

LA ERA DE LA IDENTIDAD<sup>1</sup>

A lo largo del último cuarto de siglo, el desinflamiento de los programas radicales de la generación de 1968 ha generado en muchos cuarteles una sensibilidad nerviosa, al quite ante cualquier atisbo de grandes hipótesis. Sin embargo, mediante un movimiento más amplio de alejamiento con respecto a las teorías épicas del desarrollo histórico, el entorno alemán pone en evidencia de forma persistente algunos rasgos distintivos. Uno de ellos ha sido la variante local de la microhistoria, que ha aspirado a restaurar las tradicionales pretensiones artesanales de la disciplina, evitando simultáneamente viejas obsesiones positivistas: un programa típico de investigación implica descifrar en términos antropológicos un abultado número de abigarrados documentos, a menudo con el objetivo de llegar a recuperar las texturas ocultas de la experiencia cotidiana. Las formulaciones finales de estos ejercicios típicos conducen al cuestionamiento de la pertinencia de escribir historias que se articulen en torno a categorías canónicas erradas: el capitalismo, la industrialización, el Estado, todas ellas construidas como residuos de filosofías desacreditadas. Muchos de estos trabajos muestran un temperamento populista que le ha valido a sus autores el afectuoso sobrenombre local de «historiadores descalzos».

Dentro de este campo, la contribución de Lutz Niethammer se ha distinguido tanto por su alcance como por su originalidad. Como prolífico historiador oral, en cuanto a su cohorte y sensibilidad, Neithammer podría compararse en cierto sentido a Raphael Samuel, a pesar de que las diferencias nacionales resulten tan significativas como las similitudes metodológicas. De forma notable, la versión de Neithammer sobre la historia desde abajo se ha visto ensombrecida por un respeto cauteloso, podríamos incluso hablar de fascinación, hacia las teorizaciones arrogantes que él rechaza en nombre de un empirismo crítico. Su obra más conocida, *Posthistoire*, publicada en inglés en 1994, es un estudio erudito acerca de un tema que, en su opinión, puso en la piqueta los disparates de todo el género: el fin de la historia. Se trata de una obra maestra tirante, una excavación a lo largo de 160 páginas de un *topos* extraño, si bien agudamente delineado.

---

<sup>1</sup> LUTZ NIETHAMMER, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 2000, 680 pp.

La última empresa de Neithammer es una desgarbada genealogía de un término que, por contra, no se refiere a un tema coherente: la «identidad colectiva», desde sus oscuros orígenes hasta su condición presente como categoría de rúbrica principal de nuestro tiempo. El análisis se centra en un conjunto de textos pertenecientes a la primera mitad del siglo xx. La premisa metodológica de Niethammer aquí es que la noción de «identidad colectiva» elude cualquier determinación conceptual rigurosa: las definiciones predominantes, invariablemente vagas, oscilan carentes de sentido entre el esencialismo y el constructivismo, entre los supuestos hechos y las falsas normas. Los métodos convencionales del historiador no pueden conducirnos a la turbia cara oculta de la vida intelectual, donde este significante adquiere sus primeros y diversos significados; en este punto, la investigación ha de dar paso a sagaces conjeturas y peculiares intuiciones. Para Neithammer, los enunciados originales sobre la «identidad» en la obra de algunos de los intelectuales más significativos de este periodo han de leerse como un síntoma que responde a un intento de encubrir la desasosegadora alteridad que ronda sus proyectos de vida. Este estrato traumático de la experiencia que recorre sus trabajos puede únicamente salir a la luz al psicoanalizar sus convicciones político-intelectuales. Niethammer sugiere que una indagación en las incipientes connotaciones de este código terminológico en las formulaciones de Carl Schmitt, Georg Lukács, Carl Jung, Sigmund Freud, Maurice Halbwachs y Aldous Huxley revela el alcance de sus últimas funciones ideológicas en todo el espectro político del periodo de posguerra. Para el microhistoriador, habituado a la pluralidad irreductible de la experiencia humana, la inflación de dicho discurso abiertamente homogeneizador en un periodo de creciente fragmentación social y disolución de los modos de vida tradicionales resulta profundamente enigmático.

La narrativa que Niethammer ofrece aspira contrarrestar lo que para él es la leyenda alemana sobre el origen de la preocupación contemporánea por la identidad. De acuerdo con su aproximación, el proyecto democrático de la psicología del ego estadounidense volvió a importarse a Alemania después de la Segunda Guerra Mundial. El fundador de esta escuela, Erik Erikson, sostuvo de forma ejemplar el ideal de una identidad personal equilibrada, una imagen anodina de la subjetividad moderna muy en sintonía con la era Adenauer. Más tarde, tal y como procede la fábula, su alcance se extendió a la teorización de los colectivos en un periodo en el que se redescubrieron sus orígenes en el idealismo alemán. Niethammer desafía abiertamente las credenciales progresistas implícitas en esta aproximación remitiendo los comienzos del término *identidad colectiva* al periodo de entreguerras, momento en el que, desde su punto de vista, hizo su aparición por primera vez y de forma intermitente como un elemento que señalaba las psicopatologías propias de una era de extremos.

