la contingencia en todo lo producido por las acciones sociales crea las bases para apertura frente a la clausura, para el riesgo frente a la reiteración, para la experiencia frente a la parálisis, para la interrogación frente a la indiferencia. Su presencia implícita obliga a los actores a reajustar con nuevos inicios el curso y el devenir de sus instituciones e identidades, les aboca a no relajarse ni abandonar el discurrir de los acontecimientos a su suerte. Une y reúne a todos los mortales en calidad de agentes que inician y fundan novedad. En todo caso, remite a *una disposición* que habita en todo humano y que no es monopolio de nadie, sino punto de encuentro en que los actores responden a determinismos, providencialismos e identidades canónicas asumiendo la dimensión natalicia fundante y fundadora de novedad.

Antes que a pertenencias concretas, lo sepan o no, los humanos previamente forman parte de *una comunidad invisible (y prepolítica)*, la del *recurrente reinaugurar*, que no exige lealtades inquebrantables ni requiere adoctrinamientos simplificadores. Es más, exhibe una indefinición que deja vivir, moverse, estirarse, relacionarse y descubrir. La componen seres incompletos que

se descubren mutua y recíprocamente en disposición de apertura y búsqueda. En ella no surgen súbditos, ni fieles, ni adeptos, sino una comunidad de iniciadores y fundadores, de pioneros y herejes que dilatan y tensan los límites de instituciones, textos y símbolos sociales descubriendo en ellos interpretaciones desconocidas. Sobre esta base, en todo modelo de convivencia los individuos disponen de *una doble pertenencia: la comunidad de origen y la que origina comunidades*, en palabras de Marta Nussbaum, «la comunidad local de nuestro nacimiento y la comunidad del razonamiento y aspiraciones humanas, que “es en verdad grande y en verdad común” (Nussbaum, 2005: 78). Estos actores, llamados *ciudadanos*, extrañan lo más rutinario y fundan novedad en lo más habitual.

5. LA HORA DEL CIUDADANO

El énfasis en la dimensión inauguradora que subyace en todo humano antes (y después) de los contenidos simbólicos que le ligan a una narración social concreta contribuye a entender mejor el cúmulo de desafíos y cegueras de nuestro tiempo. Ello es así porque la reflexión arendtiana esconde una propuesta política con la que responder y articular el deambular errático de la sociedad contemporánea. En este sentido, cuando la autora habla de comenzar está pensando en la idea de *trascender* lo existente, en intervenir cooperativamente en el espacio público y actuar en y sobre él. A sus ojos, esa dimensión trascendente sólo es posible desde el debate y el intercambio de argumentos, desde la fusión colectiva de voluntades e inteligencias individuales, desde el autoconvencimiento social acerca de las luces y las sombras que brotan en un modelo de convivencia. Ahí radica su noción de *poder* que remite al protagonismo del espacio público como catalizador de diagnósticos y respuestas consensuadas. Según expresa la autora, «cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan» (2005: 226).

Frente a los múltiples inicios y comienzos que esta sociedad sin arrugas y máculas promociona a título privado de manera anárquica y sin recurrir al debate público y político, el comenzar remite a la indeterminación humana por la que los miembros de la sociedad pueden despegarse de lo heredado y aprendido y renegociar sus nociones del mundo. La trascendencia de todo comenzar supone la posibilidad de los actores sociales para obrar el milagro de reconstruir lo que hay y su propia identidad. De su mano los actores no se limitan a adaptarse a ideas, narraciones o simbolizaciones legadas por la tradición todopoderosa, además se replantean lo heredado y lo aprendido en su circunstancia e interpelan a su sociedad acerca del pasado, el presente y el futuro. El comenzar alumbraba en los actores un asomo de extrañeza acerca de la inmutabilidad de lo que rodea sus vidas y les lanza a una actitud interrogativa con su época y su tiempo. La sola pregunta ya anuncia la existencia de un apetito clarificador e inquisitivo que despoja a los hechos de su presunta inexorabilidad.

La capacidad de trascender inherente a todo comenzar acoge un conjunto de nociones que Hannah Arendt propone para entenderla en su auténtica magnitud.

Una de ellas es el *pluralismo* como hecho incuestionable de todo modelo de convivencia. Se trata de la relación fundacional y fundante de cualquier existencia individual únicamente pensable y comprensible desde el espacio público en el que hay otros. Constituye la materia prima con la que se elabora la vida social en toda su variedad de acentos y matices. A pesar de ejemplos históricos tendentes a su ocultamiento, conforma la sustancia de cualquier modelo de convivencia. En este sentido, la capacidad de decisión nunca puede reducirse a un solo actor (tiranía) o a una minoría (oligarquía) ya que eso supone silenciar las muchas voces y sensibilidades que componen la convivencia y expresan su capital renovador.

