



Identidad y política.

Algunas reflexiones sobre el sujeto visto desde la política.

Gonzalo Hernández Sanjorge

Introducción.

Este texto fue escrito a partir del discurso inaugural de la Presidenta de la Cámara de Diputados de Uruguay, Nora Castro, realizado en febrero del 2005 cuando se abrió el período de sesiones de la legislatura luego del primer triunfo de la izquierda en Uruguay.

El presente trabajo se divide en dos momentos. En el primero me limitaré a reflexionar sobre el citado discurso y en el segundo intentaré ir más allá de lo dicho y o sugerido como forma de problematizar algunos aspectos de la identidad bajo la modernidad y que me parece relevantes que la actividad política pueda tener en cuenta para ajustarse, para dar respuestas eficientes, al nuevo tipo de sujeto que forma parte del paisaje de nuestra cultura.

Toda referencia al discurso corresponde al número de páginas según la versión impresa por la Cámara de Diputados.

Primer momento

Lo primero que surge de esa lectura (en el lector e implícitamente en el discurso) es una pregunta: ¿por qué ligar la política parlamentaria a las identidades concebidas como identidades personales?. En principio, tal ligazón parecería tener algo de absurdo. De hecho una mirada superficial y primera permite distinguir el campo de las identidades como el campo de los sujetos individuales y el campo de la política como el campo de lo social, lo cual nos arrastra a todo el conjunto de separaciones que hemos aprendidos que hay entre sujeto y sociedad y las distancias entre fenómenos individuales y fenómenos sociales. Es claro, entonces, que la pregunta se instaura desde un lugar donde tal separación queda en entredicho y vuelve a ligar lo personal y lo social. Y, tal vez, la manera más rica y eficiente de devolver este nexo sea mostrar que en verdad no sólo hay una determinación de lo social sobre lo individual –con un pequeño espacio para el estilo personal- sino que todo lo personal –incluso el “estilo”, su elección, su aceptación y rechazo- siempre es social. Preguntarse, pues, por este vínculo entre la política como actividad parlamentaria con el tema de las identidades (en particular con la reconstrucción de identidades p.2) es preguntarse en qué medida las identidades colectivas pueden ser intervenidas legítimamente por una actividad legislativa, por la actividad de administrar legislación.

No sólo la pregunta implicada en la reflexión de Nora Castro resulta pertinente, sino que también lo es la estrategia que ella utiliza para responder a esa pregunta y

que apunta a un profundo afianzamiento de las pautas democráticas como forma privilegiada de relacionamiento social. Hablar de la necesidad de generar “un imaginario compartido” (p. 3) significa preguntarse acerca de cómo unir esa necesidad de vínculo social mediante lo imaginario con la persistencia de identidades diversas y divergentes. Dicho de otra manera, sería necesario pensar el límite en que un imaginario puede ser *uno* y a su vez permitir la diferencia. El punto es qué tanto puede soportar una colectividad la falta de participación política para continuar definiéndose como comunidad. Es claro que la pregunta delata la insuficiencia de los límites geográficos o meramente administrativos para generar comunidad. Pertenecer a una comunidad es un hecho cultural. Por lo tanto debe tratarse de un imaginario que fundamente, que fomente y habilite, la convivencia, la libertad.

Aunque parezca paradójico deberíamos volver a la idea de pólis, sólo que subvirtiéndola. Por motivos propios del sistema de producción griego la idea de lo político era una idea que establecía de manera restrictiva y suponía la necesidad de la exclusión, abarcando así a una minoría. En la práctica sólo pudo generar identidades locales (discriminadas por ciudad estado) sin lograr generar, al menos en la antigüedad, una cultura helénica.

Pero si vemos en abstracto el fondo del asunto, veremos que la pertenencia a una pólis es la pertenencia a una comunidad que se definía como una participación directa en los problemas públicos, es decir, en los destinos políticos de la comunidad. Así esa participación tomaba el carácter de una asamblea, es decir, una instancia reglada de interacción donde el discurso aparecía como la herramienta fundamenta. Si evitamos caer en los problemas de la racionalidad como terror (es decir, la implementación de una inquisición desde la academia) el discurso se vuelve el lugar de confluencia de las voces. Pero el discurso ya no puede ser el lugar de la verdad, sino el lugar desde donde es posible abrirse a la voz del otro. Cada discurso se ofrece, así, para ser cuestionado, interpelado, y acepta el juego del diálogo.

