

CAPÍTULO 5

LA IDENTIDAD SOCIAL EN LA CIUDAD GLOBAL

*Marco Alexis Salcedo Serna
Lucely Obando Cabezas
Edward Javier Ordóñez*

INTRODUCCIÓN: LA PREGUNTA POR LA IDENTIDAD

La pregunta existencial que cada ser humano hace, quizás desde un momento muy temprano de su vida de "Quién soy yo", aparenta ser para muchos un interrogante cuya respuesta no debe conllevar dificultad alguna. Si alguien presenta alguna confusión al respecto, se le suele indicar que debe tener en cuenta su lugar de nacimiento, los padres y la familia en que nació y creció y las experiencias que como ser humano ha vivenciado hasta el momento, y la respuesta a tan fundamental inquietud emerge en su obiedad. Esta postura, por lo común señala que este es un interrogante exclusivamente respondido por quien lo formula, por lo que el otro sólo cuenta como obstáculo. Cualquier otro, quienquiera que sea, padre, hermano, amigo de toda la vida, pareja, no podría arrogarse el derecho de contribuir a la autopercepción que cada quien tiene de sí mismo. La identidad individual sería un asunto de autodescubrimientos por lo que los otros, por definición externos a nuestro ser individual, carecerían de la legitimidad y del conocimiento necesario para aportar en la realización de tal tarea.

Estas apreciaciones, tan habituales en la literatura de la psicología de gran parte del siglo XX, desde la década de los años 60 empezaron a ser cuestionados en los presupuestos que las sostuvieron. Ciertamente sigue vigente lo que Erich Fromm llegó a plantear con respecto al sentimiento de identidad, que esta constituye una necesidad tan vital e imperativa que las personas no podrían estar sanas si no encuentran algún modo de satisfacerla. El sentimiento de identidad crearía un nexo de causalidades que determinaría todo el conjunto de motivaciones presentes en el actuar del sujeto; la identidad organizaría los significados que gobiernan la conducta de los individuos (Gonzales, 2005), orden en los significados sin el cual se cae en el caos de una existencia sin determinaciones. Sin embargo, abundante bibliografía psicológica, filosófica, sociológica o antropológica contemporánea nos muestra que la definición que cada sujeto hace de sí mismo está necesariamente ligada a la existencia de otros. *"No hay un yo sin otro, no hay un nosotros sin un ellos... No se puede reconocer una identidad, si a la vez no se reconoce una alteridad que se presenta como su antagonista"* (Gonzales, 1997, p. 79). Por ejemplo, es imposible decir "soy un varón" si no existe quien diga "soy una mujer"; carece de sentido decir "soy un colombiano", si no hay el que diga "soy peruano o mexicano", entre muchas otras nacionalidades.

Además, los títulos que empleamos en nuestra autopercepción son categorías no creadas por el mismo sujeto sino por otros, quienes a través de diversos mecanismos sociales desarrollan procesos de imposición y alienación para que cada individuo adopte en su autovisión ciertos términos que son socialmente muy significativos.

La identidad, aún como construcción individual, es también indisolublemente social. Esto es particularmente patente si se piensa en términos de contenidos y en cómo estos se anclan en grupos sociales los que, a su vez, se constituyen en mediadores para hacer llegar esos elementos identitarios a los sujetos (Gonzales, 2005, p. 12).

En otras palabras, existe una relación inexcusable entre la identidad que adopta cada individuo *"y los elementos del contexto, de la naturaleza, de las relaciones sociales, de los grupos o categorías sociales a las que se pertenece, así como de la propia estructura social"* (Gonzales, 2005, p. 12).

El autoconcepto se conforma (...) por la identificación con los grupos de pertenencia y de referencia. Esto ocurre a través de tres procesos, a saber: categorización, comparación e identificación. La categorización opera como un proceso psicológico de ordenamiento del mundo en categorías, es decir, conjuntos de objetos, personas o acontecimientos en tanto son semejantes o equivalentes entre sí respecto a la actuación, intenciones o las actitudes de un individuo... Del proceso anterior se obtienen categorías sociales entre las cuales surge la distinción endo - exogrupal, según sean grupos a los que el sujeto se adscribe o no, y por tanto se constituirán en los referentes para la articulación del autoconcepto (González, 2005, p. 12).

