

LA CRISIS DEL UNIVERSALISMO: REDEFINICIONES, PROPUESTAS Y DEBATES

Paula Bedin*

RESUMEN. El objetivo del presente artículo es dar cuenta de las posiciones críticas más relevantes sobre el universal clásico. Para ello explicaremos qué se entiende por crisis del universalismo y por universal abstracto. Mencionaremos las redefiniciones actuales de autores como Badiou, Balibar y Žižek del concepto de universal que intentan superar la dicotomía universal/particular. Expondremos brevemente las perspectivas de Spivak, Butler y Laclau quienes proponen pensar un universal antitotalitario. Por último nos referiremos a la interpretación de Judith Butler sobre los universales en relación a los movimientos sociales. En la conclusión afirmaremos la necesidad de seguir pensando nociones de universalidad al considerar este concepto como indispensable en todo proyecto que contemple la transformación social.

PALABRAS CLAVE. Universal, particular, universal antitotalitario, movimientos sociales, transformación social.

THE CRISIS OF UNIVERSALISM: REDEFINITIONS, PROPOSALS AND DEBATES

ABSTRACT. This paper attempts to give an account about the most relevant critical positions on classic universalism. For this purpose, we explain the meaning of universalism's crisis and that of the abstract universal. We mention the topical redefinition

* Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), e investigadora adscrita a la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar de Plata. Correo electrónico: bedinpaula@yahoo.com.ar

of the concept of universal made by Badiou, Balibar and Žižek, who attempt to overcome the universal/particular dichotomy. We briefly explain the perspective of Spivak, Butler and Laclau who propose to think an anti-totalitarian universal. Finally we refer to the Butler's interpretation about the universal with regard to social movements. In the conclusion we hold the necessity of keep thinking the universality by considering this concept as an indispensable dimension for any project that includes social transformation.

KEY WORDS. Universal, particular, antitotalitarian universal, social movements, social transformation.

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo xx se producen transformaciones sociales que requieren nuevas herramientas teóricas para ser abordadas y comprendidas desde la teoría política. Esta necesidad de reformulación se expresó cabalmente en dos de los conceptos principales que abordaré en el transcurso de los apartados siguientes, el concepto de *universal* y el de *ciudadanía*. En este artículo me encargaré de explicar la necesidad de redefinir el primero de los conceptos por medio de lo que postulan autores de la talla de Alain Badiou, Slavoj Žižek y Ernesto Laclau, aunque de modos diferentes, como la crisis del universalismo. Sin embargo, la originalidad de los autores que abordaré aquí radica en que si bien critican la pretensión de establecer principios o discursos universales no se limitaron a optar por el particularismo, ya que éste también implica un nuevo tipo de cierre, de “esencialismo monádico” (Dallmayr, 2008: 68).

Para comprender a profundidad los debates actuales sobre el universalismo será necesario, primero, vislumbrar que estas reflexiones comienzan a partir de la crisis del universalismo clásico, puesto en jaque, sobre todo, desde la emergencia de nuevas identidades sociales (Arfuch, 2002). Existen dos razones fundamentales por las que estos debates en torno al universalismo y la identidad cobran fuerza. Por un lado, las transformaciones que se producían en el mundo, por

ejemplo la intensificación de las migraciones y el debilitamiento y la fragmentación de las identidades nacionales, ciudadanas, culturales, etcétera, frente a la globalización (Arfuch, 2002: 14); por otro, la crisis de ciertos universales propuestos por el marxismo y los replanteamientos deconstructivos que implicó. Como bien lo explican Ernesto Laclau y Chantal Mouffe:

Lo que está actualmente en crisis es toda una concepción de socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de *la* Revolución como momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otra, y en la ilusión de una posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente una y homogénea que tornaría inútil el momento de la política. El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos “universales” y constituido en torno a una Historia en singular (Laclau y Mouffe, 2006: 26).

En este contexto de crisis del sujeto universal revolucionario, la “clase obrera”, emergen identidades políticas de género, raciales, religiosas, culturales, etcétera, que producen un nuevo discurso en el que se afirman desde sus diferencias. Paralelamente a la emergencia de estas nuevas identidades se desarrollaba el debate modernidad-posmodernidad, en el cual, desde la perspectiva posmoderna, se cuestionaba las categorías como clase, pueblo, partido, revolución, desde una visión descentralizada del sujeto que impedía una conceptualización cerrada y homogénea de estas nociones.

De este modo, este artículo tiene como intención primordial dar cuenta de las posiciones críticas más relevantes sobre el universal clásico, desde las cuales mostraré tanto las necesarias como las diferentes reformulaciones del universal frente a un nuevo contexto histórico, en donde se profundiza la crisis del marxismo como proyecto político emancipador acompañado por el surgimiento de nuevos actores sociales con reivindicaciones propias. Para ello explicaremos en el primer apartado qué se entiende por crisis del universalismo y por

universal abstracto. En el segundo apartado mencionaremos las distintas redefiniciones del concepto de universal de autores como Badiou, Balibar y Žižek, quienes intentan superar la dicotomía universal-particular. En el siguiente apartado daremos cuenta del problema planteado por Spivak de la homogenización del otro como una lógica propia del universal clásico que continúa incluso luego de su crisis. Veremos brevemente cómo Butler y Laclau critican este universal, que vuelve a producir totalizaciones, y sus propuestas de superación. En el último apartado mencionaremos la interpretación de Butler sobre los universales en relación con los movimientos sociales. En la conclusión afirmaremos la necesidad de seguir pensando nuevas nociones de universalidad al considerar este concepto como necesario en todo proyecto que contemple la transformación social.

LA CRISIS DEL UNIVERSAL CLÁSICO

Respecto de la crisis del universalismo, el pensador Alain Badiou, en un texto publicado en la revista *Archipiélago* (Badiou, 2006), da cuenta justamente de la crisis que afronta la concepción tradicional de universal para luego presentar sus reformulaciones que abordaré aquí.

La “concepción clásica del universal”, según dicho autor, se sustenta en dos dimensiones: la científica y la ética. La primera de ellas es la presente en la fórmula aristotélica: “todos los hombres son mortales”, estableciendo así una propiedad, mortales, a un sujeto, “todos los hombres” (Badiou, 2006: 21). La segunda se encuentra presente en el imperativo ético “todos los hombres deben o no deben...” Ambas formas de presentar el universal, de un modo aristotélico o kantiano, se corresponden con una ontología de la sustancia o con una doctrina universal de la ley. En los dos casos, lo que Badiou llamará “crisis del universalismo” será el cuestionamiento sobre al universal implícito en la sustancia “hombre”, puesto que su verdadera definición se encontraba presente en su cualidad de ser mortal, ser hombre es ser mortal. De este modo, al evidenciarse que lo propio de la sustancia son sus cualidades, se abre una lucha histórica de disputa por establecer, distinguir y definir cuáles son las cualidades esenciales y cuáles las

secundarias que determinarán qué es ser un ser humano y qué no. Por tanto, la “crisis del universalismo” comenzó cuando se advirtió que las concebidas como cualidades esenciales de los seres humanos son definiciones que justifican la supremacía racial, colonial, sexual, de clase, etcétera, de un grupo determinado por sobre otros.

