

Identidad y posthumanismo

Identity and Posthumanism

Mónica Cabrera*

Fecha de Recepción: 21/04/2022

Fecha de Aceptación: 15/06/2022

Resumen: *El trabajo intenta plantear algunos interrogantes analizando el impacto que produce la perspectiva posthumanista en la noción de identidad clásica, aplicada a la subjetividad, indicando los problemas filosóficos que dicho concepto ha generado a partir del debate humanismo/posthumanismo. Para localizar la emergencia de estos impactos (efectos), se llevará a cabo la genealogía de la noción de identidad, a partir del antihumanismo formulado en los años '60 del siglo XX que afectó diversas aplicaciones disciplinarias: la religión, el psicoanálisis y el gobierno político. Se analizarán especialmente los cambios o recusaciones a la familia de conceptos que fungen como indicadores de identidad, identificación y similares, en textos críticos emblemáticos que radicalizan las posiciones antihumanistas y posthumanistas y permiten iluminar la funcionalidad excluyente y eventualmente los daños en los denominados 'subalternos' que produjo la naturalización de dicho concepto.*

Palabras clave: *subjetividad – humanismo – antihumanismo – genealogía – identificación*

Abstract: *The article tries to raise some questions analyzing the impact that the posthumanist perspective produces on the notion of classical identity, applied to subjectivity, indicating the philosophical problems that this concept has generated from the humanism/posthumanism debate. To locate the emergency of these impacts (effects), will be held the genealogy of the notion of identity, from the antihumanismo formulated in the '60s of the Twentieth century that affected various applications disciplinary: religion, psychoanalysis and political governance. The*

* Profesora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Docente e investigadora en el área de Filosofía Contemporánea (FFyL-UBA), en el marco del proyecto: "Entre restauraciones y líneas de fuga: perspectivas de lo posthumano", UBACyT 2020-23, dirigido por Samuel Cabanchik. Correo electrónico: molibrera@gmail.com

changes or recusations to the family of concepts such as indicators of identity: identification and the like, in emblematic critical texts that radicalize anti-humanist and posthumanist positions and allow illuminating the exclusionary functionality and eventually the damages in the so-called 'subalterns' that produced the naturalization of said concept; will be analyzed in particular.

Keywords: Subjectivity – Humanism – Antihumanism – Genealogy – Identification

En los años '60 del siglo XX tiene lugar una eclosión de movimientos emancipatorios: en 1959 se inicia la revolución cubana y su, por entonces, consecuente entusiasmo, con todo lo que eso implicó: la proyección emancipatoria continental y dentro mismo de los EEUU la resistencia a la guerra de Vietnam. Asimismo, tuvo lugar el mayo francés del '68 y también la presencia en el ámbito de lo público de lo que se dio en llamar el 'coro de la tragedia': la presencia movilizadora en el espacio común, de las minorías que reclamaban por sus reivindicaciones en un contexto, como se decía en esa época 'contestatario', de rechazo a la centralidad del Hombre con mayúsculas como lo consideraba el pensamiento filosófico que monopolizó la escena intelectual francesa, hasta los setenta aproximadamente. Estas 'reivindicaciones' no estaban protagonizadas de manera hegemónica por el sujeto actor de la lucha de clases: el proletariado, sino por varios grupos heterogéneos denominados 'nuevos movimientos sociales', entre los cuales se puede mencionar los feminismos, las minorías étnicas, los reclamos de las comunidades homosexuales, las sociedades colonizadas por los países centrales, las sociedades ágrafas, denominadas hasta entonces 'primitivas' y también quienes denunciaban, de modo incipiente, la contaminación del planeta. Por caso, Daniel Cohn Bendit, 132esid del mayo '68, es actualmente un activista 'verde' Estos grupos comienzan a tener presencia activa en la escena pública y esta actitud tuvo su problematización teórica en propuestas de inspiración nietzscheana que recepcionó la escuela francesa, renovando de manera *aggiornada* y original, las críticas de Nietzsche

a un sujeto soberano y ahistórico. Es ya una expresión clásica en este sentido el *133esiderátum* de Foucault en *Las palabras y las cosas*, en la que saluda la disolución del Hombre, como si fuera una frágil figura de arena erosionándose a la orilla del mar. ¿A qué se refería? Por una parte, de acuerdo a la invectiva nietzscheana, ese Hombre con mayúsculas sería un sustituto laico del Dios ya fallecido, y su disolución estaría vinculada a las consecuencias respecto de la centralidad que ocupaba Dios como fuente de sentido. Pero también esa imagen, podríamos pensar, condensaba brevemente estas premisas: por ‘Hombre’ se comprendía, sin explicitarlo, al varón, blanco, europeo, heterosexual, ‘normal’ –agregaré Foucault–. Hoy sabemos que esa centralidad funcionaba de manera excluyente respecto de las diferencias que comprenden los distintos modos de vida de lo humano, por llamarlo de una manera un poco anacrónica. Como contraposición a esta hegemonía encubierta, la ‘diferencia’ es un término muy significativo en ese contexto, así lo lexicalizó Derrida (1968) mediante el concepto *différence*, asociándolo con el verbo ‘diferir’ e indicando, en el sentido que él pretende darle, “no ser idéntico”. Siguiendo este giro epistémico, respecto de los saberes sobre lo humano, comienza a pensarse que los niños, por caso, no son seres humanos ‘en potencia’, a los que todavía no les llegó la madurez, sino que no les falta nada, son niños, solo tienen otros códigos; las mujeres no son humanos a los que les falta el pene y de allí resulta tan difícil comprenderlas; las sociedades ágrafas, hasta entonces denominadas ‘primitivas’, no son faltantes de escritura; tampoco a las personas negras les falta la blancura. Se denuncia de este modo una forma de pensamiento etnocéntrico y, más que antropocéntrico, androcéntrico, que toma esas características de lo propio hegemónico como un modelo no asumido como tal, sino de modo implícito y enmascarador de esa funcionalidad excluyente.

Las consecuencias de estas lúcidas críticas antihumanistas han servido de suelo fértil para distintas actitudes teóricas y prácticas, es decir, de intervención política, tanto en el plano del debate intelectual, como en el espacio público. En este proceso todavía en curso se le otorgó forma, especialmente a partir de un nuevo léxico, a un conjunto de actitudes y estilos de pensamiento que se caracterizan por acusar recibo de nuevas

modificaciones económicas, políticas y culturales indicadas por transformaciones irreversibles. Una de ellas es, por caso, la revolución inducida por la cultura digital y su contribución a la globalidad de los fenómenos humanos y planetarios, pero también, entre otras, las técnicas de reproducción asistida y la manipulación genética. Estas enormes transformaciones han impactado en los modos de subjetivación y desubjetivación que hasta el siglo XXI se consideraban ‘humanos’.

