

Identidad y reconocimiento*

CHARLES TAYLOR

Universidad McGill, Montreal, Canadá

El discurso de la identidad moderna

¿Por qué se habla tanto de la identidad en nuestros días? O por plantear una cuestión afín: ¿qué es lo que les habría costado a nuestros antepasados comprender de nosotros, que no dejamos de hablar de ello? Mi propósito estriba en intentar discernir más de cerca la ligazón entre modernidad e identidad.

El discurso de la identidad es complejo porque discurre por terrenos diversos. Constituye para empezar un concepto psicológico, con ayuda del cual se trata de comprender una dimensión importante de la conciencia de sí. Pero la palabra es sobre todo importante en nuestros días en el discurso social y político, y a menudo aparece en un contexto reivindicativo. Además, es evocada tanto en el plano del individuo (mi identidad), como en el plano del grupo (la identidad quebequesa, canadiense). El término posee un significado ligeramente diferente en cada contexto. Pero no se trata de verdadera polisemia, y todavía menos de una confusión, pues los diferentes usos están estrechamente ligados entre sí.

Está primero «la identidad», en el sentido de ciertos psicólogos. Pienso aquí sobre todo en Erik Erikson. Una identidad es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de su conversión en adulto y (según el mismo Erikson) seguir redefiniendo a lo largo de su vida. No se trata de una realización facultativa. Sin identidad estable nos sentimos al borde de la crisis, y no sólo muy desgraciados, sino también incapaces de funcionar con normalidad. Los momentos en los que se corre el riesgo de perder la identidad se definen como momentos de crisis. Ciertos conflictos adolescentes los explica Erikson con ayuda del concepto de «crisis de identidad».

¿Cuál es exactamente la identidad que se invoca con este género de teoría? No resulta fácil de definir. Pero se podría decir que mi identidad define de alguna manera el horizonte de mi mundo moral. A partir de mi identidad sé lo que resulta verdaderamente importante para mí y lo que resulta menos impor-

* Texto original de una conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy La Salle (Francia) en junio de 1995 cedido por el autor para su publicación en el presente número de la *RIFP*.

Traducción del francés por Pablo Carbajosa.

tante, sé lo que me atañe profundamente y lo que tiene una significación menor. Precisamente lo que resulta aterrador en esta crisis de identidad es que se pierden estas referencias, que no se sabe ya lo que importa de veras y que se está al borde de un abismo en el que nada en absoluto tiene estrictamente importancia, por retomar la declaración del protagonista de *L'Étranger*.

Mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral. Es precisamente lo que funda el uso de este término. Mi identidad es «lo que yo soy». Es justamente lo que se quiere saber cuando se me pide que dé una prueba de identidad. Pero «identificarme» de este modo es situarme en un campo social. Mi documento de identidad proporciona mi nombre, y acaso mi origen, o mi número de seguridad social. Eso me sitúa en una familia, en una región, en el catálogo de ciudadanos-trabajadores del Ministerio de Trabajo, etc. Pues bien, el uso eriksoniano adopta la misma lógica. Mi identidad me sitúa en el paisaje moral; entre todas las posiciones posibles, me otorga una. Me coloca en un lugar, antes que en un no lugar espantoso e invivible. La identidad como horizonte moral constituye un eje del discurso de la identidad. Pero si no contáramos más que con este eje, no se comprendería del todo la fuerza de este término. En especial, no se entendería tampoco por qué el término es fundamentalmente moderno. Proviene de la célebre utilización del mismo por parte de Erikson en su notable estudio psico-biográfico sobre Martín Lutero.¹