Las categorías identitarias no son un producto subjetivo sino efecto del sistema de relaciones sociales que impera en una sociedad. No por casualidad un sujeto humano con el sistema reproductor masculino tiende a presentarse ante los demás como "varón". Actos jurídicos como la denuncia legal que efectúan los padres ante la notaria, actos culturales como el bautizo, y actividades sociales reglamentadas como la ropa para vestir un niño, el nombre que se le pudiera poner al recién nacido, la estética del cuarto en que dormirá cada noche o el tipo de comportamiento que resultará aceptable conllevan a que una gran mayoría de personas adopten un modo de verse a sí mismo, aunque sabemos que eso en ocasiones no funciona como se esperaba. El peso que tiene la estructura social en la sexualidad llevó a que Judith Butler concluyera:

El mito del cuerpo ya sexuado es el equivalente epistemológico del mito de lo dado: los códigos de género culturalmente disponibles que "sexualizan" un cuerpo y construyen la direccionalidad de su deseo, sólo pueden identificarse, igual que lo dado, con un orden del discurso (Judith Butler citado por Benhabib, 1994, p. 4).

Este orden del discurso en las categorías identitarias, son herramientas mediadoras ligadas al contexto; y al vincularse al sujeto con su contexto en el aspecto de construcción identitaria se puede suponer modos distintos de afirmar la identidad individual según el momento histórico o contexto cultural que se tome en consideración.

Una característica de significativa relevancia de las herramientas mediadoras reside en su carácter histórico, vale decir que estas se constituyen y transforman en el transcurso del devenir humano.

Para efectos de la identidad tal característica resulta evidente dada la impronta hereditaria que la marca desde sus orígenes (las generaciones previas heredan significados identitarios a las generaciones posteriores), al igual que por los reconocidos efectos constructivos que las distintas socializaciones y ciclos que los individuos y comunidades vivencian en el transcurso de sus existencias tienen sobre la conformación y transformación identitaria. Esta característica evolutiva obliga a observar la identidad no sólo como “lo que es” (sus características presentes), sino que sobre todo como “lo que ha llegado a ser” (González, 2005, p. 15)

Por lo tanto, la concepción de valores, la comprensión que hacen del entorno, la forma de organización social, pueden llegar a ser tan distintas de un contexto social, histórico y cultural a otro que inevitablemente vamos a tener retratos identitarios de ser humano tan disímiles que podrían ponernos a dudar si pertenecen a la misma especie biológica.

MODERNIDAD E IDENTIDAD SOCIAL

El surgimiento de la modernidad trajo consigo nuevas categorías identitarias, fundamentadas en una concepción universal del ser humano como una entidad eminentemente racional, que puede emprender, gracias a esta característica, empresas como la investigación científica, la creación de ordenamientos jurídicos justos y la resolución adecuada de sus conflictos en su vida social. Tales empresas no fueron pensadas para verse materializadas en cualquier tipo de espacio o hábitat humano; su posibilidad de realización siempre estuvo en lo que Georges Simmel describía como la metrópolis o que Kant refirió como las ciudades cosmopolitas.

La modernidad, surgió imbricada con la ciudad, produciendo un tipo especial de ciudad, la metrópolis, en la cual, en una relación dialéctica, la propia modernidad se materializa, se manifiesta de forma emblemática, definitiva y se reproduce... Es en las ciudades que se encuentran los círculos intelectuales y las universidades; en las ciudades surgen las primeras fábricas y los primeros mejoramientos colectivos modernos como la electricidad, por ejemplo; el gran comercio se concentró en la ciudad; así como la mano de obra industrial. Surgido a la sombra de la Revolución Industrial, el fenómeno

moderno se hizo posible, entre otras cosas, por la pre-existencia de las ciudades, así como por su posterior transformación (Da Silva, 2002, p. 181).

La modernidad es una hija de la ciudad cosmopolita, o como lo afirmó el sociólogo de la ciudad Louis Wirth en 1967, en su estudio sobre el urbanismo como modo de vida:

El inicio de lo que puede ser considerado marcadamente moderno en nuestra civilización está caracterizado por el crecimiento de las grandes ciudades (...) La característica sobresaliente del modo de vida del hombre en la edad moderna es su concentración en conglomerados gigantescos en torno de los cuales se unen un número menor de centros y desde donde irradian las ideas y las prácticas que llamamos civilización (Louis Wirth citado por Da Silva, 2002, p. 182).

Sin lugar a dudas, el vínculo entre modernidad y ciudad cosmopolita es muy estrecho. De la misma manera que no se podría comprender el decir filosófico de Sócrates o la obra filosófica de Platón y Aristóteles si no se considerará la Atenas de Pericles y su decadencia posterior (Correa, 2001). En igual sentido, resulta imposible comprender la concepción de justicia que desarrolló el filósofo Kant, o su doctrina moral, sino se observan y valoran los entrecruzamientos que tuvo su obra filosófica con su perspectiva cosmopolita de ciudad. La perspectiva filosófica de Kant se desarrolla y materializa en la ciudad cosmopolita, un hábitat humano en el que es *"muy probable que los extraños se encuentren"* (Parra, 1996, p. 373) y por tanto, *"se puede presentir la amplitud del mundo, se puede experimentar la diversidad humana, la heterogeneidad que constituye la provincia del hombre"* (Parra, 1996, p. 373). En la ciudad cosmopolita, inherentemente moderna, se disfruta la riqueza de la diversidad, y por lo mismo, se encuentra obligada a ofrecer *"puntos de convergencia comunes que permita la coexistencia pacífica de múltiples y muy distintos actores. Estos puntos de convergencia son el contenido de la nueva moral que Kant se esfuerza en fundamentar"* (Parra, 1996, p. 373).