La soberanía del Hombre fue denunciada como un resultado, evaluado retrospectivamente, de la ‘máquina antropológica’, mediante la cual las diversas conformaciones culturales en las que el Hombre se miraba a sí mismo y se amaba, fueron considerados insumos de una tendencia, al menos en la filosofía, antropogenética, una fábrica de humanidad. La noción de identidad, referida a la subjetividad, constituye, por su extendida duración en la historia de lo humano, un aspecto naturalizado pero al mismo tiempo considerado fundante, en algún sentido que más adelante desarrollaremos, de una subjetividad ‘normal’. Desde, por lo menos, el tránsito de los siglos XX-XXI se destituyó su naturalización y se comenzó un camino para estudiarla como una instancia producida y decantada culturalmente de tal modo que, por su persistencia diversificada en el tiempo y por su uso en la vida ‘civil’, se mantuvo vigente en una condición ‘como si’ fuera natural pero impugnada filosóficamente como tal, por lo menos desde Locke y Hume. Ya en el siglo XXI, en relación a estos efectos heredados, tienen especial relevancia los desarrollos conceptuales de Peter Sloterdijk (1996, 2003, 2005, 2012, 2013 y 2019), en la medida en que el autor bautiza esta nueva etapa, que asume las críticas del antihumanismo y proyecta aproximaciones a una nueva condición, como ‘posthumanismo’, indicando, con una actitud teórica cínica, para resaltar su instalación, la finalización de lo precedente. Al mismo tiempo, esta asunción es tan marcada que no tendrá retorno a la centralidad de la *humanitas*, al menos en las posiciones más clásicas. Cualquier reconsideración de ‘lo que resta de lo humano’ tendrá que recoger las críticas antihumanistas. Estos desarrollos, que tienen el sello de su autor, en principio no apostarían a ninguna prospectiva: parece no haber ningún sentido atribuible a lo

humano que no pueda ser recapturado por la mueca cínica. Esta es una postura irónica que conjuga la crítica y una nueva apuesta estilístico conceptual.

Otra forma del posthumanismo está promovida por la actitud impolítica: transita esta problemática desde un abordaje de la realidad social centrado en las relaciones de fuerza y de poder, rechazando todo lugar trascendente de fundación de lo político, situándose en una clara confrontación con la teología política. A diferencia de la filosofía política propia del humanismo moderno, lo impolítico se hace cargo de un núcleo conflictivo de lo político sin pretender disolverlo en una unidad conciliadora. En esta facticidad sin más, sitúa un umbral a partir del cual el humano pueda obtener una elaboración más compleja y abierta de la propia *humanitas*, lo que acontece dejando atrás el humanismo. Por un lado, enfatiza la cuestión de la animalidad no como un pasado ancestral, sino como *apertura* de nuevas configuraciones posthumanas. Por otro lado, echa luz sobre la implementación de técnicas que ponen en cuestión los límites de las determinaciones biológicas (Esposito, Strauss, Nancy, Galli, De Carolis).

En nuestro análisis, a los fines de ilustrar la instalación teórica del posthumanismo, tendremos en cuenta especialmente la actitud denominada ‘performática’ que es una de las formas teórico-prácticas asumidas por la condición poshumana, junto a las otras actitudes mencionadas. Elegimos esta apuesta porque esclarece con contundencia los conflictos que se generan a partir de la noción de identidad. Así entonces, para Paul B. Preciado: “el género sería el efecto retroactivo de la repetición ritualizada de performances” Las performances son escenas –desde la gesticulación corporal al nombre más abstracto– que encarnamos en un momento determinado de la historia.

Aquí encontramos, entonces, la puesta en juego de una pluralización positiva de nuevas formas de habitar el mundo (Braidotti, 2000 y 2015; Butler, 1990, 1997 y 2015; Haraway, 1995; Preciado, 2000, 2008, 2010 y 2020); producciones de nuevos modos de subjetivación surgidos a partir de las distintas modalidades de las denominadas ‘teorías *queer*’, desplegando conceptos acrónimos como *cyborg*, entre otros. Esta apuesta radicaliza el desafío de pensar las distinciones entre lo humano y la máquina,

lo femenino y lo masculino, lo natural y lo artificial. Para ello, se resignifican ciertos conceptos y aportes metodológicos de las filosofías de Foucault y Deleuze. El poshumanismo performático, como las otras formas mencionadas anteriormente, no constituye una teoría 'pura', que pueda deslindarse totalmente de otras perspectivas con las que comparte esta configuración. Se trata de encontrar matices predominantes que permitan trazar un abanico inacabado, de producción, que está en curso y que presenta cruces y diálogos asiduos. Por caso, también atenderemos a las reflexiones impolíticas de Rancière, para desarrollar la presencia de nuevas formas de resistencia a la identidad, en el espacio público.

Genealógica histórica de la noción de identidad

Intentaremos reflexionar acerca de la instauración de la identidad como una dimensión de lo humano que fue tenida en cuenta para constituir un concepto cuya apropiación fue implementada de modo transversal, por diversas disciplinas tales como la jurisprudencia, la psicología, el psicoanálisis, la gestión política, entre otras, su versatilidad para aplicarse en estos diversos campos la tornó imprescindible, por su eficacia persuasiva, para fijar algún orden social.

Para recorrer su itinerario se tendrán en cuenta dos líneas metodológicas: la primera es el abordaje histórico-genealógico, especialmente en el marco de las corrientes inspiradas en Foucault y los diversos desarrollos de la noción de *identidad*, como una reconstrucción de diversos aspectos localizables en formaciones históricas determinadas, a diferencia de la visión clásica que tendería a naturalizar esa dimensión de la subjetividad. La otra línea constituye una reflexión en torno a los usos conceptuales del término para configurar una gramática de la identidad de acuerdo al análisis de V. Descombes (2015), *El idioma de la identidad*. Lo tendremos en cuenta exclusivamente para lo referido a la subjetividad y a los interrogantes que nos plantea esa cuestión. En las reflexiones finales se intentará comparar ambas perspectivas respecto de la incumbencia que abarca cada una, evaluando sus ventajas y desventajas.

Para ello, contamos con el aporte de Jacques Rancière (2006), *Política, policía y democracia*, para abordar las consecuencias ético-políticas que se derivan en el espacio público a partir de la implementación naturalizada y acrítica de la noción de identidad

El método de análisis histórico-genealógico reconoce como antecedente, ya clásico, el intento nietzscheano de abordar el estudio de las prácticas sociales (por ejemplo, las jurídicas punitivas) como producciones de ‘domesticación’ en *Genealogía de la moral*. Desde este punto de partida, la vida humana, en su especificación de ‘humana’ es el resultado, a partir de ‘la prehistoria de la humanidad’ de ciertos procesos de ‘domesticación’ de un animal (el hombre) para convertirlo en ‘humano’. En esta historia evolutiva, o filogenética, las dos instancias decisivas de esta producción son: las religiones monoteístas, que llevaron a cabo un ejercicio sistemático de la crueldad sobre el cuerpo a fin de ‘fabricar’, a través de la memoria, el alma, como sede de los sentimientos morales (la culpa y sus figuraciones: mala conciencia y resentimiento). Por otro lado, en la modernidad, es el Estado (sustituto laico de Dios) la institución que centraliza el uso de la fuerza y opera como instancia judicial para legitimar el castigo, consagrando la justicia como mero ‘pago de una deuda’ del infractor hacia la sociedad. Las metáforas biológicas de Nietzsche, provenientes de su lectura del evolucionismo biológico, son utilizadas estilísticamente por el autor como ariete contra el espiritualismo, para desenmascarar la autocomplacencia del hombre en el modo idealizado de narrar su propia historia. Expresiones como ‘fabricarle una memoria a ese animal del instante’ o ‘criar un animal al que le sea lícito hacer promesas’ han fungido como indicadores de un camino genealógico, ya que se trata de reconstruir los momentos de nacimiento de lo específicamente ‘humano’ dejando al descubierto sus comienzos ‘mezquinos, ‘bajos’, ‘inconfesables’ que la historia de la humanidad ha dejado de lado, enorgulleciéndose de sus logros y olvidando sus costos.

