

Astrolabio. Revista internacional de filosofía
Año 2006. Núm. 3. ISSN 1699-7549

La política de los desconocidos Carta abierta a Charles Taylor

Yago Mellado¹

*Stories are much bigger than ideologies.
In that is our hope.*
Donna Haraway
The Companion Species Manifesto

Estimado Charles:

Te escribo porque he leído estos días atrás tus reflexiones acerca de las reivindicaciones identitarias y tus propuestas de *políticas del reconocimiento*. Tras la lectura no he podido quedar impasible porque el texto tiene la virtud, tan poco abundante en este tipo de textos, de presentar los trazos esenciales de un problema y de hilvanar con una destreza admirable los hilos para su comprensión y para la construcción de propuestas de resolución. Esa claridad es la que me ha animado a dirigirte esta carta a pesar de no ser en absoluto un experto en el tema. Simplemente quisiera plantearte aquí un boceto –como en todo texto, con infinitos hilos que quedan sin desarrollar– de todo lo que la lectura de tu discurso me ha permitido pensar y entender y de las conexiones mentales y vivenciales *significativas* que, sin darme cuenta o perfectamente conscientes, se produjeron en el curso de la lectura de tus palabras.

Como no dispongo del conocimiento profundo y abundante sobre el tema del que tú dispones me parece más adecuado partir de la estructura que tú despliegas en el texto y de lo que en él se dice explícitamente.

¹ Doctorando en Ciencia Política por la Universitat Pompeu Fabra y Coordinador del Foro de doctorandos en el programa *Dinámicas Interculturales* de la Fundación CIDOB. E-mail: ymellado@he.cidob.org. Quisiera agradecer el apoyo de Montserrat Ribas, así como el entusiasmo con que acogió la idea de este texto en el marco de su curso “Discurso y Sociedad” del programa de doctorado en Comunicación Multilingüe de la UPF.

Partiré de la estructura central que presenta el reconocimiento actualmente de acuerdo con tu escrito. Seguidamente recorreré los hilos que quedaron sin desarrollar en el camino que tú elegiste en la argumentación; especialmente en lo que concierne a la explicitación del sesgo nacional de la argumentación y al potencial de la *identidad dialógica*. Finalmente, intentaré desarrollar algunas ideas que pueden extraerse de tu texto que me parecen de interés y que tú no desarrollas; lo que yo entiendo de lo que escribiste, que ya es en sí mismo un discurso nuevo y una comprensión diferente (otro texto) pero que permite bailar juntos en el mismo ritmo durante estas escasas páginas que aquí te escribo. Es hablar desde tu propio escrito, en tu propio escrito, cómo tu escrito encadena en mí los pensamientos². Y a partir del desarrollo de esos hilos de tu discurso tratar de entrever las posibles consecuencias, ya sean deseables o terribles que puedan extraerse de él: *pensar, conocer, representarnos, formalizar, juzgar la complicidad posible entre todos estos discursos y lo peor imaginable* (los riesgos en el peor de los escenarios posibles) (Derrida, 1997: 150).

EL MOTOR DE LA IDEA: UNIVERSALISMO Y SINGULARISMO

Parto de la base de tu tesis, que podríamos resumir en tres momentos lógicos: (1) el nexo que se establece entre identidad y reconocimiento mediante la construcción dialógica de la identidad³, (2) el reconocimiento como una necesidad humana vital y por lo tanto universal⁴; y finalmente, como consecuencia (3) la *falta de* o el *falso* reconocimiento como forma de opresión⁵.

² Algo que podríamos denominar como deconstrucción si entendemos, con Derrida, que “la deconstrucción no se aplica jamás a nada exterior, (sino que) es, de alguna manera, la operación o más bien la experiencia misma que este texto –me parece– hace por lo pronto él mismo, de él mismo, sobre él mismo” (Derrida, 1997: 80-81).

³ “Identity is partly shaped by recognition” (Taylor, 1992:25) o “my own identity crucially depends on my dialogical relations with others” (Taylor, 1992:34).

⁴ “vital human need” (p. 26)

⁵ “Nonrecognition o misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being” (Taylor, 1992:25) o “its refusal can inflict damage on those who are denied it (...) the withholding of recognition can be a form of oppression” (Taylor, 1992:36).

La relevancia contemporánea de este reconocimiento reside en que actualmente ya no está garantizado. Si bien la identidad siempre se ha construido de forma dialógica, se derivaba directamente de la posición social, a partir de categorías sociales predefinidas. La caída de las jerarquías sociales arrastra consigo ese reconocimiento derivado de la posición social. De esta forma *lo que surgió en la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones según las cuales el intento de ser reconocido puede fracasar*⁶.

Este vacío que dejó la caída de las jerarquías sociales permitió el desarrollo de dos vías para fundar el reconocimiento con la correspondiente exigencia política:

1. El reconocimiento igualitario (*equal recognition*)⁷: Se basa en la idea de *dignidad* universal que sustituyó al tradicional *honor* diferencialista. El riesgo de daño por el reconocimiento aparece en la dependencia que emerge con la desigualdad. La diferencia es pues, una amenaza. ¿En qué se traduce políticamente hoy en día? En la legítima exigencia de impedir una desigualdad fundada por una característica como pueda ser el origen, el sexo, la raza, etc. (reivindicación universalista de no discriminación o la reivindicación de *igual status*⁸ para todos). De la búsqueda de este tipo de reconocimiento surgen las políticas universalistas⁹.

2. El reconocimiento diferencialista: Se basa en el *principio de autenticidad*, que está en la raíz del modo moderno de identidad y que implica la fidelidad a la propia singularidad como base fundamental de esa identidad. El riesgo de daño aparece aquí con la imposibilidad de desarrollar la propia idiosincrasia. Es el

⁶ “General recognition was built into the socially derived identity by virtue of the very fact that it was based on social categories that everyone took for granted (...) What has come about with the modern age is not the need for recognition but the conditions in which the attempt to be recognized can fail” (Taylor, 1992:35). La misma idea desarrolla Bauman en *Identidad* (Bauman, 2005).

⁷ (Taylor, 1992:27).

⁸ Discutiremos más adelante la diferencia entre las dos interpretaciones que se esconden detrás de esta reivindicación

⁹ “*With the move from honor to dignity has come a politics of universalism*” (Taylor, 1992:37)

igualitarismo el que sería una agresión en este caso. ¿En qué se traduce políticamente? En la legítima exigencia del reconocimiento de la singularidad (reivindicación universal del *particularismo*). De la búsqueda de este otro modo de reconocimiento surgen las políticas de la diferencia¹⁰.