El discurso ya no busca la verdad sino que busca pensar *junto con*. Este *pensar junto con* se convierte, en virtud de la libertad, en *ser junto con*, en *construirse junto con*. No se trata ya del discurso como sistema de imposición de una identidad sobre otra, del discurso como legitimación del dominio. El discurso es solo una forma democrática de construir una aventura de ser sin verdad, sin poder garantizar el dominio de los otros bajo la idea de verdad. Se trata, en suma, de un discurso que se sabe histórico y que, por ello mismo, resulta un discurso nunca terminado, sin fin, un discurso siempre en proceso de ser. Lo cual condice con la identidad vista como proceso permanente (p. 3), que se construye permanentemente y, por sobre todo, permanentemente se deconstruye.

Se trata, en definitiva, de todo lo contrario de generación de una identidad estática (p. 3). Se trata de comprender que no se va hacia la verdad sino hacia la movilidad propia de la historia. Esto no significa generar una parálisis de acción por falta de legitimación de las acciones en la verdad, sino de ser con el convencimiento de que lo que yo soy (y lo que somos hoy) no es el límite final de la historia. Eso recupera la riqueza propia de la vida, la movilidad, el cambio, la mutación, la muerte, la supervivencia.

Un imaginario de esas características necesita ser compartido, es decir, construido de manera conjunta. No puede ser dado ni puede más que lo que dice el espacio de la libertad en tanto lugar donde se construyen –y se ejecutan– libremente los proyectos de vida. Por lo tanto cada voz, cada discurso, se vuelve necesario y enriquecedor.

La política ya no puede ser el lugar desde donde se diseña y se impone, de manera solipsista, un discurso, un imaginario. Debe ser el lugar desde donde se construye la comunidad, desde donde se legisla la libertad para que sea efectivamente lo que debe ser. La política debe reconocer, entonces, su lugar de no verdad para

poder construir ese imaginario lleno de tolerancia y participación. Lo político no puede hacer de la asimetría inevitable un sistema de dominación donde se aliene a los sujetos de sus propios proyectos de vida.

La política no puede constituirse en una nueva forma de tecnocracia, refugio de académicos, de titulados, como si se tratara de volver al ideal platónico de gobierno. Tampoco eso significa que la ignorancia sea beneficiosa. Lo que se debe es romper el vínculo entre conocimiento y verdad, pero la política requiere una profesionalización, sin que ello signifique ninguna garantía de verdad. Sin esa profesionalización es imposible en la actual forma de la división social del trabajo cumplir el desafío de cuidar eficientemente la libertad, la dignidad de la vida y hacer de un país un lugar donde valga la pena vivir.

Esto debería ir unido a que, más allá de ser un medio de vida, la política debe ser esencialmente una tarea de servicio. Esto no la hace menos profesión ni menos digna de quien se dedica a ella reciba un salario por esa actividad, simplemente pone a esa actividad en una dirección que siempre es exógena. La representación política de los otros no sustituye a los otros, no los elimina. Tal cosa sería hacer de la política y de los partidos políticos un fetiche, un medio más de alienación, es decir, de enajenación del individuo. La actividad política como actividad parlamentaria debe estar dirigida a la salvaguarda y fomento de ese espacio donde es posible generar una comunidad y donde es posible la libre determinación y desarrollo de los proyectos de vida.

Segundo momento

La identidad como fantasma

Más allá de esos elementos que se pueden rastrear en el discurso de Nora Castro parece oportuno problematizar, en cierta medida, el tema de la identidad pues de alguna manera la profundización de la democracia y de la diferencia nos coloca en un lugar muy diferente a la manera en que la identidad fue tratada por toda la modernidad. Lo que sigue son algunas notas tendientes a esa problematización y a mostrar la necesidad de romper con ciertas formas tradicionales de pensar el problema de la identidad y de la operatoria política sobre ella.