El hombre que obedece los imperativos de la razón y que es capaz de atreverse a pensar, vive entonces en la ciudad cosmopolita, un espacio que se proyecta como escenario de coexistencia pacífica y hasta armoniosa, de una multiplicidad de sujetos con diversas nacionalidades y costumbres. Semejante conquista fue factible gracias

a que la modernidad originó una serie de pautas y referencias colectivas que ciertamente actuaban a favor de la reducción de los conflictos sociales. Estas pautas eran efectivas no solamente porque possibilitaban espacios de inclusión, sino también porque propiciaban espacios de exclusión social. Ambos tipos de espacios originaron un firme sentimiento de identidad para los individuos, lo que permitía a cada quien encontrar su lugar en la sociedad. De este modo, la ciudad cosmopolita que pareciera la ciudad de la igualdad, la fraternidad y la libertad, en general, de la universalidad, era también una ciudad que afirmaba entre sus ciudadanos diferencias significativas, producto de establecer fuertes mecanismos de exclusión social, que fácilmente se evidenciaba en la vida comunitaria.

Tales exclusiones se hacían notar hasta en los textos filosóficos de los padres de la modernidad. Así por ejemplo, como nos lo recuerda Lisimaco Parra, un profesor de la universidad Nacional de Colombia, cuando Kant habló en *O* sobre el problema de las múltiples nacionalidades y sus posibilidades de convivencia en el cosmopolitismo.

Tan sólo las de Inglaterra, Francia, Alemania, España, Italia y Holanda le merecieron descripciones detalladas, pero poco mencionó a los turcos, persas, hindúes, chinos, a los salvajes de Norteamérica y a los africanos, a los que trató con el mayor de los desprecios, al representar estos lo salvaje en lo humano (Parra, 1996, p. 373).

En una línea de continuidad que iba de lo salvaje, pasando por la barbarie, hasta llegar a la idea de civilización los autores de la modernidad pensaron la universalidad humana, a través de categorías identitarias como raza, género y clase social (Dussel, 2000). Mediante ellas cada cual sabía el lugar que le correspondería en la escala social. A los blancos le correspondería la parte más elevada y de mayor prestigio. Y a los no blancos las escalas inferiores, siendo la más baja la que se le otorgaba a los negros. Este es el famoso mito de la superioridad del hombre-blanco-europeo. Dice Kant:

Los negros de África no tienen por naturaleza ningún sentimiento que se eleve por encima de la frivolidad. Mr. Hume desafía a cualquiera a citar un sólo ejemplo en el cual un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de miles de negros que fueron transportados a otras partes desde sus países, a pesar de que muchos de ellos fueron incluso puestos en libertad, aún no se ha

encontrado uno solo que haya presentado algo grandioso en arte o ciencia o en alguna otra cualidad de valor, aun cuando entre los blancos algunos continuamente se elevan desde el más bajo de los populachos, y, a través de ofrendas elevadas, ganan respeto en el mundo. Tan fundamental es la diferencia entre estas dos razas del hombre y parece ser tan grande al considerar las capacidades mentales, como al considerar el color. Los europeos, en tanto que habitantes de las zonas climáticas moderadas, son "(...) más hermosos en su cuerpo, más trabajadores, más bromistas, más moderados en sus pasiones, más comprensivos que ninguna otra especie de hombres en el mundo (Herceg, 2010, p. 405).

En el texto *Acerca de las distintas razas de los hombres*, Kant se convierte, al decir de Charles Mills en el fundador del concepto moderno de raza (Herceg, 2010, p. 406). En la reflexión filosófica de Kant, su doctrina racial y de género no se encuentra aislada ni contradice su doctrina moral. Particularmente el concepto de raza ayudó a que se instituyera y justificara en todo el mundo occidental la colonialidad de los centros de poder dominantes europeos. Al diferenciar y jerarquizar a los grupos humanos, se lograba promover un sentimiento de unidad y cosmopolitismo entre los europeos, y a su vez, una línea de justificación del dominio y desprecio que los europeos tendrían hacia los que por alguna clase de motivo no podían responder al universalismo que se propusieron defender.

