



## La identidad: definición, fundamentos y actualidad de la cuestión

*RAFAEL AMO USANOS*  
Universidad Pontificia Comillas  
Madrid

**Resumen:** El concepto de la identidad se ha convertido en una de las ideas-fuerza de nuestro tiempo. Ahora bien, la polisemia del término junto con la complejidad de la cuestión provoca que no sea siempre bien abordado. Se trata en este trabajo de acotar el concepto por medio del estudio de su definición –deslindando de otros conceptos cercanos– y el estudio de su fundamento. Solo así, una vez comprendido el objeto de estudio –la identidad biográfica–, se podrá conocer el alcance de su utilidad y se apuntará su importancia para la teología.

**Palabras clave:** identidad, biografía, cultura

**Abstract:** The concept of identity has become one of the forceful ideas of our time. However, the polysemy of the term together with the complexity of the issue means that it is not always well addressed. It is a question in this work of delimiting the concept through the study of its definition –demarkating itself from other close concepts– and the study of its foundation. Only in this way, once the object of study –the biographical identity– is understood, will it be possible to know the scope of its usefulness and its importance for theology will be pointed out.

**Keywords:** identity, biography, culture

Parafraseando a Ortega y Gasset, la identidad es el gran tema de nuestro tiempo –una idea fuerza. Y tomado prestada la expresión de Freud, el malestar de la cultura se condensa en la cuestión identitaria. Se trata en este trabajo de deslindar bien el concepto. El término identidad es profundamente polisémico, pero en este trabajo nos referiremos a él en un sentido muy concreto. La segunda parte será comprender la naturaleza de nuestro objeto de estudio. Para ello se indagará en sus fundamentos filosóficos y antropológicos. Por último, el tercer paso será describir someramente las características que el fenómeno identitario presenta en la actualidad.

## 1. HACIA EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Con el fin de delimitar el concepto de identidad se va a proceder a trabajar en tres círculos concéntricos. El primero será el de la lingüística, los distintos usos del término identidad. El segundo, psico-cultural, utilizando la psicología y la antropología cultural para delimitar el concepto identidad. El tercero será el de la historia. Responder a la cuestión sobre cómo se ha llegado a este concepto permitirá conocer su contenido exacto. Recorridos los tres círculos se estará en condiciones de definir con exactitud el objeto de estudio y pasar a conocer su naturaleza.

### *1.a. Los diversos sentidos del término identidad*

El termino identidad es enormemente polisémico. En una primera explicación, siguiendo a Ferrater Mora, aparecen tres grandes campos de sentido.

Uno es el sentido ontológico, otro el sentido lógico y, otro tercero, el sentido antropológico. El sentido ontológico es el que afirma que una cosa es igual a sí misma, *ens est ens*. El principio lógico de identidad –que para muchos autores proviene del principio ontológico<sup>1</sup>– es el que afirma que “A pertenece a todo A”<sup>2</sup>. El sentido antropológico –el objeto propio de este trabajo– es el que aparece cuando la identidad se aplica al ser humano.

---

1 Para las contemporáneas corrientes de filosofía del lenguaje esto no es cierto. Como se verá más adelante este debate sobre la relación entre identidad ontológica y lógica tiene una importancia capital sobre el objeto de este estudio.

2 J. FERRATER MORA, «Identidad», en J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, v. 2, Alianza, Madrid 1981, 1606-1610. Según este autor aún cabría hablar de un sentido psicológico de identidad “entendiendo por él la imposibilidad de pensar la no identidad de un ente consigo mismo”, *Ibidem*, 1606.

Para conocer este sentido antropológico se debe proceder comparándolo con el uso de identidad cuando se refiere a las cosas<sup>3</sup>. Desde el punto de vista de Heráclito, al que la física moderna no ha quitado la razón, ninguna cosa es igual a sí misma. El río fluye permanentemente. Así la identidad de las cosas no deja de ser una convención.

Frente a la identidad de las cosas, está la identidad de las personas que, en cuanto cuerpos, están también sometidas a las afirmaciones de Heráclito; pero que, sin embargo, a pesar del tiempo y el cambio corporal normalmente se dice que un ser humano sigue siendo *el mismo*, aunque no sea *lo mismo*. La cuestión es, por tanto, si la identidad en sentido antropológico es simplemente una convención, como en el caso de las cosas, o tiene una densidad ontológica mayor. Esta pregunta se responde por medio de tres distinciones.

La primera es la que se establece entre la identidad cualitativa y la identidad numérica, cuando identidad se aplica a seres de la misma categoría. Identidad cualitativa es aquella que se establece entre sujetos que tienen las mismas cualidades y da lugar a juicios de identificación. Por ejemplo, Juan y Antonio poseen las cualidades propias de un ser humano, ambos pueden ser identificados entre la pléyade de seres de la realidad como seres humanos. Ambos poseen la identidad humana. Por otra parte, la identidad numérica es la que se da en una misma cosa a pesar de los estados temporales sucesivos por los que pasa. Es la que da lugar a juicios de afirmación. Por ejemplo, “la persona que está en la celda es la misma que ayer cometió un asesinato”<sup>4</sup>.