No se trata de una genealogía de corte nietzscheano. En realidad, la afirmación de que «el origen de una cosa y su utilidad eventual, su uso en

un sistema de propósitos, se hallan en mundos distintos» se opone diametralmente a la máxima metodológica de su libro. Niethammer defiende descaradamente lo que denomina el prejuicio del historiador: los orígenes revelan invariablemente la estructura y el significado de un fenómeno y contienen el secreto de su desarrollo ulterior. Evidentemente, no todos los historiadores han compartido esta convicción, a pesar de que aquí se defiende firmemente, a costa incluso de suscitar la sospecha de que lleva al autor a conclusiones cuestionables. En muchas de las figuras de entreguerras a las que se refiere, el término aparece únicamente en una o dos ocasiones en toda la obra, a menudo en los remotos márgenes de un texto poco conocido. Reconociendo el carácter a menudo vago de sus interpretaciones, Niethammer sugiere que las dificultades que se presentan al adoptar su aproximación a los orígenes de la «identidad colectiva» ponen de manifiesto no tanto un método sin fallas cuanto la existencia de algo intrínsecamente indeterminable en el significado del término. Tal y como lo expresa, lo fundamental en este término es que lo esencial —o lo que él considera esencial— está oculto. Para Niethammer, la mera presencia de la palabra *identidad* proporciona la ocasión para lecturas sintomáticamente ingeniosas: el peso de este argumento reside en que se trata del punto neurálgico en el que el autor bajo consideración intentó exorcizar las implicaciones desconcertantes de su propia concepción sobre la naturaleza y las demarcaciones de un colectivo determinado en un periodo en el que éstas se estaban viendo cuestionadas de forma radical a causa de la guerra civil, la erosión de la religión tradicional y la catastrófica resolución de la cuestión judía.

La indagación comienza con Carl Schmitt, en lo que parece una elección arbitraria dirigida a establecer las valencias siniestras del lenguaje de la identidad. Nacido en vísperas de la era guillermina en un medio provinciano católico, Schmitt hizo su debut en el entorno intelectual de Weimar con una serie de diagnósticos asombrosos acerca de la disolución del Estado alemán durante la posguerra. Niethammer acepta la caracterización convencional de Schmitt como un contrarrevolucionario, un nacionalista católico antisemita que se adaptó de modo oportunista al orden de Weimar al tiempo que se afanó de forma persistente en desacreditarlo antes de apostar por los nazis en 1933. La enigmática afirmación de Schmitt en 1922 de que la democracia debería ser entendida como una relación de identidad entre dirigentes y dirigidos es interpretada como una metafísica nacionalista que autoriza exclusiones violentas de enemigos racialmente definidos. La sugerencia de Niethammer de que para Schmitt la enigmática heterogeneidad de la diáspora judía interrumpió la posibilidad de imaginar una identidad plácida de dirigentes y dirigidos resulta intrigante aunque excasamente plausible; no existen trazas discernibles de antisemitismo en las obras de Schmitt antes de 1932, y el término *identidad* simplemente está ausente en sus formulaciones auténticamente antisemitas durante el periodo nazi. Existen evidencias textuales considerables como para sugerir que el retrato ofrecido por Niethammer es una carica-

tura que le conduce a una interpretación fundamentalmente errada de la primera utilización que Schmitt hace de la palabra. Dejando a un lado este retrato, el hecho de que Schmitt rechazara explícitamente las concepciones étnicas de la nación en su periodo de Weimar es sencillamente ignorado. Habitualmente perspicaz y sensible, en esta obra, Niethammer ilustra los peligros de una interpretación que de forma sintomática no puede falsearse. Más persuasiva resulta la afirmación de que la definición de Schmitt de democracia como identidad subraya la coerción y la mistificación inherentes a una movilización masiva de la voluntad general. En este registro, la diferencia entre democracia directa y dictadura plebiscitaria se ve eclipsada por la antítesis frontal de ambas frente al liberalismo parlamentario.

Una semántica reconocible de la identidad colectiva tan sólo emerge en las décadas de capitalismo próspero de posguerra. La recuperación durante la década de 1960 de la vida política en Alemania Occidental desencadenó una aparente difusión de las definiciones schmittianas de democracia que atravesaron todo el campo político, desde la extrema derecha hasta los conservadores moderados, desde la socialdemocracia hasta la extrema izquierda. Paradójicamente, en aquel periodo asumió una preeminencia en el discurso público que nunca tuvo en la obra de Schmitt, aunque la profundidad que llegó a alcanzar constituya una cuestión totalmente diferente. Sin embargo, es posible que fuera la resonancia de semejante formulación en un ambiente político sumido en el olvido de sus orígenes lo que empujó a Niethammer a explorar la posibilidad de que el argot de la identidad, en todas sus variantes, entrara en la vida intelectual alemana de posguerra con papeles falsos, encubriendo un pasado turbio. De hecho, Schmitt es en muchos sentidos el caso paradigmático de lo que sostiene Niethammer acerca de la «identidad colectiva» como negación del proyecto democrático, un emblema sin rasgos de su captura y su neutralización. La apropiación de esta elástica formulación por parte de la izquierda acabó, según Niethammer, en una conciencia insípida acerca de los auténticos dilemas de la democracia de posguerra y proporcionó una jerga manejable para la subsecuente reacción conservadora.