Erikson describe la situación espiritual del joven Lutero, de la que éste salió por medio de su conversión a la teología radical de la salvación *sola fide*, como una crisis de identidad. Inmediatamente se aprecia lo que este término justifica. La cuestión residía precisamente en el horizonte moral último. Lutero encontraba imposible vivir en el horizonte del catolicismo tal como él lo entendía, pues le parecía que le entregaba a la condenación, incapaz como era de llegar jamás a satisfacer las exigencias de la salvación por medio de las obras. Por esa razón es por lo que la doctrina de la salvación por la fe tuvo para él la fuerza de una liberación. Pero esto no suprime el lado anacrónico del término «identidad». Lutero mismo no habría podido comprenderse jamás mediante este término. ¿Por qué? Porque no habría podido comprender la definición del horizonte último como una cuestión *personal*. Porque no se trataba únicamente de una definición de sí mismo, sino de la condición de todo ser humano, deprimado por el pecado y salvado por la gracia. Antes de poder hablar de este género de crisis y de lucha espirituales en términos de identidad, era necesario concebir el horizonte último de cada persona como si se viera afectado por un factor de individuación personal. Era necesario admitir o inventar la idea de que cada ser humano tiene su propia manera de ser y de que, por tanto, las cuestiones en torno al horizonte último no se plantean únicamente en el registro de lo universal —universal estrictamente humano, o universal de clase, o de rango, o de estatuto—, de que estas cuestiones se les plantean también a los individuos en toda su particularidad.²

Ahora bien, esto nos coloca en un segundo contexto del discurso de la identidad, que la entiende como algo personal, potencialmente original e inédita y, por consiguiente, inventada o asumida en cierta medida. Este contexto es el que hace ver claramente las relaciones entre identidad y modernidad. Dicho de otro modo, atribuimos fácilmente una identidad a los pre-modernos, porque ellos también vivían —no podían sino vivir así— dentro de un horizonte moral. Pero estos horizontes distaban de ser identidades en nuestro sentido. Se podría decir que no eran lo propio del individuo, tal y como queda implicado en nuestro término «identidad», y ello por las tres razones que acabo de indicar en el párrafo anterior.

Primero, porque dependían de lo universal, antes que de lo personal. Podía tratarse de un universal estricto que atañe a todos los seres humanos, como era el caso de Lutero, pero los horizontes también estaban diferenciados, sobre todo en una sociedad de rangos. En ella, por ejemplo, el horizonte no era lo propio del individuo, sino antes bien lo propio de su grupo, de su clase, de su rango, de su sexo, etc. En segundo lugar, los horizontes estaban ya establecidos. No era cuestión de innovar, de explorar. La originalidad no tenía lugar en este terreno, a no ser como fuente de error y de desviación. Y a esto se une una tercera diferencia: que el horizonte estaba enteramente dado. Existía a modo de destino o de hecho objetivo. Mientras que la identidad moderna, aunque constituida por elementos dados, se concibe asumida por el individuo.

Mi identidad, para que sea mía, debe ser aceptada, lo que abre en principio el espacio de una negociación con mi entorno, mi historia, mi destino. Se entiende que el individuo puede permanecer pasivo, y obedecer sin dudarlo al horizonte que su entorno le ofrece. Pero aun en ese caso, su identidad contará como suya, como resultado de un consentimiento tácito del género del que habla Locke, pues hablar de identidad no es más que concebir mi horizonte como destino, ya que la identidad es parte integrante de la civilización moderna. Hacía falta primero que el destino social del individuo, dictado por su rango, perdiera su influencia sobre él en una sociedad cada vez más igualitaria. En lo sucesivo, en principio, los seres humanos podrían convertirse en lo que quisieran o en aquello que tuvieran capacidad de ser. Pero hacía falta algo más que la revolución igualitarista. Se necesitaba también esta revolución expresivista de la que he hablado antes y que reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes que a ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior. Esto otorga un nuevo sentido, más radical, al ideal de la autenticidad, a la fidelidad hacia uno mismo.

