

Desidentificarse. Críticas posmodernas a la identidad¹

Juan Pablo Roldán*

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
jproldanr@gmail.com

Revista Cultura Económica

Año XL • N°104

Diciembre 2022: 71-80

<https://doi.org/10.46553/cecon.40.104.2022.p71-80>

Resumen: El paradigma clásico, conforme al cual la clave de la vida consiste en el desarrollo de la propia identidad, debe ser superado. La propuesta de una progresiva “identificación” es una impostura que debe ser “desnaturalizada” y, por lo tanto, “deconstruida”, ya que depende de un proyecto histórico de poder. J. Rancière y P. B. Preciado, entre otros, promueven, como respuesta, un modelo ético de “desidentificación”. La existencia humana debería avanzar dejando atrás a cada paso lo que hasta ese momento era considerado la propia identidad. Se analizan en estas líneas los fundamentos filosóficos de esta idea, se evalúa su presencia en algunos debates interdisciplinarios contemporáneos y se concluye que, en sus versiones más radicales, constituye una “ontología de lo imposible” (Preciado, 2019: 285).

Palabras clave: deconstrucción; identidad; desidentificación; postmetafísica; biopolítica

Disidentify. Postmodern critiques of identity

Abstract: *The classical paradigm, according to which the key to life consists in the development of one's own identity, must be overcome. The proposal for a progressive “identification” is an imposture that must be “denatured” and, therefore, “deconstructed”, since it depends on a historical project of power. J. Rancière and P. B. Preciado, among others, promote, in response, an ethical model of “disidentification”. Human existence should advance, leaving behind at every step what until then was considered one's own identity. In these lines, the philosophical foundations of this idea are analyzed, its presence in some contemporary interdisciplinary debates is evaluated, and it is concluded that, in its most radical versions, it constitutes an “ontology of the impossible” (Preciado, 2019: 285).*

Keywords: *deconstruction; identity; disidentification; postmetaphysics; biopolitics*

* Recibido: 26/10/2022 – Aprobado: 23/11/2022

I. Dos modelos sobre la identidad

Existen dos paradigmas históricos, de raíz metafísica, sobre la identidad.

Uno, conforme al cual la vida humana debería consistir en un proceso tendiente a una mayor “identificación” progresiva, dejando atrás las “desidentificaciones” causadas por la inmadurez o por las influencias negativas recibidas a lo largo del tiempo. La existencia debería apuntar a que cada uno “se reciba de sí mismo” (Komar, 2021: 81-107) o se convierta en “la persona que realmente es” (Rogers, 2000: 149-164).

Otro, según el cual habría que pasar de la “identificación” a la “desidentificación”. Debe producirse en la cultura un giro copernicano, que reemplace una concepción centrípeta de la vida humana por una centrífuga. Este cambio de dirección es el elemento fundamental del gran proceso de “deconstrucción” (Derrida, 1986: 60; Heidegger, 1997: 43-49), que es objetivo prioritario de la época presente. La defensa de la identidad se ha revestido de un halo positivo en el mundo occidental, donde la autenticidad ha sido considerada un valor evidente y que no necesita justificación. Sin embargo, la crítica de la metafísica ha develado que estas ideas encubren un proyecto político de poder y dominación, motivo por el cual deben ser “desnaturalizadas”. No existe absolutamente ninguna identidad a descubrir, sino solo un modelo impuesto a cada uno por poderes suprapersonales, que debe ser desenmascarado y abandonado paso a paso. Pensar que este proceso de resistencia al poder consiste en dejar de lado lo que han hecho de nosotros para descubrir nuestra auténtica identidad sería una ingenuidad. Quien pensara así, todavía estaría bajo el influjo de aquella tradición perniciosa.

El término “desidentificación” fue difundido, con este significado, por el filósofo y sociólogo argelino J. Rancière, para quien hacer “política” consistía en un pensar desidentificante, que era la única forma de emanciparse de las ideas unificadoras y restrictivas de la “policía” (García Puyades, 2011: 207). P. Preciado lo recoge, lo radicaliza y lo convierte en una bandera (Preciado, 2019).

