

***¿QUIÉN DECIDE REALMENTE?  
A propósito de la naturaleza del yo***

(Cicle *Sobirania i drets de les nacions*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 12 de novembre de 2012)

Manuel Cruz  
Universitat de Barcelona

La noción de identidad personal debe ser examinada, en lo posible, desde el presente, procurando que el peso del pasado (vgr., de ciertos humanismos imposibles) no nos impida percibir un cúmulo de transformaciones que se han ido produciendo en la misma y que nos obligan a reconsiderar alguno de sus rasgos más tradicionales. Porque el peligro de esencializar la identidad está lejos de haber sido ahuyentado por completo. Y conviene advertir de que dicho peligro no se presenta únicamente bajo la vieja forma del esencialismo tradicional, metafísico, ahistórico, aquél que, por ejemplo, gustaba de asimilar la identidad a la viejas y gruesas categorías de la antropología filosófica tradicional (Hombre, Persona, y alguna otra), finalmente allegables en su contenido a la idea de la que todas ellas provienen, la idea de alma. Curiosamente, muchas de las críticas desarrolladas en los últimos años a cualesquiera de estas nociones no han dado lugar a su definitiva desaparición, sino más bien a algo parecido a una multiplicación, a otra escala, de las mismas. En un cierto sentido -que habrá que matizar enseguida, para que la sorpresa no derive en malentendido- muchos de los procesos que más auge han cobrado últimamente en las sociedades occidentales avanzadas podrían interpretarse como una reaparición -tal vez sí: ya muy debilitada y venida a menos- de las viejas identidades.

Pero jibarizar, o miniaturizar, la identidad (aunque sea para poder conjugarla en plural) comporta una actitud teórica muy poco radical, por más que se revista de un ropaje terminológico iconoclasta y provocador. Por el contrario, implica más bien permanecer en el interior del mismo esquema que, aparentemente, se declara criticar. Tal sería el caso de algunos de esos discursos que, en ocasiones utilizando el pretexto de la defensa del multiculturalismo (o del interculturalismo, o cualquiera que sea el término equivalente que en cada momento se vaya considerando el adecuado), o en ocasiones

utilizando algún otro pretexto teórico-político, transitan apresuradamente de la reivindicación del derecho a la diferencia, a la afirmación, francamente ontologizante, de la existencia del diferente. En ese tránsito, se lleva a cabo una antropomorfización, una cosificación de lo que no es en realidad otra cosa que un rasgo, una determinación o característica, y que queda convertido, casi por arte de magia categorial, en esencia que colma por completo el contenido de la identidad.

En los últimos años hemos asistido a la generalización de un tipo de discursos que apelan a la edad, al género, a la nacionalidad, a la raza, a la religión, a la preferencia sexual, cuando no al consumo habitual de determinada sustancia, o incluso a alguna circunstancia particular (como cuando aquel periodista de un canal de TV argentino preguntaba a un posible damnificado por el desbordamiento del río Paraná: "¿es Vd. *un inundado?*") para reivindicar la dudosa condición de *diferente*. Tal vez la inicial simpatía con la que ese tipo de propuestas fue recibido en su momento tenga que ver con un fantasma de nuestro pasado inmediato, el fantasma de la uniformización, de la homogeneización, propias de un capitalismo desarrollado y que parecían amenazar con el aplastamiento de toda diferencia.

Pero, como es obvio, ese hipotético efecto no deseable de la evolución última de nuestra sociedad no hace buena cualquier reacción frente al mismo. Resulta francamente dudoso que la señalada proliferación de *identidades a la carta* constituya la respuesta adecuada tanto a los peligros de la homogeneización como a cualesquiera otros, asimismo propios de nuestro tiempo. Antes bien al contrario, se puede pensar que algo tienen estas nuevas construcciones de identidades *ad hoc*, construidas a la medida y de acuerdo con una determinada situación, destinadas a promover y legitimar una determinada respuesta, pero incapaces -y eso sería lo grave- de hacer inteligible lo que ocurre y de colocar a los agentes ante su genuina responsabilidad (en cuanto agentes). Por eso, en el momento en que toca medirse con la efectiva complejidad de lo real y colocarse en el lugar del que no puede por menos que tomar decisiones, muchos de estos discursos se ven obligados a recurrir a la ayuda de términos o discursos complementarios, que aparentemente les aportan la dosis de razón que ellos por sí solos se ven incapaces de alcanzar.