La segunda distinción, que se construye sobre la anterior, es la que se formaliza entre identidad numérica en sentido antropológico e identidad antropológica comprendida como autenticidad. Para los segundos la identidad es la autenticidad, es decir, la identificación entre el sujeto y el sentido de la existencia. Es el ejemplo del camarero que utilizó Sartre: un auténtico camarero es el que se identifica, mediante su actuar, con el modelo de camarero. La identidad numérica en sentido antropológico es “el problema de dar una explicación de las condiciones lógicamente necesarias y suficientes para que una persona identificada en un tiempo determinado sea la misma persona que una persona identificada en un tiempo diferente”<sup>5</sup>.

La tercera distinción se establece en el seno de la identidad numérica en sentido antropológico comprendida a través del tiempo, se da entre la identi-

---

3 M. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *El problema de la identidad personal. Más que fragmentos*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, p. 38.

4 *Idibem*, 37.

5 *Idibem*, 35.

dad personal en su dimensión individual y la identidad política o colectiva<sup>6</sup>. La identidad social, política o colectiva es la que se refiere a cómo el individuo interioriza los roles y estatus que le son impuestos o que ha adquirido y a los cuales somete a su personalidad social. Es la consecuencia lógica del componente cultural del ser humano y en este sentido es en el que se dice, por ejemplo, identidad nacional, identidad cristiana, etc<sup>7</sup>. Por su parte, la identidad personal en su dimensión individual es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía<sup>8</sup>. Así esta identidad es más bien un proceso que se puede definir como “una modalidad particular de la subjetividad en acción, consistente en fabricar, a cada instante, una totalidad significativa”<sup>9</sup>.

En este punto ya se puede hablar de identidad biográfica –así denominaremos al objeto de nuestro trabajo– como aquella acepción de *la identidad antropológica numérica a través del tiempo aplicada al individuo* que se percibe a sí mismo, de forma reflexiva, como el mismo (una totalidad significativa) a través del tiempo y en la sociedad. Como muy bien afirma Mariano Rodríguez, “la discusión filosófica actual, intensa y nutrida, sobre el problema de la identidad personal se desarrolla, es su mayor parte, en los países de lengua inglesa, y se refiere fundamentalmente a la identidad a través del tiempo”<sup>10</sup>. Este es el concepto de identidad que se ha convertido en idea fuerza en nuestro tiempo.

Tabla 1: Sentidos del concepto identidad

Identidad	Ontológica			
	Lógica			
	Antropológica	Cualitativa	Autenticidad <i>A través del tiempo</i>	
		Numérica		
			Individual Colectiva	

Fuente: elaboración propia

6 Z. NAVARRETE-CAZALES, “¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible”, *Revista mexicana de investigación educativa*, 20 (2015) 471.

7 Cfr. Z. NAVARRETE, “¿Otra vez...”, *op. cit.*, 471-472; 474-476. F. FUKUYAMA, *identidad. La demanda de dignidad y las políticas del resentimiento*, Planeta, Barcelona 2019, 19-28.

8 Cfr. A. GIDDENS, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona 1991, 72.

9 J. C. KAUFMAN, *Identidades asesinas*, Ariel, Barcelona 2015, 32.

10 M. RODRÍGUEZ, *El problema...*, 34.

### *1.b. El proceso de la identidad biográfica: componentes y dinamismo*

Parafraseando a Zubiri, se puede considerar que la identidad biográfica tiene forma de estructura dinámica. Es decir, unas notas o componentes que solo se explican en la relación intercausal que se da entre ellos cuyo resultado es la propia identidad biográfica.

Andrés Tornos<sup>11</sup> describe la identidad biográfica como un todo complejo que posee tres componentes fundamentales:

- Un componente psicológico. En este punto se percibe la influencia de Erikson quien afirma que una identidad es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de la conversión en adulto y seguir redefiniendo a lo largo de su vida. Con ello define su horizonte, es decir, lo que resulta verdaderamente importante para mí y lo que resulta menos importante, lo que me atrae profundamente y lo que tiene una significación menor.
- Un componente expresionista que reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes de ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior. Esto otorga un nuevo sentido, más radical al ideal de autenticidad, a la fidelidad a uno mismo.
- Un componente colectivo: la pertenencia a un grupo proporciona retazos importantes de identidad a los individuos aportando relatos identitarios.

En la interrelación entre estos componentes de la identidad biográfica, los más personales –como el psicológico y el expresionista– y los más sociales, como el colectivo, la cultura juega un papel fundamental.

La cultura –en su función epistemológica, nómica e identitaria– es la responsable de dar consistencia al sujeto, de unificar ese haz de experiencias inconsistente que sería el yo según la antropología de Hume. Por medio de los procesos de autocomprensión<sup>12</sup> y autorealización<sup>13</sup> la cultura ejerce sus funcio-

---

11 Cfr. A. TORNOS CUBILLO, *Inculturación. Teología y método*, U. P. Comillas- Descleé de Brouwer, Madrid-Bilbao 2001, 31-42.

