

*INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINAR EN FILOSOFÍA MORAL Y
POLÍTICA: RETÓRICA, PRÁCTICA Y EFECTOS / INTERDISCIPLINARY
RESEARCH IN MORAL AND POLITICAL PHILOSOPHY: RHETORIC,
PRACTICES AND EFFECTS*

ARTÍCULOS

Identidades sociales y autoestima. En torno al concepto de
identidad

Social Identities and Self-Esteem. On the Concept of Identity

Manuel Toscano

Universidad de Málaga

mtoscano@uma.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9174-3402>

Resumen: El trabajo pretende abordar el concepto de identidad, que se ha vuelto ubicuo no solo en los trabajos académicos, especialmente en ciencias sociales y humanidades, sino también en los discursos políticos, en medios de comunicación y en el uso común. A pesar de su notoriedad y amplio uso, es una noción que no se ha explicado o clarificado adecuadamente, cuyo significado las más de las veces se da por sobreentendido o se ve como poco menos que inaprensible e inefable. Aquí discuto dos contribuciones filosóficas que pueden servir para cubrir ese vacío e iluminar los usos contemporáneos de la identidad. Primero expondré la concepción de Kwame Anthony Appiah sobre las identidades sociales o colectivas. A continuación, expondré la explicación de la identidad como autoestima de David Copp, que ofrece algunas claves importantes, que pueden complementar la teoría de Appiah, según argumentaré. Por último, discutiré algunos de los riesgos que se asocian con las demandas de identidad para mostrar que cobran sentido a la luz de ambas explicaciones.

Palabras clave: identidad; Appiah; Copp; autoestima.

Cómo citar este artículo / Citation: Toscano, Manuel (2025). Identidades sociales y autoestima. En torno al concepto de identidad. *Isegoría*, (73), 1628. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2025.73.1628>

Abstract: This paper aims to address the concept of identity, which has become ubiquitous not only in academic works, particularly in social sciences and humanities, but also in political discourse, media, and everyday use. Despite its prominence and widespread use, it is a notion that has not been adequately explained or clarified, whose meaning is often taken for granted or seen as somewhat elusive. Here, I discuss two philosophical contributions that may help fill this gap and shed light on contemporary uses of identity. First, I will present Kwame Anthony Appiah's conception of social or collective identities. Next, I will explain David Copp's account of identity as self-esteem, which offers some important insights that, as I will argue, can complement Appiah's theory. Finally, I will discuss some of the risks associated with identity claims to show that they make sense in light of both explanations.

Keywords: Identity; Appiah; Copp; Self-Esteem.

Recibido: 29/08/2024. *Aceptado:* 09/06/2025. *Publicado:* 07/01/2026.

1. UN CONCEPTO ELUSIVO

En este trabajo quiero abordar el concepto de identidad. El propósito es puramente analítico y apenas me referiré a cuestiones normativas o discusiones de carácter ético-político; se insinuarán inevitablemente, pero no son el objeto expreso de la discusión. De la identidad se habla de múltiples maneras, pues se ha vuelto una noción prácticamente ubicua en las publicaciones y discusiones académicas, tanto en ciencias sociales como en humanidades. También fuera de la academia, en el discurso político, en los medios de comunicación o en las redes sociales, donde es fácil encontrarse con menciones a “sentimientos identitarios”, “argumentos identitarios”, “voto identitario”, “choque de identidades” y expresiones similares en boca de analistas y opinadores. Diríase que se ha vuelto una de esas nociones fundamentales en el repertorio actual de las ciencias sociales y humanidades, imprescindible para pensar o discutir las realidades, transformaciones e ideales de las sociedades contemporáneas. Dado ese carácter transversal, no puede ser coto de ninguna disciplina específica; habiéndose forjado en la confluencia de varias, como señalaré, atraviesa de largo las fronteras disciplinares.

Antes hay que comenzar por centrar la cuestión. Aquí me ocuparé de cierto empleo de la palabra “identidad”, relativamente reciente, aunque muy extendido: cuando se aplica a características socialmente relevantes de las personas tales como la nacionalidad, la raza, la etnicidad, la religión, el género o la orientación sexual. Evidentemente hay otros usos del término “identidad” sin relación con el que aquí vamos a examinar, como se ve consultando el diccionario de la RAE. Pensemos, por ejemplo, en la suplantación o el robo de identidades, cuando alguien se hace pasar por otro; o en la falsa identidad que ha dado lugar a tramas novelescas y de películas, donde un inocente es confundido con otro y acusado de delitos que no ha cometido, como en *Falso culpable* de Alfred Hitchcock. Siendo tan corriente como ahora nos parece,¹ la acepción en la que nos centraremos será la segunda, referida al ‘conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás’, que no fue recogida en el diccionario hasta la vigesimosegunda edición (2001).² Naturalmente, tanto el individuo como los miembros de esa colectividad pueden tomar conciencia de esos rasgos diferenciales, como recoge la tercera acepción, que habla de “la conciencia que una persona o colectividad tiene de ser ella misma y distintas de las demás”. Entre estas dos acepciones se mueve este trabajo.

Con todo, son demasiado amplias en relación con nuestro tema, pues abarcan también aquellos rasgos personales (o la conciencia de ellos) que constituyen la identidad singular de un individuo. Aquí nos centraremos en la segunda parte de la disyuntiva, por cuanto hablaremos de aquellos rasgos o características, como la religión, la etnicidad o la lengua, que constituyen la base de las identidades colectivas³ y sirven como criterios compartidos para clasificar socialmente a los individuos. No es tan fácil, sin embargo, prescindir de los primeros ni deslindar nítidamente los rasgos propios del individuo de los marcadores sociales, pues en gran medida el problema de la identidad tiene que ver con la articulación de unos con otros, o la conciencia de que la identidad de uno viene determinada por la pertenencia al colectivo. Como veremos, la fuerza que atribuimos a las identidades sociales, o su relevancia, no se aprecia bien si no entendemos cómo los marcadores sociales son asumidos por los individuos como rasgos propios y colorean los atributos personales, mezclándose con ellos.

A pesar de su popularidad, ese sentido de la identidad procede de la academia. No solo se trata de un uso relativamente reciente, sino que su origen hay que buscarlo en las ciencias sociales, donde se gesta más concretamente a caballo entre la psicología y la sociología durante los años cincuenta y sesenta del

¹ Florian Coulmas habla de los discursos sobre la identidad como una ‘marea’ imparable y da algunos datos interesantes para indicar cómo se han vuelto ubicuos: si en la década de los cincuenta se publicaron en inglés 37 libros con la palabra en él, desde 2010 habían aparecido más de 10000 libros que la llevan en el título (Coulmas, 2019, p. 38).

² En la vigésima primera edición (1992) solo aparecían estas cuatro acepciones, ninguna de las cuales tiene que ver con el uso que aquí nos interesa: 1. Cualidad de idéntico. 2. V. Cédula de identidad. 3. f. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca. 4. f. Mat. Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables.