Foucault habría convertido en método y en programa de investigación histórica, de forma siempre acotada y local, recurriendo al ‘archivo’, estas lúcidas invectivas de Nietzsche, precisando ciertos conceptos que, en este sentido, han innovado las corrientes contemporáneas de la historiografía francesa (Foucault, 2004). Así también

Peter Sloterdijk reconoce como punto de partida de su versión biopolítica la tesis de Nietzsche “el hombre es un ser sometido a influencias”, por lo tanto se trata entonces de conceptualizar los modos específicos en que se le imprimen esas influencias o condicionamientos. Al mismo tiempo, respecto de estas configuraciones históricas y contingentes, se ha llevado a cabo un proceso retrospectivo de naturalización o racionalización que ha fijado estas instancias tornándolas ‘normales’, esto significa, en realidad, ‘habituales’.

Confesión e identidad

La práctica de la confesión, de matriz religiosa, ha colonizado, por su ‘eficacia veridictiva’, disciplinas, como el derecho, la psiquiatría y otros saberes –psi, en las que se demanda la verdad acerca de algún aspecto significativo de la subjetividad—. Es un modo de decir la verdad que implica el reconocimiento, que alguien lleva a cabo *contra* sí mismo, de la verdad de un hecho que constituye una falta. Para Foucault (2014), esta práctica se ha extendido y al mismo tiempo se ha diversificado en sus usos, de tal modo que –al menos en Occidente– nos hemos convertido en ‘animales confesionales’.

A partir de los nuevos emplazamientos instituidos por la cultura vigente, podemos: 1. reconfigurar el dispositivo a partir de los elementos que lo conforman: la conciencia de una falta, el tipo de acción que se debe confesar, el régimen de la verdad demandada y los distintos modos de ese decir veraz, inducidos ahora por algún tipo de espectacularidad. 2. interrogar dos aspectos de la situación confesional: uno estrictamente filosófico, y crítico: cómo se legitima esa búsqueda de la verdad acerca de uno mismo, por qué se demanda una verdad que se supone compromete la ‘identidad’ (por ejemplo: de género o política) del sujeto; cuáles son las rupturas y continuidades en sus condiciones de emergencia, y el otro político, o más precisamente impolítico, en un sentido técnico del término: qué formas de ser-en-común promueve la voluntad, o la obligación, de identificarse.

La confesión se encuentra hoy en el corazón de nuevas prácticas para establecer

la verdad acerca del sujeto a través de pronunciamientos públicos. Foucault la comprende, en sus inicios, como la “tecnología del yo” más importante del cristianismo (Foucault, 1991, pp. 45-95). La ascesis respecto de uno mismo se dirige hacia el desciframiento de aquella parte oculta para uno mismo, que pudiera estar en pecado. Mediante la interpretación de las representaciones pecaminosas y de la autoacusación, el penitente rechaza esa parte de su propio “yo”. Es importante señalar que una de las innovaciones que introduce el judeocristianismo respecto del paganismo es la posibilidad de cometer una falta también con el pensamiento, no exclusivamente con la acción, como ocurría en el mundo antiguo pagano. El mandamiento reza: “No desearás la mujer del prójimo”, y localiza la falta en ‘el interior’, una intimidad que ahora se vuelve objeto de examen y de interrogaciones sistemáticas, ya que por allí está latente o en acto, la falta misma. Por lo tanto, para detectar ese deseo que ya constituye una falta, se deben examinar las representaciones en la vigilia y en el sueño, para bloquear esos pecados en ese estadio de latencia y evitar que puedan impulsar la acción.

Entre los dispositivos confesionales, se inscribe, aunque de un modo innovador para Foucault, el psicoanálisis, compartiendo con la confesión cristiana dos continuidades: la incitación a hablar del sexo, bajo lo que denomina *hipótesis represiva*; y la tesis, cuyas consecuencias teóricas y prácticas considero que todavía tienen vigencia (y que habría que revisar), de que la sexualidad constituye una clave de desciframiento de la identidad personal del sujeto. Esta advertencia, como desarrollaremos más adelante, es el punto de partida para las denuncias y críticas que lleva a cabo Paul B. Preciado

La diferencia sexual

Pero esta epistemología de la diferencia sexual con la que el psicoanálisis freudiano trabaja de forma acrítica entró en crisis después de la Segunda Guerra Mundial. La politización de aquellos cuerpos que habían sido considerados como abyectos o monstruosos dentro de esa epistemología, la organización de los movimientos de

lucha por la despatologización de la homosexualidad y de los movimientos feministas van a llevar a una situación sin precedentes en los años cuarenta del pasado siglo.

Preciado narra en primera persona su transformación respecto del género femenino, tal como fue identificada su persona desde el nacimiento pero que él considera solo un ‘estado civil’, hacia su condición genérica actual. Su ‘puerta de escape’ de esa ‘jaula’, fue la autoadministración de testosterona, que lo ayudó a ‘fabricar’ su libertad. De tal modo, cuenta, que “abandoné el marco de la diferencia sexual” (Preciado, 2020, p. 30). A medida que la testosterona hacía sus efectos en su cuerpo y le resultaba difícil mantener su ‘identidad administrativa’ como mujer, comenzaron los problemas de desplazamiento e identificación en las fronteras:

Comprendí que abandonar el régimen de la diferencia sexual significaba dejar la esfera de lo humano y entrar en un esquema de subalternidad, violencia y control (...) entonces hice como Galileo cuando se retractó de su heliocentrismo y, para seguir viviendo, exigí un lugar dentro del régimen binario (...) acepté el yugo de identificarme como transexual. (Preciado, 2020, p. 31).

En este relato hay una estrategia de sobrevivencia, lo que significaba, ni más ni menos, que fingir la aceptación de que su condición, su cuerpo, debía ser considerado como patológico. Esta decisión fue en realidad una concesión que llevó a cabo para ‘tranquilizar’ la mirada identificatoria. Lo más relevante de su testimonio, más allá de su valentía y de la conciencia que manifiesta respecto de los dispositivos en los que se constituyó incluso como ‘transexual’; es el estudio que lleva a cabo respecto de los distintos saberes que intentan identificar su ‘caso’, esto es, cómo lo denominan los psicólogos, los médicos, los sociólogos, los biólogos, los historiadores. Estas denominaciones se van a convertir en banderas de lucha, tal como lo veremos, en el espacio público. Su narración tiene lugar en una conferencia pronunciada ante *l'École de la Cause freudienne de Francia*.