No otra cosa sucede con el reiterado empleo de términos como tolerancia o con la introducción de debates como el del relativismo, y

no otro es el motivo por el que se les ha dedicado en el libro un importante espacio. A menudo el discurso de la tolerancia ha jugado con la referida falacia, esto es, ha aceptado acríticamente aquella ontologización de las diferencias a la que hacíamos mención hace un momento. Al obrar así, estaba colocando la argumentación en un territorio, más que equivocado, directamente equívoco, y, en esa operación, traspasaba a los críticos de la tolerancia el pie forzado de justificar lo que en ningún caso a ellos les corresponde, al tiempo que rehuía plantear las cuestiones de fondo por las que no hay más remedio que pasar. Tal sería el caso de cuando se debate acerca del posible paternalismo que contiene el término. Puede haber un uso paternalista de la tolerancia, quien lo duda. Pero hay que decir que para que se dé tal uso, hace falta en primer lugar que demos por supuesta, si se me permite la abrupta expresión, una exterioridad ontológica, una situación en la que nos encontramos ante entidades esencialmente diversas entre sí. Frente a ello, la premisa que se está intentando deslizar es que tal vez dicho supuesto implique un abuso, y que acaso la tolerancia debiera predicarse de elementos de otro orden y rango.

Kofi Annan, secretario general de la ONU, iniciaba un artículo, publicado con ocasión del 50º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ("Los derechos humanos, urdimbre de nuestras vidas", *El País*, jueves 10 de diciembre de 1998) con las palabras que, hace cerca de un siglo, le dirigió un esclavo de nacimiento a un bienintencionado antropólogo: "Sé que su intención es buena. Pero ya tengo lo que usted me quiere dar... Me quiere dar el derecho a ser hombre. Ese derecho lo adquiriré al nacer. Usted, si es más fuerte, me puede impedir vivirlo, pero jamás me podrá dar algo que me pertenece". Pues bien, de manera parecida a la del antropólogo de la cita estaría actuando quien defendiera la tolerancia respecto a algún grupo de personas, sean éstas cuáles sean. No procede esa actitud desdeñosa y suficiente porque no hay la tal jerarquía que un tolerante así supone. No hay jerarquía sino igualdad, en concreto una igualdad en la dignidad -esa dignidad que habían empezado a teorizar, a tientas, autores como Manetti, Gelli, Pico de la Mirandola o Luís Vives en los albores de la Modernidad-.

Por eso la auténtica tolerancia (o, lo que es lo mismo, la tolerancia que hoy necesitamos) no es paternalista, ni implica que nos desentendamos, desdeñosamente, de los demás. Lo que ocurre es que respecto a esos *demás*, respecto a otras personas, probablemente genere más confusión que otra cosa intentar predicar el vínculo de la tolerancia. Como se ha dicho más de una vez, con

una persona no se tiene que ser tolerante, sino respetuoso. Hay que ser tolerante con las actitudes, comportamientos o rasgos, con las diferencias en suma (que no convierten al portador, vale la pena reiterarlo, en un completo diferente, en un diferente de una sola pieza). La actitud que procede respecto a los otros es aquella que mejor incorpore determinados convencimientos. Y si uno de ellos es el de que somos radicalmente iguales, lo adecuado será adoptar la actitud que mejor se haga cargo de esta idea.