El siguiente en la fila es el doble partisano de Schmitt en el bando opuesto en la guerra civil europea, el comunista húngaro Geörgy Lukács. La historia de su rápida y total metamorfosis de esteta romántico a ideólogo revolucionario es aquí narrada nuevamente, insistiendo enfáticamente en que lo político es lo personal: una familia de la alta burguesía judía del imperio austrohúngaro recientemente ennoblecida, un *impasse* psicológico que estimuló un retiro esencialmente estético de este mundo, una huida hacia el bolchevismo. Niethammer sostiene que *Historia y conciencia de clase* es sólo superficialmente un intento de recuperar la promesa de una razón dialéctica extrangulada por la Segunda Internacional. Una lectura más sobria de esta obra pone de manifiesto una construcción doble de la «identidad colectiva»: el proletariado como el sujeto-objeto idéntico de un enigma escatológicamente resuelto de la historia, y la iden-

tividad imputada entre la conciencia de la vanguardia revolucionaria y la conciencia del proletariado, que oculta una conciencia tácita de que el proletariado nunca logra la autodeterminación y permanece en lo esencial como un objeto de proyecciones mitológicas. De acuerdo con Niethammer, estas formulaciones sólo pueden ser interpretadas como síntomas del esfuerzo de autonegación de la propia alienación —inseguridad de *status*— que experimentó Lukács entre las clases dirigentes de la Hungría de la *belle époque*. En algunos momentos, el historiador parece aceptar la máxima esencial de la política de la identidad que nos impone no negar nunca nuestros orígenes.

Niethammer señala un número de paralelismos intrigantes entre la psicodinámica de esta apuesta por la revolución y la que subyace a la opción de Schmitt por la causa opuesta. Nacidos en las antípodas del mundo cultural centroeuropeo, ambos se vieron arrastrados hacia propuestas estéticas críticas de la sociedad burguesa de tinte religioso, posiciones que más tarde deslegitimarian durante los comienzos de una era marcada por la guerra y la revolución, pero que persistieron en la forma desplazada de proponer soluciones totalizadoras a las divisiones de la sociedad moderna. Los paralelismos entre ambos fueron, de hecho, considerados por un Schmitt maduro, conmovido, tal y como él afirma, por las noticias de la muerte de su enemigo íntimo. En el análisis de Niethammer, sus construcciones respectivas de la identidad colectiva transformaron las anteriores filosofías de la conciencia en ideologías de movilización total. A pesar de que Lukács se retractara posteriormente de su concepción del proletariado en tanto que sujeto-objeto de la historia, su formulación de la identidad constituyó, más aún que en el caso de Schmitt, una presencia visible en los horizontes teóricos del radicalismo de posguerra. Niethammer considera las extravagancias de esta última interpretación, pero no aclara si considera que existen momentos lukácsianos en la política de la identidad contemporánea.

Las siguientes figuras que Niethammer escanea en su rastreo de la terminología de la identidad provienen de las filas del primer movimiento psicoanalítico: la pareja rival de Sigmund Freud, padre fundador, y Carl Jung, sucesor designado y posterior apóstata. La confianza en la interpretación sintomática resulta en este caso aún más conspicua si tenemos en cuenta que las referencias a la identidad son extremadamente escasas y que —a diferencia de lo que sucede en la obra de Schmitt y Lukács— la importancia de estas referencias en las últimas interpretaciones del pensamiento de estos autores se reduce a cero en la medida en que los textos en cuestión no fueron publicados y continuaron siendo desconocidos durante mucho tiempo. Cabría preguntarse por qué los incluye en su análisis. La respuesta parece ser que en los pasajes relevantes de Jung y Freud el término *identidad* aparece de una manera más próxima al centro nervioso de su extrañamiento, sus pensamientos ocultos acerca de la cuestión judía.

Cabría argumentar de forma sistemática que es esta cuestión la que dota

de énfasis y profusión a la preocupación de Niethammer por la semántica de la identidad. Su aproximación a la misma constituye una llamativa variación en torno al tema de un joven hegeliano: el problema de la identidad colectiva surge a partir de confrontaciones con la cuestión judía en el seno de una sociedad laica fascinada y conmovida alternativamente por la presencia del pueblo judío. El Estado burgués universalista, que como sostuvo Marx relega su religión al ámbito privado, continuó siendo residualmente cristiano y levantó barreras opacas a la inclusión de las minorías judías residuales. En la era de la asimilación, un viejo resentimiento religioso acechaba bajo la superficie del nuevo antisemitismo de carácter racial. ¿Cómo era posible que los miembros de dicho pueblo –desde casi todos los puntos de vista indistinguibles de sus contrapartes gentiles– pudieran llegar a ser considerados como otra raza? Para Isaiah Berlin, los judíos asimilados durante este periodo eran una fuente de inquietud para las sociedades en las que vivían así como para sí mismos, una ansiedad que adoptó la forma de los fantasmas raciales. Niethammer sugiere que esta experiencia ahora en retroceso es la clave para comprender por qué la literatura sobre la identidad colectiva de posguerra consiste en su mayor parte en estudios sobre la identidad judía escritos por autores judíos. Anticipándose a lo que hoy es un abultado cuerpo de obras, las contribuciones de dos de los primeros propagandistas sionistas –Israel Zangwill y Horace Kallen– asientan, así mismo, las metáforas fundamentales en el debate estadounidense sobre la etnicidad: el crisol [*melting pot*] y la ensaladera.