A partir de dicha crisis y de la necesidad de disputar el concepto de universal emergen posiciones que intentan desarticular la dicotomía universal vs. particular implícita en el universal clásico, cuestionando la aparente abstracción del universal de las particularidades. De este modo, las preguntas girarán en torno a si lo universal se encuentra o no contaminado por lo particular, si la universalización no es más que una operación hegemónica de un sector para hacer pasar sus particularidades como lo propio del ser humano y, al mismo tiempo, si es posible pensar un universal que reconozca las particularidades sin perder de vista la igualdad.

Este universalismo puede caracterizarse, a grandes rasgos, por la reducción de las diferencias entre diversas identidades particulares a un universal, abstracto e inmóvil, con la pretensión de regularlas y normalizarlas. Este proceso de abstracción consiste en elevar a la condición de universal determinadas características particulares, que se esencializan y naturalizan. Así al concebir como primarias y ahistóricas las características otorgadas al universal serán utilizadas como principio de inclusión, es decir, por medio de ellas se evaluará la pertenencia o no a dicho universal al determinar si se poseen o no las características universalizadas.

La consecuencia de este modo de pensar el universal en lo social es la legitimación de la dominación de aquellos que están contemplados por el universal por sobre aquellos que no, mediante una pretensión de homogenización de las identidades sociales. La exclusión de la universalidad tiene como consecuencia que no sean contemplados siquiera los derechos mínimos de las personas que se encuentran excluidas, ya que incluso puede ser negada la pertenencia misma a la humanidad. De este modo:

El universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo

el mundo y que al representarse como descarnado esconde la localización epistémica de su *locus* de enunciación en la geopolítica y en la corpo-política del conocimiento (Grosfogel, 2007: 71).

Este encubrimiento de la localización geopolítica y de la corpo-política (Haraway, 1988; Dussel, 2001; Fanon, 1967; Moraga y Anzaldúa, 1983) del conocimiento, realizado por el proceso de abstracción del universal, puede encontrarse en la filosofía occidental en el pensamiento de René Descartes (Grosfogel, 2007). Dicho filósofo propone un sujeto productor de conocimiento científico basado en la neutralidad axiológica y en la objetividad empírica. Como sujeto autogenerado el *ego cogito* se encuentra por fuera de una ubicación espacio temporal, de toda relación de poder y, por ello, con acceso a una verdad universal. El *ego cogito*, entonces, garantiza la objetividad y la verdad del conocimiento de un modo universal y abstracto, es decir, un conocimiento válido para todos en el mundo. Este concepto de universalismo se basa entonces en una doble abstracción que será fundante de las ciencias occidentales: la del sujeto que enuncia como la del enunciado mismo; ambos con pretensiones de validez eterna, instituidos gracias a una profunda “ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía del poder mundial” (Grosfogel, 2007: 64).

El primer filósofo en incorporar la cuestión de la individuación en relación con la categoría de universal fue, según Žižek, Hegel, quien manifestó la tensión entre “universalidad abstracta” y “universalidad concreta” (Žižek, 2008: 165). Según dicho autor, Hegel postula que en un principio el individuo se encuentra inmerso en la familia, la comunidad local, en las primeras formas de vida en las que se insertó luego de su nacimiento. Sin embargo, la única posibilidad que tendrá el sujeto de apartarse de la comunidad primordial para lograr afirmarse como individuo autónomo será por medio de una identificación secundaria, universal y artificial. Este paso de la identificación primaria hacia la secundaria la encontramos en la comunidad local en oposición tanto a la nación como en la relación personalizada del maestro artesano con su aprendiz vs. la profesión moderna. De este modo, las identificaciones primarias sufren una transformación, que comienza a “funcionar como la forma en que se manifiesta la identificación secundaria universal”

(Žižek, 2008: 165). No obstante, la identificación secundaria universal continúa siendo “abstracta” si se opone a las formas de identificación primaria, obligando al sujeto a rechazarlas. Esta universalidad será “concreta” en la medida en que se produzca la transformación mencionada, en la que el sujeto puede transmutar sus identificaciones primarias en la forma en que se manifiesta la identificación secundaria (Žižek, 2008: 166), por ejemplo: ser un buen miembro de una familia hace que mejore el funcionamiento del Estado-nación. Mediante la universalidad concreta, Hegel propone entonces una posibilidad de conciliación entre la individualidad y la universalidad, en tanto la universalidad concreta posibilita ambas identificaciones.

A partir de estas nociones hegelianas, Žižek plantea una pregunta fundamental que sintetiza el problema de los universales: ¿el universal es “abstracto” (opuesto al contenido concreto) o “concreto” (en el sentido de que yo experimento mi modo particular de vida social como la forma específica en que participo en el orden social mundial)?

Esta pregunta es un interrogante fundamental en la filosofía política contemporánea, ya que abre el debate sobre la dicotomía universal-particular, abstracto-concreto, conformando así un punto de partida para las redefiniciones del concepto de universal, que veremos en el siguiente apartado.

REDEFINICIONES DE LA UNIVERSALIDAD

Para responder a la pregunta del apartado anterior y argumentar su punto de vista, Žižek retomará la caracterización de los universales realizada por Étienne Balibar. Este filósofo francés, en un intento por sistematizar los distintos tipos de universalidad, enfatizará el carácter construido de este tipo de universales abstractos mediante la caracterización de la *universalidad ficticia*. Balibar explicará la complejidad de definir a qué nos referimos cuando hablamos de universales puesto que este concepto no puede ser pensado de un modo unívoco, por ejemplo, lo opuesto a la individualidad; sino más bien de un modo equívoco. En este sentido, intentará describir tres modos de universalidad, la real, la ficticia y la ideal, los cuales se encuentran relacionados entre sí, siendo lo

universal ya no lo opuesto a lo individual sino un horizonte de sentido que se refuerza una y otra vez por medio de desplazamiento, desgarros y conflictos, sobre todo en el paso de uno a otro (Balibar, 2006: 181).

La universalidad real, según dicho autor, será la “interdependencia efectiva entre los elementos o unidades a partir de las cuales podemos configurar aquello que llamamos mundo” (Balibar, 2006: 156). Este universal comprende a individuos, grupos, instituciones, como también los procesos que asumen. Poseerá un carácter extensivo, que refiere a sus alcances, por ejemplo la conformación del Estado-nación; e intensivo, a las interdependencias ente unidades, es decir, la vida de cada individuo comienza a depender también de la competencia del libre mercado. En estas dos dimensiones del universal se manifiesta la disputa entre minorías en expansión y mayorías devaluadas, menos estables, es decir, entre la unidad del Estado-nación y las crecientes minorías.