El proceso desidentificador podría tolerar, a lo sumo, una especie de *identificación metódica* en ciertos casos, a título de escalón transitorio hacia la desidentificación definitiva. No está claro por qué podría ser necesario este paso intermedio, y tal vez se toque aquí una de las debilidades del planteo desidentificador postmetafísico. Vattimo, por ejemplo, para quien estamos ante el “ocaso del sujeto” (Vattimo, 1986), afirma que, ante graves violaciones

de los derechos humanos, es lógico que quiera conocerse la verdad y la identidad de las víctimas. Sin embargo, la meta última no debería consistir en hallar la verdad objetiva o la auténtica identidad de alguien, sino que esos propósitos deberían estar subordinados a la finalidad de la “comprensión recíproca”, que exige, al mismo tiempo, dejar de lado el ideal de una identidad en sentido fuerte (Vattimo, 2010: 83-85). Esposito, por su parte, ha denunciado en distintas obras el “dispositivo de la persona” (Esposito, 2011), como una propuesta engañosa de individualización, cuyo auténtico objetivo es la dominación y la discriminación de quienes no cumplen los requisitos impuestos por el poder. No obstante, valora la intención y la eficacia estratégica que en su momento histórico tuvo la Declaración de los Derechos del Hombre de 1948. Esta supuso una profesión de personalismo y, por lo tanto, una valoración de la identificación. Pero debe notarse, según Esposito, que los beneficios de esta declaración seguramente han sido superados por los perjuicios resultantes (Esposito, 2011: 57-60). Preciado, finalmente, acepta las “políticas de identidad” como un medio de lucha contra el estado y solo “como la antesala a un proceso de desidentificación” (Preciado, 2019: 285).

II. ¿Dónde termina la desidentificación?

En el modelo que propone un camino desde la desidentificación hacia la identificación, el proceso de “inveramento” o “eidopóiesis” se dirige hacia la plenitud personal. Se trata de una “exuberancia inclusiva emergente”, ya que “la existencia (*esse*) finita también desborda (*exuberat*), pero siempre en sus límites, que la hacen ésta y no aquella” (Komar, 2021: 111).

Por el contrario, el proceso centrífugo hacia la desidentificación, que comienza con una denuncia de inspiración ética en contra de la violencia de la metafísica, no avanza en busca de la autenticidad. Vattimo, por ejemplo, llama la atención sobre la relevancia del abandono de este tema por parte de Heidegger luego de *Ser y tiempo* (Vattimo, 1986: 50).

¿Hacia dónde lleva la consigna de desidentificarse? ¿Qué punto de llegada puede tener, una vez desnaturalizadas y superadas las imposiciones violentas, hasta ahora disfrazadas de metafísica y revestidas del sagrado valor de la verdad? ¿Qué hay más allá de la identidad?

Los autores postmetafísicos hacen un esfuerzo mayor de argumentación en la *pars destruens* que en la *pars construens*. Tal vez esto se deba a que la segunda con frecuencia contradice la inspiración ética de la

primera. Sin embargo, es posible clasificar sus respuestas a estas preguntas en dos grupos.

El primero, para el cual, deconstruida la identidad superior de la persona, que radicaba en la fuerza del espíritu, aparece la multiplicidad y genericidad de las dimensiones biológicas inferiores. Si nos liberamos del dominio antinatural del sujeto moderno, damos paso al redescubrimiento de nuestra pulsionalidad animal. Deleuze propone “devenir animales”, pero no animales individuales, sino “una banda, una manada”, lo que implica una “fascinación [...] por la multiplicidad [...] que nos habita por dentro” (Deleuze & Guattari, 2002: 246). Preciado, a su vez, considera que el feminismo de género “no es un humanismo” –remitiéndose a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger (Heidegger, 2000)–, sino un “animalismo”. Se trata, ahora, de “un feminismo expandido y no antropocéntrico” (Preciado, 2019: 125). Esposito considera que Nietzsche y Freud, entre otros, deben ser nuestros guías en este descenso hacia lo “impersonal”, hacia la “tercera persona” (Esposito, 2011: 33-40, 2009). Vattimo sostiene que el inconsciente pulsional es la instancia humana decisiva, mientras que la consciencia, lejos de ser natural, obedece al propósito de afianzar los objetivos de una mentalidad determinada (Vattimo, 1986: 47, 49). Contra la idea de Ricoeur (Ricoeur, 2006) de una identidad narrativa que, según ella, conserva demasiado de identidad en sentido fuerte (porque el yo sería el centro, y el otro con el que el sujeto se relaciona sería una especie de obstáculo externo accidental a la narración), Butler sostiene que lo impersonal y opaco constituye la escena previa a todo diálogo posible (Butler, 2009: 113).