12 Cfr. *Ibidem*, 37. Tornos entiende el proceso de auto-comprensión como aquel dinamismo por el cual el individuo se comprende a sí mismo y a su entorno lo que le lleva a cultivar ciertos hábitos (conductas corporales, sistema de reacciones) que terminarán por anclarse neurológica y fisiológicamente. Esto crea en él mecanismos de atención selectiva y jerarquizada a determinados aspectos del mundo determinando formas de ordenación y reconocimiento de estímulos que pertenecen no solo al modo de saber, sino al modo de ser del sujeto. La consistencia une al sujeto a un campo de verdades determinado ofrecido por la función epistemológica de la cultura.

13 Cfr. *Ibidem*, 37. Por lo que se refiere al proceso de auto-realización lo comprende como el dinamismo por el cual el sujeto lleva adelante su vida y su identidad gestionando su propia

nes epistemológicas, nómicas e identitarias y el sujeto gana consistencia, es decir, se hace *él mismo*, construye reflexivamente su totalidad significativa a través del tiempo y en la sociedad.

*I.c. La identidad como idea-fuerza: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?*

La identidad, como concepto filosófico, ha ocupado a la filosofía desde el principio. La filosofía griega hizo del principio ontológico de identidad uno de los pilares básicos del pensamiento. Pero este principio no tenía repercusión antropológica. Para que se produjera era necesario que la antropología le dejara holgura. Ésta le llega con el auge de la noción de individuo. Así las cosas, se puede hacer una reconstrucción de cómo se ha llegado a este momento en el que la identidad –tal y como se ha definido– se ha convertido en una idea-fuerza de nuestro tiempo.

El origen remoto de la cuestión hay que buscarlo en el nacimiento del individualismo moderno que, según Ernst Troeltsch, tiene su origen en “los movimientos místico-reformadores y las revoluciones de la Edad Media tardía, en una mezcla de motivos agustinianos, neoplatónicos, sectarios y político-sociales”<sup>14</sup>. Sin duda, Lutero juega un gran papel en esta nueva forma de individualismo<sup>15</sup>. En el pensamiento de la Reforma luterana se minusvaloraba la mediación de la Iglesia para conseguir la salvación: “Todas las personas estaban ante Dios por sí mismas [ ] en última instancia, el individuo solo era responsable ante Dios y ante su conciencia”<sup>16</sup>.

En la evolución de este individualismo moderno, desde su origen hasta la llamada “primera modernidad” que se corresponde con la etapa de capitalismo industrial y burgués, juegan –a juicio de van Dülmen– un papel destacado las ciencias del hombre del Renacimiento (el estudio científico del cuerpo humano, la incipiente psicología o la antropología). Este avance del individualismo se percibe en la literatura<sup>17</sup>, y tiene unas claras consecuencias en la concepción

---

biografía, haciendo la narración de su vida de forma coherente con su propia auto-comprensión. La cultura, por medio de su función identitaria, ofrece relatos de auto-realización al componente colectivo de la identidad de los cuales después cada individuo se apropia y determina los valores que rigen su vida. Es la función nómica de la cultura.

14 R. VAN DÜLMEN, *El descubrimiento del individuo, 1500-1800*, Siglo XXI, Madrid 2016, 17.

15 Cfr. F. FUKUYAMA, *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas del resentimiento*, Planeta, Barcelona 2019, 41-44.

16 R. VAN DÜLMEN, *El descubrimiento...*, 21.

17 Por ejemplo, en la universalización de géneros literarios como el relato autobiográfico y el diario.

burguesa de la familia y en la nueva filosofía política que lanza la idea de que la convivencia social se basa en un contrato social entre individuos.

No obstante, en la llamada primera modernidad –la del capitalismo industrial<sup>18</sup>–, en la que sigue avanzando el individualismo, la identidad todavía estaba asentada en algunos pilares “relativamente sólidos [ ] estos pilares eran, en un plano individual, el trabajo y la familia, y, en un plano colectivo, la nación y la religión”<sup>19</sup>. Ahora bien, los avances tecnológicos y el cambio en el capitalismo, hacia un *capitalismo de consumo* (Lipovetsky) hizo nacer *la segunda modernidad* (Beck), también llamada *modernidad reflexiva* (Giddens) o la *modernidad líquida* (Baumman), que trajo consigo un profundo cambio.

Se llega así a un tiempo que “es un orden postradicional en el que la seguridad de tradiciones y costumbres no ha sido sustituida por la certidumbre del conocimiento racional”. La industrialización, la urbanización, la intensificación de los intercambios han ido destruyendo los marcos sociales que aseguraba la transmisión de los recuerdos colectivos de una generación a otra<sup>20</sup>.