Este giro es el que subyace a nuestro discurso de la identidad, pues la concepción expresivista del ser humano no sólo nos introduce en un terreno en el que cada individuo puede innovar, sino que por eso mismo otorga un papel ineludible al individuo en su autodefinición. Si debo realizar un modo de ser original, y no ajustarme a un patrón ya definido por todos, entonces mi identi-

dad es antes que nada objeto de investigación. Se hace obligado inventarla, y si hay alguien que tiene un papel inalienable en ello, debo ser yo mismo. Pero decir que participo por derecho en esta invención es decir que toda solución debe satisfacerme antes de adoptarla. Mientras no la reconozca como forma de mi originalidad, no podré declararla mía. Esto significa decir, en efecto, que una identidad debe en principio ser asumida. La idea de base de que colaboramos, por lo menos en principio, en la definición de nuestra identidad, no es comprensible más que sobre el fondo de esta revolución expresivista. Es ella a fin de cuentas la que ha hecho que los horizontes fijos y establecidos oscilen en las identidades personales por inventar.

Esto parece dar plenos poderes al individuo. En efecto, muchos comentaristas hablan de la cultura moderna como una emancipación del individuo respecto de la sociedad, ya sea para celebrarla o para deplorarla. Pero esta visión resulta un poco simple. Como ya he indicado anteriormente, el individuo participa en la definición de su identidad. Se podría decir que negocia con su entorno, pero no dispone de su plena voluntad. No es por casualidad que la época de la revolución expresivista vea el nacimiento de otro discurso, el del reconocimiento. Hablo del tema del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser él mismo, de ser reconocido. Según el célebre análisis de Hegel, exige el reconocimiento. Es a Hegel en efecto a quien se reconoce con frecuencia como origen de este discurso. Pero fuera del hecho de que Fichte le ha precedido en esta vía, creo que la problemática del reconocimiento se remonta en realidad a Rousseau. De hecho, se comienza a hablar del reconocimiento en el momento en que se ponen las bases expresivistas de la concepción de la identidad moderna. Esto testimonia la radical falta de autosuficiencia del ser humano en este terreno. No podríamos definirnos por nosotros mismos. Tenemos necesidad del concurso de los «otros significativos» (libres, por supuesto, para poder redefinir dentro de ciertos límites quién disfrutaría para nosotros de este estatuto).

Este ha sido siempre el caso, claro está. Si se empieza a hablar en un momento dado del reconocimiento, no es porque no se haya tenido anteriormente necesidad del mismo. Es porque los horizontes fijos y dados no podían ser ya ratificados por nuestro mundo. La «identidad» otorgada por un cierto rango estaba reflejada necesariamente para nosotros por toda la sociedad. Debido a que el «reconocimiento» no podía faltar es por lo que no se habla de ello. Pero a partir del momento en que se aspira a definirse, sobre todo de forma original, se abre una falla posible entre lo que pretendemos y lo que los demás están dispuestos a otorgarnos. Es el espacio del reconocimiento exigido, pero susceptible de ser rechazado. Este espacio es el que da lugar al discurso y a las teorías del reconocimiento.³

He hablado de dos ejes del discurso de la identidad: primero de la identidad como horizonte moral que nos permite definir lo que importa. Es ésta la identi-

dad de la que habla Erikson y quienes la definen como condición de la salud y de la integridad de la persona. He hablado a continuación de la identidad como de lo que es personal, asumido por el individuo como suyo, lo que no quiere decir simplemente decidido por él de modo arbitrario. Es la identidad que surge de la revolución expresivista, herderiana, que desplaza al horizonte moral del registro del destino al de la negociación y la lucha por el reconocimiento.