El segundo, complementario y, tal vez, superador del primero, para el cual la desidentificación termina en un reconocimiento de los “poderes suprapersonales” del “mundo histórico-social” (Vattimo, 1986: 55). La relación de Heidegger con el nazismo no provendría de una inclinación personal, sino de la lucidez para dejar de lado una motivación individual de la existencia y para someterse a dichos poderes genéricos (Vattimo, 1986: 54-55). La consigna feminista “lo personal es político” describiría con precisión esta deriva desde la identificación hacia la desidentificación.

Ambas soluciones coinciden en su crítica del personalismo ontológico y en una propuesta antropológica dualista. La primera, propone un dualismo “de lo bajo”. La segunda, un dualismo “de lo alto”. Pero en ambas existe la misma concepción de fondo: no existe un sujeto personal en sentido fuerte, sino que lo impersonal es la clave de la vida humana y de la realidad toda.

III. Una “ontología de lo imposible”

Si, finalmente, la persona debe resignar sus falsas pretensiones individuales, reconociendo la multiplicidad que la habita por dentro y la dirige por fuera, el proceso de desidentificación concluye en una politización. No se trata, en fin, del desenmascaramiento de la impostura del poder, sino de la constatación de que todo debe someterse a la voluntad de poder, sin ningún árbitro o parámetro exterior a esa relación, que pudiera funcionar como un criterio ético. Esta salida es paradójica, porque contradice la animación ética inicial, que denunciaba el poder y la naturalización de un orden artificial. Ahora, sin embargo, se afirma que todo orden es artificial, y que no existe ningún criterio superior al del poder.

La perspectiva de género de Preciado, por ejemplo, denuncia las imposiciones de quien quiere dirigir la vida de la gente sin respetar su identidad y sometiéndola a su proyecto de dominio. Sin embargo, su conclusión es que tal identidad, que estaba siendo vulnerada, no existe. De aquí que resulte justa su expresión de que la solución postmetafísica es una “ontología de lo imposible” (Preciado, 2019: 286). La contradicción y la “traición” a su inspiración inicial es uno de sus elementos constitutivos. De forma análoga, Alain Badiou invita a desarrollar un “platonismo contra Platón”. Hay que profundizar el diálogo y debilitar la verdad, que siempre es violenta (García Puchades, 2011: 203; Badiou, 1997: 149).

Desde una perspectiva histórica, la crítica postmetafísica a la identidad pretende combatir las consecuencias “tanatopolíticas” que la “biopolítica” del ser genérico del siglo XIX había producido en los totalitarismos del siglo XX (Esposito, 2009: 108) y en la sociedad de dominio totalitario de la técnica anunciada por Heidegger (Vattimo, 1986: 49-50). Sin embargo, esta apelación a la primacía de lo impersonal parece, más bien, un retorno a la filosofía que se decía criticar. Esposito reconoce que esta nueva biopolítica postmetafísica corre el riesgo de recaer en la tanatopolítica, y se limita a distinguir entre una biopolítica “negativa” (la de la filosofía romántica) y una nueva biopolítica “afirmativa” (la postmetafísica). Vattimo aclara que su crítica del iluminismo desemboca en una profundización del mismo (Vattimo, 2001) ¿Es posible tal cambio de dirección dejando de lado la identidad de la persona, o nos encontramos ante una “ontología de lo imposible”?

Tal vez Chesterton haya observado la gestación de esta actitud y su tensión inherente:

El miembro de esta escuela filosófica acude primero a una reunión política en la que se queja de que se trate a los salvajes como si fueran animales; luego coge el sombrero y el paraguas y acude a una reunión científica donde demuestra que prácticamente lo son. El revolucionario moderno, en suma, se ha convertido en un escéptico absoluto y se pasa el día minando sus propias minas. En sus libros sobre política ataca a los hombres por pisotear la moralidad; en sus libros sobre ética ataca a la moralidad por pisotear a los hombres. El resultado es que el rebelde moderno se ha vuelto incapaz de cualquier forma de rebeldía. Al rebelarse contra todo ha perdido el derecho de rebelarse contra nada. (Chesterton, 2013: 38).