La igualdad es derecho a la diferencia, es decir, derecho a poseer una diferencia, no derecho a ser considerado un diferente, esto es, alguien especial, aparte, a quien no se le pudiera reclamar lo mismo que a los demás, o del que no se pudieran esperar las mismas cosas que, legítimamente, esperamos de todos. Probablemente en demasiadas ocasiones una cierta retórica -habrá que decirlo: pseudoradical- ha hecho que estas afirmaciones vinieran cargadas de connotaciones negativas, cuando la lectura adecuada debiera ser justamente la inversa. De hecho no hay idea más potente, más radical, que la idea de igualdad. De pocas cosas andamos más necesitados que de su reivindicación. Y, por supuesto, de pocas cosas andamos más sobrados que de coartadas para la desigualdad (como la que se esconde bajo ese argumento, de apariencia analítica y muy en circulación últimamente, según el cual la igualdad se *nos dará por añadidura* como efecto indirecto y no deseado de la búsqueda de la libertad, esto es, si cumplimos escrupulosamente el requisito de no mover un dedo por aproximarnos a un horizonte igualitario).

Pero habrá que dar los pasos que faltan -que conducen de nuevo, por cierto, a la cuestión de la identidad-. Si los demás nos importan es porque los percibimos próximos a nosotros, porque nos sentimos interesados en ellos, porque, en fin, compartimos elementos de una identidad común en cuanto personas. Los demás nunca están de más. Somos iguales con diferencias. Por eso, el perdonavidas no es realmente tolerante, aunque en ocasiones reclame para sí esa calificación. Para merecerla, le falta algo esencial: el convencimiento de que ese otro al que dice tolerar es para él, en un sentido importante, uno de los suyos. Ese es el elemento de verdad que contienen los planteamientos de todos esos autores (como, por ejemplo, Arian Chebel d'Appollonia o, entre nosotros, Manuel Delgado) que, con una formulación tal vez un punto provocadora, reivindican el derecho a la indiferencia.

La reivindicación, aunque su enunciado se preste al malentendido, debe inscribirse inequívocamente en la esfera del combate contra cualesquiera formas de exclusión. Como lo son para dichos autores, por ejemplo, muchas de las aparentes apologías de la diferencia que acaban contribuyendo a difundir en la sociedad actitudes y comportamientos racistas, sólo que de un racismo menos agresivo que el de antaño, un racismo amable, folclórico, con rostro humano o de baja intensidad (como se prefiera llamarlo), pero racismo al fin. Frente a esto, la reivindicación alude al derecho a no ser objeto de un tratamiento especial, a ser considerado a todos los efectos un ciudadano como los demás ciudadanos -esto es, un titular de derechos en condiciones de igualdad frente a cualquier otro-.

¿Implica esto restar importancia a las diferencias o confundir igualdad con identidad? No es lo que se pretende, desde luego: ése es otro debate sobre el cual, además, poseemos ya abundante literatura -no habría más que pensar en los estudios sobre género, que tanto han proliferado en los últimos años-. Lo que se pretende es, más bien, advertir de algunos de los nuevos ropajes con los que tienden a revestirse en estos días algunos viejos discursos: llamar la atención, en suma, sobre el hecho, nuevo en cierto sentido, de que con demasiada frecuencia la atribución del rango de *diferente* constituye una coartada para la exclusión (cuando no para la autoexclusión). Así, por poner tan sólo un ejemplo, una noción como la de minoría étnica acostumbra a cumplir en la práctica la función de organizar jurídica y policialmente la marginación social y la mano de obra barata. La advertencia pasa por constatar hasta qué punto uno de los factores que más poderosamente contribuye a legitimar la desigualdad es precisamente una concepción equivocada -por su tamaño y por su naturaleza- de la identidad.

En el fondo, en la afirmación, aparentemente protocolaria, casi convencional, del carácter procesual de la construcción de la identidad se encuentra ya el antídoto para sus excesos. Porque si reconocemos nuestra condición compleja, heterogénea, histórica, muy difícilmente podremos a continuación proponer planteamientos que distingan, de forma tácita o implícita, entre identidades de primera e identidades de segunda. Se argumentará que apenas nadie se atreve a hacerlo hoy en día, pero valdría la pena analizar hasta qué punto determinados tratamientos de la problemática del choque cultural a menudo parecen operar con la figura de que el mencionado choque es como una batalla entre dos ejércitos, cada uno de los cuales está constituido por un contingente de individuos dotados de una identidad unívoca y homogénea. Conviene explicitar

la idea de que nadie es de una pieza, lo que, aplicado a la problemática que ahora interesa, se traduce en la afirmación de que debemos pensar en la identidad como el escenario del conflicto, más que como un protagonista definido del mismo.