Las identidades colectivas

Así pues, hay un tercer eje que nos aproxima a un tema crucial de la política moderna: ¿en qué consiste la identidad de grupo? Puesto que se refiere al fondo expresivista de la concepción de la identidad, se constata que Herder utilizaba a la par un discurso sobre la originalidad de los individuos y otro sobre la diferencia de los pueblos. Igual que todo individuo tenía su propia medida, en relación a la cual debía conducir su vida, así todo pueblo tenía su propio genio, que debía estar en la base de su cultura. Herder protestaba contra la tendencia de muchos alemanes de las clases cultivadas —entre los que se contaba el mismo Federico II de Prusia— a expresarse preferentemente en sus escritos en la lengua de cultura universal, que era el francés. Cada pueblo tenía, por contra, la tarea de desarrollar el espíritu que estaba implícito en su lengua y en las creaciones espontáneas de su cultura histórica, antes que la de imitar las realizaciones de otros pueblos, de las que no producirían más que imitaciones insípidas y forzadas. De ahí individuo y *Volk*, dos entidades que se buscan, que tienen como tarea definir aquello en lo que consiste su originalidad y atenerse a ella e, igualmente, dos agentes que existen entre otros en un campo de intercambios en el interior del cual tienen necesidad del reconocimiento ajeno. Los *Völker*, igual que los individuos, están llamados a reconocerse mutuamente en sus diferencias irremplazables, pero complementarias, formando juntos por tanto la entera masa coral humana.

En consecuencia, ya desde el comienzo se trataba de lo que hoy llamamos identidad de grupo de los pueblos, de la que surge inmediatamente lo que en nuestros días llamamos nacionalismo. Llama la atención en qué medida esta identidad era paralela a su homóloga en el plano individual. Era de alguna manera parecida a lo propio del grupo, que lo distinguía a la vez en su originalidad y exigía para su definición el concurso de ese grupo que debía asumirla. Los dos planos son paralelos, pero están al mismo tiempo entremezclados. Por una parte, la identidad de grupo tiene necesidad de ser asumida, al igual que la identidad del individuo. Pero esto implica a los individuos que la forman. El grupo no podría vivir con esta identidad más que en la medida en que buena parte de sus miembros se definiera en esos términos. De otro modo, la identidad colectiva se convierte en una especie de ficción, al modo de esas identidades de patria socialista, de las que se vanagloriaban los regímenes comunistas.

En compensación, los individuos se identifican a menudo por sus relaciones de grupo. Esto resulta del todo normal. Si la identidad constituye un horizonte moral que me permite situarme en el registro de lo importante, es de prever que las personas vayan a definirse en parte por lealtades morales y universales (soy católico, comunista, liberal, y así sucesivamente). Pero es también normal que se alineen a menudo en torno a su pertenencia histórica. Una comunidad histórica presenta, en efecto, un horizonte propio de su cultura o de su modo de vida dentro del cual ciertas cosas tienen importancia y otras la tienen menos. La mayoría de nuestros contemporáneos tienen identidades complejas, constituidas en parte por estas lealtades universales y en parte por formas de pertenencia históricas. Tanto más normal resulta que estas últimas desempeñen un papel importante en la identidad que se define en intercambio con los otros significativos, que son a menudo nuestros congéneres en el grupo en cuestión. Aún más, puesto que la identidad moderna se concibe como lo que me diferencia entre mis semejantes e iguales, no podría residir únicamente en una lealtad universal que podría ser la de todo el mundo. Hace falta que me particularice, y esto incita a menudo a identificarse con un grupo histórico entre otros. Además, el término «identidad» queda restringido a menudo a esta componente diferencial, a expensas de los elementos universales que tienen con frecuencia un peso más definitivo en nuestro horizonte moral. Es un lugar en el que el sentido eriksoniano y el sentido herderiano tienden a disociarse.

Existe por tanto un juego recíproco entre la identidad en los dos planos. La pertenencia al grupo proporciona retazos importantes de la identidad de los individuos y, al mismo tiempo, cuando hay suficientes individuos que se identifican de modo muy sólido con un grupo, éste adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia. Este es evidentemente el caso de las naciones. Pero ahí intervienen otros mecanismos que vuelven casi obligatoria la identidad en este plano. Y hablando de naciones, me refiero a naciones-Estado. Y cuando afirmo que para ellas una identidad es cuasi obligatoria, me refiero a las condiciones de legitimidad en el mundo moderno, pues se trata aquí de estados democráticos, fundados en teoría, por tanto, sobre la soberanía popular. Que el pueblo sea soberano exige que forme una identidad, que tenga una personalidad. Se puede expresar esta exigencia del modo siguiente. Se supone que el pueblo es quien gobierna. Esto quiere decir que los miembros de este «pueblo» forman una unidad de decisión, un cuerpo que toma decisiones comunes. Lo que es más, se supone que toma sus decisiones mediante el consenso, por lo menos mayoritario, de agentes a los que se considera iguales y autónomos. No es de conformidad con la democracia que algunos ciudadanos estén bajo el control de otros. Esto puede facilitar la toma de decisiones, pero no resulta democráticamente legítimo.