La identidad ‘confesada’

Como dijimos al comienzo, la confesión implicó desde sus orígenes una indagación respecto de una verdad que debe buscarse en el sí mismo, no exclusivamente en el acto que pueda ser eventualmente una falta, sino también en el modo de ser de quien confiesa. Estas formas de decir la verdad sobre uno mismo, y su carácter obligatorio ejercido por alguna figura de autoridad, producen lo que Foucault denomina ‘veridicciones’, vinculando en el acto confesional, al sujeto con su “decir veraz” (Foucault, 2014, p. 30). La persistencia de este requisito en el acto de la confesión se introyectó cumpliendo el sujeto el objetivo de convertirse en ‘juez de sí mismo’. La denominación ya nos indica el desplazamiento hacia la escena jurídica de la práctica, por un lado, y la forma judicial que va a tomar el sí mismo, en uno de los roles de su desdoblamiento, como confesor y confesado. Para que este juzgamiento tenga lugar, el que confiesa debe reconocerse en esa falta, que termina comprometiendo todo su ser. La denominación que tiene esta *expositio* del que habla es *exomologesis* que constituye la admisión explícita de que se es lo que se es.

Tal como pretendo comprender la práctica confesional en la actualidad, consideraré esta expresión como la contraria de la forma sartreana de concebir la existencia humana, esto es, como el lugar en el que la identidad consigo mismo, irremediablemente, falla. La condición humana no tiene un fundamento que garantice su ser en una identidad permanente consigo mismo, por lo tanto la verdad sobre sí mismo no podría requerir la afirmación ‘soy pecadora’ como si esta fuera una cualidad ontológica de mi subjetividad. La pretensión de verdad con estas características es imposible para la condición humana. La atribución de identidades es simplemente un requisito de la civilidad, o sea, una solicitud que tiene como finalidad la gestión de las poblaciones y de ahí proviene su politicidad, de la policialidad, como desarrollaré más adelante.

Foucault lo ilustra así:

Un hombre es acusado de 5 violaciones.

El presidente del juzgado pregunta:

—¿Intentó reflexionar sobre su caso?

Silencio

—¿Por qué, a los 22 años se desencadenan en ud. estas violencias? Es ud. quien tiene las claves de Ud. mismo. Explíquemelo

Silencio.

Un jurado toma la palabra

—¡Pero vamos! Defiéndase. (Foucault, 2014, p. 30)

Aquí se presenta un ejemplo histórico de desplazamiento respecto del tipo de verdad que se necesita o se busca obtener, ya no es la verdad acerca de un acto que ‘cometió’ el que confiesa, sino que se demanda que la persona diga qué es ella. No sólo la verdad dictaminada por los profesionales, peritos, psiquiatras; sino también por él mismo. Que se reconozca, en este caso, como violador. Las redes comunicacionales han facilitado y transformado el acto confesional. La confesión ya no tiene como función la narración de la comisión de una falta, sino cualquier acto o propiedad del sí mismo, que desde alguna perspectiva hegemónica resulta digna de ser ‘confesada’, pero no –como se presume– porque ‘alivie el alma’ del que confiesa, sino como mercancía de consumo de lo que en otro momento se consideró intimidad o privacidad. Pero también usando el término ‘confesión’, con su matiz de pecado o falta, a pesar que de públicamente, lo que se dice de uno mismo, ya no constituiría, supuestamente, una ‘falta’

Veremos ahora, algunos ejemplos concesivos respecto de la denominación que demanda el ‘público’ para que el confesante reconozca su condición ‘defectuosa’.

Un ejemplo de esta demanda es la reaparición de Maradona en el estadio Sánchez Pizjuán de Sevilla, cuando volvió al fútbol en 1992 en el partido amistoso contra el *Bayern Munich*, luego de la suspensión por doping en Nápoles en 1991. El 10 salió a la cancha con la canción *Mi enfermedad* de **Andrés Calamaro**, en la versión

de **Fabiana Cantilo**, y por esto, entre otros motivos, fue recibido con una ovación. Los medios que comentaron la noticia ponderaron que Maradona se identificara (¡al fin!) como ‘enfermo’, por su adicción. En esta ‘confesión’ se pueden analizar los elementos que relocalizan la práctica: 1. se reemplaza la condena moral por una patologización que proviene de una legitimación médica. ‘Ser-enfermo’ en este sentido requiere de un reconocimiento del sujeto porque constituiría una falta moral, por decir así, de su voluntad. No está en juego una enfermedad sin más, a nadie se le demandaría que reconociera públicamente que tiene una úlcera de duodeno. 2. No es suficiente que admita que consumió determinada sustancia, sino que él se transformó en [es] un adicto/enfermo. Ese reconocimiento es una admisión de su cambio: no es un pecador, es un enfermo, pero por lo que dije, las particularidades de su enfermedad la hacen pasible de una condena moral encubierta.

Otro ejemplo del uso inmoderado de la confesión es la actitud de Ricky Martín, en lo que el diario *La Nación* (29-3-2010) de Buenos Aires tituló como “Su asignatura pendiente”, reconoció públicamente su homosexualidad: “Me siento bendecido de ser quien soy!”. Y, a pesar del escándalo, sostuvo que no sentía vergüenza por su condición. Nadie tiene la asignatura pendiente de anunciar públicamente su heterosexualidad, si aún no lo hizo, y esa actitud no está pendiente porque no es pensable entre las conductas inducidas por ninguna ‘tecnología del yo’.

El personaje de Camus en *El extranjero*, Mersault, también advierte explícitamente este desplazamiento desde la acción hacia la identidad del que lleva a cabo la acción: en el juicio en el que es acusado por la muerte del árabe, dice el personaje: advertí de pronto que ya no se hablaba del acto cometido, sino de mi alma. Los testigos daban cuenta de su identidad ‘anormal’, no había llorado cuando murió su madre y no había aceptado una propuesta laboral que lo haría progresar.

Estas ‘confesiones’ públicas no tendrían ninguna repercusión, sin los presupuestos implícitos de que el consumo de drogas (ilegales, las otras no cuentan) o la orientación sexual, no se consideraran claves para el desciframiento de la identidad personal. Es increíble como permanece incuestionada la vinculación entre ciertos

indicadores ‘privilegiados’ que se usan tomando la parte por el todo, y la identidad personal. Hay un desplazamiento totalizante desde una supuesta actitud o acción hacia la persona completa. Este es una de los éxitos más notables que el dispositivo confesional primero promueve y después confirma. Se trata de cuestiones que no son oficialmente consideradas ‘faltas’, actos reprobables moralmente, pero que, en cuyo tratamiento, al demandarle al sujeto que confiese, se tiñen de defección. Se utiliza una práctica que era implementada para la admisión de una falta, al mismo tiempo no se admite públicamente que se trata de una cuestión moral, sino médica o psicológica, pero la condena (moral) de la conducta sigue presente y se oculta hipócritamente.