Luego Balibar analizará un concepto totalmente distinto, el del universal como ficción, que mencionábamos anteriormente. Esta universalidad refiere a realidades que fueron construidas e inculcadas mediante instituciones educativas o de experiencias sociales. En sus palabras:

Las instituciones que producen nuestras representaciones comunes de la persona, del yo y del sujeto y las inculcan a los individuos en un proceso educativo o, en términos más generales, de experiencia social. [...] Así, lo que se halla en tela de juicio es precisamente el carácter de normas subjetivas y de modelos de individualidad que no son naturales ni arbitrarios; y ahora esa doble negación representa el término *ficción* (Balibar, 2006: 164).

Con esta doble negación de lo natural y de lo arbitrario de las normas subjetivas, Balibar se distancia tanto de aquellos que sostienen que determinadas características de los sujetos son naturales o esenciales como del relativismo cultural presente en la posición que sostiene que todo sujeto o identidad es producto de una construcción social arbitraria. Balibar postulará que tanto las religiones universalistas como la hegemonía del Estado-nación serán capaces de sostener ideas totales, pero no totalitarias; ideologías totales pero pluralistas, incluyendo gran cantidad

de individualidades particulares en el seno de una universalidad común. Así opera la universalidad ficticia: “no como una identidad común ya dada, inherente a los individuos, sino como una relativización de las identidades particulares, que en cambio permiten que éstas lleguen a ser mediaciones de la plasmación de un fin superior” (Balibar, 2006: 165). Sin embargo, el reconocimiento de lo diferente tanto por parte de las religiones como de los Estados-nación se encuadra dentro de límites que hace que los individuos puedan conservar cierto grado de diferencias en la medida en que se conviertan en medios para la realización de objetivos comunes. En el caso del Estado-nación las diferencias son respetadas, pero siempre dentro de los marcos de la ciudadanía nacional (Balibar, 2006: 168), en este sentido, tanto las religiones universales como los Estados-nación poseen la hegemonía en la producción de subjetividades. Esta relación dentro de los marcos de la ciudadanía genera cierto grado de conflictividad entre los individuos y el Estado, al negárseles la inclusión a este último por poseer ciertas diferencias difíciles de retotalizar. El problema con esta tensión, que desemboca en reivindicaciones, es que éstas también se encuentran dentro de los marcos propuestos por el Estado-nación, ya que sostendrán la inclusión al ideal de la ciudadanía; fortaleciéndose así las prácticas instituidas de normalización. “No hay medio más eficaz para validar la universalidad de una estructura hegemónica que dirigirse contra ella con una denuncia, en mayor o menor medida lograda, del abismo que separa sus principios de su práctica real, y la ponen en contradicción consigo misma” (Balibar, 2006: 171). En este sentido, dichas demandas por la inclusión reflejan la identificación con el universal, una interiorización de la “normalidad” bosquejada por la hegemonía, puesto que éstas nunca colisionan con las reglas de la normalidad.

Por último Balibar se referirá a la universalidad como ideal, a la cual la universalidad ficticia tiene como referencia latente (Balibar, 2006: 174), que se encuentra estrechamente ligada a la noción de insurrección, de emancipación, existiendo bajo la forma de requerimientos que pueden ser invocados en contra de los límites institucionales (Balibar, 2006: 173-174). Este universal también posee una dimensión extensiva y otra intensiva, la primera de ellas da cuenta de la expansión de los ideales de igualdad y libertad tanto geográfica

como civil; la segunda hace referencia a que los derechos del hombre no pueden restringirse a un número limitado de beneficiarios sin entrar en contradicción consigo misma. La contradicción se muestra cuando el carácter extensivo de este universal no contempla, dentro de instituciones sociales, a ciertas minorías que comienzan a oscilar entre la represión y la protección. Puesto que la libertad debe ser considerada como no-constricción y la igualdad como no-discriminación, el carácter extensivo debe garantizar para todos los seres humanos la no constricción y la no discriminación. En este mismo sentido, el carácter interindividual de la universalidad ideal hace referencia a que los derechos de igualdad y libertad pueden ser reivindicados por individuos, sin embargo, para terminar con la segregación de algunos, respecto de la posibilidad de poseer dichos derechos, será necesario un proceso colectivo emancipatorio.

Al igual que Žižek, Balibar sostendrá que esta universalidad ideal se encuentra en permanente tensión con la universalidad real o concreta de la globalización actual; la fuerza desestabilizadora del universal ideal nunca podrá ser integrada en su totalidad por la universalidad concreta. Sin embargo, según Žižek, existe en nuestras sociedades contemporáneas una tensión entre dos tipos distintos de universalidad concreta: la posmoderna “universalidad concreta” del post-Estado-nación y la “universalidad concreta” anterior, el Estado-Nación (Žižek, 2008: 165). En los términos de Balibar esta tensión es generada por estrecho y necesario vínculo entre la universalidad real y la universalidad ficticia. El mercado global necesita de una ficción hegemónica que permita la prosperidad de particularidades siempre insertas en su propio marco de regulación; prosperidad de identidades que haga colapsar la homogeneidad necesaria para la estabilidad de los Estado-nación modernos.

A partir de una aparente protección y defensa de los derechos humanos y la democracia se propone una “universalidad concreta”, un orden universal que, al mismo tiempo que ordene, permita la emergencia de diferentes estilos de vida, de particularidades. Sin embargo es mediante esta actitud de tolerancia multiculturalista, según Žižek, que el mercado ejerce su dominio sobre las culturas locales sin anclarse en ninguna de ellas, sosteniendo por ello una posición universal privilegiada.

El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde la cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Žižek, 2008: 162).

En este sentido Žižek pensará que las posiciones multiculturalistas son propias de una ideología eurocéntrica que legitiman el funcionamiento del mercado global, el cual opera con una lógica transnacional, puesto que ya no se encuentra anclado en ningún Estado-nación en particular, situándose a sí mismo como superador de las particularidades culturales, pero también como límite de la economía de mercado.

El mercado, entonces, rompe con la oposición tradicional entre metrópolis y país colonizado, ya que al quebrar sus vínculos con su país de origen, el mercado comienza a tratar también a éste como un territorio colonizado. Así, el poder colonizador ya no procede de un Estado-nación hacia otro, sino directamente de empresas globales hacia países, sin distinción alguna. El resultado de esta homogenización del mundo entero por la lógica capitalista de las empresas globales se manifiesta en las problemáticas y las posturas desarrolladas por el multiculturalismo, postura que, según Žižek, asume la victoria del capitalismo global al refugiarse en la reivindicación de las diferencias culturales específicas.