³ Como señalan Fernando Aguiar y Andrés de Francisco (2005), el sustantivo aparece típicamente acompañado por algún adjetivo (hasta veinte adjetivos diferentes han contado), como “identidad nacional”, “identidad cultural”, “identidad social” “identidad de grupo”, cosa que no sucede con otras categorías de las ciencias sociales. Aquí hablaremos indistintamente de identidades sociales o colectivas como expresiones similares.

siglo pasado. El historiador Philip Gleason (1983) ha llevado a cabo una documentada reconstrucción semántica de esos orígenes y del destacado papel que jugó el psicoanalista Erik Erikson en la difusión del concepto. Como es sabido, Erikson fue quien acuñó la expresión “crisis de identidad” que hizo fortuna y dio amplia difusión al término. Aunque nunca ofreció una definición precisa, dio una pista importante acerca del atractivo del concepto cuando observa que este apunta a la vez al “núcleo del individuo” y al “núcleo de la sociedad”, al tiempo que establece la conexión entre ambos:

Nos enfrentamos con un proceso ‘localizado’ *en el núcleo del individuo* y, asimismo, *en el núcleo de su cultura comunitaria*, un proceso que establece, de hecho, la identidad entre estas dos identidades (Erikson, 1968/1980, p. 19. Las cursivas son del autor).

Aunque oscuramente formulado, en “esa identidad entre dos identidades”, en la vinculación entre el “núcleo personal” y el “núcleo comunitario” de un grupo social o colectividad, según los denomina Erikson, estaría el asunto que realmente nos interesa cuando tratamos de entender el fenómeno de la identidad colectiva. Que en ese pasaje seminal hable en ambos casos de un “núcleo” no deja de ser significativo, pues la expresión evoca algo central, basal o fundamental, que da cohesión al individuo y al grupo del que forma parte. Son connotaciones inevitables de la identidad.

Por comparación con otras disciplinas, los filósofos han tardado en interesarse por este sentido específico de identidad. Bajo ese rótulo se han ocupado tradicionalmente de otros problemas, como la identidad en relación a los mundos posibles o la vieja discusión metafísica acerca de la identidad personal, planteada por los empiristas británicos y continuada en nuestros días por autores como Derek Parfit (1984). Recordemos que esta discusión versaba sobre la continuidad del yo o la persona en el tiempo, por aquello que garantiza su unidad a pesar de los continuos cambios. Aunque se trate de una discusión filosófica bien distinta, pone de relieve el aura o sesgo esencialista que parece envolver la noción de identidad en sus diferentes usos, pues sugiere un núcleo estable o inmutable que persiste a través de los cambios, aquellas propiedades necesarias sin las que una entidad o una persona dejaría de ser lo que es.

Ciñéndonos al ámbito de la filosofía política y social, cabe rastrear antecedentes de interés en las críticas comunitaristas a la concepción del “yo desvinculado” (*unencumbered self*) atribuida a filósofos liberales como John Rawls (Sandel, 1984) y, sobre todo, en los debates de los años noventa sobre la política del reconocimiento y el multiculturalismo, que iniciaron autores como Will Kymlicka (1989) o Charles Taylor (1994). Sin embargo, como ha señalado por ejemplo David Copp (2002, p. 365), durante mucho tiempo se ha echado en falta una explicación o análisis filosófico de un concepto tan elusivo como ubicuo en las controversias sobre el multiculturalismo o las llamadas “políticas de la identidad”.

Esta ha sido una queja recurrente a lo largo de los años, hasta el punto de que algunos autores han planteado si no sería mejor prescindir del término “identidad” en la investigación en ciencias sociales o en humanidades, dada la falta de claridad al respecto. Así lo proponían Rogers Brubaker y Frederick Cooper en un importante artículo donde reflexionan sobre el uso de la noción en ciencias sociales. Allí argumentan que tiende a significar demasiadas cosas y no es apta como categoría de análisis para el trabajo del teórico social debido a la indeterminación que la envuelve, o sus ambigüedades, amén de sus implicaciones claramente sustancializadoras (Brubaker y Cooper, 2000, p. 1), en la línea de lo que Max Weber llamaría “falso realismo conceptual” (Weber, 2006). Mientras otros autores tienden a verla como categoría imprescindible, no por ello han dejado de notar la ausencia de explicaciones o análisis convincentes. A ello se refería el historiador Philip Gleason muy pronto, allá por los años ochenta:

Hoy en día, difícilmente podríamos prescindir de la palabra ‘identidad’ al hablar de inmigración y etnicidad. Aquellos que escriben sobre estos temas la usan con naturalidad y asumen que el lector sabrá lo que quieren decir. Y los lectores parecen aceptar que lo saben; al menos, no ha habido un clamor por la clarificación del término. Pero si se les presionara, la mayoría encontraría difícil explicar exactamente lo que queremos decir con identidad. Su obviedad misma parece desafiar la clarificación (Gleason, 1983, p. 910).

Quince años después, el politólogo James D. Fearon ofrecía un diagnóstico muy parecido, al señalar que, tanto en el uso común como en el académico, pocos sienten la necesidad de aclarar de lo que están hablando con el término, apuntando además alguna conjetura sobre los motivos que podrían estar detrás de esa resistencia a la clarificación:

En su gran mayoría, los académicos que usan la palabra ‘identidad’ no sienten la necesidad de explicar su significado a los lectores. La comprensión del lector simplemente se da por sentada, incluso cuando ‘identidad’ es la variable dependiente o independiente principal del autor. Quizás no sea tan sorprendente. En primer lugar, aunque los orígenes de nuestra comprensión actual de ‘identidad’ se encuentran en el ámbito académico, el concepto ahora es bastante común en el discurso popular. Si todos sabemos cómo emplear la palabra y la entendemos en los enunciados de otras personas, ¿por qué molestarse con definiciones o explicaciones? En segundo lugar, en el discurso popular, la identidad a menudo se trata como algo inefable e incluso sagrado, mientras que en el ámbito académico, la identidad a menudo se trata como algo complejo e incluso inefable. Uno vacila en tratar de definir lo sagrado, lo inefable o lo complejo (Fearon, 1999, p. 6).⁴

Un repaso somero a la literatura académica acerca de la identidad parece respaldar lo dicho, pues pocos autores se han tomado la molestia de aclarar el concepto que emplean, incluso en libros o artículos que lo llevan en el título. Así por ejemplo Charles Taylor en *Sources of the Self*, cuyo subtítulo es *The Making of Modern Identity* y donde la primera parte se titula “Identity and the Good”, no ofrece nada parecido a una explicación. Como excusa viene a señalar algo parecido a la presunción de inefabilidad apuntada por Fearon: “Pero de hecho, nuestra identidad es más profunda y tiene más facetas que cualquiera de nuestras posibles articulaciones de ella” (Charles Taylor, 1989, p. 29). El libro de Amartya Sen *Identity and Violence* (2006/2009) tiene un capítulo titulado precisamente “Cómo entender la identidad” donde se da por supuesto que el lector ya está familiarizado con la noción, por lo que no es necesaria ninguna clarificación al respecto.

En otros casos, cuando se ofrece una definición, aunque sea mínima, el resultado es decepcionante. Así Avishai Margalit y Moshe Halbertal en su artículo “Liberalism and the Right to Culture” (1994), donde sostienen que el derecho individual a la cultura comunitaria nace del hecho de que cada persona tiene un interés superior en preservar su identidad; dado que ese interés es crucial para justificar el derecho, dan la siguiente explicación al respecto: “En nuestra opinión, el derecho individual a la cultura surge del hecho de que cada persona tiene un interés supremo en su identidad, es decir, en preservar su forma de vida y las características que son componentes centrales de su identidad, tanto para él como para los otros miembros de su grupo cultural” (Margalit y Halbertal, 1994, p. 505). Basta ver que el *definiendum* figura en el *definiens*, con lo que la circularidad es patente, sin que ello resulte excepcional.