La identificación como política policial

Para caracterizar el tipo de politicidad implícita en la demanda de identidad de la práctica confesional, vamos a tener en cuenta algunos conceptos que articula Jacques Rancière (1996) en su diagrama de lo político. Por una parte, el gobierno como policía, requiere recurrentemente de identificación, y por otra parte la emancipación de esta clasificación identitaria, tiene la pretensión de igualdad ‘de cualquiera con cualquiera’, esta es la tensión que se produce en la vida política. Para el autor toda policía *daña*, por su propia índole jerarquizada, la igualdad, como lo distintivo de la emancipación. La reformulación de *lo político* para Rancière consiste en: “Diremos entonces que *lo político* es la escena donde la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño” (Rancière, 2006, p. 18). Tenemos entonces: la policía (el gobierno), la emancipación y lo político como este espacio de constatación del daño a la igualdad. “Lo político, entonces es este espacio de encuentro entre la política y la policía en el tratamiento de un daño” (Rancière, 2006, p. 19).

Una primera consecuencia de estas reformulaciones es que la política no es el resultado de un principio, ético o trascendente a la política, que lo fundamenta, por así decirlo, desde fuera de la política. La política es infundada, no tiene un fundamento y es, en el sentido etimológico (la palabra griega que condensa origen y fundamento es *arkhé*) anárquica. Para el autor esto es la *democracia*, la forma de la política que

inventaron los griegos cuando se fueron los dioses y fue necesario hacerse cargo de las leyes en un proceso de secularización de la organización social. El gobierno del *demos* es algo que surge como desafío a la distribución jerárquica (policial para el autor) de cargos y funciones porque el *demos*, el barrio –para Rancière, el pueblo– “es siempre más y menos que él mismo” y por lo tanto es un tipo de poder que va más allá o ‘enrarezca’ el orden policial y puede hacer aparecer lo que él denomina ‘político’. El problema de la política actual es, para este autor, la identificación sin más de la política, considerada como gobierno (policía) con la manifestación de lo propio de una comunidad. “Es principio de la policía presentarse como la actualización de lo propio de una comunidad y transformar las reglas del gobierno en leyes naturales de la sociedad.” (Rancière, 2006, p. 19).

Es decir, lo que ocurre con la política policial es que el gobierno, el uso efectivo del poder, se fagocita a la política, y termina identificándose con la política, algo que es sólo uno de sus componentes, que es el gobierno, dejando de lado, por ejemplo, otra dimensión de *lo político*, que en este caso Rancière la piensa como emancipación. La lógica de la emancipación es una *heterología*. La política de la emancipación es la política de un ‘propio impropio’. Por eso es heteróloga. Según mi entender el principio de la emancipación es la consecuencia práctica de la concepción de igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro y aquí viene lo interesante y diferente de Foucault, para Rancière. Es decir, localiza la verificación de este principio de igualdad en, para decirlo en otros términos, las posibilidades de cada hablante de tomar la palabra sin requerir de una autoridad que lo habilite, ésta sería la forma de no reconocer la jerarquía que lesiona la igualdad:

Siempre se está implementando (el proceso de la emancipación) en nombre de una categoría a la que se le niega el principio de esta igualdad o su consecuencia –trabajadores, mujeres, negros u otros–. Pero la implementación de la igualdad no por eso es manifestación de lo propio o de los atributos de la categoría en cuestión. El nombre de una categoría víctima de un daño y que

invoca sus derechos es siempre el nombre del anonimato, el nombre de cualquiera. (Rancière, 2006, p. 20).

El único concepto universal político en el sentido emancipatorio es la igualdad, que no está concebida aquí de manera teórica, por decirlo así, ni como un derecho humano, ni como algo inscripto en la naturaleza humana. No se trata de una propuesta fundacionista de la emancipación, sino de una propuesta estratégica, que debe presuponerse y verificarse ‘en cada caso’. “Es un operador de demostraciones”. La universalidad política no está derivada de la categoría de ‘hombre’ o de ‘ciudadano’, sino que es lo que resulta de eso, en su implementación discursiva y práctica.

Las categorías utilizadas en los procesos de subjetivación que promueven la emancipación, en este sentido, deben ponerse en juego evitando las identificaciones hegemónicas o predominantes. Por ejemplo, preguntarse, respecto de los reclamos feministas: ¿una argentina *es* un argentino? Esta atribución de algo ‘impropio’ que puede resultar absurda o escandalosa, es más productiva desde el punto de vista de su efecto político, que decir, como se dice habitualmente, que las mujeres tienen o deben tener los mismos derechos. La falla de esta atribución muestra la necesidad de la igualdad, no a través de una identidad o de una mismidad, como veremos, sino como un proceso dinámico de subjetivación, considerada como un ‘entre’ el sí mismo y lo otro.

Como dijimos, desde el punto de vista policial, lo que se promueve es la identificación para clasificar. En el ejemplo clásico, cuando a alguien se le pregunta a qué se dedica y responde que es lumpen, el funcionario puede responder que esa no es una ocupación, la impropiedad del oficio de lumpen pone en juego la resistencia a ser clasificados de los que no tiene ocupación. Un proceso de subjetivación en este sentido, es un proceso de desidentificación o de desclasificación, explorar lo paradójico que desafía la identidad, consistente en rechazar la relación de uno con un *sí mismo* y llevar a cabo la relación de un sí mismo con *otro*. Un sujeto político no tiene una esencia como atribución, sino un ‘entre’. Para politizarse se coloca en un cruce de identidades que

pone en acto la igualdad como la constatación de un daño, de una lesión. Se atribuye un nombre entre un ser y un no-ser o un ser-por-venir.

Pero esta identificación, de este modo, es construida como imposible, porque no puede estar encarnada en los sujetos que la enuncian. Frente al atentado a la AMIA, del que se están cumpliendo 28 años sin esclarecimiento, se pudo decir ‘Somos todos judíos’, como una manera de desidentificarnos como argentinos ‘inocentes’ como se decía entonces: “murieron muchos argentinos inocentes”. Éste es el sentido de la denominación *heterología* a la que aludía antes, se rige por una lógica del otro, por lo que no se es y es imposible que se sea.

En este espacio arquitectónico y simbólico de lo público se articulan: por un lado, una demanda ‘policial’ identificatoria. Es conveniente resaltar que el ejercicio del poder policial, a nuestro entender, va a ir configurando una cierta ‘compulsión’ a la identificación que no solamente es ejercida por las autoridades policiales, sino que se extiende a varios estratos de la cultura en los que pasa desapercibido como ‘policial’. Miramos a los otros esperando clasificarlos, como si estuviéramos en un contexto de ‘desconfianza’ originaria como caracteriza Hobbes al estado de naturaleza. El otro es un enemigo potencial y si no lo es, deberá demostrarlo. Esta actitud es policial porque propicia identificaciones ‘fuertes’ contundentes, para Rancière. Como cuando a uno le ordenan ¡identifíquese! Es obligatorio anunciar qué se es, por eso creo que se vincula estrechamente con la práctica confesional. Por otro lado, una defección respecto de la identidad que se presupone ‘propia’.