Niethammer desarrolla estas previsiones como el telón de fondo temático de su interpretación acerca de la relación entre Freud y Jung. Nacido en 1875 en Basilea, hijo de un pastor conocedor del Antiguo Testamento, pero atraído por una madre interesada de modo diletante en la mitología y el misticismo, Jung fue el primer «ario» que se adhirió al psicoanálisis y, en gran medida, la gran esperanza blanca de un movimiento inseguro acerca de su reputación de tratarse de una cuestión estrictamente judía. Adiestrado como sucesor de Freud, Jung comenzó a extender su campo de operaciones en direcciones que se separaban del estrecho foco del maestro sobre la sexualidad y a desarrollar motivaciones de carácter místico incompatibles con las pretensiones científicas del psicoanálisis. Niethammer representa la ruptura entre ambos como una tensa dinámica edípica, desarrollada a partir de formulaciones enfrentadas acerca de la *differentia specifica* de la identidad judía.

Una vez más, la palabra aparece en una única ocasión en los escritos de estos autores, hecho que no impide a Niethammer convertirla en el centro sobre el que pivota toda la historia. En realidad, Jung fue el primero en acuñar el término *identidad colectiva* en la primera versión de un texto –que nunca volvió a publicarse– de 1916. Niethammer lo interpreta como un intento elíptico de adecuarse al significado de la Gran Guerra, imaginada como la caída de Occidente al mar primordial del inconsciente colectivo. La última ascensión del fascismo sugirió a Jung la posibilidad

de que este *ricorso* pudiera ocasionar una gran transvalorización bajo la dirección de una nueva casta de caciques espirituales. La perspectiva de una renovada barbarie le condujo a un breve escaqueo con el nacional-socialismo y a una profundización en los temas antisemitas latentes; un episodio que finalizó de manera abrupta con un grado de introspección mayor que el habitual entre los intelectuales que habían compartido este tipo de ilusiones. De acuerdo con el relato alemán más extendido acerca de los orígenes del término *identidad colectiva*, fue Erikson el que proporcionó el ímpetu necesario para su última articulación. Sin embargo, Niethammer defiende que el propio Freud, de hecho, había empleado esta expresión arcaica en un discurso que pronunciara en la rama vienesa de B'nai B'rith mientras se batía a brazo partido con la inquietante experiencia de pertenecer a un grupo sometido a la extinción. La asimilación había dejado un recordatorio psíquico, un timbre de alarma que activaba memorias que respondía a milenios de tribulaciones. Fue esta posición honorable, un impulso para soportar lo peor, lo que empujó a Freud desde una posición escéptica a mostrar simpatía hacia el proyecto sionista. El análisis que Niethammer hace de esto último pone de manifiesto algunas de las inhibiciones características de las generaciones alemanas de posguerra.

Erikson realmente fue el primero en acuñar el término *identidad nacional* como un sustituto de la noción más imperturbable *carácter nacional* argumentando que expresaba de un modo más adecuado la dinámica y las cualidades plásticas de la moderna psicología de masas. Con una agudeza considerable, Niethammer sugiere que la concepción de la identidad de Erikson emerge de un intento inconsciente soterrado de sintetizar a Freud y a Jung; una adhesión formal a la ortodoxia freudiana combinada con una apertura hacia una problemática colectiva depurada del misticismo reaccionario de Jung. Erikson asiente calladamente a la afirmación de Jung de que el freudianismo estaba ligado al mundo privado burgués de sus clientes neuróticos, que adolecían de los tics provocados por la asimilación. Él pretendió introducir el psicoanálisis en el siglo estadounidense enjaezándolo al proyecto de establecer modelos de actuación positivos para la nación. Niethammer advierte la ironía de este empeño, considerando a la luz de una brecha en su biografía: una relación problemática con sus orígenes judíos en el Viejo Mundo, sobredeterminada por lealtades divididas en las luchas encarnizadas en el seno del movimiento psicoanalítico, fue lo que inspiró a este impulsor del ideal de la personalidad saludable a cambiar su nombre de Homburg a Erikson.

La siguiente figura que Niethammer somete a examen se encuentra en una posición totalmente tangencial con respecto a los dilemas de la cultura centroeuropea. Maurice Halbwachs provenía de una familia alsaciana que después de 1871 decidió asentarse en Francia. Nacido en 1877 y educado en un medio liberal parisino, Halbwachs, formalmente católico, fue un seguidor de Dreyfus y un socialista moderado, algo más a la izquierda que su mentor Émile Durkheim. Tras la muerte de Durkheim,