De aquí surge la contradicción que vertebra y alimenta todo tu discurso: se trata, si entiendo bien, de pensar políticas que impidan la diferenciación (discriminación) y al mismo tiempo que apoyen y defiendan la diferenciación (singularismo). Estas políticas, sin embargo, no se pueden realizar sin apelar a la diferencia, es decir, sin apelar a un mecanismo de diferenciación (discriminación). ¿Tiene salida esta tensión? Me parece que tu propuesta de las *políticas del reconocimiento* trata de sujetar la tensión como dos polos necesarios, como dos extremos o dos límites entre los cuales debemos componer la estructura de una política. La dificultad radica, como bien señalas, en que (1) la dignidad universal rechaza cualquier modo de reconocimiento de la singularidad y por tanto del principio de autenticidad, (2) en que construir esa igualdad de la dignidad universal implica luchar contra formas de discriminación que se basan en la diferencia, como por ejemplo el sexo, la raza o la condición económica y para ello impulsa un reconocimiento de la especificidad¹¹ protegiendo a estos sectores en situación de desigualdad¹²; y (3) que la política de la diferencia exige hacer de esa especificidad el objetivo del reconocimiento¹³. Y como podemos ver, en esta deducción de tres pasos ya hemos invertido la relación y estamos solicitando algo que va en contra del principio de la política universalista.

Por lo tanto, aunque estas tres ideas están profundamente ligadas, no son por ello compatibles entre sí. Las políticas de la diferencia surgen orgánicamente de las políticas universalistas al tener, por un lado, una

¹⁰ “*The development of the modern notion of identity has given rise to a politics of difference*” (Taylor, 1992:38)

¹¹ “The universal demand powers an acknowledgment of specificity” (Taylor, 1992:39).

¹² Ejemplo harto conocido es el de los derechos socioeconómicos. Taylor, *op. cit.*, p. 62.

¹³ “The politics of difference often redefines nondiscrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential treatment” (Taylor, *op. cit.*, p. 39).

base universalista (*derecho universal a ser reconocido en su identidad única*) y por otro, una base singularista (*la supervivencia de la propia especificidad*). Sin embargo, al tratar de elevar este segundo elemento como un bien común, exigen un tratamiento distintivo¹⁴ y atentan con ello al principio universalista. Es el giro a la demanda de la *supervivencia* que desarrollas en el texto. Una política destinada a tomar medidas diferenciales de carácter transitorio para evitar la discriminación de un grupo (como son las políticas de discriminación positiva o, en su traducción directa del inglés, acción afirmativa) sería perfectamente justificable desde la lógica universalista. Pero la demanda de la *supervivencia*, la política que intenta *asegurar la supervivencia a través de indefinidas generaciones futuras*¹⁵, es evidentemente inadmisibles desde la óptica liberal universalista. El universalismo no entendería por qué habría que conservar una cultura que, sin esa protección, no prosperaría mediante la libre asociación de los ciudadanos¹⁶.

Vamos pues, por partes, e iré señalando los puntos que me parecen complicados de este eje central que he descrito y del resto de cuestiones, consecuencias y propuestas que desarrollas en tu texto a partir de este esquema de base

EL SESGO NACIONAL Y EL RIESGO DE INSTAURACIÓN DE UN ORDEN FRACTAL DE (MIS)RECOGNITION

Es evidente que, aunque a lo largo de todo el texto se hacen continuamente alusiones a la perspectiva feminista o la cuestión étnica, la manera de formular las argumentaciones y tu posicionamiento está muy marcada por el telón de fondo de la *question québécoise*.

De esta manera el desafío de la política de la diferencia es la demanda de un objetivo común (como es el caso de la protección de la

¹⁴ “Where the politics of universal dignity fought for forms of nondiscrimination that were quite ‘blind’ to the ways in which citizens differ, the politics of difference often redefines nondiscrimination as requiring that we make these distinctions” (Taylor, op. cit., p. 39).

¹⁵ (Taylor, 1992:41 n. p. p.)

¹⁶ Como señala Amy Gutman en la presentación de tu texto (Taylor, 1992).

cultura francesa en el Québec) sin que por ello tengamos que salirnos de los principios básicos del liberalismo. ¿Cuáles son las alternativas que podemos encontrar en la historia del pensamiento político? Por un lado la tradición de Rousseau y Hegel¹⁷ que permite construir un reconocimiento entre iguales mediante una *igualdad universal* elaborado mediante un objetivo común o una *voluntad general*; es decir, se forma una tríada entre libertad-igualdad-voluntad general o, dicho de otro modo, la libertad ligada a la no-jerarquía y por tanto no-dominación, que se construye en la igualdad de la persecución colectiva de un objetivo común. *Tenemos objetivo común y reconocimiento pero no diferencia.*

La otra alternativa, el liberalismo universalista, de tradición kantiana, como el de Dworkin¹⁸, desconfía justamente de esta *voluntad general* por el riesgo del sesgo hacia el totalitarismo y opta por una aplicación indiferenciada de los derechos que deja fuera del espacio público toda referencia a una opinión sustantiva. *Tendríamos en este caso diferencia sin reconocimiento y reconocimiento sin diferencia y ausencia de un objetivo común sustantivo.*

El dilema se sitúa en la contradictoria pulsión entre reconocer (*construir*)¹⁹ la diferencia o protegerla. El que la reconoce parece condenado a eliminar precisamente la diversidad, la diferencia (en forma de *disensión* en este caso); y el que la protege parece condenado a abstenerse de su reconocimiento, puesto que el reconocimiento se limitará a lo universal que es el que garantiza la protección de la diferencia.

Si entiendo bien, tú intentas conciliar estas dos líneas opuestas mediante un liberalismo que establece una distinción entre unos derechos fundamentales, innegables e uniformemente aplicados y unos derechos que son revocables en nombre de unas políticas públicas que

¹⁷ (Taylor, 1992:44-51).

¹⁸ (Taylor, 1992:78-79 y 85).

¹⁹ A fin de cuentas, cuando el objetivo es *tratar activamente de crear miembros de la comunidad* (Taylor, 1992:58) es un ejercicio activo de mantenimiento de la diferenciación, que es lo mismo que creación de la diferenciación. Veremos en la última sección de este trabajo cómo la construcción de la diferencia o la diferenciación es consecuencia directa del momento fundacional del reconocimiento de la diferencia por reiteración-conservación de dicha fundación. No es más que otra manera de presentar la exigencia de *supervivencia* que tú planteas en el texto.

persiguen un objetivo común²⁰ (como es el caso de Québec en la protección de la cultura francesa). Mediante esta estrategia intentas esquivar el peligro totalitario de la primera opción y la imposibilidad del reconocimiento de la segunda opción²¹. Resulta entonces sensato que, por el mismo principio, el reconocimiento de una colectividad y su autonomía en la persecución de un fin implicará un reconocimiento restringido de minorías dentro de él.