Hannah Arendt también habla del *espacio de aparición* en referencia a un dominio público y político en el que la pluralidad se deja oír y se hace notar individualmente con acentos y perfiles singulares. En él los actores se presentan con voz propia como seres capaces de expresar sentimientos e ideas. Comparecen como sujetos concretos ante el aval y testigo de los otros. Sería el dominio de resonancia pública y políti-

ca por cuanto los actores se dirigen los unos a los otros con pretensiones de hacerse escuchar y, por tanto, de afectarse e influirse entre sí. En él la sociedad dirime la posibilidad de acuerdos y pactos entre agentes que expresan sus ideas y las plasman en procesos cooperativos.

Además, el componente narrativo constituye un referente básico de toda vida social en permanente estado de comenzar. No en vano, todo comienza por poner nombre a las cosas y a los hechos de la experiencia. Los humanos son *seres de palabra*, dotados de la capacidad de narrar con la que los fragmentos de la experiencia se hilvanan hasta construir un relato clarificador y comprensivo. A lo largo de la historia ha sido muy frecuente que *el comienzo de la narración* desemboque en *una narración del comienzo* (*In illo tempore, érase una vez...*) que explique el porqué y la lógica de las cosas. De ese modo, las sociedades levantan edificios semánticos transidos de inexorabilidad y desactivadores del propio comenzar. Sin embargo, las palabras cristalizadas y las narraciones canónicas no anulan la fuerza del narrar como experiencia fecunda y fontanal que siempre descubre relaciones y mundos novedosos con los que comenzar la experiencia.

Por último, los actores, además de decir, actúan e intervienen en la experiencia que les toca vivir. Esta rejuvece a cada paso que los miembros exploran en su presente determinadas avenidas para actuar. El comenzar inéditos cursos de acción alumbró el experimento de libertad y espontaneidad por cuanto el curso de los acontecimientos, ya sin guión y sin rutinas, deviene imprevisible. El milagro de lo inédito alienta la iniciativa. La acción es posible por la indeterminación humana en el hecho natural, por habitar la temporalidad histórica surcada de fugacidad y deterioro. Rasgos como la impredecibilidad de sus resultados, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de sus autores, definen los perfiles de la acción.

Estas cuatro dimensiones del comenzar hacen de éste una categoría con claras ramificaciones políticas. Esa, y no otra, es la pretensión de Hannah Arendt. La pluralidad en la que se desenvuelve toda vida humana, el espacio de encuentro de los actores, así como su capacidad expresiva y práctica, nos ofrecen un escenario en el que las identidades colectivas abren sus

puertas a las iniciativas de los actores para cooperar desde el espacio público en la redefinición de su vida y en la reactualización de su modelo de convivencia. De algún modo, todo estado de las cosas tiene un pacto secreto con lo desconocido. Al mismo tiempo, en los actores anida la soterrada tendencia a trascender sus orígenes *originando* otra situación individual y colectiva. Los límites de las identidades muestran una porosidad correspondiente a la plasticidad reinante en todo hecho humano y social. Es posible iniciar nuevas narraciones en las que la pluralidad atisba respuestas ante problemas y desafíos sociales. H. Arendt está pensando en la política como capacidad de lo posible con la que la sociedad propone reinaugurar el funcionamiento de la institución. Esto sólo es posible por la fuerza de la pluralidad concebida desde la discusión, el debate y el acuerdo.

En definitiva, se ofrece un modelo teórico más comprometido con la realidad integral del hecho humano. Para ello no se centra sólo en la diversidad, o no de manera excluyente. Esta no es *lo que* explica las cosas, antes bien, necesita *ser explicada sin darse por supuesto*. En este sentido, se incide en el recurrente comenzar de cualquier biografía humana orientada al disfrute del derecho de entrada y la salida en el seno de entidades colectivas que, en muchas ocasiones, exigen fidelidad eterna. Con ello se transmite la idea de que el ciudadano, en sintonía con el destino antropológico ya mencionado, vive despegado de cualquier supuesto. Lo trasciende o puede hacerlo. No se hace uno con los productos sociales. De ahí que exista una continuidad humana previa a la realmente existente que cimenta la convivencia entre los ciudadanos, que acoge a todos, sin exclusiones y por igual. Su verdadera característica reside en mostrar en cada individuo su condición natural de *fundador e iniciador*; de *hereje* dispuesto a fundar nuevas lealtades y a cuestionar las vigentes. En ella nos reconocemos como *agentes del comienzo*. Ya ha quedado dicho: lo primordial no es lo que somos, sino *lo que no somos y podemos llegar a ser*.