Es necesario aventurar que la identidad es, ante todo, un fantasma. Como tal, ese fantasma existe pero su existencia no permite extender la existencia del cuerpo (en este caso la del individuo) en el ámbito de lo imaginario. Esta ha sido la gran estrategia de la cultura moderna en la generación de un *sí mismo*. Para entender esto baste recordar la decidida y delicada estrategia cartesiana para eliminar el cuerpo y toda materialidad en el conocimiento. En el fondo dicha estrategia recoge el viejo deseo platónico de quitarle al cuerpo toda existencia determinante y situarlo como mero accidente. Luego todo el sistema de determinaciones materiales se vuelve insuficiente e impropio para sustentar el conocimiento. Por lo tanto el saber se construye como asepsia de toda mácula material: ni trata de ello (el saber se basa siempre en modelos ideales de visualización de lo real donde lo real pierde de marca propia) ni viene de allí (la razón permanece incontaminada y por ello, por negar su filiación con el bastardo mundo de los cuerpos puede erigirse en hija legítima –hija única, por otra parte- de la verdad). Dicho así, la identidad, en tanto que fantasma, no puede extender la existencia del cuerpo en el imaginario pues entonces eso supondría que el concepto es elaborado a partir de una existencia material. Nada de eso hay en

las identidades. Allí lo que tenemos no corresponde en nada al plano de la verdad sino con la fe y la pasión, es decir, con el deseo.

Pero entonces todavía queda por enunciar cual es la tarea del fantasma si es que no se trata de una operatoria de extensionalidad de la cosa en lo imaginario, en la imaginación del pensamiento. Lo que hace es generar una topología de los cuerpos. Los clasifica, los ubica, los ordena, los dispone, los maniobra. Esta es la forma en que el concepto en la modernidad ha significado siempre una construcción vinculada a la alienación: el sujeto no se descubre sujeto desde sí, sino en el relato de la identidad que le viene dado y estructurado como posibilidad de ser. Su aventura de ser, bajo el signo de la identidad así construida, se vuelve un problema de éxito o fracaso, de aplauso o recriminación, de alabanza como modelo de comportamiento o de intervención terapéutica para devolver al descarriado al orden que se visualiza como *natural*.

Es claro, entonces, que la respuesta de cómo vincular identidades personales con acción legislativa, surge con extrema *naturalidad* para la modernidad: no hay que ejercer ninguna violencia sobre la forma en que operan esos campos -el de la identidad y el de la política, el la identidad y el legislador- porque la noción de identidad, como forma de clasificación es ya una legislación, un acto administrativo. No de otra manera se presenta en nuestra cultura la razón, la forma de producción de sentido, sino bajo la manera de una mera técnica de la administración del concepto, pretendiendo ocultar así la manera en que lo meramente técnico se vincula con lo político, no porque necesite de esto último, sino porque su separación ha sido ya una decisión política con una finalidad política precisa. He ahí el encanto -y la utilidad- de los sistemas de dominación modernos por la tecnocracia. Las acciones administrativas, como sistemas de registros de la realidad, no son menos reales que las acciones de los cuerpos en tanto el registro es ya una forma de maniobra de la realidad, maniobra que no proviene de la verdad sino de la voluntad de saber, voluntad que es, en última instancia, una voluntad de poder, voluntad de dominio.

La identidad como sistema de clasificación. Más de *lo mismo*.

La identidad -en su forma de construcción, en su operatoria en la producción de sentido que distingue a la cultura de la Ilustración- se conecta íntimamente con el poder y con la lógica de dominación. La identidad como sistema de clasificación fue un sistema que la modernidad heredó -y perfeccionó a límites insospechados- como artificio normalizador, como instancia administrativa sobre el gobierno del mundo. Este sistema fue lleva a su paroxismo mediante la idea de un saber racional, autónomo de todo deseo, purificado de toda contaminación material pues la razón -que instaura, explica y sostiene la clasificación en que se basa toda identidad- parece provenir de fuera del mundo, de fuera de toda construcción social. Así el saber pudo decirle al cuerpo que su discurso racional era verdadero, incluso ante cualquier contradicción con la experiencia encarnada en los cuerpos de los individuos particulares. Dicho de otra manera: el técnico -o el tecnócrata- siempre tiene la razón y todo otro discurso es una forma más o menos llamativa, más o menos patológica y más o menos peligrosa de la ignorancia.