Hablar así, claro está, resulta inevitablemente sumario. En este tipo de asuntos lo propio -y prudente- es formular las cosas en términos de tendencia, entre otras razones porque las referidas situaciones de conflicto se dan en marcos extraordinariamente variados. Pero no sería bueno que el temor al simplismo nos condenara a una inacabable matización o, peor aún, a una inane ponderación que impidiera cualquier planteamiento mínimamente rotundo. Acaso fuera conveniente tender a un tipo de formulaciones que atendiera a las reales formas en que hoy se producen los procesos antes mencionados. Y de la misma manera que, veníamos a decir hace un momento, hoy todos somos multiculturales (lo que no significa en absoluto que haya dejado de haber problema, ni que éste haya perdido intensidad, sino únicamente que tiende a desplazarse hacia otro lugar: hacia nosotros mismos), así también tal vez conviniera reconsiderar la oportunidad de seguir utilizando términos como "etnocentrismo", o "eurocentrismo", en la medida en que puedan resultar anacrónicamente espaciales, geográficos. Acaso la única justificación para mantenerlos en circulación sea ya su utilidad, francamente residual, como recordatorio del origen, siempre que ello no se confunda con una real ubicación en un lugar u otro del planeta.

Al igual que Norte y Sur hace tiempo que dejaron de ser puntos cardinales para transformarse en conceptos cargados de valoraciones, así también los imparable procesos de globalización, o mundialización, de las diversas esferas de la actividad humana aconsejan poner en sordina términos como los recién indicados o, en todo caso, reservarlos para aquellas situaciones en las que todavía los conflictos se hallan íntimamente ligados al territorio -vgr., porque hay un problema en relación a la propiedad de la tierra, como sucede en la actualidad en algunos países de América Latina-. Fuera de tales casos -y habida cuenta de que la ocupación del planeta hace tiempo que se dió por concluida-, resulta dudosa la eficacia del mantenimiento de aquellos viejos rótulos. Enredarse en intentar dirimir cuán eurocéntrico pueda ser el discurso -por no hablar del modo de vida del afroamericano instalado desde hace generaciones en los Estados Unidos de Norteamérica, del ciudadano alemán de origen turco, o cualquier otro caso análogo, no parece que sea el más fructífero planteamiento de la cosa.

Sí resultará fructífero, en cambio, un planteamiento que tome en consideración las realidades en presencia y que, a partir de ellas, sea capaz de describir adecuadamente las diferentes formas de conflicto. Para lo cual ya no sirve conformarse con la afirmación genérica -casi de principio- de que en un cierto sentido todos somos mestizos. Ni siquiera basta con sostener que las culturas mismas son mestizas. Ésos son puntos de partida válidos, pero insuficientes si no nos sirven para explicar, a continuación, cómo, a pesar de esa compartida condición mestiza, siguen produciéndose situaciones que juzgamos de todo punto inaceptables.

No hay respuestas simples para esta inquietud porque los problemas mismos que la generan no lo son. Tesis, unánimemente aceptadas hoy en todo tipo de ambientes intelectuales, como la de la creciente complejidad de lo real, son vinculantes, y generan efectos teóricos de largo alcance. Resultaría ciertamente erróneo poner todas estas problemáticas emergentes al servicio de una nueva homogeneización (culturalista, por así llamarla) o, peor aún, de un nuevo reduccionismo ontológico de lo social. El surgimiento de nuevos conflictos y la consiguiente aparición de nuevos actores con voluntad de transformarse en sujetos (esto es, en protagonistas de su propio destino) en ningún caso debiera servir para liquidar antiguas problemáticas ni para decretar la desaparición de viejos actores. Si acaso, convendría que sirviera precisamente para corregir algunos de los más graves errores heredados, así como para detectar las posibles situaciones inéditas.