Si el sujeto de la tradición intelectual occidental ha sido normalmente el cabeza de familia varón, blanco, propietario, cristiano; entonces la Historia tal como se recuerda y se narra hasta ahora, ha sido "su historia"... las diversas filosofías de la historia que han dominado desde la Ilustración han sometido la narración histórica a unidad, homogeneidad y linealidad, con la consecuencia de que la fragmentación, la heterogeneidad y, sobre todo, la variable marcha de las distintas temporalidades, tal como se experimentan por los diferentes grupos, han sido obliteradas. Basta recordar la cita de Hegel sobre que África no tiene historia. Hasta muy recientemente, tampoco las mujeres han tenido su propia historia, su propia narración con distintas categorías de periodización y con diferentes regularidades estructurales (Benhabib, 1994, p. 2).

Es obvio que no todos los seres humanos cumplen lo esperado; pero para eso estaban esas categorías de diferenciación humana, pensadas desde "la dialéctica de la negación del otro". Esta "*subsiste*

hasta hoy de múltiples formas en nuestras relaciones sociales cotidianas: en la negación de la mujer; del indio, del negro, del campesino, del marginal-urbano" (Ríos, 2008, p. 67). Por tanto, los ilustrados pudieron universalizar a partir del espacio de exclusión que generaron conceptos identitarios como raza, clase social o género. Los imperativos categóricos kantianos son universales, no a pesar de los que quedan excluidos, sino gracias a aquellos que quedan afuera.

Podríamos decir que la modernidad en este sentido ha ofertado el desarrollo de las fuerzas expansivas del yo, lo que se ha llamado una política de la emancipación, pero su paradoja es inmediata, al estar vedados los medios y las condiciones para cumplir con su proyecto utópico abierto a todas las identidades personales y colectivas. La modernidad desde su matriz racionalista cree y reproduce diferencias, exclusión y marginación, o como señala Giddens, "las instituciones modernas al tiempo que ofrecen posibilidades de emancipación, crean mecanismos de supresión más bien que de realización del yo" (Gonzales, 2005, p. 20).

En la ciudad cosmopolita decir entonces que se era negro era decir mucho. Era decir en dónde vivías, qué hacían tus padres, qué comías, a qué te dedicabas cotidianamente, cómo era tu manera de hablar y hasta cómo y de qué podías morir. Lo mismo acontecía para quien se afirmaba ante los demás como "pobre", "loco", "mestizo", "criollo", "mujer", "homosexual" u "obrero".

En la configuración de la geopolítica mundial se formuló este discurso que sustenta relaciones asimétricas de poder y de abuso, en desigualdades «ontológicas» de dominantes y dominados. Esto le ha permitido a las sociedades del "primer mundo" legitimarse en sí mismas y evaluar a otras como inmaduras, incompletas, inferiores o subdesarrolladas; infiriendo que los individuos provenientes de ellas deben ser retrasados y/o incapaces por el hecho de su distancia con los estilos de vida modernos... De modo que no fue por casualidad que en el desarrollo del capitalismo dependiente se fue creando una profunda correlación entre la estratificación socioeconómica y la discriminación étnico-cultural, que ha llegado a expresarse en la definición de ciudadanos de primera, segunda y tercera clase (Ríos, 2008, p. 59).

Esta situación nos permite comprender toda una serie de acontecimientos de tinte racista que se han dado en diversos países desde hace más de 200 años. Cabe recordar la que aconteció con James

H. Meredith el 1 de octubre de 1962 cuando se convirtió en el primer estudiante negro de la Universidad de Misisipi. Sólo con ayuda de agentes federales enviados por el presidente Kennedy se pudo evitar que el gobernador del estado Ross Barnett no impidiera su ingreso al claustro universitario. Si el ingreso de James Meredith a la universidad de Misisipi causó tal conmoción social en la sociedad de los Estados Unidos de la década de los 60 no era simplemente porque se estaba desconociendo el sistema de evaluación que permitía escoger a las personas más idóneas, para que tuvieran responsabilidades profesionales de gran incidencia en la vida social de la comunidad; era porque se estaba derrumbando las categorías jurídico-sociales del derecho natural moderno que estructuraban las identidades de los sujetos. Hay que recordarlo de nuevo. Las categorías identitarias son instrumentos mediadores entre los individuos y le confieren estabilidad a las relaciones sociales que se establecen entre las personas en una comunidad. Luego, en la sociedad de la ciudad cosmopolita, si un hombre negro puede estudiar y ser doctor, ¿quiénes entonces van a ser los hombres blancos? ¿Cómo pueden decir los hombres blancos que merecen respeto ante los demás?