El problema del sistema de identidades construidos por la modernidad es el problema del funcionamiento del concepto. Ciertamente, una primera mirada muestra lo que parece irrefutable: pertenecer a un grupo implica no pertenecer a otro. Todo *adentro* registra y se sostiene mediante la definición de un *afuera*. Es decir, una primera mirada parece indicar que la diferencia es el elemento crucial de toda este sistema de diferenciaciones. Pero la modernidad no supo nunca reconocer verdaderamente la diferencia. Por el contrario, sólo la pudo reconocer conceptualmente. Pero el concepto

habla más de *lo mismo* que de la diferencia. La clasificación hace de la diferencia una no realidad propia –de ahí las dificultades crónicas de los bordes, de las fronteras, en los sistemas de clasificación- sino el límite del concepto para ser pensado y en su función de topologizar los cuerpos éste límite es vuelto el límite fuera del cual al sujeto ya es otra cosa y tiene otra identidad, el lugar donde lo mismo se pierde en lo otro.

El concepto, en cuanto clasificador, ve tanto más *lo mismo* que *lo otro*, que forma la base de toda identidad. Así, al interior de cada grupo, definido ahora como identidad, cada individuo es enteramente pasible de ser sustituido por otro de la misma clase. De la misma manera en que un perro (en tanto que abstractamente perro, es decir, en tanto que categoría que ordena al mundo y lo ordena respecto de nosotros dándonos una posición en ese mundo así configurado) es totalmente sustituible por otro cualquiera (esto vale para la noción de especie y de subespecie) lo mismo un obrero es pasible de ser sustituido por otro obrero y un capitalista por otro cualquiera. El concepto, en tanto que abstracción, aplica la diferencia como recurso para el reconocimiento de lo idéntico. Por lo tanto el individuo, perdido ya como diferencia, es ganado como instancia de una clase general, es decir, como un factor posible de ser administrado sin que en ello intervenga ninguna inclinación personal –pues toda individualidad ha sido suprimida- y posible de ser legislado en virtud de esa generalidad absoluta que se pretende como natural y que oculta su estado de producto de una maniobra. (Todo este proceso coincide con la manera en que se construye la ciencia en la modernidad y coincide porque todo proviene del sistema iluminista de producción y apropiación de sentido del mundo).

La identidad se torna, así, una camisa de fuerza o, más bien, pabellón de reclusión para individuos ahora convertidos mansamente en sujetos. Mansamente porque el encasillamiento permite la tipificación, a la vez que sostener el ideal del prototipo. El prototipo es la verdadera camisa de fuerza del sujeto. Una camisa de fuerza contiene a un individuo enloquecido, fuera de toda sujeción, un individuo que ha perdido su lugar como sujeto, ya que no responde al sistema de identidades ya diseñado. La camisa de fuerza de la identidad prototípica se revela como la forma en que la *normalidad* denuncia un individuo que debe ser doblegado y encasillado de manera de instaurar en su propio cuerpo (sus hábitos, sus gestos, sus vestimenta, etc.) el peso del diseño social, a las maneras de las estrellas amarillas en los getos judíos.

La identidad se vuelve un encorsetamiento en la medida que restringe el campo de las vivencias como vivencias permitidas, en la medida en que delata lo que el individuo no puede permitirse para no caer en el abismo de ser algo que ya no tiene nombre, que abandona el nombre y que, en ese sentido, asume lo indecible de la muerte. De esta manera lo otro es siempre lo bárbaro (en el pleno sentido en que los antiguos griegos usaban esta palabra para discriminar a los que estaban fuera de la civilización y la cultura, es decir, de la civilización y la cultura griega imperante). La identidad se vuelve parte de una lógica de polarización a la manera en que el bien ha construido y necesitado la reedición permanente del mal y su peligro para delimitar y señalar su lugar, para evitar que el bien se disipe en el peligro del olvido de sí mismo.