La insistencia en los peligros de la exclusión no debiera hacerse al precio de olvidar o considerar menos graves otras realidades, como la de la explotación, la de la dominación o la de la opresión. Todas ellas deben ser pensadas como procesos -de naturaleza heterogénea: económica, política o sexual, u otra- que pueden darse simultáneamente, y cuya compleja articulación necesita ser analizada a la luz de las profundas transformaciones que en el mundo se han producido recientemente. Pero, como quiera que sea, lo que ya puede afirmarse es que resultaría un empeño tan inútil como equivocado intentar convertir a alguno de esos nuevos actores sociales por separado, o de esos movimientos sociales, en el *nuevo sujeto revolucionario*, que pudiera acudir en sustitución de los derrotados en este último tramo de la historia.

Probablemente ninguno de ellos mantenga ya la expectativa de universalidad, tan característica de alguno de los viejos sujetos (sobre todo de los que se pretendían el sujeto revolucionario por excelencia),

pero eso no debiera precipitarnos hacia una conclusión derrotista. Que ninguno de ellos quiera asumir en exclusiva la tarea de conducir a la humanidad por entero a un destino mejor no significa en absoluto que no esté interesado en la transformación global del estado de cosas existente.

Los nuevos sujetos, y sus nuevas identidades, sólo en apariencia son más débiles que los de antaño. En realidad, la afirmación antes enfatizada según la cual nadie es de una pieza, además de resultar más descriptiva de la auténtica realidad de los sujetos actuales, les permite a éstos asumir en mejores condiciones la propia complejidad de lo real. No se es únicamente mujer, o indígena, o trabajadora, o joven, o cualquier otro rasgo, sino todo eso al mismo tiempo, en una específica y cambiante articulación, generando sus propios efectos y siendo objeto diferenciado de las acciones ajenas. Por lo mismo, probablemente tampoco resulten demasiado acertadas afirmaciones del tipo "yo ante todo soy... (y aquí el rasgo que sea), y luego...": conservan todavía reminiscencias esencialistas, como si pudiera predeterminarse, al margen de la historia, qué aspecto de la propia identidad es más trascendental que otro. Tal vez fuera más acorde con lo que venimos diciendo, mantener que los diversos aspectos se *ponen* en un primer plano, reclamando su cuota de protagonismo. El pasado reciente nos ha proporcionado un muestrario suficiente de los errores a los que puede conducir una concepción rígidamente unívoca de la subjetividad, errores de los que convendría extraer la lección correspondiente: transformaciones económicas de signo progresista que han dejado intactas estructuras patriarcales, planteamientos aparentemente indigenistas que no tienen en cuenta profundos conflictos de clase, reivindicaciones feministas que se presentan casi como prepolíticas, etc.

Del otro lado, resultaría igualmente impropio contentarse con afirmar que el mundo en cuanto tal ha estallado en mil pedazos, que ha caducado de manera irreversible el lenguaje de las totalidades porque vivimos instalados, definitivamente, en la época del fragmento. Acaso ese lenguaje, de profundas connotaciones derrotistas, de lo que esté informando realmente es de nuestra dificultad para medirnos con las nuevas complejidades, con esos órdenes de sentido en cierto modo impensables hasta hace poco. Pero de ahí no se sigue en absoluto la imposibilidad, y mucho menos el sinsentido, de cualquier tipo de acción -incluyendo esa variante de la acción colectiva que es la acción política-. Lo que sí se sigue, claro está, es la necesidad de plantearla de acuerdo a los nuevos sujetos, las nuevas realidades y los nuevos objetivos.