Uno de los aspectos fundamentales a resaltar de esta comprensión modernista en torno a las identidades de los individuos, es el esfuerzo que desde el principio muchos autores realizaron por objetivizar sus apreciaciones atribuyendo a la naturaleza las diferencias establecidas, con lo que se quiso lograr que las contingencias de la vida social no pudieran llegar a relativizar o desmentir los juicios que de allí derivaban. Por ejemplo, para Kant los presupuestos de su doctrina racial describían una materialidad biológica evidente, perceptible a la primera mirada.

Yo creo que solo es necesario asumir que existen cuatro razas que se pueden reconocer a la primera mirada. Estas son: 1) la raza de los Blancos, 2) la raza Negra, 3) la raza de los Hunos (mongoles) 4) la raza Hindú o Hinduist (Herceg, 2010, p. 408).

De este modo, asumir que existían cuatro razas era inevitable dado que se podía reconocer a la primera mirada su existencia. Saltaba a la vista de todo el mundo las diferencias biológicas, intelectuales, y psicológicas de unos grupos humanos tenían con respecto a otros.

Kant lleva a cabo estas observaciones y juicios [sobre las razas] con la pretensión de hacerlo "sin ningún prejuicio", limitándose, al reconocimiento de un "hecho natural" (Naturtatsache). La apelación a la naturaleza como fundamento de esta diferencia tiene como consecuencia la inamovilidad, la imposibilidad de alterar el orden de preeminencia. La naturaleza ha establecido estas diferencias, lo que las hace irreductibles (Herceg, 2010, p. 413).

IDENTIDAD SOCIAL EN LA CIUDAD GLOBALIZADA

Las categorías identitarias modernas ya no funcionan como antes, y no por la complejidad inherente que conlleva una sociedad con una población cada vez más grande. En estos tiempos actuales se vive un proceso de vaciamiento social y jurídico de estas categorías tan fundamentales del mundo moderno. La enorme cantidad de sujetos muertos que provocaron en el pasado dichas categorías identitarias en guerras fratricidas de orden mundial o focalizadas en ciertos lugares específicos del globo terráqueo y las luchas de movimientos sociales que surgieron en la segunda mitad del siglo XX como reacción necesaria para garantizar derechos humanos fundamentales de poblaciones víctimas de acciones atroces por su origen social, cultural o sus rasgos físicos, lograron que se perdieran el contenido empírico sustancial que tenían antes las categorías de raza, género y clase social. Hoy la conciencia colectiva de qué es ser blanco, negro, mujer, pobre, mestizo está tan diversificada que fracasa cualquier intento por lograr sobre el asunto lo que Clifford Geertz llamaba el *consensus gentium*. Por ello, cada vez se dice menos cuando alguien, por ejemplo, es reconocido o se autoafirma como "afrodescendiente" o "negro". Por sólo decir eso no se logra establecer dónde vive, qué idioma habla, qué hace, cuánto se gana, qué costumbres tiene. Como lo reitera Geertz, para que en la actualidad una categoría definitoria de la condición humana opere efectivamente "*debe uno definirla en términos muy generales, en verdad tan generales que queda virtualmente evaporada toda la fuerza que parece tener*" (Geertz, 2003, p. 45).

Uno de los hechos que explica esta situación es que vivimos o progresivamente empezamos a vivir en un nuevo tipo de ciudad, la ciudad global.

Lo que permite hablar de una nueva ciudad son dos razones básicas: la transformación radical del ámbito doméstico (...) y la transformación de la economía (el telecapitalismo, o telepolismo), basada en la generación instantánea, colectiva y a distancia de nuevos y a veces ingentes capitales... (Esta es una Telépolis que) existe en la medida en que los ciudadanos se interrelacionan a distancia, normalmente a través de diversos media, como el correo (electrónico, hoy en día), el teléfono o la televisión... (En la global Village) se ha modificado la distinción entre lo público y lo privado, y por consiguiente la noción misma de ciudadano. El ámbito doméstico se ha convertido en el lugar principal de escenificación y de resolución de la vida pública, y ello no sólo en lo que se refiere a la política, sino a la inmensa mayoría de actividades típicas de una ciudad (Echeverría, 1996, p. 332).

La Global City está fijando nuevas categorías identitarias para establecer quién es el ciudadano, quién puede ser gobernado y quién puede ser gobernante y que no se basan del todo en las que existían con anterioridad. Estas categorías son étnicas: se basan fundamentalmente en los estilos de vida que caracterizan a los sujetos y que no reflejan necesariamente tradiciones culturales transmitidas de generaciones anteriores.

En la modernidad tardía... todas las personas se atienen a estilos de vida... Un estilo de vida puede definirse como un conjunto de prácticas relativamente integradas que un individuo adopta no sólo porque satisfacen necesidades utilitarias, sino porque dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo. En los estilos de vida hay prácticas hechas rutinas, como las rutinas del comer, del vestir, las cuales están abiertas al cambio en concordancia con la naturaleza móvil de la identidad del yo (González, 2005, p. 21).