A juicio de Giddens este nuevo tiempo ha generado una sociedad de incertidumbre y riesgo<sup>21</sup>: “La modernidad –afirma– es una cultura del riesgo”<sup>22</sup>. Y eso es un problema porque la confianza es un fenómeno crucial en el desarrollo de la personalidad. Es cierto que la modernidad reduce el riesgo de conjunto de ciertas áreas o modos de vida, pero implica riesgos que las generaciones anteriores no tuvieron que afrontar, “en la modernidad reciente, la influencia de acontecimientos distantes sobre sucesos próximos o sobre la intimidad del yo se ha convertido progresivamente en un lugar común”<sup>23</sup>. Giddens ve la consecuencia del proceso de globalización que sitúa la vida cotidiana de cada individuo en dependencia completa e inmediata con los trastornos que afectan a la sociedad a escala planetaria.

En resumen, por un lado, la globalización<sup>24</sup> y por otro la liquidez<sup>25</sup>, han hecho de este momento un tiempo “de desenclave o deslocalización del in-

---

18 I. MARTÍNEZ SAHUQUILLO, “La identidad como problema social y sociológico”, *Arbor*, 182 (2006) 816.

19 *Ibidem.*, 816.

20 A. GIDDENS, *Modernidad...*, 11.

21 De la misma opinión se muestra Beck: “A medida que se desvanece el mundo bipolar, pasamos de un mundo de enemigos a un mundo de peligros y riesgos”. U. BECK, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 1988, 5.

22 A. GIDDENS, *Modernidad...*, 12.

23 A. GIDDENS, *Modernidad...*, 13.

24 La globalización abarca un concepto que implica una transformación histórica multidimensional, definida por la transformación del sistema productivo, organizativo e institucional sobre la base de una revolución tecnológica, la cual no es causa, pero sí el soporte indispensable.

25 El afortunado término líquido, que popularizó Bauman, no siempre es bien interpretado. El propio autor lo describe con exactitud en el prólogo a su libro *Modernidad líquida*.

dividuo con respecto a sus contextos de experiencia tradicionales: marcos espacio-temporales próximos, vínculos familiares y vecinales estables, saberes populares transmitidos generacionalmente. Pero, por otro lado, este proceso de desvinculación de la tradición está acompañado por un proceso paralelo de re-socialización en nuevos contextos espacio-temporales, en nuevas redes sociales y en nuevos saberes expertos”<sup>26</sup>.

Como bien señala Campillo esta transición no es un corte limpio, sino que entre ambas modernidades “se producen hibridaciones, variaciones y tensiones de todo tipo”<sup>27</sup>. En el fondo se trata de un proceso de profundización en el individualismo, hasta llegar al punto en el que nos encontramos. Un tiempo de individualismo extremo en el que el individuo se encuentra solo en el proceso identitario, él es el sujeto y el actor de su propia identidad.

## **2. FUNDAMENTOS DE LA IDENTIDAD: FILOSOFÍA, ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA**

El complejo concepto de identidad biográfica, tal y como se ha definido, es fruto de un ambiente de pensamiento que presenta elementos de distinta naturaleza. Se han identificado tres raíces fundamentales. La primera, llamada filosófica, aunque más bien se podría denominar metafísica –o antimetafísica–, es la que se refiere a los debates sobre identidad y tiempo que recorren el siglo XX, especialmente a raíz de la obra de Heidegger. La segunda se refiere al imaginario antropológico: cómo se entiende la estructura última de ser humano. La tercera está compuesta por los interesantes estudios de la sociología de la cultura y la descripción de su papel en la construcción identitaria.

---

Z. BAUMANN, *Modernidad líquida*, Fondo de cultura económica, México D. F. 2003, 9. La liquidez, viene a decir, es el estado en el queda el momento cultural presente tras ser derretidos los sólidos: “es decir, según la definición, disolviendo todo aquello que persiste en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir. Esta intención requería, a su vez, la ‘profanación de lo sagrado’: la desautorización y la negación del pasado, y primordialmente de la ‘tradicición’ –es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente [ ] Los primeros solidos que debían disolverse y las primeras pautas sagradas que debían profanarse eran las lealtades tradicionales, los derechos y obligaciones acostumbrados que ataban de pies y manos, obstaculizaban los movimientos y constreñían la iniciativa”.

<sup>26</sup> A. CAMPILLO MESEGUER, *La invención del sujeto*, en M. HERNÁNDEZ IGLESIAS (comp.), *Identidades. IV Semana de filosofía de la región de Murcia*, Biblioteca de la sociedad de filosofía, Murcia 2001, 57.

<sup>27</sup> *Ibidem.*, 57.



## 2.a El fundamento filosófico de la identidad

El tema de la identidad antropológica ha sido una cuestión discutida por grandes corrientes filosóficas del siglo XX. Desde el positivismo al estructuralismo, pasando por los debates entre liberalismo y comunitarismo, así como la fenomenología y la hermenéutica o el marxismo, se han ocupado de esta cuestión<sup>28</sup>. Ahora bien, en todo este recorrido filosófico aparecen tres elementos que determinan los estudios sobre la identidad y la definición de su concepto.