Es como si, dado el horizonte de la imaginación social ya no nos permitiera considerar la idea de una eventual caída del capitalismo [...], la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por las diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de este tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal (Žižek, 2008: 176).

La propuesta de Žižek será en contraposición con las posiciones multiculturalistas, identificar la cuestión de la universalidad con la cuestión de la exclusión: “somos todos trabajadores inmigrantes” (Žižek, 2008: 186). Visibilizar las exclusiones del universal permite ver el antagonismo como inherente a él tanto como su característica política y no neutral, es decir, todo universalismo aunque posea pretensiones de totalidad expresará una parcialidad. La identificación del universal con lo excluido o abyecto, como único punto de universalidad verdadera, nos posibilita visualizar el punto exacto en el que la universalidad concreta existente se contradice.

Alain Badiou, al igual que Žižek, redefinirán el concepto de universal para proponer un nuevo modo de enfrentarnos al capitalismo global (Badiou, 1999).¹ Sin embargo, sostendrá que es el universalismo clásico (y ya no el multiculturalismo liberal), el que opera fuertemente en favor del capital. Este universalismo está conformado por un universal al que se han atribuido ciertas propiedades y no se ha procurado desvincular a las propiedades de la esencia misma del universal. Durante siglos se discutió el carácter de las cualidades esenciales y las propiedades secundarias del universal. Esta discusión encubría un debate más profundo, es decir, ocultaba la disputa por la definición universal de ser humano desde la cual se justificaba “la supremacía racial o colonial de determinado grupo” (Badiou, 2006: 24).

El mecanismo por el cual se universalizan algunas cualidades secundarias está determinado por el carácter totalizador y valorativo del universal. En el interior de un grupo surgen valores que son universalizados abarcando la totalidad de sus miembros. “La idea de valor se deduce inmediatamente de la totalidad, porque en realidad el valor es una construcción en el interior de una totalidad dada” (Badiou, 2006: 24). De esta forma se produce una argumentación circular, ya que la totalidad también está construida por los valores dominantes en ella. Así se descubre el carácter convencional del valor y de la totalidad,

¹ Este autor, retomando la filosofía de San Pablo, rechazará tanto los universales abstractos (universalidad abstracta del capital, homogeneidad monetaria, etcétera) como las reivindicaciones puramente particularistas. Su principal pregunta al respecto será si es posible una singularidad universal.

porque en ninguno de los dos casos tienen existencia previa para que uno pueda surgir del otro. Por ende, no hay ni valor ni totalidad previa a la universalización, sino que ambas se construyen en una relación circular. “Y esta es una crítica muy importante: si el valor es una construcción no se puede decir con facilidad que es universal lo que tiene valor para todos los elementos de una totalidad, porque ese valor ha sido precisamente construido en el interior y en referencia a esa totalidad” (Badiou, 2006: 24).

El reconocimiento de esta dinámica permite pensar que toda totalidad es una totalidad abierta y es así porque todo lo que tiene carácter construido implica que puede ser construido de otra manera e incluso que ello no tiene por qué abarcar todo, sino únicamente al grupo que comparte estos valores. Esta crítica contemporánea, según Badiou, lleva a reemplazar este universal identificado con la totalidad y el valor por las nociones de identidad y diferencia. El término identidad permitiría establecer rasgos propios de un conjunto de personas o de un individuo con los cuales se identificarían. Esta identidad se encuentra referida a la diferencia, porque lo que constituye a la identidad es lo “parcialmente invariable” (Badiou, 2006: 26), es decir, que lo que la mantiene “estable” es lo invariable pero, a su vez, le permite diferenciarse de lo que no es, lo que se es en diferencia al resto. De todas maneras, esta idea de identidad no se contrapone en absoluto con la idea de universal. Badiou redefine este concepto de universal expresando que no debería ser un concepto que impone características culturales a la totalidad, sino que debe ser un universal dirigido a todos:

El mundo está estructurado por desigualdades, a menudo terribles, desigualdades de hecho. Y, sin embargo, todo universalismo exige la igualdad en el orden propio al que corresponde cada proposición. El universalismo no está dado en el mundo: es un acontecimiento. En cierto sentido, siempre es algo que se propone *contra* el mundo regido normalmente por códigos desigualitarios. Por tanto, tenemos una lucha, una contradicción y un conflicto entre el surgimiento de nuevas posibilidades universales dirigidas a todos y el mundo tal y como es (Badiou, 2006: 32).

En este sentido, Badiou propone un universalismo igualitario, dirigido a todos, más allá de las condiciones identitarias a las que un grupo o individuo pertenezcan. Este universal, al proponer la igualdad frente a las desigualdades existentes en el mundo, es subversivo. Por otro lado, dicho universal no legisla sobre las características identitarias de un grupo o individuo, sino únicamente pretende establecer la igualdad como principio.

En el mismo proyecto de redefinición del concepto de universal y siguiendo los pasos de Donna Haraway (1998), Montserrat Galcerán presenta su propuesta de universal situado, en el mismo número de *Archipiélago* (2006) citado anteriormente, el cual tiene como eje central la discusión en torno a los universales. Galcerán rechaza el universalismo abstracto al postular la inexistencia de los abstractos, es decir, tanto de las abstracciones utilizadas por la investigación científica como de la vulgar o cotidiana. La abstracción científica consiste en la teorización que realizamos con palabras y conceptos que debemos abstraer, depurándolos de todos los datos particulares percibidos, para adaptarla a objetivos específicos. La abstracción vulgar sería aquella que opera en el lenguaje cotidiano, en el que necesitamos abstraernos de las diferencias de los datos que percibimos para poder nombrar las cosas a las que hacemos referencia. Mientras que en las abstracciones utilizadas en la investigación se asume fácilmente la artificialidad de la abstracción, en la vulgar, al no ser objeto de tematización, se tiñe de neutralidad y universalidad del lenguaje y la cultura (Galcerán, 2006: 37). No obstante, en ambos casos las abstracciones mencionadas no existen, es decir, al ser siempre artificiales y culturales los conceptos utilizados es imposible realizar tal abstracción. Este proceso de tomar por entes reales a figuraciones lingüístico-culturales es llamado por los lógicos “falacia de abstracción”. Asumiendo entonces dicha falacia, propia de los universales abstractos, Montserrat Galcerán sostendrá que:

Los universales son sólo y siempre criterios formales de estructuración de un campo definido por oposiciones y por serie de diferencias que son ocupadas a su vez por los agentes pertinentes. No cabe hablar en él de una posición universal, ya que por definición los campos están estructurados en serie de posiciones diferenciales (2006: 39).