Afortunadamente contamos con algunas propuestas de explicación y me gustaría examinar en este trabajo dos que me parecen particularmente atractivas por iluminadoras. La primera será el análisis que ofrece Kwame Anthony Appiah en *The Ethics of the Identity* (2005), donde esboza cuál sería la configuración o estructura básica de las identidades sociales; posteriormente Appiah ha vuelto sobre el tema de la identidad en las *Reith Lectures* que impartió para la BBC Radio 4 en 2016, que están en la génesis de su obra más reciente, *The Lies that Bind* (2018). La segunda es la explicación de la identidad como autoestima que ha propuesto el filósofo David Copp en un interesante artículo (2002), publicado tres años antes del primer libro de Appiah, sin que haya tenido el merecido eco. Lo interesante, como me gustaría mostrar, es que ambas explicaciones resultan complementarias y puede ser intelectualmente fructífero combinarlas, al menos para iluminar algunos de los usos más conspicuos en las humanidades y ciencias sociales.

2. APPIAH SOBRE LA ESTRUCTURA DE LAS IDENTIDADES SOCIALES

Vamos a considerar, en primer lugar, la explicación que ofrece Kwame Anthony Appiah. Inspirándose en autores como Ian Hacking y Elizabeth Anscombe, Appiah propone analizar la estructura de las identidades sociales considerando tres aspectos que le parecen determinantes.

En primer lugar, unas etiquetas públicamente disponibles para clasificar a los individuos agrupándolos dentro de cierta clase, digamos los G (sean estos franceses, catalanes, musulmanes, afroamericanos, homosexuales o profesores). Obviamente, el empleo de la etiqueta supone algunos criterios de adscripción

⁴ Como sucede tantas veces, el problema no es tanto que no contemos con definiciones como la desconcertante abundancia de ellas. Como botón de muestra valen las catorce que recoge en su listado James Fearon (1999, pp. 4-5), sin pretensión de ser exhaustivo.

a la hora de decidir quién pertenece o no a esa clase de personas. Appiah habla de cierto grado de consenso acerca de cómo identificar a los miembros del conjunto G, lo que implica habitualmente una serie de estereotipos acerca de los Ges. Se trata de creencias sobre características típicas de los miembros de G, algunas de las cuales son generalizaciones empíricas y en otros casos tienen un carácter normativo, referido a cómo deben comportarse los Ges o a qué debemos esperar de ellos. Todo esto (la etiqueta o el nombre, los criterios de adscripción y las creencias asociadas) ha de ser entendido como público o socialmente compartido, lo que en teoría de juegos se denomina como “conocimiento común”. En otras palabras, la gente no solo (1) cree p acerca de los Ges, sino que (2) cree que la gente cree p a propósito de los Ges. A esto se refiere Appiah como una “concepción social” de los Ges.

El segundo elemento de una identidad social tiene que ver con la asunción o interiorización de estas etiquetas como aspecto relevante de la identidad personal de los miembros de esa clase o grupo. Por supuesto, no hay que esperar que todos aquellos a los que cabe aplicar la etiqueta la harán suya; lo único necesario es que al menos algunos individuos a los que se aplica esa etiqueta se identifiquen como tales en el curso de la vida social. Appiah habla aquí de “identificación” como componente de toda identidad social, aunque deja bastante abierto lo que representa identificarse bajo la etiqueta de ser un G: se trata simplemente de que algunos individuos se vean o se describan a sí mismos como e, lo que se puede traducir en creencias y comportamientos de diferente tipo. De acuerdo con lo que se ha convertido en un tópico al uso, señala que esa identificación comporta típicamente una fuerte dimensión narrativa, pues tiene que ver con relatos sobre los Ges y cómo las historias personales se vinculan con esos relatos colectivos. De esta forma, según explicó en un trabajo anterior, las identidades colectivas proveen guiones (*scripts*): modelos, normas y narrativas que desempeñan un papel dando forma a las expectativas y los planes de vida individuales (Appiah, 1994, pp. 159-160).

El tercer aspecto de la identidad social, según Appiah, es la existencia (o la difusión social) de ciertas formas de tratamiento hacia los Ges. Los miembros de G son tratados socialmente de ciertas formas por el hecho de ser encuadrados bajo esa etiqueta. Dichas pautas de conducta cubren un amplísimo espectro que va desde formas de tratamiento negativas o moralmente controvertidas (discriminatorias, excluyentes, humillantes, hostiles, etc.) hasta manifestaciones de benevolencia, respeto, aprecio o admiración.

¿Debemos entender estos componentes como condiciones necesarias y conjuntamente suficientes? En buena medida, el atractivo de la propuesta de Appiah radica en que invita abordar el concepto de identidad social de otra forma. Por eso habla más bien de rasgos típicos, que pueden darse o no y además en grados diversos, por lo que podría entenderse en los términos de un caso central o paradigmático, con respecto al cual podemos comparar otros casos desviados o fallidos:

Cuando una clasificación de personas como “Ges” está asociada con una concepción social de los “Ges”, algunas personas se identifican como “Ges” y, a veces, se les trata como “Ges”, tenemos un paradigma de una identidad social que es importante para la vida ética y política (Appiah, 2005, p. 69).

Siguiendo este hilo, parece natural pensar que se trata de un concepto vago o de textura abierta, cuya aplicación supone una franja en penumbra de casos dudosos o indecibles. Esa textura abierta además viene determinada por el hecho de que la aplicación del concepto responde a una variedad de rasgos, que pueden darse en diferentes grados, sin que podamos decir qué rasgos, o combinación de ellos, son necesarios o suficientes. En realidad, deberíamos entender la propuesta de Appiah acudiendo al enfoque metodológico del caso central o del “*focal meaning*”, del que hablan H. L. A. Hart (1961) o John Finnis (1980). Igual que Aristóteles cuando habla de la amistad, lo que estos filósofos dicen del sistema legal o de la ley podría aplicarse a las identidades sociales: elaboremos el concepto con la atención puesta en el caso típico o central donde los diferentes rasgos se manifiestan de forma plena, pero sin olvidar que hay otros casos desviados, agitados o marginales donde algunos de esos rasgos no se dan o se dan en menor medida (Finnis, 1980, pp. 9-11). Esa parece la forma en que procede Appiah.

¿Cuáles son las ventajas de esta explicación de las identidades sociales? En primer lugar, Appiah sugiere que deberíamos tener cuidado con la clase de consenso necesaria para que se pueda hablar de “una concepción social” de los Ges. Para empezar, las creencias sobre el grupo, sus características y conductas típicas, pueden ser exageradas, generalizaciones sin mucho fundamento o simplemente inventadas, manipuladas o falseadas. Las creencias falsas pueden circular tanto entre los propios miembros de G como

entre quienes son ajenos al grupo. No menos importante, habrá distintas e incluso conflictivas concepciones acerca de los Ges y solo cabe esperar algún grado de solapamiento entre ellas. Ni los estereotipos ni los criterios de adscripción han de ser los mismos para todos los que usan la etiqueta social “G”. Por tanto, la extensión del término variará según los usuarios, los contornos de su aplicación serán difusos o vagos, y en muchos casos controvertidos. Dicho de otro modo, el grupo o la clase de los Ges no tiene por qué tener fronteras claras ni hay que contar con ningún acuerdo al respecto, dentro o fuera del grupo.