se convirtió en la figura principal de la sociología francesa, y fue el responsable de abrirla a la influencia de algunos selectos interlocutores alemanes: Simmel, Sombart y Bernstein fueron admitidos a bordo, mientras que Marx fue mantenido a distancia. Su reputación descansa en un proyecto pionero de teorizar la dimensión social de la memoria, dirigido contra la afirmación de las causalidades interiores de la vida de la mente propugnadas por Bergson. Una serie de investigaciones en los ámbitos inexplorados de la memoria habían provocado un viraje comparable al impacto de la filosofía de la conciencia a comienzos del siglo XIX. La obra de Halbwachs discurre en este terreno recién descubierto. Los autores que dieron forma a esta nueva problemática –Proust, Bergson, Freud, Warburg, Cassirer y Benjamin– fueron todos ellos judíos, a excepción de este alsaciano. No obstante, incluso aquí, a Niethammer le cuesta detectar las trazas de una relación compleja con la cuestión judía en una obra sobre la historia del cristianismo. Retratada como una revolución ética que estableció un nuevo universalismo en la moral, el cristianismo aparece como una prefiguración de un socialismo moderno que trasciende las diferencias que emanan de la nación y el Estado. En esta línea, la persistencia del judaísmo estaba animada, por el contrario, por un espíritu primitivo de particularismo étnico que disfrutaba de afinidades con respecto a los nacionalismos reaccionarios contemporáneos, incluso con aquellos de naturaleza más antisemita. Evidentemente, se trataba de una concepción bastante extendida, en modo alguno peculiar de Halbwachs.

Para Halbwachs, todas las memorias colectivas eran constructos sociales que preservaban un sentimiento de continuidad a lo largo de la historia; la veracidad de estas memorias no constituía un problema para la sociología. Sin embargo, para Niethammer, la utilización ocasional que Halbwachs hace de la palabra *identidad* sugiere, de hecho, la posibilidad de borrar aquellas memorias que se resisten a la mitologización. Niethammer advierte que el objetivo inicial de este proyecto consistió en una desmitificación de la naturaleza ficticia de la identidad colectiva. No obstante, el repliegue de la República francesa enfrentada a un nacionalsocialismo en expansión precipitó un giro dramático que pasó de la crítica a la fabricación de mitos. Antes de ser internado y ejecutado en un campo de concentración alemán, Halbwachs, ya anciano, apostó por la posibilidad de construir una nueva memoria colectiva republicana que fuera un ideal infranqueable frente a las recientes humillaciones que había experimentando la república en aquel periodo. Se trataba de una proposición que retrospectivamente podría interpretarse como una prefiguración de la posibilidad de encubrir la experiencia colaboracionista mediante mitos de resistencia. A pesar de mostrar su simpatía hacia el escepticismo institucional de Halbwachs, Niethammer defiende la idea de que todos los intentos de encasillar una pluralidad de memorias en un molde uniforme fracasan necesariamente. Su afirmación de que la nación nunca es una comunidad de memorias surge de una reflexión prolongada sobre este problema en el contexto de la Alemania de posguerra. Los vestigios del judeocidio en las memorias de los «alemanes comunes» son, tal y como sostiene el autor,



irreductiblemente fragmentarias.

Aldous Huxley aparece en último lugar en esta serie de forjadores de la retórica de la identidad de entreguerras. Huxley, inconsciente de la conmoción que se estaba produciendo en la zona que se sitúa entre Estrasburgo y Budapest, formaba parte de una clase de excéntricos tremendamente estrechos de miras, todo ello a pesar de moverse en un terreno abigarrado de la vida intelectual británica. Más conocido como el autor de *Un mundo feliz*, Huxley se había sentido atraído anteriormente por la idea de una sociedad de castas platónica a escala global, antes de que esta imagen de modernidad eugénica zozobraría en una distopía que transformó la primera biotecnofilia pseudowellsiana en su opuesto.

Aun de acuerdo con las pautas generales del propio método improvisado del libro, las interpretaciones de este capítulo desafían los protocolos de la evidencia. La palabra *identidad* aparece, sin ninguna elaboración ulterior, en el atrevido *staccato* de las primeras líneas de la novela anunciando la consigna oficial del nuevo orden mundial: «Comunidad, Identidad, Estabilidad». No aparece en ningún otro lugar, ni en la novela ni en ninguna otra obra de Huxley. La transvalorización satírica de la divisa de la Revolución Francesa es a su vez satirizada, pero desde una perspectiva inidentificable, hostil a la igualdad y a la fraternidad, que afirma la libertad pero asombrosamente aliberal. En Europa, esta posición se perfiló con mayor claridad, expresando la desilusión conservadora con el fascismo en el poder y, al mismo tiempo, una falta de voluntad a la hora de retomar un liberalismo supuestamente obsoleto. En una obra anterior de Huxley titulada *Proper Studies*, pueden escucharse ecos del discurso de ciertas corrientes de la «revolución conservadora» en el continente. No se trata de una lóbrega profecía contrailustrada, sino de una obra que anticipó de forma optimista la sustitución de la democracia por un régimen de ingeniería social que no sólo admitiría la desigualdad natural sino que la fabricaría genéticamente. Huxley sostuvo que la tarea fundamental de dicho régimen no sería la gestación de una aristocracia del espíritu, sino, por el contrario, de una clase de alegres zánganos moviéndose al ritmo de la producción fordista. Niethammer sugiere que la «identidad» en la divisa satírica de Huxley conjura la posibilidad de una asimilación total de cada uno de los individuos en una función; una sociedad cuyo documento definitorio es el carné de identidad. Se puede sostener que se le escapa una posibilidad más desconcertante: la identidad que, según él, ni siquiera es posible entre los seres humanos podría transformarse en el futuro en algo bastante real gracias a la clonación.