No obstante, dicha autora no negará la existencia de universales, sino la posibilidad de abstracción naturalizada y neutral que con ellos se pretende lograr. Esta pretensión puede ser encontrada en la construcción universal creada por el pensamiento occidental y eurocéntrico, que al elevarse a categoría de universal excluye a “los otros”, con sus características particulares, al considerarlos no-europeos masculinos. Este universalismo opera desplazando las particularidades materiales y adjudicándoselas como rasgo común e inherente a las mujeres, esclavos, criados o trabajadores.

Este tipo de universal “se construirá como un modelo de legitimación de la dominación por exclusión, a la que contraponemos, al menos desde perspectivas tradicionalmente dominadas, un pensamiento de lo común compartido, sin exclusiones” (Galcerán, 2006: 43). Lo común será, para Galcerán, lo que puede extenderse e incluir diversas configuraciones, será lo propio de un universal situado y compartido, desde el cual se concibe el poder no como un poder “sobre” otros, sino como una potenciación recíproca, una energía “para” con los otros y el propio yo. De este modo, lo común no es meramente un universal que se opone a lo particular, sino un punto de interacción exitosa, fruto de un proceso de convergencias que posibilitan pensar lo común, compartido en rechazo del universal dicotómico. Así postula los particulares compartidos como universales situados, como lugares de encuentro al mismo tiempo que de transformación social.

Por lo dicho anteriormente, afirmaré entonces que, tanto Žižek como Badiou y Montserrat Galcerán, rechazaron de plano una solución al problema del universalismo clásico que se sustente una concepción de la universalidad unívoca, es decir, opuesta a lo particular, e intentaron proponer nuevos modos de universalidad.

EL PROBLEMA DE LA HOMOGENIZACIÓN DE LO PARTICULAR

Ahora bien, volviendo un poco hacia atrás, Badiou explicó que una vez dejado de lado el universal totalizador se aborda el problema desde la construcción de las identidades dentro de la relación identidad y diferencia; lo *mismo* y lo *otro*. Como explique anteriormente, la crisis

del universalismo permite, al mismo tiempo que es producida, el surgimiento como también la visibilización de nuevas identidades sociales que anteriormente habían permanecido encubiertas. Sin embargo, Gayatri Spivak sostiene que los conceptos como *mismidad* y *otredad* pueden ser abordados con la misma lógica reduccionista con la que operaba el universalismo clásico. El Otro puede funcionar como universal que totaliza y homogeniza a todo aquel que aparezca como diferente. Las críticas de Spivak a autores como Deleuze y Foucault dan cuenta de esta perspectiva.

Estos autores, en una entrevista realizada en 1972 (Foucault y Deleuze, 1979), parecen afirmar, a grandes rasgos, que los oprimidos o subalternos pueden hablar por sí mismos. El papel del intelectual es simplemente el de transcribir literalmente las palabras que los presos (los niños o los obreros) les transmiten en sus entrevistas. Con esta práctica se abandona la idea del intelectual como representante, guía o “iluminador” de los oprimidos. La principal objeción que Spivak realiza a esta posición es la homogenización del Otro por parte de estos intelectuales, que se presentan como los grandes defensores de la otredad frente al sujeto europeo. Esta homogenización evidencia una nueva reducción de todo lo particular, ya no a un universal único pero sí a dos universales posibles.

La noción de otredad negaría las diferencias entre cada una de estas identidades: “granjeros de subsistencia, trabajadores, campesinos desorganizados, tribus, y las comunidades de trabajadores nulos en las calles o en los campos” (Spivak, 2003: 303), etcétera. Un segundo problema que profundiza la homogenización del Otro surge cuando los informantes nativos con los cuales se comunican los intelectuales europeos, interesados en escuchar la voz del Otro, forman parte de la élite, en este caso, india; seguramente es muy distinto lo que dicen ellos a lo que diría quienes nombramos más arriba.

Con la afirmación de que el subalterno es lo suficientemente inteligente como para hablar por sí mismo, se recupera, según Spivak, el “esencialismo subjetivo” (Spivak, 2003: 314) (que estos autores pretendían extinguir), por un lado, del sujeto de deseo, y por otro del sujeto auto-idéntico, sujeto oprimido.

Spivak presenta una objeción muy fuerte al intelectual como vínculo transparente, como portador de la capacidad de reproducir la voz del

otro, como expositor de la “experiencia concreta” o de “lo que ocurre realmente” (Spivak, 2003: 307) sin mediaciones. Con este punto de vista se restaura no sólo el empirismo positivista (“el principio justificante del neocolonialismo capitalista avanzado”) (Spivak, 2003: 307), sino también la tan desacreditada Verdad.

Desde el punto de vista de Spivak, estos intelectuales que se posicionaban como críticos del universalismo totalizante profundizan el etnocentrismo con características universalistas por medio de la operación de homogenizar al Otro. Mediante esta universalización se produce la consolidación del sujeto europeo. Esta dicotomía (mismidad-otredad) lejos de abolir el universalismo clásico lo profundiza.

La posición de Spivak nos insta a pensar la dicotomía mismidad-otredad, que encubre la discusión entre los pares universal y particular, de un modo tal que no se produzca nuevamente la rearticulación de un universal totalitario y opresivo desde un concepto en apariencia más inclusivo, como es el de otredad.

En un esfuerzo por pensar un universal que no produzca totalizaciones encontramos el intercambio epistolar sostenido por Ernesto Laclau y Judith Butler (1999), quienes intentan pensar la identidad dentro de una reformulación no opresiva de las categorías de particular y universal. En este sentido se desarrollan algunas de sus reflexiones en el texto “Los usos de la igualdad”, en el que Laclau expresa que la identidad y la diferencia se configuran conjuntamente con una dinámica de inclusión-exclusión. Ambos pares de categorías dependerán del tipo de hegemonía que se esté realizando. Esto quiere decir que la identidad que se construye en determinada hegemonía se logra a partir de exclusiones e inclusiones que no pueden ser previamente determinadas, ya que dependen de la configuración de dicha hegemonía. Así, el antagonismo es constitutivo de la identidad, la cual se constituye a partir de la exclusión de otras identidades. Por este motivo la identidad es contingente. En este sentido, Butler sostiene, de acuerdo con lo expuesto por Laclau:

Entiendo que el punto que planteas en un párrafo posterior acerca de la contingencia se refiere a la cuestión de la identidad y también de la equivalencia: en la medida en que ninguna identidad está totalmente estructurada, cada una está igualmente

(aunque no sustancial u “ónticamente”) formada mediante la misma falla constitutiva. Esta “mismidad” es interesante puesto que no debe entenderse rigurosamente en términos de un “contenido” de identidad determinado. Al contrario, es lo que garantiza el fracaso de que todo “contenido” determinado pueda reclamar con éxito la categoría de ontológico o lo que llamo lo “fundacional” (Butler y Laclau, 1999: 127).