La lógica de las identidades de la modernidad –necesariamente vinculada a la lógica abstracta, al formalismo matemático como sistema de elaboración y legitimación de un control aséptico y estadístico- es una lógica perversa. Pervierte al individuo hasta convertirlo en un sujeto, hasta hacerlo un elemento a ordenar, un elemento sobre el cual establecer todo el peso de la administración racional, tecnocrática. Es posible pensar que todo trabajo de rescate e instauración de las identidades no deja de ser, más allá de los buenos valores y las buenas intenciones sociales –que en tanto que intachables hacen imposible todo análisis real- un trabajo monstruoso (en el sentido más literal de la palabra). Así los individuos son socialmente *obligados* a ser tal o cual sujeto, a tener tal o cual identidad y se ven obligados a repetir la superficialidad

de los gestos distintivos –en una suerte de permanente exposición icónica- hasta que tal repetición queda como un tic vacío y restrictivo (pensemos en la demarcación de identidades y grupos por formas de vestir o de hablar). El sujeto reduce el individuo a una superficialidad brutal pues el concepto es la extensión lingüística de una superficie. Eso es lo monstruoso: la manera en que el individuo ha quedado cercenado de una serie de vivencias posibles instaurando en su lugar *un* sujeto. Y este proceso tiene la violencia de la alienación, la violencia brutal del poder que en su administración elimina la única diferencia en la cual los individuos son irreductibles y frente a la cual la clasificación de lo mismo pierde su mágica operatividad: los proyectos de vida. Esta ligazón de los proyectos de vida con el deseo lo que hace posible pensar en la posibilidad de estrategias que permitan la creación de nuevos tipos de sujeto que no posean el carácter alienador de las identidades de la Ilustración.

El individuo, esa promesa incumplida

En tanto ligada a la lógica de un sistema de control (y dominación) la identidad nos convierte en especímenes y la especie, en tanto eliminación o mutilación del proyecto de vida individual, cobra así el sentido de la vida para un individuo vaciado de todo sentido propio. Lo ajeno, es decir el diseño operado como control, se vuelve propio por imposición, por cohesión social, por vaciamiento del individuo, vacío en cuyo lugar se instala un sujeto. El individuo apenas si permanece como una capa decorativa, una capa superficial de barniz que trata de recubrir –y reducir la visualización de- la maniobra del sujeto como relleno del vacío.

Se suele decir que nuestra cultura es individualista y que el individualismo es la marca estratégica del capitalismo como forma de disolución de la organización social y de la resistencia grupal. Ciertamente que esa es la finalidad, pero nada más alejado de la realidad llamar a eso individualismo. El capitalismo nunca produjo un verdadero sistema de individuación. Lo que la Ilustración instauró no es un genuino individualismo sino un encubrimiento que confirma lo social como lugar del vínculo disociado y por lo tanto como lugar para la maniobra estratégica sin resistencia. Pero allí no hay realmente un individuo, lo que se vende, lo que se ofrece es la esperanza de la individuación, a tal punto ilusoria, alucinante y alucinada, que la imagen extrema del individualismo es el sujeto ante el televisor o ante la computadora como terminal de Internet. En ambos casos ejemplos de lo privado indisolublemente conectado con lo público y que requiere toda una redefinición de lo público y lo privado en nuestras sociedades. El individuo del capitalismo no es otra cosa que la parte de una masa indiferenciada que ha sido domesticada para vivir el límite de *lo mismo* como un límite natural y propio, casi como un límite biológico, reificando así las condiciones históricas y añadiendo –como en la Declaración de los Derechos del Hombre- a la idea de igualdad la de la natural desigualdad. Esto permitió que la igualdad quedara restringida a un conjunto de elementos abstractos y la desigualdad pudiera ser coherente con esto en tanto “el mundo está hecho así”.

Quizá para que realmente tenga lugar el individuo y exista la posibilidad de generación de un sujeto diferente, que no permanezca necesariamente alienado en su identidad (reducido, cercenado, decapitado, troceado, maniatado, descuartizado), es necesario una verdadera metafísica de la diferencia. Es decir, se necesita un giro del discurso, de la maniobra administrativa sobre el mundo (haciendo saltar el sistema de producción y apropiación de sentido) para que la diferencia deje de estar restringida a lo conceptual y pase a ser real. Esto haría que la diferencia ya no tenga el lugar del

accidente (y de la reificación del accidente como en la reivindicación capitalista de la diferencia en torno a la propiedad) sino el lugar del ser.

No es manteniendo la misma lógica de producción de sentido de la modernidad como se puede terminar con la dominación. No se trata de suplantar el nombre de los que ejercen la maniobra para que la maniobra sea otra. Habría que pensar si efectivamente para las capas populares los procesos llamados *libertadores* no fueron sino la sustitución de una dominación extranjera por una dominación por agentes nacionales, dejando así la *liberación* referida más a los nuevos dominadores que al conjunto de las sociedades nacionales.