En la ciudad global, cada cual define su identidad por gustos, necesidades e intereses, que en muchas ocasiones han sido recién creados por la generación presente y que se encuentra asegurada voluntariamente en una transmisión que primordialmente se dio entre pares, no por consanguinidad. En su conformación juegan un papel importante los medios de comunicación globalizados y el consumo de información a través de nuevas tecnologías. De esta manera, la gran preocupación que tiene el ciudadano en la ciudad global es encontrar su punto de cohesión con otros, inscribirse en su comunidad que asegura un "nosotros", estructurar su etnicidad a partir de aspectos tan disímiles como la raza, los partidos políticos, el género,

la orientación sexual, la nacionalidad, y hasta el gusto particular por un tipo de música.

Quizás por lo anterior las categorías identitarias del mundo globalizado padecen de una dificultad que no tuvieron las categorías que justificaban el orden de la sociedad moderna. No están naturalizadas, por lo que son comprendidas por el imaginario social necesariamente como artificiales y etéreas. Desde luego, hay anclajes heredados, basadas en las formas de organización social que los modernos establecieron. Sin embargo, la pluralidad de opciones y elecciones es una característica de esta sociedad, por lo que las categorías para definirse en la ciudad globalizada lo que indican son "estados de ánimo", tan vacilantes, tan efímeras que la identidad individual es ahora, en propiedad, líquida. Digámoslo en otras palabras, en el mundo globalizado la identidad es:

Un proyecto, algo que hay que inventar, en lugar de descubrir: el blanco de un esfuerzo. Un objetivo, algo que hay que construir desde cero, elegir entre ofertas alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas;... la condición de identidad (será entonces) siempre precaria e incompleta (Maruottolo, 2008, p. s.n.).

Así por ejemplo, si alguien le gusta tener el sexo compartido se puede presentar ante los demás como un swinger; si las prácticas swinger le despertaron alguna clase de reacción psicológica de culpa, puede ahora convertirse en un cristiano puritano. Si la herencia familiar se lo permite, se puede afirmar también como un afrodescendiente; y si por cambio de convicción ideológica cree ahora que debe valorar las emociones y sentimientos humanos puede adoptar el estilo de vida de la tribu urbana de los Emos. Todas estas formas de ethos son discrecionales, no ancladas a una materialidad; por lo tanto, duran hasta cuando el sujeto lo estime a bien. Recientemente, los medios de noticias norteamericanos dieron un ejemplo de ello, alrededor del tema de la raza. Una reconocida activista de los derechos civiles en los Estados Unidos, Rachel Dolezal, reiteró ante todo el país que ella se veía a sí misma como una mujer afroamericana, aun cuando por sus venas y las de sus ancestros no corría sangre africana, siendo sus antepasados europeos de *Alemania, Suecia y República Checa*. Si en el mundo de la ilustración las categorías ra-

ciales eran objetivas, en este mundo contemporáneo ellas se han tornado subjetivas, voluntarias, arbitrarias.

Ahora bien, la inestabilidad en la visión que cada sujeto adopta de sí mismo en la ciudad global es correlativa a la dificultad de armar un universal con los sujetos que pertenecen a otras comunidades. Ya resulta evidente para muchos que es un imposible encontrar algún punto de confluencia en la imagen de ser humano que nos presentan personas pertenecientes a comunidades tan disimiles como la swinger, la iglesia cristiana ortodoxa, el islamismo, el comunismo, el facismo o el de una sociedad aborigen del sudoeste asiático. El anclaje universal identitario en la ciudad global, y que es de orden étnico, es virtual, no material; la indiscutible unidad neurofisiológica y morfológica que tienen todos los seres humanos no conlleva a decir a cada hijo de Adán, sin importar la comunidad a la que pertenece, que su ser es equivalente a la de cualquier otro hijo de Adán.

En la concepción ilustrada, la ideología biologista de una "naturaleza humana" contribuyó a la temporal constitución de ese universal. A través de esta ideología, Kant por ejemplo, pudo lidiar con el problema filosófico que le generaba la indesmentible existencia de mestizos. Estos individuos, según la doctrina racial kantiana, seres racialmente intermedios, mostraban que entre los miembros de las diferentes razas era posible la procreación lo que probaba que los sujetos de las distintas razas establecidas pertenecían todos a la misma especie. *"En efecto, para que existan los mestizos es indispensable la distancia entre razas, aunque evidentemente, no podrá ser tanta como para que el apareamiento sea imposible"* (Herceg, 2010, p. 409). Como un derivado de la ideología de la naturaleza humana, y en procura de articular el universal del ser humano, los ilustrados crearon la ficción de la especie y cultura originaria: hubo un único y primer linaje o pueblo originario, una raíz común del que se derivaban todos los seres humanos. Este linaje originario era para Kant, por supuesto, europeo y de raza blanca, *"los más próximos al origen, a la fuente"* (Herceg, 2010, p. 409) y comenzó con el tiempo a sufrir deformaciones físicas adaptativas, del que se van desarrollando las otras razas, a consecuencia del suelo, el clima y la alimentación.