Eso nos permite considerar cierto juego de posibilidades en la aplicación de las etiquetas sociales, con interesantes variaciones en cuanto al modo en que la pertenencia al grupo es percibida o reconocida. Como ha señalado Annamari Vitikainen (2014) podemos considerar al menos tres factores con dos posibilidades abiertas: si un individuo I se identifica o no como un G; si es reconocido como tal, o no, por otros que se identifican como Ges; y, por último, si es clasificado o no como miembro de G por quienes no se identifican como Ges y son ajenos al grupo. Podríamos introducir también los puntos de vista de otros actores sociales y políticos, como autoridades y funcionarios públicos, periodistas o comunicadores, entre otros. Es posible que la autoidentificación del individuo se alinee con el reconocimiento de otros fuera y dentro de G, pero también que haya significativas divergencias entre el modo en que la persona se ve a sí misma y como es socialmente percibida o descrita por otros, dentro y fuera de G. Recordemos la terrible sorpresa de tantos ciudadanos franceses, perfectamente integrados, que se encontraron de la noche a la mañana clasificados oficialmente como judíos por las autoridades alemanas de ocupación.

Pero seguramente el punto más interesante de Appiah tiene que ver con el “nominalismo dinámico” que toma de Ian Hacking (1999, 2006), de acuerdo con el cual atribuye un carácter performativo al uso de las etiquetas sociales.⁵ Estas no solo clasifican a las personas, sino que influyen en cómo las personas llegan a entenderse a sí mismas y, por tanto, en su conducta. Se trata de la intuición crucial acerca de grupos e identidades colectivas, según la cual son creados y se mantienen gracias a la creación y aplicación de las etiquetas. De hecho, el conocido experimento del campamento infantil de Robbers Cave (Sherif *et al.*, 1988) le sirve como introducción al asunto, mostrando el modo en que los grupos pueden formarse con el uso de nombres como “los águilas” o “los serpientes de cascabel” y, sobre todo, cómo las identidades pueden preceder a la cultura, en lugar de al revés. Como sentencia: “las etiquetas fueron primero, pero las esencias llegaron con rapidez” (Appiah, 2018/2019, p. 81). Lejos de ser un prerrequisito ineludible, la cultura suministra *ex post facto* los materiales con los que dar contenido a la identidad del grupo. Tal es la asunción sobre la que construye su explicación: las diferencias de identidad pueden ser anteriores a las diferencias culturales (Appiah, 2018/2019, p. 64). Lo que equivale a decir que su explicación de la identidad, basada en tres componentes, es relativamente flexible e independiente de contenidos y rasgos culturales específicos.

En el largo debate entre esencialistas y constructivistas, por simplificar, la posición de Appiah se acerca decididamente a los segundos, al rechazar la visión esencialista de grupos e identidades como algo dado, primordial, estable, inmutable, ineluctable, homogéneo y perfectamente delimitado en unidades discretas con fronteras firmes. Eso no es novedoso, pues una amplia variedad de enfoques y perspectivas en filosofía, ciencias sociales o humanidades ha trabajado desde los años ochenta en esa dirección, mostrando que las identidades son dinámicas, contextualizadas, contingentes, híbridas, negociadas, múltiples, etc. Por eso, Veit Bader afirmaba hace algunos años que “todos somos constructivistas ahora” (Bader, 2001, p. 251). Conviene puntualizar, no obstante, que ese “todos” parece referirse en todo caso a investigadores y académicos; no parece exagerado afirmar que seguramente buena parte de los discursos fuera de la academia y de la comprensión popular de las identidades sigue impregnada de esencialismo, quizá inevitablemente. Es mérito de Appiah ofrecernos una explicación lo suficientemente flexible y abierta para sortear el esencialismo, no solo acerca de la homogeneidad interna de los grupos, sino también sobre las fronteras y formas de pertenencia.

⁵ Appiah explica que la identificación es central para lo que Ian Hacking ha llamado “making up people”, que entiende en los términos del “nominalismo dinámico”, según el cual “numerosos tipos de seres humanos y actos humanos surgen de la mano con nuestra invención de las categorías que los nombran” (Appiah, 1996, p. 78). Hacking acuña la expresión para mostrar cómo las etiquetas clasificatorias influyen en el comportamiento de los etiquetados en un trabajo titulado precisamente así “Making Up People” (2006).

3. LA EXPLICACIÓN DE DAVID COPP: LA IDENTIDAD COMO AUTOESTIMA

La discusión entre esencialistas, que contemplan la identidad colectiva (étnica, nacional o del tipo que sea) como algo primordial que viene dado, y constructivistas, que la ven como algo que cobra relieve o se difumina de forma contingente en función de las circunstancias, plantea un asunto crucial en la discusión sobre las identidades sociales. Podríamos hablar, usando terminología rawlsiana, de diferentes concepciones o interpretaciones del concepto. Gleason señala por ello una “ambigüedad fundamental” en el modo en que hablamos o entendemos la identidad, ambigüedad que cabe remontar hasta las diferencias de perspectiva entre psicólogos como Erikson y los enfoques más sociológicos, cuando el concepto comenzó a fraguarse en los años cincuenta y sesenta. Como observa, para los “primordialistas”, al estilo de Erikson, la identidad es algo profundo, permanente, sólidamente arraigado en el interior de las personas. En cambio, para los constructivistas⁶, la identidad es algo más superficial, cambiante y dependiente de circunstancias sociales externas (Gleason, 1983, pp. 919-920).

En la explicación propuesta por Appiah esta tensión quedaría localizada en el segundo aspecto de su esquema: la identificación, es decir, el proceso por el que un individuo se apropia de la etiqueta social y la hace suya. Hacerla suya significa que el individuo *I* llega a considerarse como un *G* de un modo que marca la diferencia, según sugiere Appiah; por ejemplo, porque da forma a sus sentimientos y actitudes relacionados con ser un *G* y al modo en que un miembro de *G* debe comportarse en la vida social (Appiah, 2005, p. 68). Si recordamos lo que decía Erikson sobre la vinculación estrecha entre el núcleo del individuo y el de la cultura a la que pertenece, se trata del punto crucial: ¿cómo esas etiquetas sociales llegan a ser vistas o asumidas como aspectos nucleares de la persona?

En este punto la explicación de Appiah podría complementarse o enriquecerse si atendemos a la concepción de la identidad como autoestima defendida por David Copp (2002). El concepto de identidad que interesa a Copp es más amplio que el de Appiah, pues este se ciñe a aquellas propiedades y agrupaciones correspondientes que son importantes para la vida social y política, como la nacionalidad, la religión, la raza o la lengua, es decir, a las identidades socialmente relevantes. El foco de Copp, en cambio, es más abarcante pues recoge aquellos aspectos de la vida personal significativos para el individuo, tengan o no relevancia social o pública. Por ello, Appiah atiende también a las respuestas de otra gente con respecto a esas propiedades o clasificaciones socialmente relevantes, mientras Copp centra toda la atención en la actitud del propio individuo hacia esos rasgos, pues esta determina cuáles de sus características, socialmente relevantes o no, constituyen su identidad (Copp, 2002, pp. 368-369).

