

Francis Fukuyama

## **Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de reconocimiento**

Barcelona: Deusto, 2019, 206 pp.

Para los sociólogos que tienen presente la teoría sociológica lo más interesante del último libro de Francis Fukuyama puede ser que aborda problemas de la política contemporánea a partir de una de las cuestiones centrales de la disciplina, la relación entre individuo y sociedad. Ve con claridad que es necesario salir del individualismo esencial contemporáneo y propone niveles amplios de integración social frente al retraimiento en lo que se identifica como propio (la nación, la religión o cualquier otro tipo de identidad compartida ya sea poderosa o maltratada), pero no acierta a escaparse del todo del discurso que quiere combatir tanto desde el punto de vista teórico como respecto al ejercicio práctico de la política. Y es que, desde la primera línea del prefacio, Fukuyama deja claro que su libro es una combativa respuesta al triunfo electoral de Donald J. Trump, al que considera «tanto un producto como parte causante» de la decadencia de las instituciones políticas modernas» (pp.11-12). Así, Trump representa el triunfo inesperado de una «tendencia política internacional hacia lo que se había dado en llamar nacionalpopulismo» en la que incluye también a otros líderes, desde Putin a Duterte pasando por Erdogan y Orbán. Claro que, si bien parte de este planteamiento, no se queda en la crítica al trumpismo, sino que carga a derecha e izquierda contra las políticas que se orientan hacia la defensa de una identidad particular por encima o en contra de los intereses generales.

La visión hegeliana que fundamenta tanto el famoso (no sé si es justo decir conocido) artículo de Fukuyama sobre el fin de la Historia publicado en 1989 como su desarrollo en obras posteriores, le lleva ahora a profundizar en «la demanda de reconocimiento de la identidad de cada uno» porque considera que se trata del «concepto maestro que unifica gran parte de lo que está sucediendo

en la política mundial» (*Ibid.* p. 17). Y aquí incluye desde «el surgimiento del nacionalismo anticuado y el islam politizado» hasta otras formas de exigencia de reconocimiento que se basan en «secta, raza, origen étnico o sexo». De Hegel subraya al respecto que «lo que impulsó la historia humana fue la lucha por el reconocimiento», pero, sobre todo, que sostiene que «la que la única solución racional al deseo de reconocimiento era el reconocimiento universal, en el cual se reconocía la dignidad de todo ser humano», frente a quienes quieren sólo el suyo individual, el reconocimiento que merecen ellos mismos o el grupo al que pertenecen y, en muchos casos, en realidad, «ser reconocidos como superiores» (pp. 17-18). Aunque Fukuyama se mueve constantemente entre las exigencias de reconocimiento individual y las colectivas, sitúa el núcleo de su argumentación en la construcción del individualismo contemporáneo para la que busca una base en la reflexión de Sócrates y Adminto sobre el *thymós*. El *thymós* es la tercera parte de la psique humana junto al deseo y la razón, el anhelo de reconocimiento que causa orgullo cuando llega, despierta la ira si no se recibe y la vergüenza cuando se reconoce que no es merecido (*Ibid.* p. 34). Una vez sentada la base de la naturaleza humana<sup>1</sup> en la cultura clásica, se centra en lo que resulta relevante, la construcción de la identidad que se forja el individualismo contemporáneo.

En este libro, usaré *identidad* en un sentido específico que nos ayude a entender por qué es tan importante en la política contemporánea. La identidad crece, en primer lugar, a partir de una distinción entre el verdadero yo interno y el mundo exterior de reglas y normas sociales que no reconoce adecuadamente el valor o la dignidad de ese yo interno. Los individuos, a lo largo de la historia humana, se han encontrado en desacuerdo con sus sociedades. Pero sólo en los tiempos modernos se ha sostenido la opinión de que el auténtico yo interno es intrínsecamente valioso, y la sociedad exterior es sistemáticamente errónea e injusta en su valoración del primero. No es el ser interior el que debe ajustarse a las reglas de la sociedad, sino que es la sociedad la que tiene que cambiar (p. 26).