Una metafísica de la diferencia. Se trata, pues, de la reivindicación de otra mirada, de la mirada del otro y eso supone el establecimiento de otro lugar, de otro sujeto, de un sujeto que es radicalmente otro, por encima de toda reducción del existencialismo. Esto hace caer toda la reificación de un sujeto trascendental (tal como lo soñaba Kant) construido como denominador común o como reducción aristócrata (mediante una aristocracia de los sabios) y produce un derrumbe en el sistema de la verdad.

Así como en la modernidad la mirada de la diferencia reducía todo a lo igual, así la mirada de lo igual debe siempre reducir todo a la diferencia. Por lo tanto es claro que la diferencia como real existente no impide la similitud, no impide las conexiones, las zonas comunes, los parentescos, los parecidos de familia, las determinaciones afectivas que se cristalizan como cables a tierra, como anclajes. Es decir, nada de esto significa que la capacidad de movilidad en la experiencia no suponga un conjunto de andamiajes mínimos, sólo que ahora ya no se puede confundir lo histórico con lo natural y *lo propio* pasa a ser problema de decisión y no queda eximido de culpa bajo el ropaje de "por causa de fuerzas mayores y ajenas a nuestra voluntad". Pero sólo así, con una metafísica de la diferencia podemos construir la verdadera libertad individual.

Legislación, verdad y simpatía

La política como legislación debiera ser la administración del campo donde prolifera este nuevo sujeto, esta nueva forma de hacer sujeto. La actividad legislativa se vuelve el campo donde se administran los recursos sociales para asegurar la posibilidad de la libre construcción y concreción de los proyectos de vida (siempre y cuando esto no pongan en peligro ni eliminen otros proyectos de vida). Pero debemos admitir que la libertad no significa que los otros opten por lo que yo opto. El otro ya no está en el error porque el error no existe. Ni tampoco el otro está en la verdad. Ahora lo que tenemos es la pluralidad, irreductible, de visiones. Tenemos un laberinto sin centro, un lugar sin verdad, un espacio donde la voz de Dios ha enmudecido finalmente (sin trucos de ventriloquía como la ciencia, los tecnócratas, etc.) y ha enmudecido porque realmente ha muerto como voz que suplanta la libertad del deseo de ser y el individuo ha recobrado su voz (y su escritura) abandonado la inclinación imperialista por el derecho a la autodeterminación. Es necesario llevar hasta las últimas consecuencias los conceptos de la modernidad para que estallen y produzcan efectos contrarios a los que han producido hasta el momento.

Por supuesto que ahora, puestas las cosas en el campo del verdadero individualismo vuelve a surgir, con otra intensidad, el viejo problema de cómo construir una comunidad a partir de un estadio donde lo social no es más que un conglomerado de átomos. En esto tal vez sea necesario volver a Hume y su noción de simpatía (mediado por la lectura de Deleuze) para entender cómo es que ocurre y puede ocurrir

este proceso. Generalmente las teorías contractualistas, es decir las que fundan la sociedad en un contrato (Hobbes, Rousseau, etc.) suponen un estado original donde lo propiamente humano es el egoísmo. Sin embargo para Hume el ser humano antes que egoísmo profesa simpatías, es decir, lazos, vinculaciones. Sin duda los primeros lazos afectivos son con su familia y sus grupos primarios de pertenencia. Pero esa misma facultad de generar simpatías permite ir más allá de esos círculos primarios. Lo importante aquí es que la sociedad ya no es vista como un mero dispositivo de vigilancia y castigo, un sistema de imposición de restricciones, sino un lugar donde el individuo encuentra satisfacción, la posibilidad de satisfacción de su propio proyecto de vida. La comunidad no aparece como la mejor de todas las malas soluciones sino como la única buena solución. Por ello la solidaridad no es un recurso meramente egoísta (que encuentra su límite en el egoísmo) sino que es un elemento natural que puede fomentarse, afianzarse, extenderse para generar una comunidad como lugar posible de la vida y la felicidad. Por lo tanto el desafío de una sociedad es poder encontrar maneras de accionar y afianzar esos procesos de extensión de la simpatía, apelando al espíritu necesariamente gregario del individuo.