Si me preguntan quién soy, puedo describirme de muchas maneras según las circunstancias y el propósito de la pregunta. Algunas de las respuestas pueden ser completamente circunstanciales o señalar hechos triviales: “el que está en la parada del autobús” o “el coordinador de la comisión académica de calidad”, por ejemplo. La intuición básica de Copp es que mi identidad tiene que ver con aquellos hechos acerca de mí a los que doy importancia y especial relieve. Se refiere siempre a una “descripción bajo la que me valoro”, por emplear la fórmula célebre de Christine Korsgaard (1996, p. 102), quien habla de identidad práctica en un contexto filosófico distinto del que nos ocupa ahora. Lo que hace Copp es elaborar y refinar esa intuición conectando la identidad de uno con el modo en que se valora y esta valoración se traduce o se refleja en sentimientos de autoevaluación o autoestima. Así, Copp propone que entendamos por la identidad de una persona aquella serie de hechos acerca de ella, reales o supuestos, pero tenidos por importantes y duraderos, que justifican o fundamentan sus sentimientos de autoestima. En su definición más breve:

En resumen, podríamos decir que la 'identidad' de una persona en una etapa de su vida es el conjunto de proposiciones acerca de ella, en cada una de las cuales cree y su creencia sustenta una emoción de estima (Copp, 2002, p. 375).⁷

⁶ Gleason en realidad habla de “interaccionistas y opcionalistas”, pero las etiquetas serían equivalentes.

⁷ La definición más completa y sistemática, que incluye algunas condiciones contrafácticas, es la siguiente: “La proposición de que *S* es *F* o de que *S* está relacionada con *Q* de manera *R* es un elemento de la identidad de *S* durante una etapa *s* de su vida, solo si *S* cree en la proposición durante *s* y, además: (a) esta creencia fundamenta una emoción positiva o negativa de estima de manera estable o relativamente duradera durante *s*; o (b) lo haría, si *S* tuviera ciertas creencias sobre *Q* o sobre otras personas a quienes cree que son *F*, o que están relacionadas con *Q* de manera *R*; o (c) si *S* llegara a creer durante *s* que no es *F*, o que no está relacionada con *Q* de manera *R*, entonces, en igualdad de condiciones, esta creencia fundamentaría una emoción de estima de manera estable o relativamente duradera durante *s*” (Copp, 2002, p. 375, la traducción es mía).

El foco de Copp está puesto en lo que el sujeto cree acerca de sí mismo, sin que tales creencias tengan que ser verdaderas en todos los casos. Cabe decir así que un hecho *p*, supuesto o real, ya sea una propiedad personal o una relación con otras personas de un individuo *I*, es parte de su identidad si *I* cree que *p* y su creencia de que *p* es una razón que justifica o sostiene un sentimiento de autoestima, positivo o negativo. La idea había sido parcialmente adelantada por James Fearon, quien habla de la identidad personal como aquellos atributos que una persona piensa que la distinguen de una manera socialmente relevante y “de los que se siente especialmente orgullosa”. Significativamente Fearon glosa esta condición como “aquellos aspectos a atributos de la persona que forman las bases de su dignidad y autorrespeto” (Fearon 1999, p. 11), por lo que hablar de identidad en este sentido alude al sentimiento de orgullo, al honor y la dignidad. Sin embargo, Copp elabora esta intuición de manera diferente: partiendo de la necesidad de distinguir entre autorrespeto y autoestima, centra los sentimientos identitarios en esta última; en consecuencia, apunta que tales atributos no solo pueden ser motivos para enorgullecerse, sino también de turbación, escarnio o vergüenza.⁸

No es cuestión de detenerse en los matices y finas distinciones del planteamiento de Copp, pero algunas puntualizaciones son necesarias. Parte de su atractivo está en su carácter selectivo: cualquiera de mis atributos no forma parte de mi identidad, ni siquiera la suma de ellos, sino solo aquellos aspectos con una especial significación psicológica y resonancia emocional. De ese modo, por cierto, recupera un tema presente en el célebre sintagma “crisis de identidad” de Erikson, quien se refería con ello al hecho de estar inseguro o confuso acerca de los propios sentimientos hacia uno mismo.⁹ Lejos de tratarse de características o descripciones asépticas o valorativamente neutras, la idea de identidad posee una fuerte carga emocional, pues parece poner en juego o en jaque el sentimiento de nuestro propio valor. Es lo que trata de captar Copp con las emociones de autoestima, que pueden tener polaridad positiva o negativa, según se expresan típicamente en los sentimientos de orgullo o vergüenza. Las creencias que albergo acerca de quién soy y mis características pueden dar lugar a que me enorgullezca de ello, pero también a que me avergüence por ello. Desde luego, al igual que veíamos con Appiah, tales creencias pueden resultar falsas y la identidad ilusoria o ficticia en buena medida, pero ello no impide que generen sentimientos intensos, positivos o negativos, de autoestima.

Más importante, el hecho de que Copp hable sobre todo de la identidad personal no excluye en modo alguno que lo que sostiene sea relevante a la hora de entender las identidades sociales. De hecho, su propuesta no se limita a la psicología moral y elabora su explicación con la vista puesta en los problemas de filosofía política, como la ciudadanía o la nacionalidad. Basta ver que ese conjunto de proposiciones que fundamentan emociones de autoestima incluyen atributos o relaciones con otros que son socialmente relevantes en muchas circunstancias. Lo único que requiere el planteamiento de Copp es que esas propiedades o relaciones socialmente relevantes cumplan las siguientes dos condiciones: que el individuo crea que tiene esa propiedad o relación y que esta creencia justifique o fundamente una emoción de autoestima. Dicho de otro modo, las etiquetas sociales y las relaciones implicadas han de dar lugar a sentimientos de autoestima; a menudo sucede así, por lo que han de ser vistos como aspectos relevantes de la identidad personal (Copp, 2002, p. 378).¹⁰ Esa apropiación tiene un sentido claramente emocional para Copp: su explicación de la identidad como autoestima, por tanto, cubre las identidades sociales de Appiah, incidiendo en lo que se refiere al segundo aspecto de su esquema tripartito, relativo a la identificación, cuya naturaleza emocional subraya.

Cabe desarrollar este asunto un poco más en una dirección interesante si reconocemos con David Copp que nuestras relaciones con otros pueden dar lugar a sentimientos vicarios de autoestima, como

⁸ David Sachs ha explicado que no deberíamos confundir autoestima y autorrespeto, como a menudo se hace (Sachs, 1981). La idea de sentimientos de autoevaluación (*emotions of self-assessment*) la toma Copp de Gabriele Taylor (1985).

⁹ Así queda recogido en algunos diccionarios: “The condition of being uncertain of one's feelings about oneself, especially with regard to character, goals, and origins, occurring especially in adolescence as a result of growing up under disruptive, fast-changing conditions” (Webster's New World Dictionary, 1979, p. 696).

¹⁰ Hay otro aspecto interesante que Copp señala en la relación entre identidad personal y social: que algo que esa persona cree de sí misma no sea tratado por otros como socialmente importante puede hacerle sentir disminuida en algún sentido y, por tanto, formar parte de su identidad personal, aunque sea de forma negativa. De ahí las demandas de reconocimiento características de las políticas de la identidad, como planteó Charles Taylor (1994).

cuando me enorgullezco de los logros de mi hijo, por ejemplo. Y eso puede extenderse con cierta naturalidad a grupos y colectivos de los que formo parte, como ilustra el caso de los hinchas de un equipo de fútbol. Por eso, habla de nuestros “yoes amplios” o socialmente extendidos (*wide selves*) para señalar que los límites de nuestras identidades se extienden más allá de nuestra piel. Ciertos hechos acerca de otras personas, grupos o entidades colectivas pueden formar parte de la identidad de un individuo si este cree que está en una relación relevante con respecto a esa persona, grupo u organización y esa doble creencia, acerca del hecho y la relación, da lugar a sentimientos de autoestima. Eso permite dar un sentido más preciso a la idea de identificación, que maneja Appiah en su análisis. En los términos de Copp se explicaría así:

Una persona ‘se identifica’ con otra persona, grupo o entidad G, solo en el caso de que su identidad incluya proposiciones acerca de G, tales como que G es su amigo o su país, o que es su F, para algún F relevante. En este caso, ciertas creencias acerca de G o acerca de las cualidades o defectos de G, sus actos o cualidades, sustentan emociones positivas o negativas de estima de manera estable o relativamente duradera (Copp, 2002, p. 382).