---

<sup>1</sup> Llama la atención que Fukuyama interprete el «estado de naturaleza» sobre el que teorizan «los primeros pensadores modernos, como Thomas Hobbes, Jonh Locke y Jean-Jacques Rousseau», «sólo [como] una metáfora de la naturaleza humana; es decir, de las características más básicas de los seres humanos que existen independientemente de la sociedad o cultura particular de cada uno». Es decir, descarta la imposible existencia de «una época primordial antes de la aparición de la sociedad humana» y la sustituye por otra abstracción (p. 31).

Me parece importante subrayar que en las líneas anteriores Fukuyama se refiere a la percepción de un «auténtico yo interno intrínsecamente valioso» enfrentado a una «sociedad exterior» que es «sistemáticamente errónea e injusta» con el yo interior, como una «opinión» característica de los tiempos actuales. Más adelante añade que esa idea de identidad es un «concepto fundamental para entender la manera en que las sociedades modernas piensan acerca de sí mismas» (p. 138). En todo esto es posible coincidir, esas percepciones son características de nuestro tiempo, pero aceptar que responden a la realidad supone asumir la base misma del discurso que Fukuyama se propone combatir. Y las acepta. Afirma que el «yo interno es la base de la dignidad humana» (p. 26) y aún más, eleva la identidad, definida en los términos que hemos visto, al grado de «poderoso ideal moral».

No podemos obviar la identidad o la política de la identidad. La identidad es ese «poderoso ideal moral que nos ha llegado», en palabras de Charles Taylor, y ha cruzado fronteras y culturas desde su fundamento psicológico humano universal del *thymós*. Este ideal moral nos dice que albergamos seres interiores auténticos a los que no se reconoce, y sugiere que la sociedad exterior es falsa y represiva. Centra nuestra demanda natural de reconocimiento de nuestra dignidad y nos ofrece un lenguaje para expresar el resentimiento que surge cuando no se recibe dicho reconocimiento (p. 177).

Estos argumentos vinculan el reconocimiento de la dignidad humana con una separación difícilmente aceptable entre individuo y sociedad. Es un punto de partida que -como argumenta Elias (2000 [1939], p. 107)- «conduce una y otra vez al pensamiento hacia el callejón sin salida de los falsos problemas irresolubles». Un callejón del que no es posible salir -añade, por otra parte- sin «una profunda revisión de toda la auto conciencia tradicional» (*Ibid.* p. 35). La cuestión es que, como sostiene Fukuyama la autopercepción de un yo interior auténtico y separado de un mundo social exterior es la característica del mundo actual pero no ha sido siempre así. Es el resultado -sostiene Elias (1993 [1939]; 2000 [1939])- de un proceso que comienza en el Renacimiento que no responde a la relación entre individuo y sociedad tal como realmente es, no es algo natural ni evidente sino «expresión de un modelado particular e histórico del individuo, realizado por un tejido de relaciones, por una forma de convivencia de estructura muy específica» (Elias, 2000 [1939], p. 44). Desde luego, no resulta nada fácil sostener afirmaciones tan anti intuitivas; el propio Elias lo reconoce (*Ibid.* nota 3, p. 35) antes de señalar que, aunque pueda parecer una paradoja a primera vista,

los rasgos singulares y la diferenciación de las funciones psíquicas de una persona, a los que nos referimos con la palabra «individualidad», sólo son

posibles cuando y porque una persona crece en el seno de un grupo humano, en el seno de una sociedad» (*Ibid.* p. 38).

Es más, añade más adelante que

cuanto más intensa y multidimensional son la represión, el redireccionamiento y la transformación de estas fuerzas [«fuerzas naturales indómitas» del individuo] en el marco de la convivencia humana -primero por amor y miedo a otros, luego también por uno mismo-, más intensas y pronunciadas son también las diferencias de conductas, sentimientos, modos de pensar, fijación de objetivos y, no en último término también de las fisonomías moldeables, y mayor «individualización» adquieren los individuos (*Ibid.* pp. 164-165).