El fracaso al que refiere Butler será fundamental a la hora de pensar la formación del sujeto, puesto que impide la ontologización del concepto volviéndolo contingente. Con esto quiero decir que si la formación del sujeto no permaneciera abierta, si éste no fuera producto de una repetición, que siempre fracasará, se produciría nuevamente la totalización del universal que Spivak rechaza.

No obstante, Butler se preguntará si este fracaso en la formación del sujeto no es en sí mismo una condición común que puede asumir un carácter universal, es decir, un límite universal que marca el fracaso de toda constitución ontológica del sujeto. Así, queda como tarea pendiente, que luego Butler resolverá, a mi entender, en la obra que comparte con Laclau y Žižek cómo pensar este límite o fracaso de la constitución del sujeto sin recaer en nuevas formas esencialistas y totalizadoras de universalismo.

Más allá de este problema, ambos autores están de acuerdo en que la hegemonía entendida como universal posee una dinámica en la cual se evidencia que lo particular es irreducible a lo universal. Este último permanece abierto, contingente, produciendo identificaciones y desidentificaciones.

En el campo de lo político es imposible lograr la identificación (o identidad) absoluta de un universal, porque éste se encuentra atravesado por el movimiento de las inclusiones y exclusiones como característica propia de la conformación de lo social. Esta visión permite la conformación de universales no signados por una lógica identitaria cerrada sino, por ejemplo, por un proyecto político contingente y radical que los vincule.

Si bien esta discusión en torno a concepto de universal podría parecer una discusión meramente teórica, su dimensión práctica se nos presenta

con toda evidencia al tener en cuenta que estas ideas se encuentran presentes en nuestra vida cotidiana. El impacto en la vida cotidiana de la discusión sobre la dicotomía universal particular será evidenciado por Butler, por un lado, al explicar su concepto de performatividad (que por una cuestión de espacio no abordaremos en este artículo) y, por otro, mediante los distintos modos de pensar la universalidad de las demandas, de los movimientos sociales. En ese punto dicha autora se referirá a la radicalidad de las demandas evaluando aquellas que pueden otorgarle más poder al Estado para regular tanto nuestras prácticas como las que intentan construir una agenda radical que permita la emergencia de nuevas prácticas anómalas y subversivas. De esto nos encargaremos en el próximo apartado.

EL UNIVERSAL CONCRETO Y EN DISPUTA

Judith Butler aborda el concepto de universal no ya como un lugar vacío sino como un concepto que se encuentra en continua disputa, sobre todo luego de la caída del universal impuesto por el colonialismo.

Dentro del contexto político del postcolonialismo contemporáneo, es quizás especialmente urgente subrayar la categoría misma de lo “universal” como el sitio de una insistente disputa y resignificación. Dado el carácter disputado del término, asumir desde un principio una noción de procedimiento o sustantiva de lo universal es por necesidad imponer una noción culturalmente hegemónica en el campo social (Butler, 2001: 17).

En este sentido, Butler intenta pensar sobre un concepto de universal no esencialista ni totalitario, sino contingente y con resabios de particularidad. Para ello se apropia del concepto de universal concreto de Hegel para explicar su posición al respecto. Este filósofo, según Butler, ofrece tres nombres para una universalidad que identifica como singular, pero insiste también en su carácter plural. Por un lado, se encuentra el universal abstracto; por otro, el particular y, por último, el sujeto, que opera en la forma de “yo” (universal concreto). Así, “lo universal es

lo que pertenece a todas las personas pero no es todo lo que pertenece a cada persona” (Butler, 2004: 23). No obstante, la universalidad aparece como inseparable de sus negaciones, duplicándose (esto no quiere decir que se escinde): por un lado tiene carácter abstracto, pero por otro, también concreto.

La universalidad formalizada, es decir, producto de la abstracción, necesitará previamente que sea separada de lo concreto, pero esta separación no se da de forma pura, sino que lo concreto deja su huella en el funcionamiento mismo de la abstracción.

Si lo abstracto es en sí mismo producido a través de la separación y negación de lo concreto, y lo concreto permanece adherido a lo abstracto con su contaminación necesaria, exponiendo el fracaso de su formalismo para permanecer rigurosamente como tal, se desprende entonces que lo abstracto fundamental depende de lo concreto (Butler, 2004: 25).

Así la universalidad pasa por revisiones de su significado sin que pueda ser anclada en ninguno de esos momentos particulares. La universalidad es “visitada” por lo particular que le imprime su paso produciendo su duplicación abstracto-concreto, con lo cual expone el lado abstracto, un formalismo impuro como respuesta. También estará manchada esta universalidad por las articulaciones culturales en las cuales se realiza a pesar de que intente trascenderlas; por ello no puede anclarse en una cultura determinada. En este sentido, la hegemonía, pensada como universalidad, deberá tener las características de este concepto. Butler no piensa la hegemonía como vínculo en el cual lo universal y lo particular se disuelven, sino como universal contaminado por lo particular. Esto imprime, por un lado, contingencia a lo universal y, por otro lado, evita determinar si los reclamos que aún no han ingresado al vínculo hegemónico tienen características universales o particulares.

Se podría afirmar que el carácter formal-concreto de la universalidad permite revisar y modificar nuestras prácticas cotidianas de carácter performativo. Esta revisión se logra gracias a la teoría psicoanalítica que nos permite, dentro de la teoría de la hegemonía, pensar la identificación o el fracaso de la misma respecto de un proyecto hegemónico. Butler piensa

que el psicoanálisis también nos ayuda a pensar la opresión en tanto que genera una autodefinición de los oprimidos de acuerdo con las categorías de su opresión y marginación de la vida cultural. Éste es el problema de la identificación con el opresor a lo que Butler llama “inversión psíquica”. Este concepto da cuenta de cómo “la opresión se genera en la mente de los oprimidos forjando definiciones opresivas de sujeto”. Superar esta “inversión psíquica” requiere pensar, ya no en términos de identidad, sino de identificación, lo cual permitirá que quienes se construyeron como sujetos oprimidos puedan identificarse también con otros vínculos sociales en una dirección contrahegemónica.

Butler propone abordar los límites de la autocomprensión transparente cuando se trata de las identificaciones que nos motorizan. Con esto quiere decir que quienes intentan construir una identificación contraria a la opresiva pueden reproducir la lógica que intentar romper. Por este motivo, no sólo hay que pensar en términos de identificación sino también agregar que toda identificación fracasa, lo que permite un tipo diferente de formación hegemónica, capaz de cuestionar su propio lenguaje y categorías posibilitando así la confección de una “agenda radical”. Como ejemplo, la autora reflexiona sobre los gays que quieren ser incluidos en las filas de las fuerzas militares o que demandan el derecho de casarse; reclaman que el Estado los acepte como iguales respecto de quienes se definen como heterosexuales. Por este motivo Butler dice que las categorías que están políticamente disponibles para identificarse restringen el juego de la hegemonía. Será necesario que se produzca una “resistencia desidentificatoria” (Butler, 2004: 156) que se propague en los reclamos de quienes son gays en dirección a una agenda radical.