El primer elemento es la perspectiva lógico-científica<sup>29</sup>, en concreto, la filosofía del lenguaje que se pregunta por el término *yo* y sobre todo por el concepto de identidad. Según esta posición la esencia del problema posmoderno de identidad vendría de las críticas a la tradición más racionalista sobre la identidad. Esta tradición que hunde sus raíces en Parménides “ha entendido que, aunque se puede diferenciar entre una identidad en sentido lógico y otra en sentido ontológico, en último término el pensar pertenece al ser y el principio lógico ha de supeditarse al ontológico en el que encuentra su fundamento”<sup>30</sup>.

Así las cosas, dado que, para la filosofía del lenguaje, la metafísica ha muerto y no se puede llegar al ser, el estudio y el concepto de identidad caería del lado de la lógica y el lenguaje. Esto tendrá como consecuencia la afirmación de que la identidad es solamente un principio lógico que busca agrupar cosas dispares, por encima de la diversidad, la disparidad, la multiplicidad. De alguna manera, en esta postura se ve la influencia del positivismo, de la fenomenología y la hermenéutica, así como del post-estructuralismo.

El segundo elemento son las aportaciones sobre el lugar de la temporalidad en la metafísica: el carácter histórico del Dasein que se desarrolla en *Ser y Tiempo*; y en concreto la idea de la trama de la vida. Esta idea se apoya en dos conceptos previos. El primero que “la esencia del Dasein consiste en su existencia”<sup>31</sup> de lo que se deduce que la identidad no puede explicarse en términos esencialistas. Segundo que la esencia/existencia del Dasein tampoco es un simple “estar ahí”, la esencia/existencia tiene actividad.

Así se llega a la idea de la trama de la vida. Esto significa que las vivencias del Dasein no son algo inconexo, como si fueran cosas que “están ahí” sino que ofrecen cierta continuidad: “El ser ahí no existe como una suma de vivencias

---

28 *Ibidem.*, 55.

29 G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, B.A.C., Madrid 2007, 252-255.

30 N. SMILG VIDAL, *Identidad personal: esbozo para un estado de la cuestión*, en M. HERNÁNDEZ IGLESIAS (comp.), *Identidades. IV Semana de filosofía de la región de Murcia*, Biblioteca de la sociedad de filosofía, Murcia 2001, 31.

31 M. HEIDDEGER, *Ser y Tiempo*, Fondo de cultura económica, Mexico D. F. 1989, 54.

que vienen *una tras otra* para desaparecer después de haber sido reales un momento. Este *una tras otra* tampoco va llenando paulatinamente un recipiente. [...] Heidegger] En el fondo tampoco piensa la concepción vulgar de la “trama de la vida” en un recipiente situado “fuera” del ser ahí, que a su vez estaría situado dentro de él, sino que lo busca con razón en el ser ahí mismo”<sup>32</sup>. La temporalidad se introduce así en la esencia del Dasein. “la vida humana no se conforma por instantes puramente inconexos o fragmentarios, sino por una verdadera urdimbre que acontece entre los extremos definitorios de la vida y la muerte”<sup>33</sup>.

El tercer elemento del panorama filosófico del siglo XX en el que hunde sus raíces el concepto de identidad biográfica, son los debates sobre el propio concepto identidad que recorren el siglo. A modo de resumen baste citar las contribuciones de Heidegger y Ricoeur<sup>34</sup>.

El 27 de junio de 1957 con ocasión del quinientos aniversario de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, Martín Heidegger pronunció una conferencia titulada *El principio de identidad*. En ella afirmaba, fundamentalmente que identidad no significa igual sino lo mismo. Para Heidegger el principio de identidad no es  $A=A$  lo cual requiere dos términos; sino  $A$  es  $A$ , es decir,  $A$  es lo mismo que  $A$ .

Para el caso de la identidad biográfica la primera forma de identidad no es aplicable ya que referiría la identidad de una persona con otra. Esta no es la cuestión de la modernidad. Solo le queda a Heidegger la fórmula  $A$  es  $A$ , con ella “no dice solo que todo  $A$  es él mismo lo mismo, sino, más bien que cada  $A$  mismo es consigo mismo lo mismo”<sup>35</sup>.

Paul Ricoeur distingue entre dos tipos de identidad, ambas relacionadas con la persistencia en el tiempo. La identidad *idem*, por la cual un hombre es el mismo pese al trascurso del tiempo; y la identidad *ipse*, por la cual un hombre permanece el mismo manteniéndose en el tiempo. La primera es, por ejemplo, la identidad genética (aunque mi cuerpo envejezca, soy el mismo); la segunda es más biográfica (a pesar de las cosas que me han sucedido en la vida y de las elecciones que he hecho, soy el mismo): “esta manera en que la

---

32 Cfr. G. CATALDO SANGUINETTI, “Existencia e historicidad. El problema de la identidad en Martín Heidegger”, *Ideas y Valores* 62 (2013) 40. M. HEIDDEGER, *Ser ...*, 404.

33 *Ibidem.*, 42.