Cabe pensar en un modelo social y sociológico que no sea exclusivamente deudor de la diferencia sin con ello eliminarla. Por lo expuesto hasta el momento se dan las condiciones objetivas para educar y socializar a la ciudadanía en conceptos que remiten a un nexo de con-

tinuidad que convierte a los individuos en agentes que puedan entenderse desde algo tan común como habitar la contingencia y la provisionalidad de todo emplazamiento en el universo. Ese es el precio por vivir despegados de toda realidad. Sobrepasándola. Algo que aboca a la duda acerca de las creencias, a la reinterpretación de los documentos y textos rectores de la sociedad, a la sospecha respecto a la consistencia de las instituciones. La ciudadanía descubre ecos hermenéuticos desconocidos e intransitados con los que sus libros sagrados, imágenes representativas y símbolos distintivos pueden adquirir voces y vidas inéditas. Ese momento remite a los viejos retratos que acaban enmohecendo porque esconden anuncios de renovación.

Este cuadro social dibuja una pauta pedagógica centrada en el ciudadano. Se trata de una figura social y política que, además de estar bajo el amparo de un conjunto de derechos universales, se encuentra capacitada para narrar su propia biografía con los materiales que encuentra en su entorno. Estos materiales son locales, propios de un proyecto colectivo concreto, pero también son universales, ligados al hecho humano con independencia de marcadores concretos. En lo local puede descubrir una determinada imagen del mundo pero no el universo como tal. Este es mucho más amplio, viejo, inconcluso y camaleónico. Reinicia su discurrir histórico con cada nacimiento humano. Así rejuvenece el rostro. Los neonatos que acaban de incorporarse a él transforman su indumentaria y su diseño. Así mismo, el ciudadano no está natural y fatalmente ligado a un lugar, un proyecto o una idea de sociedad. Sin ello es imposible la conciencia colectiva, pero la indeterminación le aboca a poder comenzar experiencias renovadoras que modifiquen sus afectos, lealtades y afinidades.

Si algo define al ciudadano, además del aval jurídico de alcance universal que le ampara y la capacidad para elaborar y legitimar las leyes que regulan la convivencia, es precisamente el tipo de lazo social del que se dota para organizar su convivencia. Se trata de un vínculo de naturaleza política. Consiste en una estructura formal de elementos jurídicos y normativos que potencian y protegen la capacidad deliberativa con la que los actores revisan sus instituciones (Schnapper, 2000: 11). En palabras de Amy Gutmann, «son instrumentos de protección y respeto a los indivi-

duos en cuanto sujetos o agentes creativos» (2008: 119). A sus ojos no existe elemento que no sea susceptible del análisis público. Nada ni nadie escapa al tribunal de la deliberación pública. Por ello, la ciudadanía y la sociedad no dejan de reinventarse. Es su sino. Las identidades, las normas y las leyes esconden numerosos desarrollos que sólo la riqueza de la vida social actualizará de manera contingente. El destino de los recursos sociales es imprevisible. Están condenados a comenzar nuevas vidas. También las identidades, que en nuestros actuales modelos sociales ya no preexisten y sobreviven a la voluntad espontánea de sus miembros. Estos comienzan y fundan cosas, también las identidades que en nuestros días conviven con la proximidad del final postrero. Y también con la de un comenzar que siempre recurre en todo acontecer humano.

El modelo de *la sociedad postsecular* que autores como Jürgen Habermas (2006) y Hans Joas (2004) (entre otros) están perfilando actualmente ofrece una sugerente afinidad con la figura de la ciudadanía. Esta idea de lo social incide sobremanera en actores que, con anterioridad a las cuestiones identitarias, comparten una misma cultura política que permite el cruce de argumentos y habilita la posibilidad de aprendizaje recíproco entre el mundo plural y diverso de los creyentes y el mundo plural y diverso de los laicos. Aporta una estructura política y jurídica garante de lo no exclusión de nadie y de la promoción de una actitud interrogativa que exige razones y, al mismo tiempo, las brinda, dibujando así un espacio de encuentro en el que se destapa lo incompleto de nuestras identidades para su reconstrucción con y desde otros.