Aunque muchas cosas podrían contar como rasgos que nos diferencian, Copp selecciona como parte de nuestra identidad aquellos hechos, referidos a las relaciones con otros individuos, grupos u organizaciones, que adquieren una distintiva significación psicológica y suscitan en el propio individuo una respuesta emocional. Esta explicación nos ofrece el vínculo indispensable entre lo personal y lo social, conectando lo que importa al individuo con las etiquetas y clasificaciones socialmente disponibles, pues solo de esa forma cabe calibrar adecuadamente el papel de las identidades sociales en la vida de los individuos. Sin lo cual difícilmente podríamos entender cabalmente que los rasgos y etiquetas identitarios adquieren o aparecen investidos de especial valor e importancia, como objetos de legítimo orgullo o motivo de vergüenza y humillación. Eso significa verlos como asuntos dotados de alto voltaje emocional, puesto que apelar a las señas de identidad no solo mueve pasiones, como se dice a menudo, sino que con estas se pone en juego el sentimiento de nuestro propio valor como individuos o miembros del grupo. La explicación de Copp es un buen intento de organizar y dar cuenta de estas intuiciones arraigadas.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: LOS PELIGROS DE LA IDENTIDAD

Que la identidad es algo complejo y caleidoscópico, de difícil aprehensión, cuando no inefable, es un tópico repetido hasta la saciedad en la literatura académica, tanto en ciencias sociales como en humanidades, donde las más de las veces se usa la noción sin contar con una explicación clara de su sentido, dando por sobreentendido que el lector sabrá vagamente a qué nos referimos. Admitirlo no debería ser un impedimento, sino un acicate para buscar mayor claridad analítica. Desde luego, cabe la opción de impugnar frontalmente el uso del concepto al menos en contextos académicos (Brubaker y Cooper, 2000; Handler, 1994), pues fuera de ellos parece imposible legislar sobre el uso común o los discursos de los actores políticos, por los que las expresiones identitarias circulan con holgura. Se alega para ello, no sin razón, que la noción es demasiado oscura, que está preñada de equívocos, que carece de la necesaria sofisticación o que es imposible purgarla de sus connotaciones esencialistas. Por tentador que resulte, descartarla a efectos analíticos nos dejaría en buena medida inermes ante su proliferación en la vida social, con su revoltijo de usos y abusos. De ahí que sea preferible intentar una clarificación del concepto, aunque sea parcial, tratando de organizar y refinar nuestras intuiciones al respecto.

Es lo que hemos perseguido en este trabajo, sirviéndonos para ello, en primer lugar, del esquema tripartito propuesto por Kwame Anthony Appiah para analizar las identidades sociales. Ese esquema puede ser enriquecido o completado en un punto crucial por la concepción de la identidad personal como autoestima, desarrollada por David Copp e insuficientemente conocida. Podría pensarse que son dos enfoques que tratan de cosas aparentemente distintas: las identidades sociales o colectivas en el caso de Appiah, la identidad personal en Copp. He defendido, sin embargo, que no solo son planteamientos complementarios, sino que *debemos* conjugarlos si queremos dar cuenta del fenómeno de la identidad, o de las apelaciones a ella, en el sentido aquí relevante.

Esto es así porque la identidad, tal y como hoy la entendemos, se mueve indefectiblemente entre lo personal y lo social. Como hemos apuntado a lo largo del trabajo, esa “ambigüedad fundamental” entre la identidad como algo permanente, profundamente arraigado en el núcleo de las personas, pero también cambiante, dependiente del contexto y las expectativas sociales, es la clave para entender el fenómeno identitario en su presente encarnadura. Así lo han señalado críticos tan perceptivos como Gleason (1983) y Fearon (1999), para quienes esa tensión entre el aspecto psicológico y sociológico, la forma en que se entremezclan lo personal y lo social, es lo distintivo del concepto para bien y para mal. No es que la identidad se refiera, por una parte, a ciertas etiquetas o categorías sociales, con sus expectativas y reglas de pertenencia asociadas, mientras que, por otra, alude a ciertos atributos o características que diferencian a las personas, más o menos permanentes y de las que se sienten orgullosas o se avergüenzan. La función propia del concepto está justamente en vincular estrechamente ambas cosas, sugiriendo que las categorías sociales, o la pertenencia grupal, están íntimamente ligadas a las bases del autorrespeto o la autoestima del individuo, como señalan Fearon y Copp respectivamente. Esa ligazón es lo que da a la noción su impronta o su fuerza características; de ahí surge el aura reverencial que la envuelve en las discusiones contemporáneas, donde a veces aparece como poco menos que un tabú.

El esquema de Appiah, combinado con la explicación de Copp, no solo pone el foco sobre esa conexión central, sino que podría servir para iluminar mejores cuestiones relevantes en la discusión sobre identidades. Para empezar, por qué las consideramos como un poderoso factor motivacional, lo que en términos filosóficos equivale a preguntarse por su fuerza práctica, considerando cómo se relacionan con nuestras razones para actuar¹¹. Esa fuerza social de las identidades colectivas es inseparable del conjunto de creencias y actitudes que comportan las etiquetas sociales, dentro y fuera del grupo, y que se traducen en expectativas sociales y pautas de conducta firmemente establecidas¹². Pero remite en último término al segundo elemento que señala Appiah, de acuerdo con el cual algunos individuos aceptan la etiqueta y la hacen suya, identificándose con ellas. Es ahí donde entra en juego el mecanismo de la identificación, que aporta la explicación de Copp. Este da una clave importante para ver cómo opera dicho mecanismo: hay muchas cosas buenas o que apreciamos que potencialmente podrían darnos razones para actuar, pero cuando nos identificamos con una causa, un grupo o una organización lo asociamos íntimamente con nosotros, como algo propio, de tal modo que sus éxitos y fracasos nos enorgullecen o afectan como si fueran nuestros. Al formar parte de nuestra identidad realizamos una inversión afectiva y elevamos su valor como cosa nuestra, a veces de modo exorbitante. Esta clase de conexión emocional, que involucra nuestros sentimientos de autoestima, es lo que se activa con el mecanismo de la identificación.

Como se ve, tales etiquetas no solo ofrecen un marco de interpretación, trazando líneas de pertenencia y división en la vida social, sino que constituyen potentes recursos para la movilización social y la acción colectiva. Que las reclamaciones identitarias pueden llegar a ser altamente inflamables en determinadas circunstancias es algo bien sabido, por lo que no faltan voces que alertan acerca de los peligros que conllevan las políticas que agitan o hacen bandera de las identidades. Ello explica por qué las políticas de la identidad son contempladas con prevención y abierto rechazo por muchos autores: Amin Maalouf habló hace años de “identidades asesinas” (Maalouf, 2012); más recientemente se ha escrito de “la trampa de la identidad” (Mounk, 2023), de las tensiones y problemas que causan las demandas de reconocimiento de las identidades en los campus universitarios (Haidt y Lukianoff, 2019), o en general en la vida democrática (Fukuyama, 2019, pp. 130 ss.; Lilla, 2017, pp. 59-95). La literatura al respecto es copiosa.