Por ende, para formar una unidad de decisión del género aquí requerido, no es suficiente que un voto registre las opiniones ya determinadas de todos los

miembros. Se trata de unidades que no deben solamente decidir juntas, sino también deliberar juntas. Un Estado democrático afronta siempre nuevas cuestiones y aspira además a crear un consenso sobre las cuestiones que debe resolver tajantemente, y no solamente a reflejar la resultante de opiniones dispersas. Ahora bien, una decisión común surgida de una deliberación común no exige simplemente que cada cual vote por sus opiniones. Haría falta también que la opinión de cada uno se hubiera podido formar o reformar a la luz de la discusión, es decir, del intercambio con los otros. Así pues, esto implica necesariamente una cierta cohesión. En cierta medida, los miembros deben conocerse, escucharse y comprenderse, pues si se ignoran mutuamente, o si no pueden comprenderse verdaderamente, ¿cómo pueden llegar a una deliberación común? Esto atañe a las condiciones mismas de legitimidad de los estados democráticos.

Si, por ejemplo, un subconjunto de pueblo estima que no es escuchado por los demás, o que su punto de vista no puede ser comprendido por ellos, se considera inmediatamente excluido de la deliberación común. La soberanía popular quiere que vivamos bajo leyes que resultan de dicha deliberación. Cualquiera que resulte excluido es que no ha podido tener parte alguna en las decisiones que se toman. Estas pierden, por tanto, su legitimidad para él. Un subconjunto al que no se escucha resulta de algún modo excluido del «pueblo», pero, por eso mismo, no está ligado ya a la voluntad de ese pueblo. Para funcionar legítimamente un pueblo debe constituirse de modo que sus miembros sean capaces de escucharse mutuamente, y de hecho lo hagan, o al menos que se aproxime lo suficiente a esta condición para evitar los desafíos a su legitimidad democrática que podrían provenir de los subgrupos. En la práctica, esto exige por lo general algo más que eso. No basta con que podamos escucharnos hoy. Nuestro Estado aspira a permanecer. Queremos por tanto cerciorarnos de que vamos a poder seguir escuchando. Esto exige un cierto compromiso recíproco. En la práctica, un pueblo no puede asegurarse una estabilidad en su legitimidad más que si sus miembros se sienten fuertemente comprometidos los unos hacia los otros por intermedio de su lealtad común al Estado. Es por otro lado la conciencia común de este compromiso la que crea la confianza en los diferentes grupos de que serán efectivamente escuchados, a pesar de los motivos posibles de sospecha que se hallan en las diferencias entre estos subgrupos. Dicho de otro modo, un Estado democrático moderno exige un «pueblo» que tenga una fuerte identidad colectiva. La democracia nos fuerza a ser mucho más solidarios y comprometidos unos con otros en nuestro proyecto político común de lo que nos exigían las sociedades jerárquicas y autoritarias de antaño. En los buenos y viejos tiempos del imperio austriaco, el campesino polaco de Galicia podía ignorar al hidalgo húngaro, al burgués de Praga o al obrero vienés, sin que eso dañara lo más mínimo la estabilidad del Estado. Muy al contrario, es cuando comienzan a circular las ideas sobre el gobierno del pueblo cuando este estado de cosas se vuelve insostenible. En este momento es cuando los subgrupos que

no pueden o no quieren mantenerse unidos comienzan a exigir su propio Estado. Es la era de los Estados, y la de la disolución de los imperios.