Movilización total, eufemismos de una diferencia cultural desasosegadora, política como conmemoración colectiva y como distopía, sociedad con curva de campana: ¿son éstas las connotaciones atribuidas a los elementos significantes en suspensión de una futura síntesis? La historia de anticipaciones vagas de Niethammer llega hasta nuestros días; sin embargo, la demostración de que esto es lo que sucede no llega a presentarse. La segunda parte del libro adopta un estilo interpretativo contextualizado

más convencional, animado por intentos intermitentes de leer el palimpsesto de entreguerras al calor de otros textos sobre la identidad colectiva más recientes. El diagnóstico propuesto por Niethammer oscila entre reflexiones sobre una benigna fragmentación multicultural e inexorables profecías de guerras devastadoras entre culturas. El *pathos* de la obra hunde sus raíces en una sensación de que este último escenario resulta más plausible: el multiculturalismo como preludio de un renacer de la xenofobia. Se trata de una valoración compartida, evidentemente, con un historiador de izquierda de perfil muy diferente: Eric Hobsbawm.

Niethammer considera que existen tres corrientes en la semántica de la identidad de posguerra: una progresista, una reaccionaria y un momento contemporáneo hiperinflacionario que es sorprendentemente ambas cosas al mismo tiempo. Se trata de fases globales de una cultura política de posguerra con un énfasis especial en las variantes europeas. La ola progresista emerge de la confluencia de la psicología social reformista, de los desafíos a la línea de color racista y de la descolonización en el Tercer Mundo. En Alemania, el hegelianismo de izquierda y un schmittianismo no reconocido fueron añadidos a la mezcla. En la ola regresiva posterior, la identidad colectiva se convirtió en un mantra de la nueva derecha que recogía las ansiedades sobrepuestas del neoconservadurismo y de la escena *skinhead*. En toda la zona de la OCDE, el bienestar social propiciado por la creencia en el optimismo relativo al crecimiento ilimitado dejó paso a una conciencia malthusiana sobre la escasez en una atmósfera dominada por la inseguridad y el malestar. Esto sentó las bases de una recuperación general satisfactoria de la hegemonía intelectual de la derecha. El logro de esta última consistió en orquestar un debate interminable acerca de una identidad colectiva amenazada con el que sustituir la erosión progresiva de la autodeterminación colectiva. Finalmente, hoy en día asistimos a la inflación contemporánea de la identidad colectiva como un significativo ubicuo en la academia, la política y los medios de comunicación. A pesar de que Niethammer afirma que deja fuera al feminismo contemporáneo y a los discursos minoritarios en la medida en que contribuyen en menor medida a la mistificación intelectual dominante, el propio término que emplea para designar a esta última ola —regresión progresista— deja traslucir una cierta irritación hacia las variantes subalternas de las reivindicaciones identitarias.

Los capítulos finales del libro repasan algunas contribuciones europeas y estadounidenses recientes a esta *episteme* centenaria que se aproximan en mayor medida a sus preocupaciones principales referidas al nacionalismo, la inmigración y la integración europea. Fukuyama, relegando la diferencia étnica a la inocua esfera privada del Estado universal, se opone a Huntington, teórico de la versión en clave de seguridad nacional de la política de la identidad y del próximo choque global entre fundamentalismos. La perturbación de Niethammer ante estas visiones fanfarronas por parte de la derecha resulta bastante convencional. De modo sorprendente, adopta un tono igualmente cáustico al tratar los trabajos recientes de determi-

nadas figuras de la izquierda liberal. Advirtiendo de forma concluyente lo improbable de una democratización real de la comunidad europea, ofrece una perspectiva escéptica sobre el giro de Habermas de una esfera pública democrática hacia una política de la identidad eurocrática. La afirmación de que Europa es una cultura cuyos valores han sido conformados por siglos de experiencia de tolerancia y compromiso es inmediatamente desechada. Se percibe aquí un eco de Benjamin en su insistencia en que siempre debe recordarse la enorme reserva humana purgada y excluida de Europa en relación a distintas articulaciones temáticas, pasadas y presentes. El afectuoso retrato que Passerini hace de Europa como un tema de amor cortés y de añoranza, que sobrepasa las fronteras nacionales, es descalificado como una negación ingenua de una realidad histórica más inquietante y prosaica. Pero peor resulta aún la descarada defensa de Sloterdijk de la versión de la identidad nacional negativa de la Alemania posterior a 1968: la idea de que la propia nación ha perdido el privilegio –dudoso en cualquier caso– de contar con un programa nacional. Para Sloterdijk, el mundo tiene mucho que aprender de esta experiencia de neutralización masoquista de la voluntad de poder. Según Niethammer, estos pronunciamientos son un intento frívolo de establecer un nuevo destino nacional, peligroso aunque se presente con los tonos lúdicos de la ironía cosmopolita. El autor concluye su repaso examinando una muestra representativa de textos sobre identidad nacional producidos tras la reunificación alemana que abarca desde los neoliberales triunfalistas en el Oeste hasta los nostálgicos defensores de una experiencia arrogantemente devaluada en el Este. Niethammer, afincado en Jena, se limita a dirigir unas críticas ligeras a estos últimos, recomendando una vía algo menos autocomplaciente de solventar los agravios regionales y más desvinculada del PDS.