Esta manera de resolver implica, sin embargo, dos aspectos. El primero es que el reconocimiento genera, al mismo tiempo, un no-reconocimiento al basarse en una relación de mayoría-minoría. Me explico: el proceso de autonomización propuesto por las políticas de la diferencia con el telón de fondo de la discusión plurinacional implica una fragmentación del espacio público, una subdivisión del *demos* en espacios protegidos donde lo que era minoría reaparece como mayoría y conserva por lo tanto el poder de decisión. Es por tanto un no-reconocimiento porque, como muy bien señalas, para construir ese objetivo común, se requiere una discriminación de ciertos individuos puesto que en el mundo moderno no todos los ciudadanos pertenecerán al grupo mayoritario²² (en el caso del Québec, los francófonos). Para mitigar esta consecuencia se busca, a su vez, el reconocimiento de minorías internas.

En cada subesfera aparece por lo tanto una nueva totalidad que determina los márgenes y las fronteras de lo que es adentro y lo que es afuera, de lo que corresponde a la mayoría, al bien común y lo que corresponde a lo minoritario, a la protección del disenso, siendo esta protección del disenso de nuevo la delimitación de un espacio autónomo (en nuestro ejemplo permitir a los anglófonos enviar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa).

²⁰ “One has to distinguish the fundamental liberties, those that should never be infringed and therefore ought to be unassailably entrenched, on one hand, from privileges and immunities that are important, but that can be revoked or restricted for reasons of public policy –although one would need a strong reason to do this– on the other” (Taylor, 1992:59).

²¹ “A society with strong collective goals can be liberal, on this view, provided it is also capable of respecting diversity, especially when dealing with those who do not share its common goals; and provided it can offer adequate safeguards for fundamental rights” (Taylor, 1992:59).

²² “Espousing collective goals on behalf of a national group can be thought to be inherently discriminatory (...) the pursuit of the collective end will probably involve treating insiders and outsiders differently” (Taylor, 1992:55).

Al instaurarse en una lógica de mayoría y minoría, el reconocimiento se asienta sobre una base de desigualdad de poder, es decir, el reconocimiento de la minoría depende de la mayoría. Y por lo tanto, al subdividir la esfera pública en diversos espacios que a su vez se subdividen para dar cabida a nuevas minorías (o la mayoría convertida en minoría: un anglófono en Québec), no hacemos más que establecer una escala de jerarquías, con lo cual no hemos salido de la crítica de Rousseau.

Es pues un sistema fractal de *(mis)-recognition* establecido por una cadena de categorizaciones que son fronteras legales que delimitan qué comunidad es la mayoritaria y qué comunidades son minoritarias y quién pertenece a quién. En este sistema se desarrolla una lucha sin término por alcanzar el status del reconocimiento por la cultura que detenta la mayoría.

El segundo aspecto es que presupone la posibilidad de una adscripción no problemática de los individuos. Estamos obligados a admitir que para poder reconocer y proteger la diferencia hemos de protegerla tenemos que definirla, es decir, construirla, categorizarla, estableciendo las fronteras de los que quedan adscritos a ella y los que quedan fuera. El mecanismo exige sin embargo un juego de definición de las pertenencias –limpiar y poder colocar a cada uno en su lugar– dando por supuesto la posibilidad de adscripción categórica de cada individuo.

Me parece que este punto, resultado del objetivo de la subdivisión del espacio público, exige una observación más detallada ligada a los modos de identificación. Si seguimos en este punto a Zygmunt Bauman (2005) podemos empujar la idea para colocarnos en el peor escenario posible: él señala cómo la violencia étnica surge no tanto para eliminar la diferencia como para poner orden, para crearla, para eliminar los que no son lo *suficientemente diferentes* y que amenazan con mezclarse y confundir las líneas de división. Es la imposición constructiva de un límite. Estoy seguro que esto es lo más lejano a tu intención y por lo tanto, me parece importante explicitar qué paso se nos quedó irresuelto para poder llegar a plantear este escenario.

Pero para abordar esto, es importante plantear algunas dudas sobre la noción de identidad que está detrás del texto.

IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN: UN JUEGO DE DETERMINACIÓN

“En nuestro mundo de ‘individualización’ rampante, las identidades tienen sus pros y sus contras. Titubean entre el sueño y la pesadilla y no se dice cuándo lo uno se transformará en lo otro. La mayoría de las veces estas dos modernas modalidades líquidas de identidad cohabitan, incluso aunque estén situadas en diferentes niveles de conciencia.” (Bauman, 2005: 73)

La relevancia de la dimensión dialógica

Me parece que el tema de la identidad, que es central a lo largo del texto, bascula entre significados diversos. Quisiera plantear algunas cuestiones al respecto porque me parece que la mayor parte de las dificultades a la hora de entender algunas de tus conclusiones tienen la raíz en los diversos equipajes que porta el concepto de identidad.

Pero partamos de la primera manera en que lo presentas. Según escribes, la identidad *designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano (...) nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste*²³.

Retengamos esta descripción y sigamos el lazo que la une a la idea de *construcción dialógica* de la identidad, que es un punto central en tu texto ya que es lo que le da toda la relevancia al concepto de reconocimiento, tal como hemos visto. ¿Qué se entiende por *construcción dialógica*? En primer lugar tú entiendes que para elaborar la *autodefinición* necesitamos los lenguajes humanos²⁴, es decir, requerimos de los otros (*significantes*) para conseguir las herramientas que nos permiten construir la identidad. En segundo lugar, una vez que hemos adquirido esas herramientas, seguimos en diálogo con esos *otros significantes* en el proceso de construcción de la identidad. Y ese

²³ “Identity (...) designates something like a person’s understanding of the who they are, of their fundamental defining characteristics as a human being (...) our identity is partly shaped by recognition or its absence” (Taylor, 1992:25).

²⁴ (Taylor, 1992:32).

diálogo se extiende indefinidamente, incluso más allá de la muerte de esos *otros significantes*²⁵. Finalmente, podemos concluir que *mi propia identidad depende, de manera crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás*²⁶.

Sin embargo, en esta idea hay algunos hilos que se dejan sin desarrollar en el texto, concretamente: (1) la variabilidad de los *otros significantes* y (2) la imposibilidad de abarcar la totalidad de ese diálogo. ¿Qué quiero decir con esto? En el texto escribes como si la dimensión dialógica consistiera en dos elementos distintos: el monológico y el dialógico, como si tras el diálogo nos replegáramos al ámbito monológico y compusiéramos los elementos del diálogo en nuestro puzzle identitario, ajustando unas piezas con otras. De forma que, una vez compuesta la imagen, el problema, como bien señalas, consiste en lograr de nuevo en ese mundo dialógico el reconocimiento de esa imagen²⁷.

Ahora bien, como indicas también, el diálogo no se detiene nunca y, a partir de la idea del *principio de originalidad*²⁸ es fácil pensar que estamos inmersos en diálogos múltiples, diferentes e interminables por lo tanto la posibilidad de disponer de la totalidad de elementos a partir de los cuales podríamos construir nuestra identidad es simplemente impensable. Hay por lo tanto tres consecuencias de la dimensión dialógica que tú no extraes con la suficiente claridad: (1) que la identidad *nunca* está definida, sino que está en continuo cambio, (2) que la identidad es *siempre* múltiple porque ya no es socialmente derivada sino *individualizada*²⁹ y porque somos incapaces de juntar la multiplicidad de diálogos en los que estamos inmersos y (3) que no hay una identidad originaria. No podemos seguir pensando el *principio de autenticidad* como la elaboración de una esencia propia originaria

²⁵ (Taylor, 1992:33).