Pero esta ficción política ya no funciona como antes. "En el mundo de hoy, no se pueden hacer generalizaciones sobre el hombre como

hombre, salvo que éste es un animal sumamente variado" (Geertz, 2003, p. 48). Las comparaciones intraespecie, como la que buscó establecer la antropología con el estudio de la cultura,

En nada contribuyeron a revelar tales generalizaciones. ...Ellas no habrán de descubrirse mediante la búsqueda baconiana de universales culturales, una especie de escrutinio de la opinión pública de los pueblos del mundo en busca de un consensus gentium, que en realidad no existe... El intento de hacerlo conduce precisamente al género de relativismo que toda esta posición se había propuesto expresamente evitar (Geertz, 2003, p. 48).

Estas comparaciones intraespecie fracasaron en su objetivo final de originar una imagen universal del ser humano porque el camino que desde hace milenios han utilizado los pueblos para fijar la realidad humana ha sido el de realizar un contraste con otras entidades que han sido catalogadas como "no humanas". Así llegamos nuevamente a lo que se planteó desde el inicio: toda identidad supone alteridad. En el mundo premoderno, el alter ego de lo humano, a su vez constituyente y definitorio por defecto de lo humano, fue la divinidad. Y en la modernidad, según lo menciona Michel Foucault en "**Historia de la locura**", la alteridad de lo humano estuvo en la "animalidad", en lo "salvaje", también constituyente y definitorio por defecto de la realidad humana.

El obstáculo que resulta insuperable actualmente es que la modernidad instauró, al decir de Max Weber, un inclemente y cada vez más profundo proceso de secularización, por lo que la ficción de la divinidad ya no se constituye en un alter ego posible para lo humano; y con respecto a lo salvaje y animal acontece lo mismo: los estudios antropológicos actuales insisten que nunca hubo tal salvajismo en los seres humanos.

El sistema nervioso no le permite tan sólo adquirir cultura, exige positivamente que lo haga para funcionar... el ser humano sin cultura resultará ser no un mono dotado de aptitudes intrínsecas aunque no realizadas, sino una monstruosidad carente por completo de mente y, en consecuencia, irrealizable (Cole, 2003, p. 154).

Así las cosas, lo bestial ya no es referente posible para establecer la universalidad de lo humano. Esto es lo que impide que

felizmente ya no resulte "políticamente correcto" en el mundo global negarle la dignidad de lo humano a ciertos grupos humanos al cotejarlos con lo bestial.

Estas imposibilidades de anclaje para constituir un universal de lo humano condenan entonces a los sujetos de la ciudad global a lo que Bauman llamó "una vida líquida", en la que le resulta permitido a cada quien establecer qué o qué no, nos hace seres humanos y en la que los sujetos verán en cada una de las identidades que asumen la posibilidad de un "volver a nacer", "de dejar de ser lo que han sido para convertirse en otra persona que no son todavía" (Bauman, 2007, p. 18). El ciudadano de la ciudad global vive en la errancia identitaria, que va a ser la fuente de los dos grandes problemas psicológicos que padecen los sujetos nacidos en la segunda mitad del siglo XX y del siglo XXI, la depresión y la esquizofrenia, padecimientos psicológicos que suponen una permanente crisis existencial que no permite a los sujetos responder con certeza quiénes son. De ahí el enorme poder de seducción que tiene en las comunidades occidentales los radicalismos religiosos o ideológicos. Sin duda no habrá mayor alivio para los sujetos con crisis existenciales permanentes que subsanar sus malestares psicológicos siguiendo la coartada que ofrece el fundamentalismo de alguna clase; esto es, convirtiéndose *"en un soldado alistado en un vasto ejército tolstoiano inmerso en uno u otro de los terribles determinismos históricos que nos han acosado desde Hegel en adelante"* (Geertz, 2003, p. 45).