UNIVERSALIDAD, DEMOCRACIA Y NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

El análisis de la hegemonía, en relación con diferencias ideológicas dentro del mismo movimiento lésbico y gay, le permite a Butler preguntarse sobre las condiciones de posibilidad de la hegemonía, ya que necesita indagar sobre sus “condiciones de eficacia” (Butler, 2004: 167). Esto la conduce a analizar cómo puede llegar a ser realizable la hegemonía en tiempos actuales sin llegar a conclusiones totalitarias.

Butler concluye que la apertura democrática que debe tener la construcción hegemónica supone que lo universal no puede ser identificado siempre con determinado contenido particular. Esto sería necesario a la hora de pensar nuevas disputas democráticas. Preguntarse por estas condiciones no significa preguntar o proponer el fin de la política desde una visión teleológica, sino pensar su capacidad para abrir campos de posibilidad que reviertan el pesimismo que está amenazando con clausurar todo el conjunto del pensamiento político.

En este análisis sobre los movimientos sociales, Butler realiza una serie de críticas a la postura de Laclau. Ella no está convencida de que los movimientos sociales sean particulares antes del momento en que se realiza la articulación de sus objetivos con los objetivos de la comunidad en general. Esto es porque dichos movimientos pueden incluso vivir en comunidades que funcionen con nociones de universalidad, es decir, no se restringen a reclamos particulares, sino que a partir de necesidades particulares pudieron construir una agenda radical en la cual se proponen nociones diferentes sobre la educación, sobre cómo pensar los espacios, la territorialización del mundo, etcétera.

No me resulta evidente que sectores sociales dados, en realidad, movimientos sociales dados sean necesariamente particularistas antes del momento en que articulan sus objetivos como los objetivos de la comunidad en general. De hecho, los movimientos sociales pueden muy bien constituir comunidades que operan con nociones de universalidad que tienen apenas un aire de familia con otras articulaciones discursivas de la universalidad. En estos casos, el problema no es presentar lo particular como representativo de lo universal, sino decidir entre nociones de universalidad en competencia (Butler, 2004: 168).

El problema aquí ya no parece ser la capacidad de universalización de una demanda particular sino la competencia y contingencia de dichas demandas, puesto que éstas exponen los límites variables de la universalización, evidenciando que ningún concepto ahistórico de universalidad funcionará como parámetro de inclusión.

Tanto esta autora como Hegel estarían de acuerdo con la posición de Gramsci y la de Laclau, desde la cual la sociedad puede realizar una universalidad hegemónica contaminada por lo particular. Sin embargo, lo que le preocupa a Butler es que distintos movimientos sociales hablen en nombre de la universalidad y entre sí no coincidan ni en posiciones normativas ni tampoco en su relación con lo universal. Parece que aquí se necesita de la labor de un intelectual que realice una tarea crítica de “traducción”, con la cual mostrar que los reclamos que sostienen algunos sectores de diferentes movimientos sociales pueden ser aunados en una lucha conjunta debido a la posibilidad de configurar una agenda radical, vinculando así universales que hasta ahora se encontraban en competencia.

Según Butler, el argumento de Laclau supone que el campo social está dividido en sectores sociales con demandas particulares que seguirán dentro de ese estatus si no demuestran los efectos universalizantes de sus demandas. Así el campo político se divide entre los modos de resistencia particulares y aquellos que logran plantear su pretensión de universalidad. Estos últimos no pierden su rasgo particular pero logran representar lo universal aunque no son idénticos a él. Lo universal aquí se encuentra vacío mientras no incluya los reclamos particulares. Esta descripción puede dar cuenta de problemas respecto de algunos movimientos sociales pero no puede abordar el caso en el cual el universal pierde su estatus vacío y comienza a representar, por ejemplo, “una concepción étnica restrictiva de la comunidad y la ciudadanía” (Butler, 2004: 171). En este caso la politización se produce en nombre de un tipo diferente de universalidad.

Butler expresa que si se analizan determinados movimientos sociales como particulares nos encontraremos que dentro de ellos existen ciertas versiones de lo universal en competencia. Por ello, el trabajo con estos movimientos no será relacionar una demanda particular con lo universal, sino establecer “prácticas de traducción” entre universalidades en competencia para que puedan ser parte de un conjunto de objetivos políticos y sociales coincidentes.

La cuestión para estos movimientos sociales no será cómo relacionar un reclamo particular con uno que sea universal, donde

lo universal aparece como anterior a lo particular, y donde la suposición es que una inconmensurabilidad lógica rige la relación entre los dos términos. Puede ser, más bien, la de establecer *prácticas de traducción* entre nociones de universalidad en competencia que, pese a cualquier incompatibilidad lógica aparente, puedan no obstante pertenecer a un conjunto de objetivos sociales y políticos coincidentes (Butler, 2004: 172).

La tarea de traducción no será para Butler volver decible lo indecible, es decir, adecuar lo indecible a las normas de dominación existentes, sino, todo lo contrario, quitarle confianza a la dominación a partir de mostrar cuán equívocas son sus pretensiones de universalidad.

En este punto Butler señala que existen demandas de determinados movimientos que no apuntan a producir esta tarea de traducción, sino más bien legitimar al Estado a partir de una elaboración de los discursos y del poder que no tienden a neutralizar los procesos legitimadores de éste, sino a reforzar sus mecanismos de regulación. Como ejemplo de esto último, Butler se referirá a ciertos sectores del movimiento lésbico y gay que reclaman al Estado un trato igualitario respecto a los heterosexuales y otro grupo que pretende romper con la regulación del Estado sobre las prácticas sexuales de los ciudadanos. Estos últimos creen que no deberían existir reglas estatales que establezcan qué prácticas de pareja y parentesco son legítimas y cuáles no. Este sector del movimiento entiende que la inclusión de sus reclamos dentro del Estado remargaría a otras minorías sexuales que no son reconocidas, por ejemplo las madres solteras, los padres solteros, aquellos que viven en poligamia, los transexuales, etcétera. Por este motivo, existen universales en competencia dentro de los movimientos sociales en los cuales conviven demandas que pretenden construir una agenda radical y aquellas que reafirmarían el estatus privilegiado del Estado.