Dicho en otros términos, el proceso de individualización no es la rebeldía de ni la liberación de un yo interior que existe solo por sí mismo, sino que forma parte de una configuración social específica, para cuya comprensión no hay que perder de vista que la «sociedad no es únicamente lo igualador y lo tipificador, sino también lo individualizador» (*Ibid.* p. 80). No existe ese yo interno esencial y auténtico que se enfrenta a una sociedad «falsa y represiva», sino un individuo, integrante de una forma histórica de sociedad en cuyo desarrollo interviene y que, a la vez, lo configura a él y le crea unas expectativas específicas que después esa misma sociedad puede cumplir o frustrar, alentar o reprimir. Sin embargo, la autopercepción de la separación abismal entre individuo y sociedad, sí existe y es característica del mundo actual en el que ha dado lugar a una forma específica de individualismo descrita como narcisista (Sennett 2011). Y esa es la cuestión, si Tocqueville, cuando define el individualismo en las primeras décadas del XIX, ya subraya que empuja a la separación, al aislamiento<sup>2</sup>, en su configuración posterior, el individualismo narcisista, funda las relaciones sociales en el conocimiento profundo y directo de los individuos entre sí. No se orienta a la relación entre extraños, entre distintos sino que lleva a preferir la pequeña comunidad y a temer y despreciar la grande como ajena, vacía e impersonal. Esa

---

<sup>2</sup> Tocqueville (Tocqueville, 2010 [1840], p. 846) presenta el individualismo como «una expresión reciente que una idea nueva ha hecho nacer. Nuestros padres no conocían más que el egoísmo». Y lo define de esta forma:

un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y sus amigos, de tal manera tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma (*Ibid.* 847)

autopercepción del yo interior aislado se traslada al ámbito colectivo -como ve con claridad Fukuyama (p. 124)- en la idea de que «cada grupo tiene una identidad propia inaccesible para los extraños», construida a partir de una intransferible «experiencia vivida», un término, un argumento, «que ha experimentado un crecimiento vertiginoso en la cultura popular desde la década de 1970». Claro que después de describir semejante cierre social Fukuyama añade que

La solución no es abandonar la idea de identidad, concepto fundamental para entender la manera en que las sociedades modernas piensan acerca de sí mismas. La solución pasa por definir identidades nacionales más amplias e integradoras que tengan en cuenta la diversidad de facto de las sociedades democráticas liberales (p. 138).

Mal puede hacerse, mal puede asentarse el reconocimiento de un *nosotros* crecientemente más amplio -el universalismo kantiano, el reconocimiento universal de todo ser humano de Hegel o, como plantea, Elias «el movimiento hacia una integración global de la humanidad más amplia y estable» (Elias 2000 [1939], p. 190) - si toda la construcción teórica, explícita o implícita, que lleva a la definición de la identidad en los términos expresados empuja exactamente en sentido contrario.

La buena noticia es que aunque es dominante el individualismo contemporáneo con su aguda tendencia al cierre -muchas veces oculto en la exhibición descarnada de la intimidad como afirmación y muestra de la «autenticidad»-, la realidad social es más compleja e incluye tanto la rebeldía frente a las «tiranías de la intimidad» como la capacidad y el disfrute de la relación con extraños que Sennett (2011) identifica con la civilidad y con la cultura urbana. Además, la historia del pensamiento -y del sentido común- nos permite ver que aunque no haya quedado bien resuelta la explicación de alguno de los tramos (o los saltos) del camino, se puede seguir adelante.