Esas denuncias señalan las patologías habitualmente asociadas a la identidad, un asunto que ninguna reflexión sobre el fenómeno identitario puede eludir. A este respecto tomaré como guía al filósofo

¹¹ Acerca de la relación entre identidades, intereses y normas es muy instructivo el trabajo de Fernando Aguiar y Andrés de Francisco (2005), antes citado. Igualmente, de los mismos autores su trabajo de 2007 sobre la relación entre identidades, elección racional y acción colectiva.

¹² Aquí habría que mencionar, por ejemplo, las obligaciones especiales o *associative duties* (Scheffler, 1995, 1997): aquellas obligaciones que debemos a ciertas personas en razón de la relación que tenemos con ellos, en el caso que ahora nos importa en tanto que miembros del mismo colectivo o grupo social. Esas obligaciones especiales son importantes a la hora de calibrar de la fuerza práctica de las identidades sociales.

canadiense Daniel Weinstock, quien ha sostenido que los argumentos identitarios¹³ plantean un serio problema para la deliberación democrática que no deberíamos ignorar. Su argumento es el siguiente: como el consenso es un resultado improbable en sociedades plurales, las deliberaciones públicas deberían buscar de manera realista compromisos razonables entre las partes; las apelaciones a la identidad, sin embargo, dificultan que se alcancen tales compromisos, que el canadiense ve imprescindibles en sociedades diversas (Weinstock, 2006). La misma discusión se volvería más dificultosa, si no imposible, cuando el asunto en disputa se presenta como “cuestión de identidad”, pues parece blindarse de esta forma frente a la crítica o el simple análisis. “¡Es mi identidad!” parece funcionar en muchos casos como una especie de tapón argumentativo, que pone fin a la discusión.

Podemos ver cómo esto ocurre si consideramos la estrecha relación entre aquello con lo que me identifico y mi propia autoestima, apuntada por el mecanismo de la identificación de Copp. Se me ocurre un ejemplo trivial que muchos profesores hemos observado alguna vez en clase: el alumno que en medio de la discusión replica “pero esta es *mi* opinión”. El énfasis en el posesivo es de lo más revelador. El alumno se identifica con esa opinión al punto de que ponerla en cuestión o discutirla es percibido prácticamente como menoscabo a su persona. La crítica se convierte de este modo en un ataque personal, o se siente como tal. La identificación funciona entonces como inversión afectiva donde se pone en juego la propia estimación, ligándola a esa opinión. De este modo, el recurso a la identidad en la discusión eleva inevitablemente las apuestas, por así decir, insuflándoles un tono emocional decididamente más alto, puesto que por medio andan los sentimientos de autoestima, de orgullo o de vergüenza.

A la luz de lo cual se pueden analizar las tres características de los argumentos identitarios, expuestas por Weinstock. En primer lugar, la fuerza simbólica o retórica que conlleva la apelación a la identidad, que sería difícil de entender si no evocara, aunque fuera oscuramente, nociones como integridad, orgullo o autoestima, de las que está muy próxima. Uno podría sacrificar sus preferencias o intereses en determinadas situaciones, así como admitir grados en la consecución de un objetivo valioso, haciendo concesiones; pero comprometer la propia identidad parece algo mucho más grave e inaceptable, que pone en jaque quiénes somos y lo que valemos. De ahí que la invocación de la identidad sea un recurso retórico emotivamente cargado y altamente inflamable; perfectamente apto para avivar los conflictos y conferirles una dimensión existencial.

Ligado a lo cual está el segundo aspecto que destaca Weinstock, lo que llama el “carácter monolítico del concepto de identidad” (Weinstock, 2006, p. 21). Con ello quiere decir que cuando una disputa se interpreta en términos de identidad ya no admite una resolución parcialmente satisfactoria, donde uno cede en algo para ganar otra cosa, sino que sigue la lógica del “todo o nada”. No sucede así con los intereses, que no siguen esa lógica maximalista, sino que son divisibles y por tanto admiten cesiones y compensaciones, como se dan en cualquier transacción. Las identidades, en cambio, no son bienes divisibles ni admiten grados; de ahí su carácter monolítico, que vuelve moralmente problemáticos cualquier negociación o compromiso.

Por si fuera poco, Weinstock observa en tercer lugar que los argumentos identitarios resultan difícilmente falsables o susceptibles de comprobación empírica (Weinstock, 2006, p. 22). Mientras que se puede discutir acerca de las condiciones empíricas en las que una determinada política tiene consecuencias que favorecen o perjudican mis intereses o lesionan mis derechos, resulta mucho más complicado cuando se afirma que afectan a mi identidad. ¿Qué evidencia empírica cabe aducir al respecto? Como apunta el filósofo canadiense, esto representa un verdadero quebradero de cabeza para la deliberación pública, puesto que no contaríamos con la evidencia empírica necesaria para sostener o rebatir tales afirmaciones acerca de los efectos sobre la identidad. Los argumentos identitarios se vuelven entonces

¹³ Weinstock no da una definición precisa de qué es un argumento identitario, se limita a decir que sería aquel tipo de argumento que defiende (o ataca) una posición acerca de un asunto político controvertido señalando los efectos que dicha posición tiene para la identidad del individuo o del grupo del que forma parte (Weinstock, 2006, p. 20). Asume, como es habitual, que el lector entenderá lo que es la identidad de un individuo o grupo. Los ejemplos que pone son suficientemente claros, como las leyes lingüísticas en Quebec, defendidas como medio para proteger la identidad québécoise, de tal modo que las críticas contra esas leyes son vistas como un ataque contra esa misma identidad. Aunque citamos el trabajo en inglés, una versión anterior apareció en francés en 2001: “Les ‘identités’ sont-elles dangereuses pour la démocratie”, en Alain-G. Gagnon et Jocelyn Maclure (dirs.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal: Québec Amérique, pp. 227-250.

incontrolables en términos de justificación y razonabilidad, de ahí que se esgriman por parte de quienes los proponen como algo que debemos aceptar sin discusión, fiándonos sin más de quien dice hablar en nombre del grupo o colectivo.

De esta forma se entiende mejor el efecto blindaje del que hablábamos antes. Como explica Weinstock: “Si pretendo inmunizar un interés particular o algo valioso para mí contra cualquier oposición o contestación, solo tengo que presentarlo como un aspecto de mi identidad”, manifestando de esa forma que no estoy dispuesto a admitir sacrificios ni cesiones al respecto, que es innegociable (Weinstock, 2006, p. 23). Es una forma fácil de reforzar mi posición en cualquier disputa, por lo que es previsible que se recurra de manera estratégica a los argumentos identitarios, tanto más cuando se trata de un recurso de bajo coste y claras ventajas en términos estratégicos. En este sentido parece racional acudir a este tipo de argumentos, lo que a su vez puede tener un efecto de emulación y dar lugar a la consiguiente escalada: los portavoces de otros intereses u otras posiciones también pueden advertir los incentivos de blindar sus planteamientos e intereses en términos identitarios, convirtiendo el debate en un conflicto de identidades, mucho más difícil de resolver a través de la negociación o la discusión. No puede extrañar que la conclusión de Weinstock sea que las instituciones democráticas han de procurar desincentivar en lo posible el empleo de argumentos identitarios en los debates públicos.