En el caso del movimiento gay, los reclamos de quienes quieren ser reconocidos por el Estado contradicen incluso otros reclamos históricos de su movimiento, como el de libertad sexual. Aquí se contraponen aquellos que quieren fortalecer la institución del Estado, identificándose con la figura del matrimonio como la que otorga ciertos derechos

y autorizaciones, de quienes pretenden desvincular estos derechos y autorizaciones de la institución matrimonial. En este sentido Butler explicará que esta última posición configuraría una demanda radical, inclusiva, una demanda que apuntaría a achicar la brecha entre formas legítimas e ilegítimas de intercambio sexual, y agrega que:

El único camino posible para una democratización radical de los efectos legitimadores sería aliviar al matrimonio de su lugar de condición previa para los derechos de distintos tipos. Este tipo de gesto trataría activamente de dismantelar el término dominante y volver a formas de alianza no centradas en el Estado que aumenten las posibilidades para la existencia de formas múltiples en el nivel de la cultura y la sociedad civil (Butler, 2004: 182).

De esta manera, la hegemonía sólo puede ser realizada si diferentes movimientos sociales logran configurar una agenda radical. Esta agenda contendría demandas inclusivas ligadas a otras que pertenecen a un nivel universal, como una lucha por la igualdad racial que contenga ideas sobre la emancipación global, o una lucha contra la discriminación sexual o de género que contenga un reclamo por una diferente concepción de libertad de asociación. Estas reivindicaciones son de carácter universal y por ello podrían formar parte del itinerario de una agenda radical. Para llevar a cabo esta agenda será necesaria una tarea de traducción que permita ver que los reclamos de movimientos sociales que en apariencia contienen reivindicaciones sólo particulares contienen proyectos coincidentes en pos de una emancipación mundial.

CONCLUSIÓN

Las distintas posiciones abordadas en el presente artículo nos posibilitan extraer ciertas conclusiones en relación con el concepto de universal y sus redefiniciones. En primer lugar diremos que la crítica al universal clásico no necesariamente conduce a proponer una redefinición que

no reproduzca las mismas exclusiones y homogenizaciones que dicho universal. Continuar pensando desde una lógica binaria, ya sea encarnada en la dicotomía universal-particular o mismidad-otredad no cuestiona de plano el modo de funcionamiento del universal clásico. Ahora bien, la impugnación de estas categorías estructuradas de este modo ¿nos lleva a negar el potencial estratégico que contiene el concepto de universal para sostener sólo la posibilidad de contemplar las diferencias al tener en cuenta únicamente lo particular? La respuesta a esta pregunta nos brindaría la segunda de las conclusiones, desde la cual sostendremos que abandonar el concepto de universal equivale a abandonar la posibilidad de pensar un proyecto emancipador. Este rechazo nos conduciría a anclarnos en una mera celebración de las particularidades que impide la crítica sobre determinadas prácticas culturales, que desde este punto de vista deberían ser respetadas *a priori* a pesar de sostener prácticas opresivas y excluyentes hacia ciertos sectores sociales dentro de dicha cultura.

El gran aporte realizado por los autores abordados es, entonces, más allá de los acuerdos que podamos sostener con cada uno de ellos, la actitud teórica de continuar elaborando conceptos que permitan pensar proyectos políticos emancipatorios para intentar cuestionar un sujeto político configurado desde una identidad fija y esencialista. No obstante, es necesario reconocer que será una tarea primordial, a partir de estas críticas, la construcción de un sujeto político que posibilite cierta unidad en la diferencia para construir una agenda política de demandas radicales. En ese sentido, la propuesta de redefinición butleriana del concepto de universal y de sujeto político es parte de este intento de impedir que retomemos nociones identitarias esencialistas, las cuales producen nuevas exclusiones, para poder pensar sin homogeneizar las demandas de los distintos actores políticos, incluso teniendo en cuenta la heterogeneidad dentro de los movimientos sociales.

Quizá la tarea más ardua será, para aquellos que cuestionan el funcionamiento del universalismo clásico y proponen otros universales radicales, contingentes y emancipadores, sostener una apertura tal del universal que impida nuevas totalizaciones. Ahora bien, esta idea nos obliga a realizar una pregunta fundamental: ¿existe un universal no totalizante o la no totalización implica dejar de pensar en términos

de universal? ¿Cómo es posible establecer un límite que nos permita reconocer las diferencias dentro de un universal que posibilite un proyecto emancipador? Estas preguntas quizá encontrarán respuestas parciales en los debates de los que hemos hablado fugazmente más arriba, aunque siempre serán respuestas provisionarias, ya que asumir una respuesta como última implicaría cerrar nuevamente el universal.

FUENTES CONSULTADAS

- ARFUCH, L. (2002), "Problemáticas de la identidad", en L. Arfuch (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires: Prometeos libros, pp. 21-44.
- BADIOU, A. (1999), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos.
- BADIOU, A. (2006), "La potencia de lo abierto: universalismo, diferencia e igualdad", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 73-74, Madrid: Archipiélago, pp. 21-34.
- BALIBAR, É. (2006). "Los universales", en É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona: Gedisa, pp. 155-186.
- BUTLER, J. (1990), "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate Feminista*, num. 18, México: Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM, pp. 296-314.
- BUTLER, J. (2001), "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'", en *La ventana*, num. 13. Disponible en [<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-1.pdf>], 16 de abril de 2013.
- BUTLER, J. (2004), "Reescificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo", en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek (eds.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. de C. Sardoy y G. Homs, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE), pp. 17-48.
- BUTLER, J. (2004), "Universales en competencia en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek (eds.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos*

- contemporáneos en la izquierda*, trad. de C. Sardoy y G. Homs, Buenos Aires: FCE, pp. 141-184.
- BUTLER, J.; LACLAU, E. (1999), "Los usos de la igualdad", en *Debate Feminista*, año 10, vol. 19, México: PUEG-UNAM, pp. 115-139.
- BUTLER, J.; LACLAU, E., y ŽIŽEK, S. (2004), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires: FCE.
- DALLMAYR, F. (2008), "Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas", en S. Critchley y O. Marchart (comp.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires: FCE, pp. 55-76.
- DUSSEL, E. (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- FANON, F. (1967), *Black Skin, White Masks*, Nueva York: Grove Press.
- FOUCAULT, M.; DELEUZE, G. (1979), "Los intelectuales y el poder", en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, pp. 77-86.
- GARCETAN, M. (2006) "Universales situados", en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, núms. 73-74, Madrid: Archipiélago, pp. 35-44.
- GROSFOGEL, R. (2007), "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 63-78.
- HARAWAY, D. (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, pp. 575-599.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. (2006), *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, trad. Ernesto Laclau, Buenos Aires: FCE.
- MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. (eds.) (1983), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Nueva York: Kitchen Table.
- SPIVAK, G. C. (2003), "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 39, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 297-364.

ŽIŽEK, S. (2008), “Multiculturalismo, la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson y S. Žižek (eds.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188.

Fecha de recepción: 29 de agosto de 2014
Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2016