A menudo se piensa en las relaciones entre nación y Estado de modo unilateral, como si se tratase siempre de naciones que buscan dotarse de un Estado. Pero se da también el camino inverso. Para seguir siendo viables, los estados crean a veces un sentimiento común de pertenencia. Es un tema importante de la historia del Canadá inglés, por ejemplo. Para formar un Estado en la era democrática, una sociedad se ve forzada a emprender la tarea acaso difícil y por doquier inacabable de definir su identidad colectiva. En ello entran los tres ejes discutidos anteriormente: un horizonte moral, asumido por algunos, y por tanto abierto a una redefinición perpetua en sus manos, que exige el reconocimiento de los otros y que une a los individuos para formar un actor común.

La identidad y el espacio público moderno

Consideremos esta transformación un poco más de cerca. Las sociedades premodernas de Europa se fundaban sobre un principio que podríamos llamar de «complementariedad jerárquica». Eran sociedades constituidas por diferentes rangos o estamentos como, por ejemplo, la nobleza, la burguesía o los campesinos. En ciertos casos, como por ejemplo el imperio austriaco o el imperio otomano en las fronteras de Europa, las diferencias de posición social se duplicaban en divergencias étnicas o confesionales.

Eran sociedades de complementariedad, puesto que esos diferentes estamentos eran necesarios los unos para los otros y estaban concebidos como tales, pero eran al mismo tiempo jerárquicos, porque nadie pretendía que la necesidad mutua los convirtiera en iguales. Por el contrario, algunos tenían una dignidad mayor que otros.

Acabo de hablar de «dignidad», pero ellos hablaban más bien de honor. En su sentido original, se trata de un concepto jerárquico. Como decía Montaigne, «la naturaleza del honor consiste en exigir preferencias y distinciones».⁴ La revolución igualitaria ha hecho que se hable con mucha más frecuencia de la «dignidad», pero en el sentido postulado entre otros por Kant. Se trata de un estatuto del que disfrutaban en principio todos los seres humanos. La dignidad del hombre moderno, la dignidad del ciudadano, proyecta un mundo igualitario sobre cuyo fondo encuentran su sentido. Ahora bien, la transición del «honor» a la «dignidad» así concebida es justamente la que ha dado su sentido al discurso moderno de la identidad. En una sociedad de rangos, los criterios del honor están diferenciados. Remiten a la posición social y hasta se suponen inexistentes en ciertas categorías inferiores. Se perciben como fijos e inmodificables. Se deduce de ello que la esfera del reconocimiento está limitada por dos razones. En primer lugar, puesto que los criterios son fijos, los juicios de los otros sobre mí se limitan a la cuestión de saber en qué medida cumplo o no esos criterios.

En segundo lugar, los que están cualificados para juzgarme son, así pues, miembros comunes a mi rango. Si soy noble, por ejemplo, me parece fuera de toda discusión o negociación en qué consiste mi honor. Los que tienen derecho a juzgarme honorable o no son las personas de mi rango y no, por ejemplo, las del pueblo.

En la era de la dignidad igualitaria, estos dos límites se quiebran. Para empezar, la categoría de posible juez de mi estado de hombre digno se extiende en principio hasta el infinito. Los fundamentos de toda restricción desaparecen con la sociedad estamental. Pero, al mismo tiempo, el mundo de la igualdad es el de la contestación moral. Ser iguales, los seres humanos no lo son más que dentro de una cierta visión moral, por ejemplo, como ciudadanos investidos de derechos, y el sentido y la naturaleza de esta visión moral está siempre sometido a contestación. Los criterios de la verdadera dignidad no caen por su peso. Deben discutirse y renegociarse sin cesar. La revolución herderiana no hace más que acentuar esta dimensión de apertura de la identidad moderna.