La conclusión del libro –la pregunta del título reza «¿Debería algo ser más pequeño?»– ofrece, sin reservas, un veredicto espeluznante sobre cualquier concepción de la identidad colectiva. Tan sólo un núcleo duro está al acecho en este magma fatal: una demarcación [*Abgrenzung*] en contra de lo no idéntico que lo predispone hacia el conflicto. En la escalada de dicho conflicto, la identidad colectiva puede encontrar un último fundamento únicamente en la religión y la raza. «En esta medida, el impulso hacia el fundamentalismo y la violencia es inherente a la identidad colectiva.» La ley no proporciona una salvaguarda frente a sus estragos, ya que se mueve en el ámbito intermedio entre la cultura y la violencia, más allá de las normas legales. Schmitt, Lukács y Huntington, en tanto promotores de este nexo, ofrecieron un análisis más profundo que el de otros defensores del mismo, aparentemente más inocuos, que lo reprimieron. «¿Existe alguna salvaguarda frente al desliz inconsciente en las demandas supuestamente inofensivas de identidad cultural y política hacia la legitimación de la violencia? Mi respuesta es: no.»

Frente a la catastrófica expansión de este virus, Niethammer propugna un antídoto. Su «modesta propuesta» consiste en eliminar la categoría *identi-*

*dad* del discurso contemporáneo y emplear, en cambio, el término *nosotros*. En su opinión, puede que la primera persona del plural no carezca de sus propias mistificaciones, no obstante, en tanto forma de interpelación resulta más débil, más variable e incluyente, permitiendo afinidades más diversas y mudables en lugar de las fijaciones rígidamente objetivadas de la identidad, con su dinámica inherente de violencia. Hablar en términos de *nosotros* nos desalentará a la hora de fabricar enemigos y nos facilitará alcanzar el entendimiento con otros en cuestiones prácticas, sabiendo que todos los grupos extensos se descomponen en otros más pequeños, compuestos a su vez por individuos. Renunciando a totalizaciones ficticias, este pequeño y seguro pronombre debería permitirnos pensar de modo más realista acerca de los problemas políticos de hoy en día.

La fantasía de esta conclusión apunta a la necesidad de las propias herramientas características de Niethammer para comprenderla. En el plano de la teoría, el autor dedica una atención escasa a explicar la expansión de la retórica de la identidad que tanto deplora, a la cuestión de por qué a pesar de haberse convertido en algo tan dominante no puede esquivarse simplemente invocando su misteriosa opacidad. Resulta sorprendente, en una obra de tan amplio alcance, en la que se habla extensamente de distintos autores, muchos de los cuales apenas emplean el término *identidad*, que la exploración más importante de esta categoría —el célebre rastreo que Adorno y Horkheimer hacen de la misma en tanto que una expresión de la lógica cultural del orden social en *La dialéctica de la Ilustración*— apenas se mencione. Tampoco ofrece Niethammer argumentos suficientes como para pensar que un rechazo de la razón colectiva tan radical como el suyo tiene en algún lugar lógico que no sea el de sobra conocido individualismo metodológico de sello anglo-estadounidense. Claramente, no es ésta la intención de Niethammer. Sin embargo, la extraña aporía con la que finaliza el libro despierta, de modo ineludible, la cuestión de su orientación política.

En una obra caracterizada por una formidable e ingeniosa erudición, Niethammer mantiene en todo momento un toque abiertamente político. Su esbozo del mundo posterior a la Guerra Fría, de capitalismo neoliberal triunfante, es agudo e implacable, y no duda en reprender a Habermas por ofrecer un programa «burgués [*bürgerliches*-“ciudadanos”] dirigido al nuevo centro» y ajustado al «libro de visita de Schroeder». Nadie pondría en duda la honestidad de sus afinidades. Sin embargo, la retórica de una «forma de pensamiento más débil, vulnerable y sobria» como supuesto bálsamo para las heridas de la identidad colectiva resulta, a estas alturas, un tropo alemán con bastante historia a sus espaldas: el valor de un punto de vista sosegado, modesto, provinciano, si bien hospitalario, que ha aprendido del cataclismo del Tercer Reich a rehuir todas las grandes ideas y ambiciones de altos vuelos. A pesar de ser comprensible, implica invariablemente un elemento de autoengaño —lo que Lukács una vez llamó *Illusionspolitik*—, ya que, si bien la República Federal era una provincia, se ha hallado inmersa, desde el principio, en el orden imperial estadou-

nidense. Una vez sofocadas las dos rebeliones en contra de su carapacho militar –a comienzos de la década de 1970 y 1980–, la lógica de la humildad y autocontención de la izquierda no se hizo esperar.