El caso Milena Jesenská, ejemplo de lo propio/impropio. ‘Milena de Praga’ se convierte en una periodista reconocida, y **en los años previos a la Guerra Mundial se hace conocida en sus ataques al antisemitismo creciente en Europa**, en particular en la entonces **Checoslovaquia**. Valiente y temeraria como siempre, no duda en abrir las puertas de su casa a todo el mundo y **pasear con sus amigos judíos por la calle**. Quizás el gesto más conmovedor de esta militante del antisemitismo, se produjo cuando obligaron a todos los judíos de Praga a coserse la estrella de David. **Ella, sin ser judía, también la cose a su ropa y pasea con ella por las calles de Praga**. Finalmente, como

no podía ser de otro modo, es detenida y enviada a **Beneschau**, un campo para simpatizantes de los judíos. Después de un año allí, en el que perdió más de veinte kilos, es enviada a **Ravensbrück** donde verá por última vez a su hija. El **17 de mayo de 1944**, a menos de un año para el final de la guerra, **Milena Jesenská moría a causa de la enfermedad renal** que padecía desde hacía tiempo.

Como contraejemplo de esta actitud, celebrar la ‘salida del closet’, como se denomina la ‘asunción’ pública de alguien como homosexual, puede ser visto desde esta perspectiva de la atribución de ‘lo propio’, como un caso de discriminación negativa. No es habitual o esperable que alguien se presente públicamente, y tampoco en privado, diciendo que es heterosexual. Por lo que puede pensarse que la manifestación ‘pública’ de la orientación sexual tiene más que ver con cierta presión social de identificación que con el ‘alivio’ que se le atribuye a la persona que ‘confiesa’ su condición, que ‘decide’ el anuncio de su ser-homosexual, como un cambio de su identidad personal. Así también, se percibe, por ejemplo, en los medios de comunicación, como ‘natural’ tener que decir la edad, el género, la ocupación, que funcionan como índices de clasificación a partir de los cuales se compone la identidad de la persona en cuestión, aunque ninguno de estos índices sea significativo respecto de su subjetividad singular. Sería un logro de la política emancipatoria que la condición sexual de las personas no signifique nada respecto de su condición humana, que sea insignificante, como la de los heterosexuales que no sentimos la necesidad ni la obligación de manifestar públicamente nuestra orientación sexual.

Pero la policía, dice Rancière, quiere efectivamente nombre ‘exactos’, que marquen la asignación de la gente en su lugar y en su trabajo (Rancière, 2006, p. 23). En cambio, ‘lo político’, en el sentido del espacio para propiciar la igualdad, constituye subjetividades en base a denominaciones ‘impropias’, porque ellas indican el lugar, la falla, la manifestación de una lesión, de un daño respecto de esa igualdad.

En el caso testimonial de Preciado, es iluminador cómo el autor va señalando como ‘jaulas’ de las que debe liberarse, las caracterizaciones que, desde el modelo hegemónico, se le atribuyen en su derrotero emancipatorio:

Yo me dirijo hoy a ustedes –les dice a los psicoanalistas– desde la jaula del ‘hombre-trans’, diagnosticado como un ‘enfermo mental’, ‘disfórico de género’, estando más allá de la neurosis, al borde o incluso dentro de la psicosis, habiendo sido incapaz de resolver un complejo de Edipo o una envidia del pene (...). Yo, como cuerpo trans, como cuerpo de género no binario, al que ni la medicina, ni la ley, ni el psicoanálisis reconocen el derecho a la palabra ni la posibilidad de producir discurso o una forma de conocimiento sobre sí mismo, he aprendido, como el simio Pedro el Rojo¹ a hablar su lenguaje, el lenguaje de Freud y de Lacan y aquí estoy para dirigirme a uds. (Preciado, 2020, pp. 18-19).

Tenemos aquí constatado el daño del que habla Rancière, un daño que no se percibe como tal porque se supone que es la persona dañada la que está en falta, que tiene un defecto, y no lo sabe. Lo sabe el que tiene el saber/poder de identificar su ‘patología’, o su ‘falta’ o su ‘desvío’. Al contrario, que se reconozca como aquello con lo que se debe identificar, implica para esos saberes comienzo de la ‘recuperación’ hacia una consabida ‘normalidad’. En este sentido es ilustrativa de esta pretendida restauración identitaria firme, la entrevista publicada por la revista francesa *Street Press* (24-03-2016) al activista de ultraderecha, Loïk Priol², creador de la de indumentaria *Babtou Solid*:

¹ En *Informe para una academia Kafka* (1919) presenta el caso de un mono, Pedro el Rojo, que narra cómo fue instruido, desde su inicio en el cautiverio, para convertirse en humano. Este entrenamiento, sobre todo para aprender e hablar, significó para el personaje la necesidad de olvidar al mismo tiempo, su pasado de simio. Preciado caracteriza esta obra de Kafka, acertadamente, como una crítica al humanismo. Tiene, además, un aire de familia con la perspectiva nietzscheana: el humano se complace en su centralidad porque olvida los costos que pagó para someterse a la humanización. Asimismo, tenemos que advertir que Kafka es un escritor avanzado en sus indicios tempranos para marcar la dificultad de distinguir entre el animal y el humano y también entre el humano y la máquina. Sus textos archiconocidos dan cuenta de esas estructuras determinantes que someten al humano y lo constituyen irremediabilmente como obediente.

² Le Priol está acusado por la Fiscalía de París de ser, por ahora, el único acusado de haberle dado muerte a balazos el 18 de marzo de 2022, en una reyerta callejera en el barrio Saint-Germain, al ex miembro del seleccionado argentino de rugby, Federico Aramburu.

Desde pequeño escucho esa expresión ‘babtou’ [bebito] como frágil, para hablar de los débiles, de los afeminados. Decidimos ponerle ‘solid’ [sólido] [a su marca de ropa] para valorar a las personas viriles. (...) Estamos navegando en una ola de identidad. Nos pareció importante tener una marca francesa para los jóvenes franceses fuertes que reivindican su identidad. (p. 15).

Le Priol dice que, quienes conforman su agrupación, están cansados de ver a ‘niños’, vapeando cigarrillos con sabor a algodón de azúcar eligiendo sus jeans ajustados. Estas actitudes, son para él, indicadoras de debilidad y deben ser combatidas contrarrestando esa presencia pública inquietante, con una reivindicación de la supuesta identidad viril, ‘fuerte’. Vemos entonces cómo se pretende la exposición pública de la identidad, en este caso sexista, para evitar confusiones y disuadir a quienes se consideran ‘provocadores’ de un daño merecido por hacer pública una forma de vida no hegemónica.

Identidad y universalidad

Para Preciado, la experiencia de ser aceptado por la mirada demandante de identidad fue todo un aprendizaje a partir de una situación que desconocía:

Lo primero que aprendí como hombre-trans fue a caminar por la calle siendo mirado por los otros hombres como si fuera un hombre más entre los hombres. Aprendí a mirar de frente y hacia arriba en lugar de mover los ojos hacia los lados y hacia abajo. Aprendí a sostener la mirada de otros hombres sin bajar los ojos y sin sonreír. Pero en ese aprendizaje nada fue tan importante como entender que, como supuestamente ‘hombre’ y supuestamente ‘blanco’ (...) podía acceder por primera vez al privilegio de la universalidad. Un lugar anónimo y tranquilo donde te dejan sagradamente en paz. Nunca había sido

universal. Había sido mujer, lesbiana, migrante. Conocía la alteridad, pero no la universalidad. Si renunciaba a ser reconocido como hombre, podría abandonar de una vez por todas el peso de la identidad. (Preciado, 2020, p. 38).