²⁶ (Taylor, 1992:34).

²⁷ “*In wardly derived, personal, original identity doesn’t enjoy this recognition a priori. It has to win it through exchange, and the attempt can fail*” (Taylor, 1992:3).

²⁸ (Taylor, 1992:30).

²⁹ (Taylor, 1992:28). Para una descripción de esta identidad *individualizada* relacional véase el capítulo 3 de *Modernity and Self-identity* (Giddens, 1991).

preexistente a la relación sino como una co-institución³⁰. Y en esto me parece que estamos de acuerdo, pero creo que hay consecuencias de estas afirmaciones que generan problemas con el resto del texto. Voy a intentar detallarlas en lo que sigue.

Probablemente el núcleo del problema surge en el salto de la identidad individual a la identidad colectiva. La única referencia a esta transformación es la explicación de Herder en la que indicas que él aplicaba el principio de autenticidad tanto al individuo como al pueblo (*Volk*) pero queda sin justificar³¹. Es un salto que se obvia en la argumentación. Más tarde pasas del *plano íntimo* al *plano social*³², obviando las numerosas complicaciones que añade hablar de identidad colectiva, especialmente cuando tú mismo has presentado la identidad moderna como una *individualized identity*.

La identidad en la que estás pensando cuando hablas de políticas de la diferencia no es la misma que describes al inicio, en el *nivel íntimo*, y de la cual hemos desarrollado su carácter dialógico. Cuando te sitúas en la reivindicación del reconocimiento y en el riesgo de daño del *falso* reconocimiento, la identidad que subyace es una identidad que-está-ahí y que se oculta o se respeta según lo *acertado* del reconocimiento. Es como si el otro, en última instancia y cuando la relación funciona, se limitara a ser una cámara fotográfica capaz de dar cuenta de manera fiel a lo que *realmente* somos. Esta manera de entenderlo (consecuencia directa del principio herderiano de la autenticidad³³) nos sitúa en una lógica en la que la alternativa es, o bien la realización, o bien la identidad fallida; como si la idiosincrasia fuera previa a esa relación dialógica, cuya función no sería más que confirmarla; como si el proceso identitario quedara truncado por esa relación fallida.

³⁰ “Through their reaching into each other, through their ‘prehensions’ or graspings, beings constitute each other and themselves. Beings do not preexist their relatings” (Haraway, 2003:6).

³¹ (Taylor, 1992:31).

³² (Taylor, 1992:36).

³³ Veremos en la sección posterior que no es necesariamente ésta la conclusión que debe hacerse del descubrimiento de Herder.

Cuando te sitúas en el plano de las políticas de la diferencia es cuando apelas a la exigencia de *supervivencia*, y por tanto, a algo estable o al menos, a algo que debería serlo. En este caso la dificultad reside fundamentalmente en que garantizar el reconocimiento exige una definición de la identidad. Y garantizar la *supervivencia* implica una conservación de esa definición. Por lo tanto, en el momento en que nos inscribimos en esta intención ya no se trata de *la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias* sino de garantizar que esa interpretación se ajuste a la interpretación que ya tenemos *pre-establecida*. Sólo así se puede entender la necesidad que planteas de *crear* miembros de la comunidad y *asegurar que las generaciones venideras sigan identificándose (como francoparlantes)*. La dimensión dialógica de la identidad aparece entonces como *construcción de una identificación*.

Una salida posible a esta dificultad sería otra manera de entender las políticas de reconocimiento, algo que está también fuertemente presente en tu texto debido al trasfondo nacional con el que abordan el problema del reconocimiento y la diferencia. En este contexto de diversidad nacional, el reconocimiento podemos basarlo no tanto en una identidad o en una diferencia pre-establecida sino en la identificación de un *demos*. Es decir, en lugar de definir cuál es la diferencia que caracteriza a un grupo *hoy* y establecer las medidas adecuadas para que esa diferencia perdure en el futuro, optamos por identificar ese grupo que tiene un rasgo distintivo *hoy* y establecemos un conjunto de normas que garantiza la autonomía de este grupo y su independencia relativa respecto al grupo mayoritario, como una forma de protección de la influencia mayoritaria y garantizando que tengan una evolución autónoma a partir del momento presente. Ahora bien –y ésta es la diferencia con la propuesta de la *survivance*–, esta opción implica dejar la puerta abierta a la posibilidad de que lo que *hoy* era una diferencia acabe desapareciendo en el curso de la evolución identitaria de ese grupo, si en la *interpretación que hacen de quiénes son y de sus características definitorias* en un momento determinado dejan de incluir esos rasgos distintivos. Esta alternativa da por presupuesta también la posibilidad de realizar una adscripción no-problemática, algo que puede

ser radicalmente dificultado por la movilidad contemporánea y los procesos de hibridación que trataremos seguidamente.

Las consecuencias de la dimensión dialógica en el reconocimiento

Reconocimiento, diferenciación, construcción de la identidad reaparecen entonces en una relación paralela a la que se sigue en tu texto y desvelan la tensión que alimenta la política del reconocimiento. Podemos formular la aporía del reconocimiento en cuatro momentos: (1) la reivindicación del reconocimiento aparece *para evitar la imposición de una identidad “falsa” (estigma)*, (2) aparece el reconocimiento como modo para *re-conocer, para desvelar la identidad “verdadera” o “auténtica”*, (3) la lógica de la *supervivencia* empuja a entender el reconocimiento como *perpetuación de la identificación*, es decir, mantenimiento de la diferencia y por lo tanto *construcción de la identidad* y (4) mediante esta construcción de la identidad (colectiva) se *trunca la construcción y la poliformidad de la identidad (individualizada y dialógica)*, entendiendo que ésta está, como hemos descrito, en permanente diálogo y es inabarcable. En consecuencia podríamos decir, paradójicamente, que *una política del reconocimiento de la identidad dificulta el reconocimiento de la identidad*.

El proceso de re-conocimiento es de por sí un fracaso pues siempre llega tarde e incompleto: re-conocer es volver a conocer algo que ya no es lo que era, con lo cual, si acaso, sólo es cognoscible y no reconocible, y ni siquiera cognoscible, puesto que como hemos señalado la identidad *dialógica* es inabarcable. El reconocimiento o la definición de la identidad pueden ser concebidos como un juego de determinación de lo indeterminable. Derrida aborda esta relación entre lo *no-presentable* y lo *determinable* en la relación entre la Justicia y el derecho en *Fuerza de Ley* (Derrida, 1997). El reconocimiento *determina* una identidad que es absolutamente indeterminable y por ello es posible una deconstrucción del reconocimiento mientras que es imposible su análogo en la identidad (entendida dialógicamente). El proceso instituyente es el impulso político que caracteriza al reconocimiento y *ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo realizativo del lenguaje instituyente o a su interpretación*

dominante. El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo (Derrida, 1997: 13). Y ante esa determinación siempre cabe apelar a la deconstrucción.

¿Es esta conclusión una estupidez? ¿Es la reivindicación del reconocimiento por ello estúpida? Me parece que menospreciar de esta manera la reivindicación del reconocimiento sería ocultar una dimensión importante que le subyace. No hay que olvidar su importancia a pesar de su inevitable fracaso. Me explico, ese desfase entre la identidad que está en proceso y que es completamente inabarcable (espacio de *lo* político) y ese re-conocimiento (propio de *la* política) que fija y conserva la identidad me parece esencial porque permite dejar un rastro, una historia de esa transformación identitaria; memoria que forma parte de la comprensión del propio proceso identitario si no mismamente de la propia identidad³⁴. Como señala Haraway *just who is at home must permanently be in question. The recognition that one cannot know the other or the self, but must ask in respect for all of the time who and what are emerging in relationship, is the key* (Haraway, 2003:51).

La importancia de esa *institución determinante* es la de la propia posibilidad de seguir libremente el juego dialógico de construcción/deconstrucción identitaria. Permitir inscribir el cambio permite que la identidad no se cristalice en la negación de su propio estigma (*construcción dialógica de la identidad en contextos de dominación*). Si apelamos a Bauman (2005) en este punto, podríamos decir con él que la identidad emerge como un factor de estratificación social, distinguiendo a los que pueden componer y descomponer su identidad más o menos a voluntad y a los que cargan con el lastre de identidades que otros les imponen, identidades que estigmatizan, que deshumanizan... y de aquellos, *desclasados*, que carecen de toda identidad. La reivindicación del reconocimiento como apelación a la emergencia de una identidad originaria perdida, como construcción de un origen mítico de la identidad, se produce precisamente a partir de una

³⁴ No voy a desarrollar aquí esta idea porque implicaría extenderme en demasía pero para una comprensión de la *psyché* como memoria me remito a Derrida (1967A), donde reconstruye la memoria a partir de los escritos de Freud. La memoria no aparece así como un depósito de información sino como un sistema de escritura que es ya, de por sí, colectivo.

relación de dominación, para poder imaginar un origen que nos permita pensarnos *fuera de, externos a, en fin, trascendentes* a la presente³⁵ situación de dominación. Es decir, para recuperar una posición de poder ligándonos a una situación *auténtica* u *originaria* en la que la que estábamos libres de esa relación de dominación.

Por su parte, al plantear el reconocimiento desde esta perspectiva dialógica, concibiendo la dominación como la capacidad de (re)construcción identitaria no estamos hablando necesariamente de igualdad sino de (re)construir nuestra dimensión identitaria a partir del contexto relacional donde estamos inmersos: *Inter-subjectivity does not mean 'equality' (...) but it does mean paying attention to the conjoined dance of face-to-face significant otherness* (Haraway, 2003:41).

El papel de la hibridación

La hibridación presenta, en este punto, una dificultad especialmente sana porque, como señala Néstor García Canclini, *más que para reconciliar o emparejar a etnias y naciones, la hibridación es un punto de partida para deshacerse de las tentaciones fundamentalistas (y del fatalismo de las doctrinas sobre guerras civilizatorias)*. (García Canclini, 1999: 198). Nos obliga a plantearnos ¿qué hacemos con los que no entran ni en un lado ni en el otro o con los que entran en todas partes? Nos obliga a volver a desmontar todas las categorías porque siempre quedan incategorizables. Es el punto de apoyo para volver a revisar cualquier institución de reconocimiento. Nos obliga a desmentir la aparente *naturalidad* de las identificaciones. Nos recuerda, por ejemplo, que la base naturalista de *affirmative actions* tiene huecos y que cuando la hibridación entra en escena se puede apelar a pertenencias completamente distintas. Es una alerta que nos recuerda que el juego de la identificación no se ha acabado, que nos faltan piezas por colocar y que la cuadrícula que hemos dibujado no les deja sitio. Hay pues que volver a empezar.

Y si a la estructura le recuerda sus vacíos, al individuo le recuerda que *una identidad 'unitaria', firmemente fijada y sólidamente construida sería un lastre, una coacción, una limitación de la libertad de elegir. Se*

³⁵ En su doble sentido temporal y referente a presencia.

*trata pues de hacer bricolage*³⁶, inventando cualquier tipo de cosa a partir de lo que se tiene a mano (Bauman, 2005).

Si nos limitáramos a entender la identidad en el modo de la presencia, en el de *estar-ahí*, seguiría siendo más útil permanecer en la concepción metafísico-universalista³⁷ de la dignidad universal y denunciar la discriminación como dominación que no recurrir a la identidad, que puede dejarnos finalmente sin referente de denuncia. Puesto que para denunciar la imposición identitaria tendremos que recurrir a una identidad que es tan *falsa* como el estigma que estamos denunciando, más aún cuando numerosas políticas de la diferencia, como tú afirmas³⁸, no son medidas transitorias sino medidas de *survivance*. Es decir, si tomamos en serio la composición dialógica de la identidad, poco podemos decir de una identidad originaria y este concepto se asemeja más a un mito que a una realidad, con lo cual nuestra base para fundamentar la construcción de estas identidades/comunidades/culturas queda completamente derruida.

Ahora bien, el multiculturalismo ha ido más lejos y nos ha cortado este camino de vuelta al universalismo. La política de la dignidad, como muy bien afirmas³⁹, se basa en la categoría de lo que es *ser humano* y en las características universales que en él consideramos dignas de respeto, permaneciendo en un sustrato esencialista de corte metafísico y el multiculturalismo abre una brecha por ahí para denunciar un sesgo culturalista importante del liberalismo universalista. Así, la denuncia de ese universalismo como la *manifestación política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros*⁴⁰ invalida el regreso al referente universal.

³⁶ Término que viene de Levi-Strauss (cfr. Derrida, 1967B)

³⁷ "Humans are equally worthy of respect. It is underpinned by a notion of what in human beings commands respect, however we may try to shy away from this 'metaphysical' background" (Taylor, 1992:41).

³⁸ "Measures designed to ensure survival through indefinite future generations" (Taylor, *op. cit.*, p. 41), o "Policies aimed at survival actively seek to create members of the community, for instance, in their assuring that future generations continue to identify as Frenchspeakers. There is no way that these policies could be seen as just providing a facility to already existing people" (pp. 58-59).

³⁹ (Taylor, 1992:41).

⁴⁰ (Taylor, 1992:62).

Y esto invalida incluso la justificación del multiculturalismo por su evolución orgánica del universalismo porque caemos en un círculo argumentativo: (1) la neutralidad pura no existe y por lo tanto se debería dar la posibilidad de que cada comunidad defienda la supervivencia de su propio modo de vida y (2) si la neutralidad pura no existe ¿por qué tendría entonces el liberalismo radical (el del *simulacro* de la neutralidad) que renunciar a su modo procesal para dar cabida a esos modos particulares que defienden su *supervivencia* estableciendo su cultura como un bien común defendible y por lo tanto que amenaza al modo de gestión procesal que propone ese mismo liberalismo?

En la sección que sigue voy a intentar pensar cómo podemos posicionarnos una vez que *esta fractura de lo universal ha sido abierta*.

CON EL MULTICULTURALISMO, MÁS ALLÁ (O MÁS ACÁ) DEL MULTICULTURALISMO

*'method' is not what matters most
among companion species; 'communication'
across irreducible difference is what matters.
Situated partial connection is what matters
(Haraway, 2003: 49)*

El liberalismo se pretende como un sistema cuyo centro permanece ajeno, exterior al juego de la diferencia⁴¹. El espacio público-político donde se dirimen y conforman las diferencias permanece ajeno a este cruce/choque de las diferencias; le trasciende. Y no sólo eso, sino que es en esta trascendencia donde reside, según el liberalismo, la garantía de arbitraje de la diversidad y por tanto, la garantía de que la existencia de esta diversidad no quede truncada por una imposición unilateral de una de estas diferencias. En otras palabras, el centro es externo a la

⁴¹ “The liberalism of equal dignity seems to have to assume that there are some universal, difference-blind principles. Even though we may not have defined yet, the project of defining them remains alive and essential” (Taylor, 1992:44), o “Difference-blind liberalism (claims) that it can offer a neutral ground on which people of all cultures can meet and coexist. On this view, it is necessary to make a certain number of distinctions –between what is public and what is private, for instance, or between politics and religion– and only then can one relegate the contentious differences to a sphere that does not impinge on the political” (Taylor, 1992:62).

estructura: *jeu fondé depuis une immobilité fondatrice et une certitude rassurante elle-même soustraite au jeu* (Derrida: 1967B).

Es una virtud del multiculturalismo la claridad con que plantea cómo el liberalismo es ya, en sí mismo, un modo de organización particular⁴². Esta denuncia del multiculturalismo empuja al liberalismo a entrar él mismo en el juego de la diferencia para evitar, como bien señalan, su contradicción pragmática⁴³. Si seguimos a Jacques Derrida (1967B) en este punto podríamos decir que pasa a una estructura donde su propio centro es un *non-lieu*. Desaparece un significado transcendental, es decir, se convierte en un *système dans lequel le signifié central, originaire ou transcendental n'est jamais présent hors d'un système de différences* (Derrida: 1967B). ¿Cómo podemos dirimir entonces la diferencia? Vayamos por partes.

La dificultad de fundación de las identidades de referencia multiculturalistas

La posición que tú defiendes se mueve en esta tensión, como hemos visto: se sitúa dentro del liberalismo al defender un corpus de derechos fundamentales, pero al mismo tiempo reivindica la posibilidad de un objetivo sustantivo común como es *supervivencia* de una cultura que choca con el liberalismo tradicional de tendencia universalista. Si seguimos con detalle la argumentación podemos entender que lo que está en juego es una fragmentación del centro de referencia principal producido por las críticas multiculturalistas al supuesto neutralismo liberal. Ahora bien, esa crítica se queda en un primer estadio en tu discurso: es decir, lo que aparece en el texto es tan sólo una pregunta sobre cuáles son los centros (las culturas) que vienen a tomar el relevo de ese antiguo centro único. Podríamos imaginarlo como una red de comunidades⁴⁴ que tienen en su base una defensa de los derechos fundamentales (lo que las distingue de las otras comunidades que los niegan y que son la experiencia límite de su existencia, su alteridad radical) y al mismo tiempo cada una un objetivo de *supervivencia* de su propio modo de vida.

⁴² (Taylor, 1992:62).

⁴³ (Taylor, 1992:44).

⁴⁴ De un determinado tipo (Taylor, 1992:62).

Pero queda claro que el centro de definición de esa singularidad permanece también fuera del juego de la diferencia. Tiene sentido, como propones, pensar en considerar como un bien común esa diferencia que está en la base de la identidad de un grupo. Parece especialmente cabal cuando esa diferencia a la que hacemos referencia ya es una estructura organizada (como puede ser la lengua francesa, o por ejemplo, la organización jurídica por código). Es decir, se trata de sustituir el centro de una estructura por el centro de otra. Y este otro centro es ya de hecho un poder constituido con capacidad para la autodefinition y la reivindicación de su reconocimiento, es un centro desde donde se está tejiendo ya una diferenciación, generando identidad.

Ahora bien, como hemos visto en la sección anterior, esto deja muchas preguntas abiertas porque presupone, o bien una diferencia originaria definida, o bien un sujeto legitimado como autor de esa diferencia. Es decir, requiere una categorización explícita: los rasgos *esenciales* de la cultura a proteger o el sujeto (*demos*) que la constituye. Y aún resulta menos evidente cuando pasamos del ámbito nacional a otras formas de reivindicación de reconocimiento ¿Cómo los definimos? Tenemos dos alternativas, *unidad-a-través-de-la-dominación* y *unidad-a-través-de-la-incorporación* (Haraway, 1995), pero en ambos casos hay que absorber la diferencia ligándola al centro de la estructura. Sólo podremos tener en cuenta la diferencia entonces en oposición a la alteridad. ¿Cómo podríamos definir lo que constituye la unidad identitaria sin que sea totalizante? Una vez que dejamos de lado el eje de referencia central, el universalismo absoluto de la condición humana propio al liberalismo (en su pretensión de trascender todas las culturas particulares) ¿cómo pretendemos sostener cada uno de esos centros particulares? Si reivindicamos nuestra singularidad denunciando el *credo* liberal, ¿cómo pretendemos justificar la *survivance* de nuestra singularidad? La identidad no nos vale como hemos visto en la sección anterior porque felizmente no se deja atrapar tan fácilmente por los juegos de la política y sus estrategias de identificación. ¿A qué criterio podemos acogernos entonces para determinar qué singularidades son dignas de reconocimiento y cuáles no?

Esto nos mete de lleno en el debate que desarrollas en la última sección de tu texto. Voy a desarrollar aquí esquemáticamente las ideas

para ver hasta dónde responde realmente al problema. Dicho debate parte de dos pilares que, de otra manera, ya han estado trabajados aquí siguiendo las secciones previas de tu texto. Estas premisas son: (1) que el liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas y por tanto existe una alteridad radical⁴⁵ y (2) el concepto de dominación entendido como imposición de una imagen, explicado en este fragmento a partir de la obra de Frantz Fanon⁴⁶.

En consecuencia, el liberalismo tiene que pelear contra su alteridad radical sin por ello poner en entredicho sus principios filosóficos fundamentales. Y este desafío se acentúa cuando, mediante la inmigración esa alteridad radical son los propios ciudadanos⁴⁷ y cuando, de acuerdo con la lógica de dominación *fanonista*, para evitar la dominación *debemos igual respeto a todas las culturas*⁴⁸ y esta exigencia puede entenderse *como una extensión lógica de la política de la dignidad*⁴⁹.

Tú intentas introducir un criterio para poder sostener que no todo vale y que dar igual valor a todo es condescendencia y no respeto. En esta línea intentas evitar un valor a priori y propones la presuposición universal de que *todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable de tienen algo que decir a todos los seres humanos*⁵⁰. Con esta afirmación asumes que no cualquier manifestación de la cultura aporta, de hecho dices explícitamente que quieres excluir el medio cultural parcial o las fases breves de una cultura importante⁵¹. Asimismo, para evaluar adecuadamente el valor de una cultura en concreto propones un proceso hermenéutico de *fusión de horizontes*⁵².

⁴⁵ “Liberalism can’t and shouldn’t claim complete cultural neutrality. Liberalism is also a fighting creed” (Taylor, 1992: 62).

⁴⁶ “Dominant groups tend to entrench their hegemony by inculcating an image of inferiority in the subjugated. The struggle for freedom and equality must therefore pass through a revision of these images” (Taylor, 1992: 66), o “in order to be free (subjugated people) must first of all purge themselves of these depreciating self-images” (Taylor, 1992:65).

⁴⁷ (Taylor, 1992:63).

⁴⁸ (Taylor, 1992:66).

⁴⁹ (Taylor, 1992:68).

⁵⁰ (Taylor, 1992:66).

⁵¹ (Taylor, 1992:66).

⁵² (Taylor, 1992:66-67, 72-73).

En conclusión, *se ha de enfocar el estudio de las culturas con una presuposición de su valor pero carece de sentido exigir como cuestión de derecho que formulemos el juicio concluyente de que su valor es grande o igual al de las demás*⁵³.

Sin embargo, continuando el hilo de la identidad dialógica y del reconocimiento como posibilidad de construcción y deconstrucción de la identidad, probablemente podemos tomar la cuestión desde otro punto de vista que no nos encierra en el problema de los valores de definir qué culturas son dignas de reconocimiento dentro de nuestro sistema de diversidad liberal. La cuestión no será que tenga un igual valor sino el igual derecho a (re)construir la propia identidad. Y la salida a la dominación, entendiéndola como la recogíamos de Bauman, no es tanto, como muy bien afirmas, la exigencia de derecho de igual valor, que no es más que condescendencia, sino la exigencia de la posibilidad de desarrollar esa construcción. Me parece que si nos situamos en este punto, podremos enfrentarnos mejor a las preguntas que nos hemos planteado de cómo sostener cada uno de esos centros particulares y a qué criterio acogernos para determinar qué singularidades son dignas de reconocimiento y cuáles no. Veamos cómo podemos situarnos.

En el texto, en medio de la discusión sobre el valor de las culturas, esquivas la dificultad de fundación de esas singularidades señalándola de pasada. Así, afirmas que *el ataque podría provenir de un punto de vista más radical, neonietscheano, que cuestionara la validez misma de los juicios de valor como tales pero, si no se llega a este paso extremo (de cuya coherencia dudo), la presuposición parece ser la igualdad de valor*⁵⁴.

Efectivamente, me parece que el punto débil es acertado, pero el hueco no queda bien tapado. Inviertes las premisas para rechazarlo: no se trata de afirmar la invalidez de todos los juicios de valor y cómo demostrarlo sino de demostrar cómo pueden seguir sosteniéndose estos juicios de valor una vez que hemos rechazado la pretensión universalista

⁵³ (Taylor, 1992:69).

⁵⁴ “Of course, the attack could come from a more radical, neo-nietzschean standpoint, which questions the very status of judgements of worth as such, but short of this extreme step (whose coherence I doubt) the presumption seems to be of equal worth” (Taylor, 1992:66).

del liberalismo. O bien regresamos con Dworkin y su perspectiva procesal o bien nos hemos quedado en un vacío en el que hemos de buscar nuevas herramientas para elaborar una política de convivencia.

Una vez llegados a este punto podemos abordar el debate que planteas en la sección V de tu texto, acerca de la revisión del ‘canon’ en materia de educación. Este debate plantea la exigencia de incluir autores de culturas infrarrepresentadas en los ‘cánones’ estudiados con el fin de corregir el sesgo etnocéntrico y de lograr una revisión de la imagen que de sí mismas tienen estas culturas. Recoger la identidad como la hemos entendido en la sección anterior nos permite girar y entender este debate desde otra perspectiva. No se trataría ya de forzar la adecuada estima de sí mismos, sino de tomar en serio las implicaciones de un sano ego-etnocentrismo, es decir, tomar en serio la cuestión de la identidad tal y como la concibe Giddens⁵⁵, respondiendo a la pregunta que tú mismo planteas que está a la base de la identidad: *quiénes somos, de dónde venimos...* Se trataría por tanto de desmontar un sistema unificado de referencia para dar la posibilidad de reconstruir los lazos que nos conectan al mundo, no de una manera lineal, a la búsqueda de un origen mítico perdido sino mediante conexiones transversales multidireccionales, en forma de red y no de árbol (Haraway, 2003:9), desde sus significaciones presentes y su inmersión en procesos pasados y futuros, donde la derivación no es una necesidad genética sino un proceso contingente.

Desde esta perspectiva vemos que la *presuposición de igual valor*, así como su negación carecen por igual de sentido. Eso es tomar en serio un “nosotros” que no tiene una categoría definida, tomar en serio la imposibilidad de la trascendencia neutral del liberalismo, tomar en serio el carácter transitorio, complejo y múltiple de la identidad y el carácter contradictorio, polimorfo de las comunidades y las múltiples culturas que las conforman. Y no impide en absoluto marcar la diferencia que tú trazas entre respeto y condescendencia. La cuestión del valor me parece que va por otros cauces distintos.

⁵⁵ (Giddens, 1991)

Pero eso ¿nos ayuda a resolver el problema de cómo compaginar entonces esas diferencias y cómo conseguir la convivencia de la diferencia?

El papel de las narratividades de la hibridación

Podemos formular, siguiendo a Donna Haraway la misma pregunta de otro modo: ¿Cómo lograr la convivencia de personas arraigadas en prácticas diferentes, tomando la diferencia en serio, especialmente cuando el simple relativismo no cabe como opción ni política, ni epistemológica, ni moral? “*Answer to these questions can only be put together in emergent practices; i.e. in vulnerable, on-the-ground work that cobbles together non-harmonious agencies and ways of living that are accountable both to their disparate inherited histories and to their barely possible but absolutely necessary joint futures. For me, that is what significant otherness signifies*” (Haraway, 2003:7).

Tú apelabas para poder evaluar con justicia una cultura a una *fusión de horizontes*. ¿Qué mejor que esas narratividades de la hibridación donde confluyen horizontes diferentes? Cuando hablas de la movilidad contemporánea, de la inmigración o de la *diáspora* de nuevo olvidas el principio de la construcción dialógica de la identidad afirmando contundentemente que *su centro está fuera*⁵⁶. Las narratividades de la hibridación tienen la virtud de deconstruir esta contundencia de la afirmación y describir más bien una fusión de horizontes, sin por ello caer en la inocencia de pensar que hibridación significa fusión en igualdad. Son los *cyborgs*⁵⁷ identitarios. E incluso más bien sobrepasan la fusión de horizontes y generan prácticas que van más allá de la capacidad interpretativa de sus universos de origen. Se cuelan en las fracturas de las categorías, las combinan, las modifican y acaban inhabilitando sus criterios de clasificación. Tienen la virtud de buscar más la afinidad, la conexión parcial, la ligadura transitoria antes que la identificación. Dejemos la palabra a Canclini: “*mientras una diferencia, una alteridad radical, contrapone un sistema de diferencia a otro, nosotros estamos negociando procesar una diferencia que se deslice*

⁵⁶ (Taylor, 1992:63).

⁵⁷ Para una descripción extensa del cyborg y sus características me remito a Haraway (1995).

permanentemente dentro de otra. (...) o sea, que los límites, en lugar de detener a la gente, son lugares que la gente cruza de manera constante ilegalmente” (García Canclini, 1999: 123).

¿Resolvemos con esto el problema de dirimir la diferencia? No. No creo que ésta sea una respuesta a cómo garantizar la viabilidad de la convivencia de la diferencia pero me parece la línea de trabajo si de verdad queremos pensar políticamente a partir de esa apertura que se ha abierto en el universalismo, a partir de la dimensión dialógica de la identidad y si finalmente queremos apostar por la posibilidad de desplegar la singularidad. En ese caso es inevitable que pensemos en la manera de mantener la puerta abierta a la deconstrucción de todas las determinaciones posibles. La amenaza es la construcción de sujetos y categorías que devienen constantemente totalizantes ya venga de un integrismo religioso o de la defensa securitaria que se le opone. Dar la palabra a estos *cyborgs* es apelar a aquellos que están dotados de las herramientas adecuadas para el diálogo.

Podemos recoger ya para terminar la idea que apuntamos en la sección anterior de la relación entre el proceso de institución/reconocimiento/determinación y deconstrucción. La alerta que debemos tener presente es la trampa de la violencia que Derrida denomina *mítica*. Esta violencia es la que constituye todo proceso de fundación, toda iniciación política que irrumpe imponiendo una nueva determinación, exigiendo un nuevo reconocimiento. Pero esa violencia se caracteriza por su repetición: la fundación deviene, desde su posición, conservación de su propio gesto. Es por ello que Derrida afirma que *la violencia fundadora está ‘representada’ en la violencia conservadora* (Derrida, 1997: 133). De ahí que el reconocimiento sea una amenaza tanto para el que reconoce como para el que es reconocido. La institución del reconocimiento abre su conservación. Y esto es aún más evidente en la idea de la *supervivencia* que no en la *aparente* transitoriedad de la *affirmative action*.

La violencia de la deconstrucción es la violencia de la negación, la fuga de lo indeterminable, la desarmonía de las prácticas emergentes en la hibridación con los horizontes de interpretación previos. Y en ese

sentido podemos decir, de nuevo con Derrida, que sacrifica la vida para salvar al ser vivo, que respeta al ser vivo por encima del derecho. *El individuo y la comunidad deben mantener la 'responsabilidad' (cuya condición es la carencia de criterios generales y de reglas automáticas), de asumir su decisión en situaciones excepcionales, en casos extraordinarios o inauditos* (Derrida, 1997:129) y este es continuamente el desafío de la identidad dialógica, de la hibridación.

Quizás lo que aquí hemos desarrollado se limite a cómo debemos concebir nuestra acción política: como un proceso de denuncia y de deconstrucción que permita refrescar la determinación política apelando a nuevas formas de verter lo *no-presentable*. No cómo gestionar la diferencia pero sí cómo potenciar y defender su emergencia de modo permanente contra todo intento de totalización. La única manera de no cristalizar la identidad es apoyarse en las prácticas emergentes que, a cada instante, subvierten la estructura en juego y sus significados centrales. Probablemente pensar en un sistema donde esta revisión constante sea posible es lo que carece de sentido puesto que este movimiento de deconstrucción no será nunca un sistema sino una apelación a lo indecible, pero si un sistema es impensable la vida genera sin cesar sujetos que están constituidos por la materialización de este diálogo entre diferencias; las diferencias engendran sus propios reconstructores. Siendo la diferencia un límite, una piel entre dos cuerpos distintos, aparecen quienes pueden vivir en este terreno transfronterizo haciendo de ese límite su propio cuerpo.

Me gustaría señalar que este movimiento de revisión lo entiendo como libertad (y en ese sentido no creo que el impulso del liberalismo sea ajeno a él) pero me temo (o me alegro) que esta libertad no podrá ser nunca pensada como un sistema de garantías sino como un ejercicio de acción política, no será del ámbito de la política sino del movimiento de lo político. Y en este sentido no es una apelación a la construcción de un sistema político sino a un sujeto político activo. Se podría decir con Canclini que se trata de recuperar el sujeto mediante la narratividad.

Evidentemente, este punto de vista, que apuesta de forma intensa por la perspectiva del agente abre un sinfín de preguntas y de

dificultades que son automáticamente desafíos para el pensamiento político. Entre otras qué herramientas pueden desarrollarse para dar relevancia a esas prácticas y a estos sujetos y cómo hacerlas compatibles, qué legitimidad tienen las diferentes posibilidades de inscripción de nuevas narratividades. Pero este trabajo, que pretende ser un estudio de las implicaciones de tu texto, está muy lejos de poder abordarlas.

En fin, gracias de nuevo por el esfuerzo de haber explicitado de manera tan precisa todas estas cuestiones y dificultades pues sin ellas estas reflexiones, que son ya otras distintas de las que tú planteas, habrían sido imposibles.

Atentamente,
Yago

BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, Zygmunt (2005), *Identidad*. Buenos Aires: Losada.

DERRIDA, Jacques (1967A), “Freud et la scène de l’écriture” en *L’écriture et la différence*. Paris: Ed. du Seuil.

DERRIDA, J. (1967B), “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” en *L’écriture et la différence*. Paris: Ed. du Seuil.

DERRIDA, J. (1997), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999), *La Globalización Imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

HARAWAY, Donna (2003), *The Companion Species Manifesto; Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

HARAWAY, D. (1995), “Manifiesto Cyborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” en *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*; Madrid: Cátedra.

TAYLOR, Charles (1992), Multiculturalism and “The politics of recognition”. *Princeton: Princeton University Press*.