De ahora en adelante, el reconocimiento del que tenía necesidad para afirmar el sentido de mi propio valor podría extenderse en principio a todo el género humano, aun cuando en la práctica mi posición de fuerza o de prestigio en un campo común dado me pueda dispensar en la práctica de tomar en cuenta la opinión de las personas más débiles. Además, los criterios de este reconocimiento serán muy a menudo objeto de contestación entre aquellos cuya garantía me resulta esencial y yo mismo. Es este segundo cambio el que da lugar al discurso de la identidad como algo que el sujeto debe asumir, y observamos que este discurso está ligado interiormente al del reconocimiento como algo que se busca, que podría faltar. Es decir, que podría faltar, no por la razón simple y familiar de que se nos juzgue insuficientes en relación a pautas fijas e indiscutidas, sino por la razón más fundamental y turbadora de que nuestras pautas mismas no son adoptadas por los demás.

El drama del reconocimiento se representa en el plano individual, pero también entre grupos. El nacionalismo como fenómeno moderno no es comprensible más que en relación con ello. Las naciones modernas deben construir una identidad común, como ya he explicado anteriormente. Pero en la era de la dignidad no pueden definirse únicamente entre compatriotas. Cada pueblo sabe que existe en un espacio internacional constituido por otros pueblos que tienen en principio el mismo rango y dignidad. La esfera del reconocimiento se extiende en principio al infinito en el caso de los pueblos, al igual que en el de los individuos. Esto no impide que ciertos interlocutores —los que triunfan en el terreno militar y económico, por ejemplo— se vuelvan cruciales, mientras que otros pueden ser ocasionalmente ignorados.

El espacio público internacional constituye un campo de fuerza en el que las identidades de las naciones a menudo deben luchar para mantenerse. Hasta quienes pretenden abstraerse de él se ven concernidos, como se ve en la reac-

ción de tantos gobiernos autoritarios frente a los juicios de Amnistía Internacional. Hasta quienes quieren rechazar por principio la modernidad occidental y el espacio público internacional dominado por sus valores experimentan a pesar de ello los vectores de este campo de fuerzas. Pensemos en los movimientos integristas islámicos, en los que los llamamientos a movilizarse se hacen a menudo en contra de un Occidente que parece despreciarlos. Esta movilización se lleva a cabo a menudo en el registro del honor, de la humillación resentida, del reconocimiento rechazado, para que las declaraciones de fidelidad exclusiva a la tradición religiosa sean del todo creíbles. Si Salman Rushdie ha cometido un crimen calumniando al profeta, este crimen se agrava hasta el infinito por el hecho de que esta blasfemia se publique en inglés para un auditorio occidental, lo que le ha valido una condena a muerte tan mediática como el gesto al que se hacía acreedor. Una *fatwa* lanzada ante las cámaras de televisión, en ruptura con ciertos procedimientos de la *sharia* misma, no es ya un gesto «tradicional» en un sentido simple. El espacio público internacional y las políticas de la «identidad» que vehicula llegan a todos los rincones de nuestro mundo. El discurso de la identidad, las luchas por el reconocimiento y los espacios públicos en principio igualitarios, tanto nacionales como internacionales: he aquí tres elementos profundamente interrelacionados de nuestra civilización moderna.

NOTAS

1. E.H. Erikson, *Young Man Luther*, Londres, Faber & Faber, 1972.
2. Es la revolución que identifico con Herder, uno de los más grandes portavoces de esta nueva concepción del individuo: «*Jeder Mensch hat ein eigenes Mass*» («cada ser humano tiene su propia medida»). Hablo más extensamente de ello en *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, cap. 21.
3. Para una discusión más extensa, véase «The Politics of Recognition», en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
4. Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, París, Nathan, 1994, libro III, cap. vii.

Charles Taylor es profesor de Filosofía Política en la Universidad de McGill. Sus trabajos se han centrado en el análisis epistemológico de las ciencias sociales y en la fundamentación histórico-filosófica de la identidad. Entre su extensa obra destacan «Human Agency and Language» (1985), «Philosophy and the Human Sciences» (1985), «Sources of the Self» (1989), «The Ethics of Authenticity» (1991) y «Multiculturalism and the Politics of Recognition» (1992).