Si hoy, por poner sólo un ejemplo (pero particularmente sangrante), tendemos a hablar tanto de la exclusión social como del nuevo peligro que nos acecha es, entre otros motivos, porque en muchos países la combinación de desarrollo tecnológico, con la inevitable secuela de destrucción masiva de puestos de trabajo, y de determinadas políticas neoliberales está provocando que amplios sectores de la población se vean arrojados a territorios de marginalidad. El fenómeno tiene algo de inédito en más de un sentido. Por un lado, el empeño por mercantilizar todas las relaciones sociales, no está respetando ámbitos que, en el discurso liberal tradicional de autores como Stuart Mill, debían mantenerse a salvo del mercado precisamente como garantía del más eficaz funcionamiento del mismo. Por otro, la desmesurada magnitud que ha alcanzado la exclusión social desborda con mucho el ámbito de lo que Marx llamaba el lumpenproletariado, cuya función reguladora del mercado limitaba en cierto modo su importancia. Ahora nos hallamos ante un fenómeno de tal trascendencia que algunos autores (en concreto, Viviane Forrester) han acuñado el concepto de *horror económico* para designar los padecimientos de esa parte de la población mundial que está en condiciones de marginalidad. Habría -sería la idea que empieza a ganar terreno- algo aún peor que la explotación del hombre por el hombre: la falta de explotación, el hecho cruel de que el conjunto de los seres humanos sea considerado superfluo (por falta de trabajo). Crece así un nuevo temor: pasar de la explotación a la exclusión.

Esta situación repercute en los diferentes sectores sociales de una forma no siempre idéntica a como lo hubiera hecho antaño en circunstancias análogas, y a esa distinta repercusión es a la que urge hacer frente. En algunos países de América Latina, pongamos por caso, los mencionados procesos de mercantilización (por estas otras latitudes llamada privatización) está golpeando con especial dureza a la población indígena, poniéndola en el umbral mismo de la extinción. En otros, en cambio, el enquistamiento de las situaciones de conflicto bélico está obligando a que las mujeres se vean forzadas a tener que asumir (de nuevo) por completo todas las cargas del núcleo familiar, desde las propiamente domésticas a las económicas, pasando por la educación de los hijos y alguna otra, dando lugar de esta forma a procesos que algunos han denominado de *feminización de la pobreza*, etc.

No se trata de desplazar el registro de la presente exposición hacia concretas cuestiones de orden político o socio-económico: se correría el riesgo de que la (muy probable) insuficiencia de las descripciones y

algún que otro análisis desacertado dañara innecesariamente unas hipótesis que se sostienen sin esa ayuda. Lo que se está intentando es llamar la atención sobre el alcance y el signo de una tendencia, y la consiguiente necesidad de modificar determinadas categorías y enfoques. Así, recuperando el eje de nuestro interés, la afirmación del carácter móvil, plástico, abierto, de la identidad no debe entenderse como una conclusión última más allá de la cual ya nada pueda ser dicho. Antes bien al contrario, debiera representar un renovado punto de partida desde el que empezar a plantearse de otra manera las cuestiones que hoy más nos apremian.

La tesis de que la identidad -toda identidad, claro está- es una construcción no debiera en ningún caso abocarnos a una conclusión pesimista, sino más bien al contrario. De afirmar nuestra condición de productos -incluso de artificios, si se quiere radicalizar la expresión- no se sigue una consideración desdeñosamente peyorativa hacia los sujetos y sus identidades, sino un registro de todo otro signo. Porque el contenido de la afirmación implica también que está en nuestras manos, con todas las mediaciones y matices que se quiera, determinar el carácter autónomo o heterónomo de la construcción. Saber de la condición de producto de nuestra identidad constituye, realmente, una interpelación, que nos fuerza a resolver si queremos participar o no es dicha producción, y de qué manera.

Aquellas propuestas, tan programáticas, de los pensadores renacentistas acerca de la dignidad humana tal vez conserven la validez de la intuición certera -ese fogonazo que, por un momento, nos permite percibir con nitidez contornos y perfiles-, pero deben ser traídas a nuestras condiciones actuales para que nos hagan saber el preciso contenido de verdad que todavía albergan. Podemos, si se quiere, continuar aceptando con los mencionados autores que la dignidad del hombre reside en su libertad, entendida ésta como el poder de forjar su propio ser, siempre que no hagamos de dicha idea una interpretación esencialista, como si cada cual dispusiera de un preexistente *él mismo* en germen, que pudiera llegar a ser realidad simplemente a base de proponérselo.