Atención, con su expresión ‘el peso de la identidad’, el autor advierte que la identidad es algo demandado exclusivamente a ‘los subalternos’, a quienes no se identifican con las categorías hegemónicas y, por lo tanto, deben hacer explícita su identificación ‘dudosa’. Se pregunta porque ‘ustedes’ “están convencidos de que solo los musulmanes, los migrantes, los maricas, los negros tienen identidad” (Preciado, 2020, p. 39)

En este sentido, la marca identitaria se sustrae de ser considerada como universal. Esta es una diferencia importante respecto del humanismo clásico que daba por sentado que la universalidad era un concepto que transparentaba la igualdad, la genealogía de esta noción muestra lo contrario. La identidad que no se demanda ni necesita ser declarada es la que tiene el privilegio de ‘la norma’ de género, sexual o racial y se torna entonces anónima o invisible, asimilada con lo ‘normal’ Todos esos rasgos de identificación son, desde, ya simplificaciones, arbitrarias, para constituir subjetividades ‘fijas’, es decir, que permanezcan sin alterar el orden social que comportan. Esta diferencia entre actitudes frente a la identidad, nos lleva a la idea de que las identidades fijas o presuntamente fijas, eluden la apreciación de la singularidad. Todos tenemos identidad y cualquiera de ellas debería ser tomada como las posibilidades diversas de lo humano, sin importar sus diferencias. Esto implicaría que esa universalidad, ahora sospechada de parcialidad, debería seguir un camino de ampliación hacia lo diverso, y no encapsularse en las meras diferencias que den lugar a la tribu o al gueto. Es notable cómo en su testimonio da cuenta de la radicalización de su pensamiento respecto a la resistencia a ser clasificado, afirmando la esterilidad de esas categorías y admitiendo irónicamente que “Ni yo mismo sé lo que soy” (Preciado, 2020, p. 41).

¿Quién soy?

Esta pregunta constituyó un tópico de la filosofía al menos desde la consulta de Edipo al oráculo. Es una pregunta que puede verse como una interrogación especulativa, respecto de nuestra supuesta identidad, cuando se duda, de manera fingida, respecto de si uno es la misma persona que era en un momento remoto de su biografía. Descombes (2015) ubica la respuesta a esta pregunta, en la modernidad, en el resumen que lleva a cabo Voltaire de la problematización que hace Locke. Debemos reconocer, dice:

Que no soy la misma persona a menos que tenga la memoria y la percepción de mi propia memoria: dado que al no tener ya ni la más mínima parte del cuerpo que tenía en la infancia, al no tener el menor recuerdo de las ideas que me afectaron a esa edad, no soy ese mismo niño más que lo que pueda ser Confucio o Zoroastro. Me consideran la misma persona aquellos que me vieron crecer y siempre han estado a mi lado; pero no tengo en modo alguna la misma existencia; ya no soy el antiguo yo mismo; soy una nueva identidad, ¡lo que trae algunas singulares consecuencias! (Descombes, 2015, p. 31)

Estas reflexiones distinguen entre el recurso a los otros como garantes de la identidad y el recurso a uno mismo, como memoria, dejando de lado el cuerpo, que ya no tendría, por sus transformaciones, ningún elemento que conserve la remisión al sí mismo. Claro que, desde el punto de vista de la vivencia subjetiva, ya no somos aquellos niños que fuimos. Hemos transitado otras identidades. Soy otra y, sin embargo, hay un conjunto de referencias ‘sociales’ que me hicieron ser quien soy y en las que me reconozco, aunque, en otros en otros casos me obligan a, la pertinencia de considerarme la misma persona: DNI, ser hija de Fulano y Mengana, edad, género, profesión u oficio, etc. Entre los indicadores que remiten a esta identidad, cuya finalidad es tornar a los individuos en gobernables, aunque con una politicidad opaca,

hay algunos más fluidos que otros. Por ejemplo, en la Libreta de Enrolamiento de mi abuelo, figuraban la altura y el tipo de nariz: recta, aguileña; hoy día, debido a las intervenciones disponibles para modificar las facciones del rostro, esos rasgos ya no son significativos y se han caído. Vemos también cómo se modifican estas referencias a tal punto, como lo describe Preciado, que el género tampoco debería ser un indicador a tener en cuenta. Y, más allá de ese aspecto, su testimonio intenta localizar ese indicador de la identidad en un conjunto de rasgos culturales que apuntalan la elección del género como un rasgo ineludible para saber quién es quién.

Ya se sabe que la filiación como parámetro de fijación de identidad también ha sido puesta en debate. Y esta cuestión tiene características que han sido objeto de incesantes polémicas, algunas signadas por la tragedia. Señalaremos dos situaciones, muy precisas, que se ven involucradas en este debate. Una de ellas involucra las técnicas de fecundación asistida que requieren, en algunos casos, de la donación –anónima– de semen o de óvulos. El anonimato es un requisito imprescindible para el donante porque le garantiza que no le reclamarán la paternidad de ese hijo ‘biológico’. Por lo tanto, el niño nacido con la implementación de esta práctica desconocerá (en algunos casos de manera legal, de acuerdo a la jurisprudencia del país que se trate) su filiación biológica con respecto a uno o a ambos progenitores biológicos. Este desconocimiento colisiona con el derecho humano, del nacido, a conocer lo que se consideraba, hasta hace poco, su ‘auténtica’ filiación: la biológica. Es este aspecto de determinación de la filiación el que se ha aplicado para detectar el robo de identidad de los niños nacidos en cautiverio en la última dictadura militar en la Argentina. Este índice ha permitido la recuperación de niños cuyos padres son desaparecidos y la institución Abuelas de Plaza de Mayo llevó a cabo una tarea admirable en la detección y restitución de la identidad arrebatada a esos nietos. La otra situación, respecto de la filiación biológica, es la que da lugar a cuestiones muy delicadas y complejas porque involucra la historia vital de quienes descubren esta filiación siendo ya adultos. En este sentido, es paradójico el caso de restitución de identidad de Ignacio Huber / Guido Carlotto. Sería deseable que la situación de alguien que ha padecido los efectos de una tragedia con estas características

traumáticas sea respetado en su decisión de ser nominado resguardando la vida –feliz, según lo cuenta– que tuvo y tiene. Y que la presión de nadie pueda exigirle que, para ser aceptado en esta reciente recuperación de su identidad, tenga que renunciar a la vida que venía teniendo y a uno de sus aspectos más significativos como es el nombre. Presionarlo para que abandone el nombre que tenía, aunque le fuera adjudicado en una situación derivada de un acto delictivo gravísimo como es la apropiación de menores, no repara la injusticia anterior, le agrega un nuevo daño a la tragedia que venía padeciendo sin saberlo.

Reflexiones finales

Otra posibilidad es interrogarse “¿quién soy?”, así, en primera persona y no requiriendo una especulación filosófica acerca de la pregunta, sino con desarraigo legítimo, existencial, dudando efectivamente de algunos de los aspectos que hasta ese momento se consideraban un sostén de la identidad personal de quien se formula la pregunta. Para Descombes: “solo en circunstancias excepcionales puede suceder que alguien se plantee esta pregunta a sí mismo. (...) O bien podemos imaginar que alguien haya perdido el sentido de su propia identidad (...) tras una desorientación extrema” (2015, p. 94).