CONCLUSIÓN

Constituir un universal de lo humano es uno de los grandes desafíos que tiene esta época. Y esta dificultad es probable que se deba a que todavía no se ha dado el acontecimiento que se requiere para crear el tan esquivo consenso que se busca. Es decir, la carencia actual de un universal efectivo de lo humano no ha sido por falta de análisis científico, o reflexión filosófica o de voluntad política de los pueblos, o por las conspiraciones universales que todos los días tramam los capitalistas. La cuestión se podría mejor explicar como un problema de acontecimientos, no de voluntades, discursos, o métodos (si se hace dialogando o imponiendo con violencia al otro nuestra visión). En el mundo actual, el camino que se prefigura para constituir ese

universal de lo humano es concretar la alteridad humana desde una entidad no humana que se encuentre también gobernada por esa condición ontológica que ha definido desde los griegos al hombre, la racionalidad. Si necesariamente su alter ego debe ser una entidad inteligente, supremamente inteligente para ser su antagonista, sólo quedan dos alternativas para constituirlo: fabricarla con la tecnología y conocimiento del mismo hombre o encontrarla por fuera del hábitat de surgimiento humano.

Si estas interpretaciones son correctas, la ciudad global sería, de este modo, la ciudad que está volcada a fundar el universal identitario de lo humano a partir de la ficción de una hiperinteligencia no humana, que se puede haber construido con los desarrollos tecnológicos (inteligencia artificial o superhumano) o que se puede haber encontrado en el espacio exterior. En el mundo de las leyendas cinematográficas esta entidad no humana ha tenido varios nombres: Matriz, Skynet, Alien, los Clones o los superhumanos perfeccionados con técnicas de ingeniería genética. Estas entidades literarias no simplemente serían criaturas de ciencia ficción creadas para entretener a un público. Bosquejan en el horizonte el alter ego de lo humano. Ante cualquiera de ellos, el musulmán, el cristiano, el pobre, el asiático, el aborigen, el europeo, todos ellos, y al unísono, se reconocerían como pertenecientes a la misma especie.

De este modo, el acontecimiento que todavía no se ha dado es el de los hijos de Adán colocados frente a frente ante una inteligencia no humana adversaria. Cuando eso acontezca, cuando estemos parados ante una hiperinteligencia, en vez de experimentar el desprecio que sintió el europeo cuando estuvo frente al indígena o el africano, las emociones que habrán de ser en ese momento dominantes serán las de la angustia y del terror. A través de ellas se van a consolidar los puntos de referencia invariante que definirán la unidad básica de la humanidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Z. (2007). *Modernidad Líquida*. Barcelona: Paidós.
- Benhabib, S. (1994). Feminismo y posmodernidad: Una difícil alianza. En C. Amorós (Ed.), *Historia de la Teoría Feminista*. Madrid: Dirección General de la Mujer- Instituto de Investigaciones Feministas
- Cole, M. (2003). Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro. Madrid: Ediciones Morata S. L.
- Correa, B. (2001). *La ciudad en la reflexión filosófica*. En: Torres, A. Vi-viescas, F.
- Pérez, E. [Comp.], *La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad* (pp. 65 -70). Bogotá: Universidad Nacional
- Da Silva, M. (2002). Metrópolis y modernidad. *Revista colombiana de Sociología*, 7 (2): 179-192.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: UNESCO y CLACSO.
- Echeverría, J.(1996). Cosmopolitas domésticos a finales del siglo XX. En: Aramayo, R.; Mugerza, J. y Roldán, C. (Eds), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. (pp. 325-346). Madrid, Editorial Tecnos.
- Geertz, C. (2003). El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. En: Bixio, A. (trad) *La interpretación de las culturas* (pp.43 - 59) Barcelona, Gedisa.
- González, S. (2005). Revisión del constructo de Identidad en la Psicología Cultural. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 14 (2): 9-25.
- Gonzales, C. (1997). Identidad, alteridad y comunicación. *Revista Signo y pensamiento*, 30: 77-84.
- Herceg, J. (2010). Inmanuel Kant: del racialismo al racismo. *Thémata. Revista de Filosofía*, 43: 403 – 416.

- Maruottolo, C. (2008). Crisis e identidad. Aportes psicodinámicos para su intervención analítica grupal. *Avances en Salud Mental Relacional*, 7 (3). Recuperado de <http://www.bibliopsiquis.com/asmr/0703/maruottolo.pdf>.
- Parra, L. (1996). "La recepción kantiana del ethos cortesano: de la ciudad barroca a la ciudad Moderna". En Giraldo, F. y Viviescas, F. (Comp.), *Pensar la ciudad* (pp. 341 – 380). Bogotá, Tercer Mundo S.A.
- Rios, R. (2008). *Latinoamericanos en Berlín: Un análisis de las estrategias de reconversión de sus capitales – económico, social, cultural y simbólico – en sus procesos de inserción social 2000 – 2005*. (Tesis de Doctorado Fachbereich Politik-und Sozialwissenschaften). Freien Universität Berlin, Berlin, Alemania. Recuperado de [http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000003690/3_2.pdf?hosts=.](http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000003690/3_2.pdf?hosts=)
- Senett, R. (1994) Carne y piedra. *El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza editorial.