34 Podría verse también la posición de MacIntyre. Un buen resumen en L. SÁNCHEZ ESCORIAL- P. VERONA HUMET, *identidad, justicia y vulnerabilidad. Aproximación a las tesis de A. MacIntyre y R. Nozick*, Instituto Borja de Bioética, Barcelona 2005.

35 M. HEIDEGGER, “Identidad y diferencia”, *Revista de Filosofía*, 13 (1) 82. Cfr. J. MÁRMOL, *Identidad en la modernidad líquida globalizada. Una lectura de Zygmunt Bauman*, Visor Libros, Madrid 2020.

vida humana se continua a sí misma y que permite tanto la memoria como el proyecto; a lo que se refería Dilthey con la expresión ‘conexión de la vida’<sup>36</sup>.

La *conexión de la vida* es la estructura temporal de la identidad *ipse*. Soy el mismo a través del tiempo. Ahora bien, “la estructura de la temporalidad no es aprehensible directamente, en una ontología del Dasein, sino solo de un modo mediato, a través de la forma en la temporalidad se hace patente en el lenguaje. Será la narración la que sirva ahora de elemento mediador capaz de abrir y permitir el acceso al fenómeno del tiempo”<sup>37</sup>. De otro modo: la configuración de la trama de la vida, conexión de la vida, se desarrolla por la mediación narrativa. El relato por el cual unimos la unidades de vivencia que conforman la vida es, en el fondo, según el pensamiento de Ricoeur, la identidad *ipse*. El relato es el que mantiene al mismo en el tiempo: identidad y temporalidad unidas.

En definitiva, como afirma Cataldo, “no cabe sino admitir que la noción misma de identidad no ha sido completamente abolida [ ] Esta identidad no es la identidad de la *substantia*, pero es una identidad histórico-acontecida”<sup>38</sup>.

## 2.b. La antropología

Al menos, tres elementos del imaginario antropológico contemporáneo determinan la cuestión de la problemática actual de la identidad biográfica: el problema de la autoconciencia, la permanencia del dualismo y el papel de la antropología cultural<sup>39</sup>.

La comprensión del papel de la autoconciencia en la definición de lo humano cobra gran importancia por la influencia de Descartes y Hegel, pero especialmente por Locke. Para este autor el concepto de sustancia no pertenece a la definición de persona, ya que ésta se define por la autoconciencia. Persona, para Locke, es “un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial”<sup>40</sup>.

La cuestión de la autoconciencia deriva hacia el problema de la identidad cuando se estudia el comportamiento consigo mismo: “Se trata de aquella re-

---

36 P. RICOEUR, *Antropología*, B.A.C, Madrid 2020, 359.

37 L. SAÉZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2009 3ª edición, 243.

38 G. CATALDO SANGUINETTI, “Existencia e historicidad...”, 42.

39 El papel de este último elemento ya ha sido descrito al referir la estructura dinámica de la identidad biográfica.

40 JOHN LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 11, Fondo de cultura económica, México 1958, 319. Cfr. G. AMENGUAL, *Antropología...*, 219.

lación que mantenemos con nosotros mismos cuando hacemos y cuando queremos, cuando deliberamos sobre lo que queremos hacer y ser. Esto no significa otra cosa que los seres humanos, en tanto que seres que queremos y actuamos, construimos nuestra identidad en función de lo querido y lo hecho: somos lo que hacemos y lo que queremos”<sup>41</sup>.

El segundo elemento del imaginario antropológico sobre el que se funda el concepto de identidad biográfica es el viejo problema del dualismo antropológico y su agudizamiento en la antropología cartesiana. La cuestión, ¿yo soy mi mente? ¿yo soy mi cuerpo? ¿quién de los dos soy cuando mi mente y mi cuerpo no concuerdan?

Tal y como apunta Fukuyama, cuando describe la disyunción entre el yo interior y el exterior<sup>42</sup>, el dualismo –que se encontraba latente en el problema irresoluto de la relación mente cerebro– se ve agravado por el descubrimiento del papel de la sociedad y la cultura en la configuración del yo y su identidad. El ser humano no es un yo aislado de la sociedad y la cultura, es más, es el que es por esa sociedad y cultura ¿hasta que punto soy yo el individuo que quiero ser, o soy fruto de la sociedad y cultura en la que me muevo? Surge así, lo que Rousseau, llamó el *sentimiento de la existencia*, que es un sentimiento “de plenitud y felicidad que emerge cuando un individuo busca descubrir el verdadero yo escondido debajo de las capas de las sensibilidades sociales adquiridas”<sup>43</sup>.

---

41 N. SMILG VIDAL, *Identidad personal...*, 33.

42 F. FUKUYAMA, *identidad. La demanda...*, 40: “Los cimientos de la identidad se establecieron con la percepción de una disyunción entre el yo interior y el yo exterior. Las personas creen que tienen una identidad verdadera o auténtica que se esconde dentro de sí mismas y que de alguna manera no concuerda con el papel que les asigna la sociedad que le rodea. El concepto moderno de identidad otorga un valor supremo a la autenticidad, a la validación de ese ser interior al que no se le permite expresarse. Está en el lado del ser interno y no en el externo. A menudo, un individuo puede no entender quién es realmente ese ser interior, pero tiene la vaga sensación de que él está obligando a vivir una mentira. Esto puede llevar a un enfoque obsesivo de la pregunta ‘¿quién soy yo realmente?’. la búsqueda de una respuesta produce sentimientos de alienación y ansiedad y solo puede aliviarse cuando uno acepta ese yo interno y recibe reconocimiento público por ello”.