IV. El florecimiento y la felicidad, ¿víctimas indefensas de la postmetafísica?

La Psicología Positiva es objeto frecuente de críticas por parte de la filosofía postmetafísica. Tanto su propuesta de florecimiento personal como la de una psicología que se ocupe de la felicidad (Seligman, 2002, 2012) son vistas como intentos embozados de imponer una organización ilustrada/capitalista del mundo. El ideal individualista que se esconde en su prédica pretende fabricar individuos inermes frente al avance del poder totalizador e inhumano (Binkley, 2011; Bueno, 2005; Cabanas, 2011; Ehrenreich, 2011; Lipovetski, 2007; Pérez-Álvarez, 2012).

Su respuesta no suele ubicarse en el carril epistémico adecuado, por lo que es usual un debate despasejo entre psicología positiva y postmetafísica. Esta última realiza una crítica de nivel metafísico, que supone el paradigma de la desidentificación, motivo por el cual una respuesta basada en la “evidencia científica” (Vázquez, 2013) no hace mella en este tipo de argumentos.

V. La identidad en la filosofía analítica y el nexo oculto con la postmetafísica

La tradición analítica anglosajona se ha mantenido a cierta distancia del pensamiento continental. De esta forma, ha conservado, en ocasiones de forma inconsciente, una serie de tesis metafísicas clásicas –algunas veces, en formulaciones poco fieles a las originales–, sin tener en cuenta la crítica a la que habían sido sometidas por parte de la filosofía postmetafísica.

El psicologismo y el enfoque fisiológico-somático son las líneas analíticas fundamentales respecto del tema de la identidad (Córdoba, 2017). Conforme a la primera, inspirada en cierta interpretación –discutible– del

pensamiento de John Locke, la identidad personal a lo largo del tiempo depende de actos psíquicos de consciencia de sí mismo y de memoria (Noonan, Garret, Nagel, Nozick, Shoemaker, etc.). La mera continuidad física no es suficiente para fundamentar una continuidad personal. Para el enfoque fisiológico-somático, por el contrario, no tendría sentido hablar de personas distintas refiriéndose al mismo cuerpo o al mismo organismo, por lo que este último constituye el fundamento de la identidad (Williams, Thomson, Ayer, Mackie, Olson, etc.). La perspectiva psicologista acusa a la fisiológico-somática de ignorar la dimensión específicamente humana, y la segunda culpa a la primera de haber privado a los seres humanos de consistencia ontológica.

En los extremos enfrentados por este debate puede entreverse la presencia subyacente de una metafísica que identifica la substancia individual con lo material y, por lo tanto, la convierte en rígida y hostil a las dimensiones humanas superiores. La necesidad de optar entre una dimensión humana no substancial, de actos psicológicos fenoménicos, por un lado, y una substancia consistente y estable pero no humana, por otro, parecen derivarse de estos supuestos metafísicos. A pesar de cierta incomunicación entre la filosofía analítica y la continental, el dualismo implícito en los planteos analíticos, junto al desconocimiento de la alternativa de fondo entre los dos modelos acerca de la identificación, acercan una a la otra. La propuesta de John Dupré y de Anne Sophie Meincke (Dupré, 2012, 2014; Meincke, 2019; Meincke & Dupré, 2020) de un “animalismo procesual” pretende ser superadora de esta antinomia. La biología nos presentaría una idea “no substancialista” de los organismos vivos, cuya identidad consistiría, más bien, en procesos. Estas ideas reproducirían, a la distancia y a otro nivel, la apuesta postmetafísica por lo impersonal y genérico.

Tal vez se derive de esta misma dialéctica la opción de algunos autores de remitirse a una experiencia de la persona originaria e inanalizable, a la que hay que ser fieles sin intentar hacerla compatible con los datos físicos de las ciencias naturales (Kemmerling, 2014; Madell, 2015).

VI. Conclusiones

Existe una opción metafísica excluyente entre el modelo de la identificación y el de la desidentificación. Se trata de la cuestión de fondo de la filosofía de la identidad, supuesta en todos los otros debates sobre el tema, como en los propios de la psicología positiva y de la filosofía analítica.

Las consecuencias teóricas de esta elección se extienden a la totalidad de la filosofía, y sus consecuencias prácticas atañen de forma decisiva a la ética y a la pregunta por la dignidad humana.