Fukuyama insiste en el planteamiento hegeliano que atribuye la acción humana al deseo de reconocimiento con argumentos y ejemplos históricos significativos, pero no se puede afirmar que no tenga en cuenta la desigualdad económica ni las luchas por superarla. De hecho, este es el reproche que él mismo lanza a la izquierda política. Considera que tanto en Europa como en Estados Unidos, la izquierda pasa de proponerse «aumentar la igualdad socioeconómica mediante el uso del poder del Estado, tanto para abrir las puertas de acceso a los servicios sociales a todos los ciudadanos como para redistribuir riqueza y renta» (pp.126-

127), a adoptar la agenda de las políticas «de la identidad y el multiculturalismo» y a centrarse en la defensa de «demandas, a menudo psicológicas de un círculo cada vez más amplio de grupos marginados», olvidando en ese tránsito a la vieja clase trabajadora (pp. 127-128). En su opinión ese cambio de agenda revela, en gran medida, un problema de impotencia ante la desigualdad económica. Considera que para «algunos progresistas, la política de la identidad funciona como un trampantojo para no debatir de verdad sobre cómo revertir la tendencia hacia una mayor desigualdad socioeconómica» (p. 130). Y añade dos consecuencias más de este giro de la izquierda hacia las políticas de la identidad. La primera, el riesgo que suponen para «la libertad de expresión y, de forma más amplia, [para] el tipo de discurso racional que la democracia necesita para funcionar» (p. 131), unas concepciones identitarias que acaban declarando como inobjetable lo que, en realidad, son opiniones contingentes que cada uno -o cada grupo- identifica con su yo auténtico. La segunda consecuencia, «y quizá el [problema] más importante, de la política de la identidad tal y como la practica actualmente la izquierda es que ha propiciado el auge de la política de la identidad en la derecha» (p. 133) de la que teme, sobre todo, -y aquí subraya el papel de Trump- el amparo de nuevas identidades relacionadas con la raza y el «nacionalismo blanco». Fukuyama considera llamativo que

la derecha haya, adoptado el lenguaje y el marco de la identidad de la izquierda: la idea de que mi grupo en particular está siendo victimizado, que su situación y sus sufrimientos son invisibles para el resto de la sociedad, y que hay que acabar con la estructura social y política responsable de dicha situación (léase: los medios de comunicación y las élites políticas) (p. 137).

Concluye a continuación que en «todo el espectro ideológico, la política de la identidad es la lente a través de la que se miran hoy casi todos los problemas sociales» (Ibid.). Un análisis que conecta con lo que Sennett -uno de los grandes pensadores del individualismo narcisista- define como tiranía de la intimidad. Se trata de la «creencia en un patrón de verdad para medir las complejidades de la realidad social (...) la medición de la sociedad en términos psicológicos (...) el resultado de un largo proceso histórico, en el cual los propios términos de la naturaleza humana se han transformado en ese fenómeno individual, inestable y autoabsorbido que llamamos “personalidad”». (Sennett 2011, p. 414)

Aunque Fukuyama considera la identidad como clave para la comprensión de la sociedad actual y, como hemos visto, la eleva al grado de «poderoso ideal moral» que se extiende «cruzado fronteras y culturas desde su fundamento psicológico

humano universal del *thymós*» (p. 177), advierte también -y este parece el objetivo fundamental del libro que comentamos- de que la «regresión hacia identidades cada vez más estrechas amenaza la deliberación y la acción colectiva de la sociedad en su conjunto» (p. 179). Su planteamiento o su respuesta ante la imposibilidad de «obviar la identidad o la política de la identidad» (p. 177), tiene tres soportes. Primero, reconocer que «la identidad moderna implica tener múltiples identidades moldeadas por nuestras interacciones sociales en todos los niveles». Segundo, la conveniencia de impulsar identidades «amplias e integradoras», en lugar de «dividir a las sociedades en grupos cada vez más pequeños y egoístas» y, tercero, un claro escepticismo respecto a la capacidad práctica del «cosmopolitismo global» de superar hoy en día a los Estados como sistemas democráticos capaces de garantizar los derechos humanos universales. Así - y más allá de detalles específicos que están muy ligados a la realidad y a la tradición política estadounidense- Fukuyama plantea una propuesta de patriotismo constitucional similar a la de Habermas<sup>3</sup> aunque no lo cita de forma expresa por esta cuestión. Lo sitúa en el caso de Estados Unidos como «resultado de una larga lucha» que supone «una ruptura decisiva con versiones previas de la identidad fundamentadas en la raza, el origen étnico o la religión» y que se caracteriza por

la creencia en los principios políticos comunes del constitucionalismo, el Estado de derecho, la rendición de cuentas propia de la democracia y el principio de que «todos los hombres son creados iguales» (interpretado ahora de tal forma que incluya a todas las mujeres). Estas ideas políticas provienen de la Ilustración y son la única base posible para cohesionar una democracia liberal moderna que se ha convertido en multicultural (pp.172-173).