6. EPÍLOGO: LA ANGUSTIA DE LO INCOMPLETO

Como bien sabía A. Appadurai, flota en el ambiente de nuestras sociedades una cierta inquietud que favorece el miedo, la parálisis y el ensimismamiento. Habla de *la angustia de lo incompleto* para nombrar ese malestar difuso derivado de la fragilidad de las costuras identitarias e institucionales. Este escenario puede favorecer la reacción violenta dirigida contra minorías que rompen el espejo de la pureza cultural que persiguen determinados proyectos políticos. Cabe

decir, por otra parte, que ante esa inquietud que gravita por nuestro entorno los actores también pueden responder moviendo pieza, asimilando las contradicciones propias y ajenas, asumiendo lo incompleto de sus posiciones y evitando embudos opresivos que bloquean los procesos de aprendizaje y hacen irrespirable la atmósfera social. La reacción no es la única respuesta posible. También *la acción espontánea* que no se limita al regodeo egocéntrico sino que atisba la extrañeza en sus propias biografías. Y, con ello, la búsqueda y el inicio de otras alternativas.

Sin duda alguna, los entornos educativos y, en concreto, escolares, como promotores de esquemas de socialización primaria, resultan cruciales para repensar determinadas tendencias esencialistas de los discursos de la diversidad y transmitir modos y modelos de identificación simbólica que no cercenen la iniciativa de los actores y la deliberación social. En definitiva, que reivindiquen la figura del ciudadano que, además de su fidelidad a unos ideales, vive desde la interrogación sus relaciones consigo, con el otro y con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- AL-AZMEH, A., (2009): *Islams and Modernities*, Londres, Verso
- APPADURAI, A., (2007): *El rechazo de las minorías*, Buenos Aires, Katz
- APPIAH, K.A., (2007): *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz
- ARENDT, H., (2007): *La condición humana*, Barcelona, Paidós Surco
- (2009): *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro
- BAUMAN, Z. (2002): *Cultura como praxis*, Barcelona, Paidós
- BECK, U., (2008): *Der eigene Gott*, Francfort del Meno, Suhrkamp
- BECK, U./GRANDE, E., (2006): *La Europa cosmopolita*, Barcelona, Paidós
- BENHABIB, S., (2006): *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz
- CRUZ, M., (2007): “Hannah Arendt, pensadora del siglo”, Introducción a *La condición humana*, Barcelona, Paidós Surco
- ELIAS, N., (1994): *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península,
- GEERTZ, C., (1989): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa
- GEHLEN, A., (1988): *El hombre*, Salamanca, Sígueme
- GONZÁLEZ DE ÁVILA, M. (2009): “La antropología en diálogo con las humanidades”, *Anthropos* (“Hannah Arendt. Pluralidad y juicio”), N°224, pg.187-190
- GOTTFRIED, P.E., (2005): *Multikulturalismus und die Politik der Schuld*, Viena, Ares Verlag
- GUTMANN, A., (1999): *Democratic Education*, Princeton, Princeton University Press
- (2008): *La identidad en la democracia*, Buenos Aires, Katz
- HABERMAS, J., (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós
- HUNTINGTON, S.P., *El choque de las civilizaciones*, Barcelona, Paidós
- JOAS, H., (2004): *Braucht der Mensch die Religion?*, Briesgau, Herder
- JULLIEN, F., (2008): *De l’universel, de l’uniforme, du común et du dialogue entre les cultures*, París, Fayard
- LUHMANN, N., (1996): “La contingencia como atributo de la sociedad moderna”, en *Las consecuencias perversas de la modernidad* (J.Beriain, edtr.), Barcelona, Anthropos
- MARCHART, O., (2005): *Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Viena, Turia & Kant
- MARQUARD, O., (2002): *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnanim
- NUSSBAUM, M.C., (2005): *El cultivo de la humanidad*, Barcelona, Paidós
- REVAULT D’ALLONES, M. (2002): *Le pouvoir des commencements*, París, Seuil
- RORTY, R., (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (2007): “Choques civilizacionales, alianzas y posibilidades: la teoría social ante la guerra”, *Papers*, N°84, pg.175-183
- SCHNAPPER, D., (2000): *Qu’est-ce-que la citoyenneté?*, París, Seuil, París
- SEN, A., (2007): *Identidad y violencia*, Buenos Aires, Katz
- VALLESPÍN, F., (2005) “Alianza de Civilizaciones”, *Claves de razón práctica*, N°157, pg.4-10.