Por ello es necesario afirmar que la retracción de la diferencia a lo monádico (que hace del individuo algo cercano a la noción de materia prima aristotélica, como pura posibilidad de ser) no elimina en nada los parecidos de familia, los contextos que generan reacciones y vivencias similares, etc. El punto es que ahora esos contextos de acción no determinan unívocamente e inamoviblemente *una* identidad. Por el contrario, las identidades bien pueden verse como sistemas discursivos momentáneos, como agregados, condensaciones que son transitables, que son configuraciones móviles (como adscripción a una diversidad de círculos de pertenencia, incluso aparentemente contradictorios entre sí). Por supuesto esto no supone el idealismo de dejar fuera las determinaciones culturales y las condicionantes generales de una sociedad sobre el individuo. De todas maneras, el mismo recuento de identidades que ensaya la presidenta de la Cámara de Diputados (p. 2) permite ver ese problema. Se ve allí como un intento exhaustivo de clasificación de identidades pierde toda eficacia ya que es imposible lograrlo y eliminar todas las ambigüedades. En verdad un nuevo sistema de identidades nunca podría evitar esos problemas, por el contrario los potenciaría.

Sujeto y políticas sociales. Una última reflexión (local)

Repensar el tema de las identidades, esto es, de la manera en que construimos pertenencias y declaramos un conjunto de características como eje de todos nuestros proyectos de vida y, por lo tanto, nos posicionamos ante los demás, se vuelve un tema fundamental para la política. El Uruguay y el mundo han estado llenos de programas sociales que han fracasado. Y el fracaso no se debe ni a la ignorancia obstinada, casi maldad, de los sujetos de las políticas sociales, ni a la venalidad de quienes las aplican. Se debe, principalmente, a que los programas sociales en tanto construcciones presuponen identidades y presuponen soluciones a lo que visualizan como problemas de sus proyectos de vida, pero nunca logran tener realmente en cuenta los proyectos concretos de los individuos concretos. Esas construcciones suponen un sujeto de racionalidad única que operaría como operaría –curiosamente– cualquier individuo en esas condiciones si tuviera ciertos fines. Por supuesto esto quita de en medio todas las diferencias que a la larga son las que resultan infranqueables para un plan construido con esas características propias de un saber técnico. Las políticas sociales, si buscan ser efectivas, deben tener en cuenta –y plenamente en cuenta– los proyectos de vida de los individuos y con todas sus especificidades porque de otra manera es imposible construir esos lazos propios de la simpatía buscando

nexos que permitan ver la forma –siempre compleja y problemática- en que cada proyecto de vida depende necesariamente de los demás proyectos de vida.

Si no cambiamos la relación entre la política y lo social, si no cambiamos la manera en que se diseñan las políticas sociales, entonces no haremos más que reproducir viejos esquemas y viejos errores. Se hace necesario repensar el papel de la política, descubrir y potenciar nuevas formas de razonamiento, lo cual también pasa por fomentar los espacios topográficos para la cristalización de nuevos sujetos y su inserción en el diseño mismo de las políticas sociales para que la política no se vuelva una forma popular de la tecnocracia, una forma paródica de los antiguos áristos.

La política, quizá más que ningún discurso y que ninguna práctica, debe sentir su inevitable lejanía respecto del tema de la verdad. Precisamente allí debe darse la discusión sobre los propios principios, diluyendo así cualquier idea de verdad y saber mediante la crítica al prejuicio, mostrando y poniendo en evidencia siempre la voluntad de hacer que se encuentra sosteniendo todo proyecto, toda lectura, toda legislación. Cuando asistimos a la denuncia del agotamiento de la política, al descenso de la participación política asistimos a la denuncia de que la política ya no es un lugar adecuado o útil para los proyectos de vida, pues se ha perdido ese contacto. Puede que en el caso particular del Uruguay sea posible decirse que algo ha cambiado en torno a la participación popular, al menos como participación electoral. Si es así hay que poder salvaguardar la esperanza de que la política puede servir a los proyectos de vida de la gente. Por lo tanto es necesario acompañar esa esperanza con una serie de instrumentos operativos que muestren que la esperanza no era una alucinación ni un efecto discursivo para el gatopardismo.