Es lo que Habermas (2007: 101) defiende como un patriotismo

que se ha vuelto más abstracto, que no se refiere ya al todo concreto de una nación, sino a procedimientos y a principios abstractos. Y éstos se refieren, a su vez, a las condiciones de convivencia y comunicación de formas de vida diversas, provistas de iguales derechos, coexistentes —tanto en el interior como hacia el exterior—.

---

<sup>3</sup> Aunque el concepto de patriotismo constitucional se suele atribuir a Jürgen Habermas, que lo ha argumentado y dado amplia difusión, el propio Habermas (2007, p. 94) lo remite a Dolf Sternberger.

Puede resultar útil añadir aquí -volviendo a las categorías sociológicas – que, a partir de la clásica distinción de Tönnies, es posible considerar al patriotismo tradicional como «patriotismo comunitario» y al patriotismo constitucional como «patriotismo societario» (Peces-Barba 2004: 5). Es decir, conviene subrayar que Habermas, como Fukuyama, se sitúa en el ámbito de Estados-nación contemporáneos de estructura social compleja, a los que ve «en vías de convertirse en sociedades postnacionales» (*Ibid.* p. 118), y en los que advierte que la vinculación a los principios que fomenta el patriotismo constitucional

ha de nutrirse de la herencia de tradiciones culturales consonantes. Las tradiciones nacionales siguen acuñando todavía una forma de vida que ocupa un lugar privilegiado, si bien sólo en una jerarquía de formas de vida de diverso radio y alcance (*Ibid.* 102).

De forma que -añade más adelante (p. 118) el «mismo contenido universalista habrá de ser en cada caso asumido desde el propio contexto histórico y quedar anclado en las propias formas culturales de vida». En todas estas cuestiones coincide Fukuyama con lo que escribió Habermas a finales del siglo XX. Lo llamativo es que a punto de finalizar la segunda década del XXI se sintiera obligado a advertir de que

La clase de política de la identidad cada vez más en boga, tanto en la izquierda como en la derecha, es contraproducente, porque retrocede a una versión de la identidad basada en características fijas como la raza, el origen étnico y la religión que tanto costó derrotar (p. 173).

Para acabar concluyendo con esperanza que aunque, en su opinión, no es posible que dejemos de pensar

en nosotros mismos y en nuestras sociedades en términos de identidad (...) debemos recordar que las identidades que residen en lo más profundo de nosotros no son fijas ni están necesariamente definidas por el azar del nacimiento. La identidad se puede utilizar para dividir, pero también para integrar, como se ha hecho en el pasado. Ése será, al final, el remedio contra la política populista de nuestros días (p. 197).



REFERENCIAS

- ELIAS, N. (1993 [1939]): *El proceso de la civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. (R. García Cotarelo, Trad.) Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- ELIAS, N. (2000 [1939]): *La sociedad de los individuos*. (J. A. Alemany Barbero, Trad.) Barcelona: Península.
- FUKUYAMA, F. (2019): *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. (A. García Maldonado, Trad.) Barcelona: Deusto.
- HABERMAS, J. (2007): *Identidades nacionales y postnacionales*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Madrid: Tecnos.
- PECES-BARBA, G. (2004): El patriotismo constitucional: reflexiones en el vigésimo quinto aniversario de la Constitución Española. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*(13), 5-19.
- SENNETT, R. (2011): *El declive del hombre público*. (G. Di Masso, Trad.) Barcelona: Anagrama.
- TOCQUEVILLE, A. d. (2010 [1840]): *La democracia en América*. (E. Nolla, Trad.) Madrid: Trotta.

Javier Cortijo Pardo  
Universidad de Murcia