El paradigma de la desidentificación nace en el contexto de la deconstrucción propuesta por la postmetafísica, y se inspira en una lucha contra el poder totalitario y en una defensa de la dignidad y de la identidad. Sin embargo, paradójicamente, termina negando ambas y postulando que el poder genérico e impersonal es el tribunal último e inapelable de la existencia humana. Se opone a la filosofía ilustrada y a la romántica, para concluir renovando sus propuestas.

Su renuncia a los fundamentos de sus planteos éticos la convierten en una auténtica “ontología de lo imposible”, según la expresión de Preciado. De esta forma, obstaculiza la solución a graves problemas teóricos y prácticos de la humanidad y potencia las causas de esos problemas. Su conservación de un discurso ético lleva a vaciar de contenido algunas expresiones e, inclusive, a otorgarles significados opuestos a los originales, al punto de considerar que la mejor forma de defender la identidad es negarla.

Referencias Bibliográficas

- Badiou, A. (1997). *Deleuze. La clameur de l'Être*. Hachette Littératures.
- Binkley, S. (2011). Happiness, positive psychology and the program of neoliberal governmentality. *Subjectivity*, 4, 371-394.
- Bueno, G. (2005). *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*. Ediciones B.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrotu.
- Cabanas, E. (2011). *El individualismo “positivo” y sus categorías psicológicas: una introducción al estudio de la historiogénesis y de las consecuencias psicológicas, políticas y económicas de la psicología positiva. Proyecto para la obtención del DEA*. Departamento de Psicología Básica de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Córdoba, M. (2017). Identidad personal. En Vanney, C. E., Silva, I., & Franck, J. F. (eds.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Instituto de Filosofía, Universidad Austral. http://dia.austral.edu.ar/Identidad_personal
- Chesterton, G. K. (2013). *Ortodoxia*. Acantilado.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI.

- Dupré, J. (2012). *Processes of life. Essays in the Philosophy of Biology*. OUP.
- Dupré, J. (2014). Animalism and the persistence of human organisms. *The Southern Journal of Philosophy*, 52, 6-23.
- Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Turner.
- Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu.
- García Puchades, W. (2011). El pensamiento de Jacques Rancière: Un platonismo contra Platón. *Res publica*, 26, 201-210.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- Kemmerling, A. (2014). Why is personhood conceptually difficult? En Welker, M. (ed.). *The depth of the human person. A multidisciplinary approach* (pp. 15-44). Eerdmans.
- Komar, E. (2021). *La vitalidad intelectual. La lucha por la identidad*. Ediciones Sabiduría Cristiana.
- Lipovetski, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Anagrama.
- Madell, G. (2015). *The essence of the self. In defense of the simple view of personal identity*. Routledge.
- Meincke, A. S. (2019). Human persons – A process view. En Noller, J. (ed.). *Was sind und wie existieren Personen? (What are Persons and how do they exist?)* (pp. 57-80). Mentis.
- Meincke, A. S., & Dupré J. (2020). Biological Identity: Why metaphysicians and philosophers of Biology should talk to one another. En Meincke, A. S., & Dupré, J. (eds.). *Biological Identity: Perspectives from Metaphysics and the Philosophy of Biology*. Routledge.
- Pérez-Álvarez, M. (2012). La psicología positiva: magia simpática. *Papeles del Psicólogo*, 33(3), 183-201.
- Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano: crónicas del cruce*. Anagrama.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. LOM Ediciones.
- Ricoeur, P. (2006). La identidad personal y la identidad narrativa. En *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Rogers, C. (2000). *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*. Paidós.
- Seligman, M. (2002). *La auténtica felicidad*. Ediciones B.
- Seligman, M. (2011). *La vida que florece*. Ediciones B.
- Vattimo, G. (1986). El ocaso del sujeto y el problema del testimonio. En *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (pp. 43-59). Península.
- Vattimo, G. (2001). Valores, consenso y “pensamiento débil”. La fe en la libertad. *Clarín*. <https://aprendizaje.mec.edu.py/dw-recursos/system/content/oc59c97/content/Vattimo,%20Gianni%2>

o(1936-XXXX)/Vattimo,%20Gianni%20-
%20El%20pensamiento%20d%C3%A9bil.pdf

Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Gedisa.

Vázquez, C. (2013). La psicología positiva y sus enemigos: Una réplica en base a la evidencia científica. *Papeles del Psicólogo*, 34(2), 3-25.

¹ Los resultados de esta investigación se deben en parte a la participación en el proyecto “Identidad personal y corporalidad” (2020-2022), de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina).