

NOTAS

1. El feminismo, en su doble dimensión de movimiento social y de tradición intelectual, es uno de los efectos reflexivos de la modernidad que más ha contribuido en los dos últimos siglos al progreso social y político.

2. El feminismo ha democratizado aspectos decisivos de la sociedad en varios sentidos. De un lado, ha ensanchado los límites políticos y económicos de las democracias al reivindicar para la mitad de la sociedad

la ciudadanía social y política. Y de otro, ha visibilizado aquellas cuestiones morales y existenciales reprimidas por las instituciones de la modernidad patriarcal y las ha introducido en el debate público (aborto, sexualidad, reproducción e invisibilidad de la economía doméstica, entre otros). Este proceso de ampliación de la democracia ha sido posible porque el feminismo ha hecho de la lucha contra la discriminación y de las vindicaciones de igualdad los núcleos de su identidad.

POR UNA POLÍTICA POSTMETAFÍSICA DE LA IDENTIDAD

Francisco Colom

Inst. de Filosofía CSIC, Madrid

Quienes presumen de avizorar la sociedad del futuro nos advierten que ésta no será ya necesariamente la de la emancipación del trabajo, ni la del equilibrio con el medio ambiente, ni la de la igualdad. Parece que habrá que imaginársela más bien bajo el epígrafe de la *información*. No está claro si en este tipo de sociedad serán también las identidades culturales las que articulen las líneas políticas divisorias, pero sí que la hiperabundancia de información guarda una relación de proporcionalidad inversa con la posibilidad de analizarla. Hoy por hoy la perspectiva de una saturación comunicativa parece todavía una amenaza más metafórica que real, pero puede no estar tan lejos el momento en que la cantidad de información circulante sobrepase la capacidad neuronal y cultural de la especie para asimilarla. En un contexto como éste la cultura impresa y, sobre todo, el ensayo académico parecen irremisiblemente condenados a la marginalidad. No hay que olvidar, por supuesto, la irresponsabilidad de los ensayistas que insisten en redactar textos de pesada di-

gestión para un público con una dieta intelectual cada vez más liviana. Así las cosas, los circuitos universitarios han tendido a convertirse cada vez más en el único reducto para la sesuda discusión de cuestiones que, no obstante, afectan al conjunto de la sociedad y suelen llamar la atención de su clase política.

Esta circunstancia, sin embargo, no tiene por qué ser tan infeliz como pudiera parecer a primera vista. Por un lado ayuda a combatir la connatural tendencia a la abulia de la vida académica española. Por otro, ofrece uno de los últimos y escasos alicientes de esta desprestigiada y peor retribuida profesión: la de poner con toda cordialidad al colega a bajar de un burro. Por ello, y dado que no me precio de haber escrito un libro de fácil lectura, vaya de antemano mi sincero agradecimiento para quienes han hecho el esfuerzo de leerlo y de formular por escrito sus conclusiones, incluidas las positivas. El conjunto de las críticas vertidas sobre mi trabajo guarda en mi opinión cierta complementariedad, si no en el grado de preci-

sión sí al menos en su temática, lo que me permitirá enfrentarme a cada una de ellas por separado.

Las consideraciones metodológicas son, en efecto, importantes siempre y cuando no arruinen la posibilidad de trascenderlas para entrar en materia, aunque sea, como en mi caso, *matière* (que no *métier*) *d'historien*. No es preciso por ello ser un wittgensteiniano de pro para creer que los *lenguajes políticos* constituyen algo más que una mera «cáscara» de las «intenciones lingüísticas» de sus usuarios. Más bien creo que las intenciones de la acción se encuentran siempre lingüísticamente mediadas e, inversamente, que las verbalizaciones están animadas por un componente intencional. El giro lingüístico experimentado por la filosofía contemporánea no pudo dejar de afectar, como era obvio, a la historiografía intelectual, pero más allá de las afinidades que quieran buscarse entre la idea de «lenguaje político» manejada por Pocock y la de «paradigma» de raíz kuhniiana, lo cierto es que el citado giro permitió hilar mucho más fino en una disciplina anquilosada por el peso de los metarrelatos decimonónicos. La cuestión no reside pues, como insinúa José M.^a Hernández, en que esté aceptando una hipotética continuidad o «tradición» interna al hablar de unas *familias de lenguajes políticos* cuyos enunciados vendrían más o menos a corresponderse con el universo normativo delimitado por otras tantas ideologías. Los conceptos políticos no tienen más «intrahistoria» que la que les proporcionan las prácticas lingüísticas y sociales de quienes se sirven de ellos. En este sentido las *ideologías*, un neologismo ya bicentenario cuya muerte se ha anunciado repetidas veces, son un correlato directo de la modernidad, pues vinieron a ocupar el espacio dejado por las legitimaciones religiosas del orden político tras la quiebra del Antiguo Régimen. Su teorización como

una jerarquía axiológica al servicio de actores sociales con una supuesta misión histórica se vio complicada por la disputa epistemológica y política en torno a la fiabilidad cognitiva de sus representaciones, siempre ligadas a unos determinados intereses sociales.

Del caótico panorama que el estudio de la *ideología* ofrecía a finales de los años setenta son testigos los tratados que intentaron poner cierto orden conceptual en el mismo (como los de Kurt Lenk y Ferruccio Rossi-Landi) o la incursión en el tema de figuras tan reputadas como el propio Jürgen Habermas. La súbita desaparición de los programas de «crítica de la ideología» a mediados de los ochenta da que pensar sobre la lógica que guía los grandes intereses intelectuales, con frecuencia más ligados a los vaivenes de la moda que a la acumulación crítica o a la dinámica social. En cualquier caso, esa trayectoria arrojó una reflexión bastante madura sobre los límites que el lenguaje impone a la elaboración ideológica. El recurso a la idea de los *lenguajes políticos* permite de partida, pues, una mayor flexibilidad que el recurso a las *ideologías*: no implica el reconocimiento de una determinada teleología social, ni la existencia de portadores con una misión histórica, ni siquiera una única e invariable intencionalidad normativa entre sus usuarios. Esta opción metodológica, más que postular la existencia de ideologías condicionadas *a priori* por unos intereses sociales e intelectuales continuados en el tiempo, obliga a proceder a la inversa e inferir su existencia partiendo de las verbalizaciones de los actores, sus estrategias argumentativas, repertorios conceptuales y contextos de acción. La cristalización de tales factores es lo que permite aventurar la existencia de uno o varios lenguajes políticos dotados de un parentesco estructural reconocible.

Ese parentesco formal, más que una hi-

potética continuidad histórica, es lo que me ha dado pie para aludir en mi trabajo a unas «familias» de lenguajes políticos cuyos contornos son siempre difusos y difíciles de establecer. Como recordaba Pocock, el discurso político es siempre e inevitablemente «políglota»: diversos lenguajes concurren en un mismo período de tiempo para expresar y reconfigurar las intenciones lingüísticas de sus actores, si bien algunos de esos lenguajes están mejor dotados que otros para lo que se proponen. La clave estriba, en efecto, en las posibilidades de traducción «interlingüística» sin perder (o traicionar, según reza el adagio) las intenciones normativas de los actores. Como señalo en mi texto, lo que entendemos por *liberalismo* permite sin duda acotar, dividir y equilibrar poderes de forma más cabal de lo que permite expresar la vivencia de lo inefable o la realización de las potencialidades alienadas del ser humano. La identidad de lo no idéntico en los procesos de aculturación se manifiesta mejor en la perspectiva desubjetivante del postmodernismo filosófico que en el materialismo dialéctico de un marxismo vulgarizado. El deseo de una forma homogénea y densa de pertenencia colectiva se acomodará con mayor facilidad a un lenguaje comunitario que a uno que, como el del racionalismo kantiano, se apoye en la reciprocidad y persiga expresar lo que de universal hay en el hombre.

También los lenguajes políticos, pues, y no sólo sus usuarios, tienen «intereses» epistemológicos, si se me permite recurrir a una vieja y ya casi olvidada figura habermasiana. Por lo demás, la expresividad de lo político posee otras dimensiones no exclusivamente lingüísticas, como son la simbólica y la estética, que no he entrado a considerar en mi trabajo. Es cierto que no todos los lenguajes a los que aludo en mi libro son coetáneos. Aun así, la memoria y la oportunidad histórica han permiti-

do que muchas de sus categorías se hayan interpelado para fecundarse o combatirse recíprocamente. Los procesos de aprendizaje y de adaptación ideológica proceden de esa manera. Los «ismos» que repaso en el segundo capítulo de mi libro responden a una taxonomía convencional que creo resume con bastante verosimilitud los principales tipos de intereses que han marcado la modernidad política, pero lo cierto es que cada uno de ellos ha sido expresado en diversos lenguajes, y no en uno solo. El diferente grado de «familiaridad» estructural entre ellos es precisamente lo que nos permite adscribir, por ejemplo, algunas corrientes iusnaturalistas a los orígenes del liberalismo, intentar sortear las discontinuidades históricas del republicanismo o reconocer la dificultad de expresar las modernas «intenciones liberales» en un lenguaje neoescolástico, como pretendieron algunos doceañistas españoles e hispanoamericanos. En cualquier caso, hay que recordar que todo este aparato metodológico estaba destinado en mi trabajo a poner a prueba la capacidad de respuesta frente a unas demandas normativas contemporáneas formuladas en nombre de identidades culturalmente definidas.

Como ha entrevistado José M.^a Hernández, he querido ofrecer una interpretación del liberalismo que permita percibir sus potencialidades como filosofía humanista y como saber prudencial de la política, así como resaltar sus limitaciones. Esta interpretación no es la única posible ni seguramente la más difundida, sobre todo si se parte de los convencionalismos del mercado, la propiedad y la utilidad individual como dogmas de su fundamentación. El liberalismo se torna en cambio mucho más amable si se lo concibe como una teoría sobre los compromisos necesarios para preservar la libertad, la integridad y la responsabilidad de cada persona entendida como una unidad existencialmente autónoma.

ma y, sin embargo, socialmente dependiente. Sus principales propuestas son, como todos saben, de naturaleza «arquitectónica»: la inteligencia liberal opera garantizando procedimientos, separando poderes, preservando inmunidades o fijando compensaciones. La posibilidad de reconocer un rostro humano en todo ese diseño depende, en mi opinión, de la capacidad para proponer la autonomía cívica y moral del individuo como una referencia central. No se trata, pues, de hacer del liberalismo una horma con la que evaluar *a priori* la legitimidad de otros proyectos políticos, sino de comprobar más bien si, efectivamente, las intuiciones liberales cierran más puertas de las que abren o facilitan la resolución contextual de conflictos. En este sentido creo que el ánimo de los Capítulos III y VII del libro (*Los malentendidos de la dignidad y Aventuras y desventuras del federalismo*) está más próximo a la perspectiva de un pragmatismo liberal que a un «paradigma de la legitimidad» a todas luces metafísico, sin renunciar por ello a un ideal regulativo que permita aclararnos moral y políticamente sobre lo que exigimos y lo que se nos exige en nuestra vida colectiva.

Cualquier intento por definir la democracia liberal como algo más que un sistema de toma de decisiones por mayoría ha de tomarse en serio su dimensión discursiva. Conceptos como los de *sociedad civil* o *espacio público* han insistido de forma diversa en la importancia de los ámbitos para-institucionales de la política como lugares en los que se elabora, o al menos se pone a prueba, sus criterios de legitimidad. El uso y abuso del lenguaje es parte inevitable, si no substancial, de esa dinámica, como he tratado de explicar en el primer capítulo del libro. Eso no quiere decir que los criterios históricos de legitimación se fraguen exclusivamente a través del diálogo, sino que las estrategias lingüísticas, ya

sean dialogantes o no, de los agentes juegan un papel decisivo en la formulación socialmente efectiva de criterios dispares de justicia. No hay ningún problema, pues, en escuchar los argumentos de aquéllos que hablan desde la identidad o desde cualquier otra instancia, ni en reconocerles una racionalidad y una intencionalidad normativa específicas. La cuestión consiste más bien en qué hacer ante lenguajes identitarios concurrentes que se dirigen a la esfera de lo político para reclamar «derechos», esto es, obligaciones ajenas, pues éste y no otro es el principal problema que se nos plantea, distinto, aunque no distante, del que supone la reparación del daño moral o la lucha contra el prejuicio. La paradoja que supone expresar las demandas de un universo para-liberal como el identitario en categorías típicamente liberales como los *derechos* se muestra aquí en toda su evidencia. También es en este punto donde los criterios liberales de reciprocidad y autonomía pueden ofrecer, precisamente en virtud de su formalismo, unas limitadas posibilidades de «traducción» moral y política que la naturaleza frecuentemente monológica de los lenguajes identitarios hace muy difícil. Pero no hay que confundir los límites a la traducción o las insuficiencias del código traductor con la posible incoherencia de las demandas normativas planteadas, so pena de caer en un dadaísmo conceptual que permita reivindicar la solidaridad como un derecho o la necesidad propia como obligación ajena en nombre de la dignidad personal o de la redención de una supuesta integridad identitaria escindida.

El sentimiento de la dignidad humillada alienta sin duda una de las principales fuerzas morales del ser humano, pero no es propiamente la humillación ni la reparación exigida lo que permite organizar políticamente un espacio de demandas cruzadas como algo más que una caja de

resonancias. Es preciso esclarecer también lo que sentimos cuando nos sentimos humillados, qué tipo de reparación buscamos y qué responsabilidad atribuimos en ella a nuestros semejantes y a las instituciones. Hablamos en definitiva, por decirlo con Walzer, de *esferas de justicia* cuyos criterios regulativos no son necesariamente trasladables. No se trata ante todo, pues, de esperar que los actores traduzcan «correcta» o «incorrectamente» sus agravios sociales: al fin y al cabo intereses, identidades, enunciados y voluntad de poder van indisolublemente unidos en toda práctica política. Lo interesante para el estudio de tales prácticas consiste más bien en ver cómo se realiza esa unión en cada caso y qué funcionalidad social puede llegar a cobrar. Desde un punto de vista normativo, sin embargo, es esencial saber discernir la pertinencia de las demandas expresadas desde la identidad humillada, el interés agravado o la ambición frustrada. Referirse a semejante pertinencia en términos de «legitimidad» puede conducir a equívocos como los que plantea José M.^a Hernández, pues no se trata, repito, de que las demandas sean legítimas o ilegítimas en función de que expresen veraz o falazmente las intenciones de los actores, sino de ubicar su formulación en un ámbito en el que puedan encontrar respuesta eficaz y proporcionada. Cuáles puedan ser tales ámbitos, respuestas y proporciones es algo que sólo puede establecerse a partir de la observación social y la evaluación pragmática. No veo ahí atisbo alguno del «legalismo» metafísico del que se me acusa. En una sociedad antiliberal el pecado se puede quizá expiar con la vida, el honor reparar con un duelo y la traición resarcir con la venganza. En sociedades de nuestro tipo somos prácticamente incapaces ya de entender esos códigos morales y mucho menos de justificarlos. Son criterios intersubjetivos y so-

ciales, pues, los que hacen inviable entender como *derechos* determinadas formas de reparación o de reconocimiento y fijar *a priori* lo que pueda valer como *justo* en una determinada esfera moral. Por eso, el criterio regulativo que he defendido, atender a los elementos que favorezcan la competencia social, moral y cívica de los individuos, no permite ser descalificado como un apriorismo legalista. El tratamiento que quepa dar a un grupo racial socialmente discriminado, a una minoría lingüística condenada a la disgloria o a una comunidad indígena privada de sus medios colectivos de reproducción social puede diferir tanto como lo hagan las respectivas formas de exclusión, pero la eficacia reparadora de los criterios de justicia a los que se apele dependerá de la posibilidad de lograr un reconocimiento intersubjetivo para los mismos y, en última instancia, de la autoestima de la sociedad en cuestión en lo que se refiere a su tolerancia frente a las desigualdades.

El compendio de despropósitos, por ejemplo, que está acumulando el gobierno español en su forma de tratar las situaciones creadas por la inmigración resulta llamativo en un país que hasta ayer exportaba emigrantes. Por supuesto, sólo los ingenuos se escandalizarán por la delgada memoria moral de la sociedad española, ya que al fin y al cabo la moral no determina los procesos sociales. Aún así, no deja de sorprender la falta de sensibilidad pública sobre esta cuestión. Por razones que escapan al ámbito de este debate, la sociedad española no ha logrado establecer una vinculación moral entre el trato que esperaba en el pasado para los emigrantes españoles en el extranjero y el que considera les es debido ahora a los inmigrantes en España. Precisamente la misión atribuida durante mucho tiempo a «los intelectuales» en las sociedades secularizadas fue la de agujonear su fibra moral

ante situaciones juzgadas como intolerables. Cabría discutir cuál pudiera ser el sustituto funcional de esa tarea en nuestras sociedades tardomodernas, pero tengamos a minusvalorar la improbable conquista civilizatoria que supuso ser capaces de sentirnos apelados en nuestras obligaciones morales desde más allá del perímetro fijado por las relaciones de parentesco, la identidad tribal, las necesidades de defensa colectiva o la comunidad de fe, de intereses económicos o políticos. La dignidad de la persona no es algo dado y evidente, sino un logro moral y cultural que late tras el ideal de *humanidad*, cualquiera que haya sido la forma de construirlo intelectualmente. Por eso, desplazar la preocupación moral hacia los atributos culturales de la persona, alegando que sólo así deja ésta de ser un ente metafísico y cobra densidad social e histórica, no sólo constituye una fuente constante de equívocos conceptuales. También conduce por derroteros políticos tanto más inseguros cuanto más se alejen ontológicamente del sujeto a quien dicen constituir y defender.

Hablar de la autoestima de las sociedades, atribuirles a éstas una responsabilidad moral frente a sus miembros, y no sólo una responsabilidad agregada a partir de la de cada uno de ellos, no obliga sin embargo a aceptar la petición de principio que parece formular Ángel Castiñeira en su crítica: a saber, la de que deberíamos buscar en las *naciones*, más que en los individuos, los resortes y soportes de la vida colectiva. El cambio semántico de la *sociedad* por la *nación*, tanto como la estructura metahistórica sobre la que descansa, no son casuales, ya que intentan acogerse al nuevo lenguaje filosófico que el comunitarismo ha proporcionado a las ideologías nacionalistas. No es tan fácil, sin embargo, verter vino viejo en odres nuevos. De ahí que se perciba más de una falacia en el intento de acomodar el deba-

te europeo entre constitucionalistas y nacionalistas a los términos del debate norteamericano entre liberales y comunitarios. Esto se debe, sobre todo, a que las teorías del pluralismo cultural no constituyen un mero capítulo de las teorías del pluralismo moral. Las primeras versan sobre las formas de entender la identidad colectiva del *demos*, el *nosotros* político; las segundas, sobre cómo debemos interpretar los derechos y obligaciones de sus miembros. Obviamente, ambas esferas están estrechamente vinculadas entre sí, puesto que la estructura narrativa que prevalezca en la identificación del *demos* condicionará de forma decisiva el grado de pluralismo moral y político admitido para su vida en común. Sin embargo, superponer sin más los dos niveles normativos puede alimentar la ilusión de que la forma más densa de identidad moral es justo aquélla que arraiga en la nación y, consiguientemente, concluir que el sujeto moral debería ser poco menos que nacionalista por definición. Afortunadamente, la lealtad a nuestras referencias colectivas de identidad admite más formas y posibilidades que la que nos condena sin remisión a tener que ser nacionalistas de uno u otro lugar.

Llegado este punto, las sensibilidades «comunitarias» suelen acudir a la imagen de un sujeto descarnado y desprovisto por el liberalismo de todos sus atributos identitarios. Debemos a Charles Taylor el inusitado éxito de una fórmula tan poco sofisticada como la de recurrir al 1 y el 2 para distinguir entre un liberalismo «bueno», respetuoso y equitativo con las diferencias culturales, y otro «malo», rígido e intransigente en su concepción homogeneizante de la igualdad. Me temo, sin embargo, que ni uno ni otro permiten colgarle al nacionalismo el adjetivo liberal, pues lo que distingue a ambas concepciones políticas no es el calado que se esté dis-

puesto a reconocer en las referencias identitarias colectivas, sino el papel que se atribuya a tales referencias en la estructura de las obligaciones morales del sujeto y en la forma de entender los fines de la vida política comunitaria. El liberalismo no tiene por qué ser indiferente a la integración cultural de la comunidad política, pero no admite que de tal identidad se deriven otras obligaciones morales que no sean las del respeto por los derechos y la autonomía de los individuos que la componen. El nacionalismo, por el contrario, convierte en obligaciones políticas las vinculaciones culturales de los sujetos con sus respectivas comunidades y hace de la soberanía, efectiva o anhelada, el instrumento tutelar de semejante conversión. Desde este punto de vista, que un nacionalismo se proclame cívico o étnico, que construya la identidad objeto de culto político sobre la lengua, los apellidos, la religión o la gastronomía resulta en última instancia indiferente: únicamente variará con ello su predisposición a incluir en el imaginario nacional a todos o sólo a algunos de los que caigan bajo su soberanía, pero no el teleologismo de su estructura normativa, que apunta siempre a la reproducción política de la forma fijada de identidad colectiva.

El liberalismo, por el contrario, concede a las filiaciones culturales un valor eminentemente instrumental: las entiende como mediaciones que posibilitan la competencia moral y política de los individuos. El sujeto definido por el liberalismo no carece, pues, de atributos culturales, como a menudo se dice, sino que mantiene una concepción limitada de las dimensiones de la vida comunitaria. El hecho de que la socialización moral de los individuos se desenvuelva en un contexto cultural concreto no convierte necesariamente a tal contexto en un objeto prioritario del cuidado moral o político. El interés del

sujeto liberal se dirige más bien al cuidado de las instituciones que salvaguardan las libertades y el bienestar compartidos, supeditando a la suerte de éstos la interpretación que haga de sus obligaciones y responsabilidades para con el patrimonio cultural que las acompaña. Esta es la razón por la que las lealtades políticas y culturales son perfectamente discernibles desde una perspectiva liberal: se es consciente de que cada cual interpreta su participación en la identidad común de una forma distinta y que, por consiguiente, no habrá dos maneras idénticas de sentirse miembro de una misma comunidad nacional. Así, por ejemplo, el interés que uno reconozca en sí mismo por la lengua que hable o la memoria histórica que comparta, convencido de que su conocimiento y preservación contribuirán a entender mejor la identidad propia y la de la sociedad en la que vive, no convierten necesariamente a esa identidad cultural en objeto de culto político.

Dicho esto se comprende mejor hasta qué punto cabe adjetivar nacionalmente las distintas tradiciones liberales, y no a la inversa, atribuyendo a los nacionalismos una estructura normativa, como la liberal, que les es ajena. Precisamente porque no existen formas idénticas de identificación nacional resulta posible investigar y reconstruir el papel que las distintas definiciones de la identidad colectiva han jugado en la elaboración de la estructura jurídica y política del *demos* en cuestión. Así, por ejemplo, más allá de la defensa genérica de la autonomía individual o de la división de los poderes estatales, podremos reconocer en los liberalismos de origen anglosajón considerables diferencias teóricas y prácticas frente a los nacidos de la matriz hispánica. Esta cuestión, la de la identidad nacional y su estructuración política, ha jugado un papel a todas luces clave en la historia contemporánea espa-

ñaola. La fortuna con que se ha gestionado ha sido, sin embargo, tan escasa como la de su vida democrática.

En la actualidad, el debate sobre la identidad nacional española parece estancado en un callejón sin salida: o bien se trata de un *Estado plurinacional* que requiere una constitución acorde o bien de una *nación plural* que alberga en su seno una serie de identidades y lealtades superpuestas. Cada una de estas interpretaciones tiene su cohorte de cruzados. Sin embargo, lo que todos ellos parecen negarse a reconocer es que están moviéndose en el campo de las prescripciones normativas, no de la etnografía política. Personalmente dudo que España *sea* o deje de ser una cosa u otra, ya que si bien los Estados disponen de un repertorio jurídico que viene a homologarlos internacionalmente, el único estado al que pertenecen las naciones es al de la mente. Son muchas las maneras en que se ha intentado definir la *nación*, por supuesto ninguna de ellas neutral, pero quizá la más práctica sea aquella que la entiende como una narración socialmente eficaz, esto es, reconocida tanto por quienes se supone que han de ser sus miembros como por quienes no han de serlo. Los recursos políticos y culturales movilizados para la elaboración narrativa de cada historia nacional han sido muy variados. De ahí que los criterios para concebir una nación difieran en cada momento y lugar. Esto es algo bien perceptible en el caso español actual: la multinacionalidad de la que se nos habla suele ser divisible por cuatro, ya que se acude a la lengua como criterio discriminador «objetivo». Sin embargo, si nos guiamos por tal «objetividad», hay territorios catalanoparlantes, como el País Valenciano y las islas Baleares, que quedarían fuera de la nación catalana, salvo en la imaginación voluntariosa de unos pocos entusiastas, mientras que territorios de

lengua castellana con una historia institucional claramente diferenciada, como Aragón, o con unos rasgos socioculturales muy marcados, como Andalucía o el archipiélago canario, serían integrados sin más en esa España castellanizada por defecto. Por el contrario, el criterio «subjetivo» de recurrir a la voluntad mensurable de la ciudadanía arroja unos segmentos bien identificables de voto nacionalista más una miríada de localismos políticos cuyos actores coquetean de forma más o menos instrumental con el discurso nacionalista, además de un número no menor de grupos sociales que se resisten a ser integrados en tales imaginarios nacionales. Estos ejemplos vienen a revelar que, en realidad, lo que nos están confesando los adalides de la plurinacionalidad o de la nacionalidad a secas es su compromiso político con una determinada forma de entender la sociedad española, su pasado y, sobre todo, el futuro que desean para la misma. Las consecuencias que se derivarían de cada uno de los modelos políticos propuestos para el conjunto de la ciudadanía y sus derechos no serían en modo alguno banales. Por eso tengo por seguro que, aun con todos sus fallos, no vivimos en el peor de los Estados posibles. Ciertamente se podría hacer bastante más por acomodar la estructura federalizante del Estado autonómico a los rasgos diferenciales manifiestos en la vida cultural y política española, así como por consagrar a nivel estatal el uso de las lenguas oficiales o por facilitar su estudio en la educación secundaria. Sin embargo, hay una diferencia notable entre considerar la conveniencia de este tipo de medidas como fruto de una concepción pragmática y prudencial de la política, adaptada al medio en que se desarrolla, o como resultado de un programa dictado por las demandas metafísicas de unas entidades, en este caso nacionales, que parecieran trascender la capaci-

dad volitiva y cognitiva de sus sujetos. Podemos, pues, imaginar para España una joseantoniana unidad de destino en lo universal, configurarla como una reserva de la biodiversidad nacional en el mundo o convertirla en el paraíso de los expertos en reformas constitucionales, siempre y cuando seamos conscientes de que estamos gestionando por voluntad propia y bajo reglas civilizadas la contingencia de nuestra identidad colectiva, no *porque* a las naciones les corresponda *a priori* no se sabe bien qué formas políticas. Esta última opción siempre se arrogará el derecho a medir la legitimidad de los diseños estatales alcanzados en función de un imaginario censo de identidades nacionales rivales cuya viabilidad narrativa depende en última instancia de la construcción de una historia de opresión secular en la que la identidad de los opresores y los oprimidos se mantenga constante y reconocible.

Tomar conciencia de lo contingentes que son nuestras identidades sociales resulta tanto más doloroso cuanto más convencido se está de la autenticidad de las mismas. En este sentido, los «estudios de género», término que ha venido a sustituir intelectualmente al más baqueteado de «feminismo», han venido recurriendo desde hace tiempo a la deconstrucción sistemática de las formas de identidad y los roles asociados con las estructuras patriarcales. Por eso no deja de ser chocante la irritación de Rosa Cobo ante mi escueta *incursión en lo que tiene todos los visos de ser una concepción doctrinal de las cuestiones de género*. Doy por sentado que la elaboración del dogma en lo que se refiere a la interpretación políticamente correcta de sus contenidos, misión histórica y objetivos emancipadores debe ser ventilada por el propio círculo de comulgantes y no conmigo. Sin embargo, el batiburrillo con el que se recrimina mi su-

puesta confusión requiere un análisis más detallado y asequible a los no iniciados. Si he entendido bien, las principales críticas se condensan en tres puntos: no haber aclarado el papel del movimiento feminista en el debate sobre el multiculturalismo y haber resaltado del citado movimiento el aspecto puramente identitario, no el social, reduciendo con ello el feminismo a su versión diferencialista. Mi incapacidad para reconocer, o aceptar, el imaginario social de la identidad femenina y mi obcecado dogmatismo liberal estarían detrás de tanto despiste.

Nos volvemos a topar aquí con una variante del síndrome filosófico del *reconocimiento*: una ontología política, esta vez de género, que pese a negarlo se propone pastorear el *ser* y embridar terminológicamente el universo de percepciones recíprocas y procesos simbólicos en el que se definen las identidades sociales. Se procede así de forma circular al proclamar el deseo de *llegar a ser* algo que, sin embargo, de alguna manera ya se *es*. Sólo desde esta perspectiva cabe *re-conocer* en un estadio superior de emancipación una identidad de género construida sobre la «discriminación, la marginación y la subordinación en todas y cada una de las sociedades existentes». La estructura metanarrativa que se agazapa tras este relato de identidad posee todo el aire de familia de los *grands récits* que en la modernidad han sido desde Hegel hasta nuestros días y emparenta más de lo que están dispuestos a reconocer a los ideólogos del género y de la nación. Sin embargo, si ha de ser cierto el final de los macro-relatos que configuraron la conciencia histórica y política de la modernidad, entre ellos los del sujeto patriarcal y la nación homogénea, no veo razones de mayor verosimilitud para sus respectivos contra-relatos.

El espíritu de nuestra época se caracteriza precisamente por el conocimiento que

hemos ganado sobre la contingencia de nuestras identidades y sobre los dispositivos a los que recurrimos para mantenerlas. Esto no supone, evidentemente, el «final de la historia» ni la inevitable caída en el cinismo, sino la obligación de recurrir a formas distintas (postmetafísicas) de argumentación moral y política. Así, para defender una determinada concepción de la equidad entre los géneros no parece imprescindible una teoría que proclame la explotación universal e indiferenciada de una mitad de la especie por la otra mitad desde el origen de los tiempos. En todo caso, como en la granja de Orwell, en semejante equiparación abstracta en la explotación unas mujeres serán más iguales que otras, a menos que se pretenda que la «experiencia de género» es una y la misma en una *broker* neoyorkina, en una monja extremeña de clausura y en una viuda afgana. Si esto no es una forma de ontologizar la diferencia de género, desde luego es lo que más se le parece. Con todo, soy consciente de que no hay nada más vano que pedir precisión terminológica o economía filosófico-narrativa en un debate público, precisamente porque la definición de los términos y el abuso de la imaginación histórica forman parte de las reglas de juego en este tipo de debates. Sin embargo, si tal abuso se comete en aras de la eficacia perlocucionaria de la argumentación política, desde luego no puede esperarse la misma predisposición a la credulidad entre los compañeros de militancia que entre los colegas de la academia.

En lo que respecta a la tan traída y llevada cuestión del multiculturalismo, la comunidad antropológica ha asistido al debate con cierta perplejidad y prácticamente muda, precisamente por su desconcierto ante el manejo conceptual que a lo largo del mismo se ha hecho de la «cultura». Han sido más bien filósofos y teóricos de la literatura quienes se han sentido

a sus anchas deconstruyendo cánones, diferenciando derechos subjetivos o delimitando identidades en nombre de ese concepto. Quizá se deba a que los debates públicos en los que se inmiscuyen la filosofía y la crítica literaria tienden a alcanzar con suma rapidez el punto de ebullición disciplinar. El poso que dejan tras ella, sin embargo, rara vez resulta de directo provecho público. Identidad, cultura, etnia y género se han barajado así indistinta y alegremente en una serie de discusiones cada vez más autorreferenciales. Por eso, si el papel del feminismo no se percibe nítidamente a lo largo del debate multicultural no es por mis carencias intelectuales, sino por la naturaleza intrínseca del mismo, que es, como he dicho, enteramente política. En este contexto, reconducir el multiculturalismo a su dimensión étnica, prescindiendo de las demás, no podía, en mi opinión, más que reportar ventajas y claridad teórica. Por lo demás, su punto de cruce con el feminismo era una cuestión totalmente incidental en mi manera de aproximarme al problema. La «política de la identidad» (*identity politics*) es sólo uno de tantos lemas norteamericanos exportados al lenguaje internacional y desde los años setenta ha competido con éxito frente a otros para intentar describir el creciente protagonismo de unas líneas políticas de división (*cleavages*) distintas de la clase social. Curiosamente, durante los años sesenta la lucha de la minoría negra estadounidense contra la discriminación no alcanzó a ser designada con ese epígrafe, sino con el de los *derechos civiles*. Otros frentes políticos, como el pacifismo antinuclear europeo de los ochenta o el ecologismo político, han intentado ser encasillados sin demasiada fortuna bajo el epígrafe de la «política de la vida». Hay quien incluso se ha atrevido con el conjunto al hablar del mismo como la «política postmoderna».

Evidentemente, nadie es dueño de la máquina de etiquetar. En lo que a mi respecta, sólo me preocupa que me entiendan y saber de qué hablo cuando lo hago. En general las teóricas norteamericanas del género, en las que tanto se inspira Rosa Cobo, no le han hecho ningún asco al término de «política de la identidad». Que se le quiera atribuir al mismo un determinado significado *a priori* es algo que pertenece más bien al terreno de los demonios familiares. Por lo demás, hace ya tiempo que se dejó de sermonear al público con lo de los *dos feminismos*, el de la «diferencia» y el de la «igualdad», como si jugasen al policía bueno y malo a la hora de construir la narración de una corriente ideológica bastante más compleja en su historia y articulación política. En este sentido, la teoría feminista no es inmune al contexto social en que se desenvuelve y son memorables las discusiones, sobre todo norteamericanas, que cuestionaron la teorización universal del género a partir de las experiencias y ambiciones de profesionales blancas, occidentales, de clase media y educación universitaria. Entre concebir la identidad de género como el mínimo común denominador de la mitad de la especie o como una infinidad de experiencias particulares, optar por un concepto teóricamente tan amorfo como el del «grupo social» me temo que resuelve pocas cosas, ya que prescribe más que describe, aunque al menos no resulta tan enigmático como el recurso al concepto de «minoría política». En cualquier caso, no hay mejor movimiento que el que se demuestra andando, y es ahí donde puede observarse las múltiples estrategias de movilización y negociación, el tipo de organizaciones, los discursos ideológicos y los soportes económicos, religiosos y étnicos que confluyen en la acción colectiva de los actores políticos del género.

Ciertamente se hace bien en criticar los

dispositivos teóricos que han servido para enmascarar determinadas formas de explotación. Al par público/privado, tan caro al liberalismo, le corresponde esa dudosa distinción, y no sólo en lo que se refiere a la supeditación doméstica de la mujer: la mejora social de las clases asalariadas también tuvo que ser conquistada arrancando la regulación de las relaciones laborales del ámbito exclusivo de la privacidad burguesa. Sin embargo, hay que tener cuidado de no arrojar al niño junto con el agua: la dualidad público/privado hay que concebirla como una categoría regulativa diseñada en su momento para la delimitación (que no eliminación) de las relaciones de poder, no como la forma residual de una constelación concreta de tales relaciones. Lo contrario equivaldría a dar sello de perpetuidad a una novedosa teoría del «patriarcalismo posesivo» (aunque quizá se esconda ahí un filón inexplorado para dar el salto a la fama intelectual). El desafío en la actualidad consiste precisamente en dotar a esa doble categoría de un nuevo contenido, pues la eliminación de uno de sus polos es la forma más sencilla de imaginar las utopías negativas de la modernidad: una sociedad totalitaria desprovista social y políticamente de privacidad y, en el extremo opuesto, una sociedad de estructuras totalmente mercantilizadas sometida a los dictados de los intereses privados más poderosos.

Para no desperdiciar la oportunidad de coger un tema por los pelos, se ha mencionado en este contexto la procelosa cuestión del aborto. Mi alusión a ella en mi libro no era más que un ejemplo de pasada sobre la posibilidad de apelar a los mecanismos sociales comunitarios para amortiguar, ya que no resolver, el choque de absolutismos morales enfrentados. Entre quienes ven ya en el óvulo recién fecundado la esencia divina del hombre y quienes, por lo que leo, no conciben en su extrac-

ción quirúrgica mayores complicaciones morales que la de un quiste sebáceo, la existencia de mecanismos consultivos bien insertados en el tejido social que han de regular podría, como se hace en algunos lugares, ayudar a las potenciales madres a evaluar sus opciones y a tomar con plena conciencia y responsabilidad una decisión que afectará decisivamente a su vida. Se trataba sólo, pues, de atisbar las posibilidades prácticas de las éticas comunitarias con el fin de evitar la rígida lógica jurídica de las prohibiciones y los derechos incondicionados, no de dar pie a una intempestiva exhibición de corrección política desde una de esas posiciones. Al fin y al cabo, la admisión de plazos en la interrupción del embarazo viene a confirmar una interpretación limitada tanto de la humanidad del feto como de la disponibilidad sobre el propio cuerpo.

Ha sido, por último, la quiebra o derrota de las ideologías y modelos sociales rivales lo que ha dejado un ancho campo al deslavazado espectro de lo que entendemos por «liberalismo». La limitación normativa de semejante espectro defraudará probablemente a sus defensores más entusiastas y a sus enemigos más enconados. Ciertamente siguen compitiendo con él algunas viejas ideologías irredentas y se anuncia la emergencia de otras que, como la anti-globalización, tendrán que superar

el síndrome expresionista de las «grandes negaciones» para pasar a proponer una articulación políticamente más efectiva y socialmente más convincente de sus propuestas. Personalmente creo que las posiciones de lo que hasta la fecha se ha entendido como «derecha» e «izquierda» pueden y tienden cada vez más a recomponerse en el universo normativo del liberalismo. No hay más que ver el espacio que dista entre el entusiasmo «neoliberal» por el mercado como regulador universal, el deseo socialdemócrata de preservar el Estado social de derecho como un instrumento político de cohesión social o la defensa global de los derechos humanos a través de instituciones jurídicas y penales internacionales. No veo que tenga mayor sentido proclamarse paladín de un *corpus* normativo tan amplio y maleable, y tampoco obstinarse más de lo razonable en la prevención frente a nuevos desafíos que pueden resultar enriquecedores. Reducir el liberalismo a la condición de una ideología de recambio para conservadores reciclados o, inversamente, convertirlo en un pacato libremercantilismo de resabios decimonónicos supone ignorar precisamente lo que ha permitido preservar la vitalidad de sus principios: la capacidad de adaptación social, la apertura a la innovación política y la predisposición al aprendizaje moral.