43 *Ibidem.*, 47.

## 2.c. La sociología de la cultura

Los estudios de sociología de la cultura describen el papel de ésta en la configuración de la identidad biográfica<sup>44</sup>.

La explicación que ofrece Bajoit comienza describiendo las raíces de la identidad que se corresponden con las tres categorías freudianas: ello, super yo y yo. Sobre ellas describe los elementos de la identidad personal: la identidad deseada, la identidad asignada y la identidad comprometida, para llegar al núcleo identitario que se corresponde con la identidad biográfica.

La identidad deseada es lo que el individuo siente (consciente o inconscientemente) que quisiera ser o hacer con su vida. Es la idea que se hace de lo que sería una plena satisfacción de sus necesidades existenciales sociales, es lo que espera de su vida personal y sus expectativas en relación con la vida común: son todos sus sueños, sus proyectos, su imagen de sí mismo y de la vida buena. Aunque tiene su raíz en el ello esta identidad deseada ha sido formulada culturalmente, así el individuo ha aprendido a desear y construir su identidad deseada.

La identidad asignada, es la idea que el individuo se hace de las expectativas de los otros, especialmente de aquellos que son significativos para él, y de los límites que las coacciones sociales y materiales le imponen en cuanto a lo que tiene que ser y hacer. Está relacionada con el super yo.

La identidad comprometida, donde radica el núcleo identitario, es el espacio entre la identidad deseada y la asignada. Es lo que lo que el individuo piensa que es y hace con su vida. El núcleo identitario, es el que resulta de la gestión relacional del si (que es como Bajoit denomina al trabajo identitario), y es fruto de un trabajo personal –psicológico– pero que debe combinar los elementos culturales y los sociales.

En este trabajo identitario la sociedad y la cultura tienen un papel destacado. Son los dos polos con los que se ejerce una coacción o control sobre el núcleo identitario. La vida en común ejerce coacciones –mediante las estructuras de control social– que se perciben en la identidad asignada; las dimensiones de sentido, presentes en los relatos culturales, ejercen la presión sobre la identidad deseada. De este modo el núcleo identitario en la identidad comprometida, la identidad biográfica, es el resultado del trabajo de integración entre lo deseado y lo asignado, entre la presión social y cultural, que hacemos cada uno de nosotros.

---

44 Cfr. En las siguientes páginas se sigue fundamentalmente a G. BAJOIT, *El cambio social. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, Siglo XXI, Madrid 2008. ID., “La tiranía del Gran ISA”, *Cultura representaciones soc* [online], 3 (2009) 09-24.

### 3. LAS CARACTERÍSTICAS ACTUALES DE LA IDENTIDAD BIOGRÁFICA

Así las cosas, el presente momento social y cultural han problematizado el trabajo identitario, la construcción de la identidad biográfica. Para Sahuquillo, ésta presenta los siguientes rasgos: “altamente individualizada, reflexiva, fragmentaria o diferenciada, escindida, incluso (según el binomio pública-privada), y subinstitucionalizada”<sup>45</sup>.

Que la identidad personal contemporánea es autoelegida, o altamente individualizada, quiere decir que el “proyecto vital que diseña el individuo se convierte en fuente primaria de la identidad y la mayoría de las decisiones concretas de la vida se definen como un medio para un fin, en función del proyecto vital global”<sup>46</sup>. Es decir, lo que el individuo desea ser es el punto de fuga sobre el que se dibujan los otros elementos de la identidad. A esto le llama Bajoit, la inflación de la identidad deseada. De los tres elementos que conforman la identidad, si en otro tiempo estuvo inflacionada la identidad asignada, ahora es el elemento deseado el que tienen la iniciativa. En términos psicológicos, el *ello* cobra fuerza frente al *super yo* a la hora de influir sobre el *yo*.

Fruto de la subjetivización de la temporalidad y de la mayor movilidad del mundo contemporáneo aparece “la discontinuidad cada vez mayor de las etapas de la vida”<sup>47</sup>. De este modo la identidad adquiere un carácter reflexivo, con forma narrativa; pues hay que estar permanentemente transformando la definición de sí y reinterpretando el pasado. A su vez, esto hace de la identidad una realidad abierta y no clausurada, el trabajo identitario no acaba nunca: todos los días hay que estar definiendo la identidad en un trabajo agotador.

Como consecuencia, también, de lo anterior, la identidad es además diferenciada, ya sea plural o modular. Esta característica es fruto de la diferenciación en distintos ámbitos que se da en las sociedades modernas. Así el individuo desarrolla una identidad privada y otra pública que puede darse escindidamente.