Esta pregunta, reversionada incesantemente por la filosofía a partir, como dijimos, de Edipo, o del meditador cartesiano, o de Agustín en *Confesiones*, antes de la conversión; son preguntas que implican en la misma formulación, un desdoblamiento, respecto del sí mismo. Al mismo tiempo esa pregunta instaló desde la filosofía griega antigua el *dictum* asumido por Sócrates: la necesidad de conocer-se, tal como lo indicaba el frontispicio del templo de Apolo.

¿Algunas de las identificaciones que analizamos podría agotar las posibilidades de la pregunta y satisfacer al que pregunta? ¿Qué demanda esa pregunta? Descombes sostiene que son los otros los encargados de orientar al demandante respecto de sí mismo.

En este sentido hay ‘otros’ más significativos que otros para tener en cuenta a la hora de reconocernos. Ya sabemos, al menos, cómo procede la identificación civil: a partir de la necesidad de individualizarnos, con parámetros en común, para facilitar la gestión global de las poblaciones. Solo eso. Por lo tanto, hay otro enorme espectro de referencias, mediante las cuales nos reconocemos por y con otros: elecciones, afinidades, deseo de pertenencia, entre otros aspectos que constituyen identificaciones, en plural. Ninguna de ellas debe tomarse como un todo que nos ‘define’. Asimismo, ninguna de ellas en particular ni todas juntas agotan nuestro ‘quién’. La imbricación de esas identificaciones en cada subjetividad constituye una singularidad inexpugnable a cualquier demanda de fijeza.

En este registro de reflexiones, cabe comparar los métodos que hemos explicado para abordar este tema tan complejo y tan estudiado. La perspectiva teórica, conceptual, de Descombes nos ayuda a establecer distinciones, por ejemplo, entre ‘identidad’ e ‘identificación’. La noción de identidad se refiere fundamentalmente a un conjunto de propiedades, de algún modo consideradas ‘esenciales’, que se le solicitan a alguien para que se reconozca y se presente a sí mismo. En cambio, las ‘identificaciones’ –en plural– hacen referencia, a nuestro entender, a ciertos rasgos, como dijimos, que, si bien pueden ser duraderos³, son en algunos casos fluctuantes en distintos momentos de la misma vida de esa subjetividad o, desde una perspectiva evolutiva, en la historia de la subjetividad humana. Llevar a cabo precisiones teóricas y nuevas articulaciones con términos aclaratorios del sentido de un concepto, es imprescindible para esclarecer la pertinencia de nuestro léxico al respecto. Por otro lado, la perspectiva genealógica se inscribe en la actitud sospechante de la filosofía que desconfía de los grandes ideales: universalidad, soberanía del sujeto, entre otros. Llevar a cabo esta sospecha de manera heurística, permite la reconstrucción de la historia efectiva, tal como se dio, respecto de esa noción: se descubren así, intereses, aspectos ‘bajos’, inconfesables, mezquinos, que

³ El asesino buscado en la película *El secreto de sus ojos*, (Campanella, 2010), es apresado porque la fiscalía advierte que no podrá evitar ir a la cancha a ver al equipo del que es hincha. El personaje que lo está siguiendo sostiene que esa ‘identidad’ es infalible para detectarlo, que esa pertenencia no se puede disimular y menos aún abandonar.

también posibilitaron la eficacia de esa noción, en este caso para ordenar la vida en común. Lo que la genealogía histórica aporta como una ventaja relevante, a nuestro entender, es que pone en primer plano los costos que tuvo y tiene la predominancia, en este caso, de la noción de identidad para quienes quedan excluidos de esa centralidad hegemónica. El vínculo de esos costos con lo que Rancière denomina el ‘daño’, el carácter lesivo que tiene la identidad como imposición a los subalternos, es muy iluminador y es deseable que se transforme en intervenciones prácticas que hagan más grato nuestro ser-en-común.

Referencias bibliográficas

- Bignall, Simone & Braidotti, Rosi (2019). Posthuman System. En R. Braidotti & S. Bignall (Eds.), *Posthuman Ecologist: Complexity and Process after Deleuze* (pp. 1-16). Rowman and Littlefield International.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. (Alcira Bixio, Trad.). Paidós.
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. (Juan Carlos Gentile, Trad.). Gedisa.
- Butler, Judith (1990). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. (María Antonia Muñoz García, Trad.). Paidós.
- Butler, Judith (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. (Javier Sáez y Beatriz Preciado, Trad.). Síntesis.
- Butler, Judith (2015), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. (María José Viejo, Trad.). Paidós.
- Cabanchik, Samuel M. & Botticelli, Sebastián (comps.) (2021). *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*. Teseo.
- Cabrera, Mónica (2021) Constitución y destitución del espacio público. En S. Cabanchik & S. Botticelli (comps.). *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas* (pp. 29-48). Teseo.
- De Carolis, Massimo (2017). *La paradoja antropológica*. (Norberto Zuccalá, Trad.). Quadrata.

- Derrida, Jacques (1979). *L'écriture et la différence*. Éditions Du Seuil.
- Descombes, Vincent (2015). *El idioma de la identidad*. (Cecilia González, Trad.). Eterna Cadencia.
- Esposito, Roberto; Galli, Carlo & Vitiello, Vincenzo (comps.) (2008). *Nihilismo y política*. (Guillermo Próperi, Trad.). Manantial.
- Foucault, Michel (1990). *Les motes et les choses*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1986). *Tecnologías del yo*. (Miguel de Morey, Trad.). Taurus.
- Foucault, Michel (2004). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. (José Vázquez Pérez, Trad.). Pre-Textos.
- Foucault, Michel (2014). *Obrar mal, decir la verdad*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. (Manuel Talens, Trad.). Cátedra.
- Nietzsche, Friedrich (1972). *La genealogía de la moral*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Preciado, Paul B. (2000). *Manifiesto contrasexual*. (Julio Díaz y Carolina Meloni, Trads.). Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2008). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paidós.
- Preciado, Paul B. (2010). *Pornotopía, Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*. Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Anagrama.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2006). *Política, policía, democracia*. (María Emilia Tijoux, Trad.). Libros Arces-Lom.
- Sloterdijk, Peter (1996). *Reglas para el parque humano*. (Teresa Rocha Barco, Trad.). Siruela.
- Sloterdijk, Peter (1998, 1999, 2004). *Esferas I, II y III*, (Isidoro Reguera, Trad.). Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*. (Miguel Ángel Vega Cernuda, Trad.). Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2005). *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto "Evangelio"*

según Nietzsche. Discurso pronunciado el 25 de agosto de 2000 en Weimar en conmemoración del centenario de la muerte de Friedrich Nietzsche. (Germán Cano, Trad.). Siruela.

Sloterdijk, Peter (2012). *Has de cambiar tu vida.* (Pedro Madrigal, Trad.). Pretextos.

Sloterdijk, Peter (2013). *Muerte aparente en el pensar: sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio.* (Isidoro Reguera, Trad.). Siruela.

Sloterdijk, Peter (2019). *Réflexes primitifs. Contre le cynisme généralisé.* Payot.