Aunque uno simpatice con la conclusión de Weinstock, la discusión de los argumentos identitarios o su empleo estratégico en el debate público supone al menos un análisis o una exploración conceptual previa de lo que entendemos por identidad, que durante mucho tiempo se ha echado en falta en ciencias sociales y humanidades tanto como en la filosofía política. Por eso el esquema general propuesto por Appiah y la explicación de Copp suponen clarificadoras contribuciones en tal sentido, que es necesario combinar. Aunque mi exposición aquí ha sido de carácter analítico, no por ello las propuestas teóricas de ambos autores carecen de interés para el debate normativo, como se desprende del examen de la reflexión crítica de Weinstock. De los dos primeros aspectos que destaca de los argumentos identitarios, su fuerza simbólica o retórica y su carácter monolítico, cabe dar cuenta a partir de la explicación de David Copp de la identidad como autoestima. El tercero, la ausencia de confirmación empírica de las tesis identitarias, se comprende mejor si tomamos en consideración el carácter necesariamente vago y controvertido de las identidades sociales, como expone Kwame Appiah en sus trabajos; más aún si, sobre ese trasfondo, subrayamos la conexión entre etiquetas identitarias y autoestima.

En todo caso, la fuerza y el atractivo del concepto de identidad, tal y como hoy lo usamos, responde a la conexión entre lo social y lo personal, el núcleo del individuo y el núcleo del grupo social, alumbrada desde el principio por Erikson, quien contribuyó decisivamente a la popularidad de la noción. Cualquier discusión de la identidad en sentido contemporáneo pasa por examinar con el debido cuidado esa conexión, con sus tensiones inevitables. De ahí el interés de conjugar las propuestas filosóficas de Kwame Anthony Appiah y David Copp, articulando las etiquetas sociales con la autoestima personal, para dar cuenta del concepto.

AGRADECIMIENTOS

Aunque lo he presentado en diversos foros académicos, el origen del texto está en una charla impartida en un seminario del Grupo de Investigación sobre el Derecho y la justicia de la Universidad Carlos III, cuyo responsable era José María Sauca, a quien agradezco la invitación, así como la provechosa discusión a los asistentes.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Proyecto de Investigación I+D+i Civic Constellation III: Democracy, Constitutionalism and Anti-Liberalism (PGC2018-093573-B-I00).

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Manuel Toscano: conceptualización, investigación, metodología y redacción.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiar, Fernando y Francisco, Andrés de (2005). What Is Rational About Identity? *Working Papers Series*, 5, 1-34. Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía (CSIC).
- Aguiar, Fernando y Francisco, Andrés de (2007). Siete tesis sobre identidad, elección racional y acción colectiva. *Revista Internacional de Sociología*, LXV(46), 63-87.
- Appiah, Kwame Anthony (1994). Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction. En Amy Gutman (Ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (pp. 149-163). Princeton University Press.
- Appiah, Kwame Anthony (1996). *Color Conscious*. Princeton University Press.
- Appiah, Kwame Anthony (2005). *The Ethics of the Identity*. Princeton University Press. Hay traducción al español en Katz Editores (2007).
- Appiah, Kwame Anthony (2016, octubre 22 y 29, noviembre 5 y 12). *Mistaken Identities. Creed, Country, Color, Culture*. Reith Lectures [Emisión de radio] BBC Radio 4. Reino Unido. https://downloads.bbc.co.uk/radio4/transcripts/2016_reith1_Appiah_Mistaken_Identities_Creed.pdf
- Appiah, Kwame Anthony (2019). *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad*. Taurus. (Trabajo original publicado en 2018).
- Bader, Veit (2001). Culture and Identity. Contesting Constructivism. *Ethnicities*, 1(2), 251-285. <https://doi.org/10.1177/146879680100100206>
- Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick (2000). Beyond 'Identity'. *Theory and Society*, 29, 1-47. <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>
- Copp, David (2002). Social Unity and the Identity of Persons. *The Journal of Political Philosophy*, 10(4), 365-391. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00157>
- Coulmas, Florian (2019). *Identity. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Erikson, Erik H. (1980). *Identidad*. Taurus. (Trabajo original publicado en 1968).
- Fearon, James (1999). *What is Identity (As We Now Use The Word)?* Stanford University. <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf>
- Finnis, John (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press.
- Fukuyama, Francis (2019). *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. Deusto.
- Gleason, Philip (1983). Identifying Identity: A Semantic History. *The Journal of American History*, 69(4), 910-931. <https://doi.org/10.2307/1901196>
- Hacking, Ian (1999). *The Social Construction of What?* Harvard University Press.
- Hacking, Ian (2006). Making Up People. *London Review of Books*, 28(16). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v28/n16/ian-hacking/making-up-people>
- Haidt, Jonathan y Lukianoff, Greg (2019). *La transformación de la mente moderna*. Ediciones Deusto.
- Handler, Richard (1994). Is "Identity" a Useful Cross-Cultural Concept? En John R. Gillis (Ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity* (pp. 27-40). Princeton University Press.
- Hart, H. L. A. (1961). *The Concept of Law*. Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine (1996). *Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press.
- Lilla, Mark (2017). *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*. HarperCollins.
- Maalouf, Amin (2012). *Identidades asesinas*. Alianza.
- Margalit, Avishai y Halbertal, Moshe (1994). Liberalism and the Right to Culture. *Social Research*, 61(3), 491-510. <https://www.jstor.org/stable/40971045>
- Mouk, Yasha (2023). *The Identity Trap. A Story of Ideas and Power*. Penguin Press.

- Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford University Press.
- Sachs, David (1981). How to distinguish self-respect from self-esteem. *Philosophy and Public Affairs*, 10, 346-360. <https://www.jstor.org/stable/2265048>
- Sandel, Michael (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*, 12(1), 81-96. <https://www.jstor.org/stable/191382>
- Scheffler, Samuel (1995). *Families, Nations and Strangers*. University of California Press.
- Scheffler, Samuel (1997). Relations and Responsibilities. *Philosophy and Public Affairs*, 26(3), 189-209. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1997.tb00053.x>
- Sen, Amartya (2009). *Identidad y violencia*. Katz. (Trabajo original publicado en 2006).
- Sherif, Muzafer, Harvey, O. J., White, B., Jack Hood, William y Sherif, Carolyn W. (1988). *The Robbers Cave Experiment. Intergroup Conflict and Cooperation*. Wesleyan University Press.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1994). The Politics of Recognition. En Amy Gutmann (Ed.), *Multiculturalism* (pp. 25-73). Princeton University Press.
- Taylor, Gabriele (1985). *Pride, Shame and Guilt. Emotions of Self-Assessment*. Oxford University Press.
- Vitikainen, Annamari (2014). Group Membership and the Allocation of Group-Differentiated Rights. Ponencia presentada en Workshop Internacional *Ethics, Democracy and Rights. Contemporary Themes in Ethics and Political Philosophy IV*, Córdoba 7-8 noviembre.
- Weber, Max (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Alianza.
- Webster's New World Dictionary (1979). *El Nuevo Mundo de Webster*. En Guralnik, David B. (Ed.) (p. 696).
- Weinstock, Daniel (2001). Les 'identités' sont-elles dangereuses pour la démocratie. En Alain-G. Gagnon et Jocelyn Maclure (Dirs.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain* (pp. 227-250). Québec Amérique.
- Weinstock, Daniel (2006). Is Identity a Danger to Democracy? En Igor Primoratz y Aleksandar Pavkovic (Eds.), *Identity, Self-Determination and Secession* (pp. 15-26). Ashgate.