Por último, la identidad biográfica contemporánea se describe como subinstitucionalizada. Esto es, que se ha de definir sin las presiones de las instituciones sociales. El trabajo identitario, apoyado en el dualismo antropológico del que habla Fukuyama, se ve empujado a la esfera de las relaciones personales o en la esfera íntima. De este modo se crea el ideal de una identidad auténtica, la creencia de una identidad inmanente que el individuo debe ser capaz de ex-

---

45 I. MARTÍNEZ SAHUQUILLO, “La identidad”, 813.

46 *Ibidem.*, 813.

47 *Ibidem.*, 814.

presar espontáneamente<sup>48</sup>. Sin embargo, el trabajo identitario no se ve exento de las presiones culturales, que se ejercen por medio de la función nómica de la cultura y que, según Bajoit, tienen forma de mandato tiránico: sé tu mismo, elige tu vida, busca la pasión y el placer y, por último, cuídate<sup>49</sup>.

Ahora bien, el trabajo identitario así descrito no da lugar a una uniformidad en las formas de construcción de la identidad. Bajoit da cuenta de, al menos, tres posibilidades: la estándar, de aquellos que se conforman a la presión cultural y cumplen a rajatabla con los mandatos culturales; la de la marginación, es decir, aquellos que –por diversos motivos– no se amoldan a la cultura y buscan la salida en la oposición a las expectativas culturales; y, por último, la de la anomia, aquellos que por incapacidad de construir su identidad en esta tensión sienten una angustia existencial, un sentimiento de incompetencia, de vacío y vértigo y acaban en conductas de autodestrucción.

#### 4. EL IMPACTO DE LA CUESTIÓN IDENTITARIA EN LA TEOLOGÍA

Tras el camino recorrido se puede percibir la actualidad de la cuestión. La identidad se ha convertido en uno de los nudos de este momento cultural que evidentemente también impacta en la teología. Para la tarea evangelizadora de la Iglesia esta no es una cuestión bizantina.

Muchas veces se puede tener la percepción –y no es errónea– de que el mensaje de la Iglesia, o de gran parte de sus voces autorizadas, responde a preguntas que la gente ya no se hace<sup>50</sup>. Atrás quedaron los tiempos de la pregunta por el sentido de la vida a la que se intentó responder con la cristología de Gaudium et spes<sup>51</sup>. Toca ahora dedicar esfuerzos teológicos para hacerse

---

48 *Ibidem.*, 815. “Hay una creencia, que se corresponde con un sentimiento, en que dentro de cada ser humano hay una individualidad, en estado de potencialidad, que busca una ocasión para la realización, pero está atrapada en reglas, creencias y roles que la sociedad impone. En una forma reciente más popular o vulgar la preocupación por establecer la identidad de uno o por encontrarse a sí mismo o por descubrir quién es uno realmente ha llegado a ser considerada como la primera obligación del individuo. La célebre llamada de Píndaro ‘llega a ser el que eres’ parece que ha cobrado un ímpetu extraordinario, acompañada, en la época moderna, de un fuerte antiinstitucionalismo, y a veces, de un rechazo sistemático al sistema”.

49 G. BAJOIT, *El cambio social...*, 112.

50 Hace ya unos años Monseñor Lucio Adrián Ruíz, en un encuentro en Roma afirmó, con una certera frase: “No podemos seguir lanzando mensajes con respuestas a preguntas que nadie se hace”. Recuperado de [https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/conferencia\\_episcopal/Vaticano-obispos-espanoles-lanzando-preguntas/20180130205447016126.html](https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/conferencia_episcopal/Vaticano-obispos-espanoles-lanzando-preguntas/20180130205447016126.html)

51 Es muy afortunado el artículo de D. GARCÍA GUILLÉN, “Y el sentido se hizo carne. Una aproximación teológica a la cuestión del sentido de la vida”, *Facies Domini*, 1 (2009) 193-215.

cargo del cambio cultural y ofrecer una respuesta teológica a la cuestión de la identidad, evitando eso sí, caer en los errores metodológicos en que se incurrió en el abordaje de la cuestión del sentido<sup>52</sup>. Abordar la cuestión identitaria es el reto actual de la teología para que la acción evangelizadora de la Iglesia no caiga en la irrelevancia.

---

52 Así escribía G. URIBARRI BILBAO, *El mensajero. Perfiles del evangelizador*. Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Madrid-Bilbao 2006, 22: “Así, a veces podemos pretender transmitir lo que significa Jesucristo poniendo por delante los valores que Él encarnó en su vida. El medio no parece malo. La pregunta que yo me hago es si en esta adaptación, somos los pastoralistas los que finalmente entramos en el mundo de aquellos a quienes queremos transmitir algo novedoso, de parte de Jesucristo, de tal manera que quedamos insertos en su lógica. Así, de una primera “secularización” con intención pastoral, en la que estratégicamente hablamos de sentidos y valores, pasamos a una segunda “secularización” personal en la que ya son esas categorías las que definen y articulan nuestra misión, nuestra vida, nuestra autocomprensión personal y del evangelio”.