Ningún escritor o pensador alemán ha expuesto con mayor elocuencia la modestia y la sobriedad que Niethammer recomienda hoy en día que Hans Magnus Enzensberger, cuya *Ach Europa!* (1987) desacreditó todos los sueños de un superestado europeo, anhelado en mayor medida en las periferias abandonadas que en el altivo corazón franco-alemán de la Comunidad, que inspiraba a una *Kleinstaaterei* [“política de los pequeños Estados”] que dejara los escarceos imperiales a los estadounidenses. En poco tiempo, con la Operación Tormenta del Desierto en curso, descubrió que Sadam Hussein era otro Hitler al que Estados Unidos y sus aliados tenían que combatir con todas sus fuerzas. Pocos años después, en un ámbito menos intelectual aunque de mayor relieve político, Joschka Fischer y los domesticados Verdes tomaron la misma ruta celebrando el ataque sobre Yugoslavia como una vía a favor de la humanidad y el progreso e involucrando a Alemania en la campaña de la OTAN en los Balcanes, hecho que despertó aplausos por parte de Habermas, que sólo se lamentó de que Naciones Unidas no diera cobertura a los bombardeos antes.

El libro de Niethammer apareció con anterioridad a las actuales intervenciones en Afganistán y Oriente Próximo, pero después de que se hubiera producido la guerra en el golfo Pérsico y en los Balcanes y estallara la segunda Intifada. ¿Qué tiene que decir acerca de este contexto dominante de la escena política mundial que apenas ha excusado a la recién unificada República Federal? El silencio es ensordecedor. En una obra que encuentra las preocupaciones o fuentes judías, a pesar de lo imperceptibles que puedan ser, en cada rincón y en cada grieta del discurso de la identidad colectiva, ¿se menciona en algún momento a Israel? En absoluto. Esto no se debe a que el libro se mueva en un plano más elevado que el de los problemas actuales. De acuerdo con el mismo espíritu modesto de autocontención alemán, el autor encuentra la oportunidad de elogiar la aquiescencia europea ante la extensión estadounidense de la OTAN a las fronteras rusas tachándola de «progresista».

Episodios como éstos arrojan un brillo inquietante sobre el alegato final de Niethammer a favor de la primera persona del plural. Lo que deja claro un simple vistazo a los editoriales, columnas y disertaciones en todo Occidente no es que el lenguaje de la identidad colectiva sea el que domina el mundo sino –justamente– el discurso del *nosotros*: el lenguaje de la «comunidad internacional». La fijación de Niethammer en la dinámica de la exclusión identitaria le ha cegado ante el poder, mucho más significativo, de la retórica de la inclusión coercitiva. En la actualidad, cada arrogante embestida del depredador estadounidense –y de la surtida jauría de carroñeros europeos que lo acompaña– flota en el pronombre hipostasiado que él alaba. No existe una divisa más adecuada para estos tiempos que la

célebre declaración de *Le Monde*: «Nous sommes tous américains». ¿Acaso resulta accidental que Niethammer comience su libro con una descripción inadecuada de Kofi Annan –misteriosamente exportado desde su Ghana natal a Costa de Marfil– y termine con otra, aún más cargada? Se nos dice del mayordomo escogido por la Casa Blanca para llevar a cabo su voluntad en Naciones Unidas, que ha respaldado todas las actuaciones arbitrarias e ilegales de Estados Unidos y sus aliados, desde la imposición de emisarios de la CIA en equipos de inspección de Naciones Unidas en Irak a los bombardeos de Yugoslavia y Afganistán, que «no representa a ninguna ideología que aspire a legitimar la violencia o a reprimir que sea percibida». Advirtiendo solemnemente en contra de los peligros de la identidad colectiva, la comunidad internacional apenas llega a aparecer en sus labios.

La violencia que Niethammer rechaza no desaparece por enterrar la cabeza bajo el suelo de Turingia. La identidad colectiva no es una noción que tenga mucho seguimiento entre la izquierda –su imputación a Lukács, cuyo uso de los sentidos hegelianos de *identidad* apenas tiene algo en común con ella, supone un forzamiento–, a no ser como fetiche en la medida en que el enemigo discursivo más importante actualmente es el equivalente teórico de la inflación de la violencia étnica y religiosa en Yugoslavia en el espectro de «un nuevo Holocausto», la justificación común de los Verdes para la guerra de la OTAN en los Balcanes. Contrariamente a la afirmación de Niethammer, la identidad colectiva como fenómeno histórico no se desprende invariablemente de la raza o la religión. La clase y el sexo ofrecen otras bases para la misma. El movimiento obrero, cuyo legado en alguna ocasión Niethammer reprocha a Habermas haber olvidado, habría sido imposible sin ella. El «conflicto potencial» que Niethammer así lamenta tiene, por lo tanto, otro nombre que no aparece en estas páginas: la lucha de clases. Un anatema general sobre cualquier concepción de la identidad colectiva supone, inevitablemente, un rechazo de la movilización colectiva. La sentencia de Niethammer de que nunca deberíamos olvidar «cuán desesperadamente extraño es que se movilice un compromiso y en qué medida petrifica su fracaso» [«wie hoffnungslos wenig oft ein Engagement bewegt und wieviel sein Versäumnis versteinert»] es una invitación a un quietismo elegíaco. ¿Debería «algo ser más pequeño»? La situación del mundo no lo permite. El *Kleingrupperei* [«política de los pequeños grupos»] de hoy, al igual que el *Kleinstaaterei* de ayer, nos conduce directamente a los brazos de la Gran Estrategia.