Para nosotros hoy se ha convertido en un lugar común la observación de que el poder de forjar el propio ser requiere condiciones materiales, objetivas: de otro modo, todo lo anterior no pasa de ser mero *flatus vocis* o, peor aún, consoladora y engañosa ideología. Con otras palabras, la idea de dignidad humana sirve, tiene eficacia colectiva, si contribuye al surgimiento de políticas de igualdad. Pero si la igualdad en la dignidad significa igualdad en el *derecho a ser*,

dichas políticas, además de contribuir a intentar hacer real el viejo sueño de que los hombres diseñen sus propios fines conforme a sus preferencias, debieran también tutelar el ejercicio de ese derecho. Porque la libertad, precisamente por serlo, da lugar a las diferencias.

Hay ahí una tensión -kantiana tensión, a fin de cuentas- de la que no cabe abdicar. Que hace necesario, ineludible, el vínculo de la responsabilidad. Porque responsabilidad es, efectivamente, hacerse cargo. Hacerse cargo de todo aquello que tiene que ver con uno, empezando por uno mismo, por ese particular entramado de proyectos, deseos, intereses y anhelos que denominamos identidad. La sociedad, claro está, debe ofrecer las condiciones para que cada cual desarrolle su inalienable capacidad de elegir los propios fines y determinar el propio plan de vida, entre otras razones porque tales tareas sólo son posibles dentro de una sociedad y una cultura determinadas. A esto, tal y como ha propuesto Luíís Villoro, se le puede denominar derecho a la pertenencia, y no cabe respecto a él reserva alguna si se le entiende como derecho a la no exclusión.

Pero debiera subrayarse que constituye un derecho, y no una obligación, máxime a la vista de algunas formas de entender la identidad colectiva que proliferan últimamente y que parecen proponer una calidad de vínculos entre los individuos y el grupo tan férrea que se podría llegar a pensar que son vínculos *de obligado cumplimiento* por parte del individuo. No sentirse perteneciente al grupo, la patria, la nación o la cultura en todos los extremos y de la forma en que los poderes correspondientes determinan se ha convertido en muchos lugares en la antesala de otra forma de exclusión. El derecho a la pertenencia forma parte de un derecho, si se quiere mayor, a la propia identidad. Y si se acaba de decir que esa identidad se construye, habrá que añadir a continuación que cada cual la construye ejercitando su libertad, lo que también significa resolviendo cuáles son sus diferentes esferas de pertenencia.

La cohesión no puede ser el nuevo rótulo para reintroducir una ya indefendible uniformidad social. La constelación de los diversos ámbitos que constituyen la vida humana (el trabajo, los afectos, las creencias religiosas, la política...) hace tiempo que estalló, y ese estallido no tiene camino de vuelta. Podríamos aludir a Baudelaire, Benjamin o a tantos episodios de esta Modernidad tardía para mostrar el carácter irreversible del proceso o las diferentes formas en que, en nuestras grandes ciudades, los individuos han asumido en su propio ser la fragmentación de la vieja unidad de su vida y la completa exterioridad en que han quedado los fragmentos. Si de

defender la cohesión se trata -porque estemos de acuerdo en que hay que oponerse a cualquier forma de exclusión-, habrá que decir que no hay mejor forma de plantear la cohesión social que aceptando lo que Havel ha llamado las diferentes esferas de pertenencia del individuo (desde la más privada a la más cosmopolita, pasando por la de la ciudad, el país o la nación-Estado). Sin que esas esferas tengan que mantener necesariamente ningún dibujo previo o forma alguna de armonía preestablecida (como hubiera podido ser en su momento en la sociedad norteamericana el modelo WASP o, en un plano más general, la triada blanco-varón-adulto como definición de "hombre"). Podemos volver a nuestra anterior afirmación según la cual nadie es de una pieza y añadir ahora que tal vez el mejor de los mundos posibles sería aquél en el que tuviésemos en nuestras manos la posibilidad de disponer las múltiples piezas de que estamos compuestos en el orden que decidiéramos (o nos sintiéramos en condiciones de soportar).