

Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad

Se habla hoy mucho de las identidades étnicas, nacionales, sociales y políticas. La "muerte del sujeto", que hace no mucho fuera proclamada orgullosamente *urbi et orbi*, ha sido sucedida por un nuevo y generalizado interés en las múltiples identidades que están emergiendo y proliferando en nuestro mundo contemporáneo. Pero estos dos movimientos de signo contrario no están, quizás, en un contraste tan dramático como nos sentiríamos inclinados a pensar en un primer momento. Quizás la muerte de *el* Sujeto (con mayúscula) ha sido la principal precondition de este renovado interés en la cuestión de la subjetividad. Es, quizás, lo imposible misma de seguir refiriendo a un centro trascendental las expresiones concretas y finitas de una subjetividad multifacética, lo que hace posible concentrar nuestra atención en la multiplicidad como tal. Los grandes gestos fundadores de los años sesenta están aún con nosotros, haciendo posi-

bles las exploraciones políticas y teóricas en las que estamos comprometidos.

Si ha habido, sin embargo, este hiato temporal entre lo que había pasado a ser teóricamente pensable y lo que fue logrado en los hechos, es porque una segunda tentación, más sutil, rondó por un tiempo el imaginario intelectual de la izquierda: la de reemplazar al sujeto trascendental por su otro simétrico, la de reinscribir las formas múltiples de subjetividades no domesticadas, en una totalidad objetiva. De ahí se derivó un concepto que tuvo una circulación considerable en nuestra prehistoria inmediata: el de "posiciones de sujeto". Pero esto no implicó, desde luego, ir más allá de la problemática de una subjetividad trascendental (algo cuya ausencia nos ronda está, en verdad, muy presente). "La Historia es un proceso sin sujeto." Quizás. ¿Pero cómo lo sabemos? ¿No es la posibilidad misma de tal afirmación la que comienza por requerir aquello mismo que ella intenta evitar? Si la Historia como totalidad es un objeto posible de experiencia y de discurso, ¿quién podría ser el sujeto de tal experiencia sino el sujeto de un saber absoluto? Pero si intentamos evitar esta celada y negar el terreno que da sentido a esa afirmación, lo que pasa a ser problemático es la noción misma de "posición de sujeto". ¿Qué podría ser tal posición sino una localización específica en el seno de una totalidad, y qué podría ser esta totalidad sino el objeto de experiencia de un sujeto absoluto? En el mismo momento en que se disuelve el terreno de una subjetividad absoluta, se disuelve también la posibilidad misma de un objeto absoluto. No hay verdadera alternativa entre Spinoza y He-

gelas
ti
dpo-
dente
des
dad
iz-
atal
mas
en
lon-
en
nes
ir
dad
fes-
un
be-
na-
mo
ali-
dis-
pe-
ero
re-
asa
osi-
fino
to-
p el
En
eno
am-
uto.
He-

gel. Pero esto nos ubica en un terreno muy distinto: uno en el que la posibilidad misma de la distinción sujeto/objeto es el simple resultado de la imposibilidad de constituir ninguno de sus dos términos. Soy un sujeto precisamente porque no puedo ser una conciencia absoluta, porque soy enfrentado por algo constitutivamente ajeno; y no puede haber un puro objeto en razón de esta opacidad/alienación que muestra las huellas del sujeto en el objeto. De tal modo, una vez que el objetivismo desaparece como "obstáculo epistemológico", resulta posible desarrollar todas las implicaciones de la "muerte del sujeto". En este punto, esta última mostró el secreto veneno que la habitaba, la posibilidad de su segunda muerte: "la muerte de la muerte del sujeto", la reemergencia del sujeto como resultado de su propia muerte; la proliferación de finitudes concretas cuyas limitaciones son la fuente de su fuerza; la comprensión de que puede haber "sujetos" porque el vacío que "el Sujeto" tenía que colmar era imposible de ser colmado.

Esta no es sólo una especulación abstracta; por el contrario, es una vía intelectual abierta por el terreno mismo en el que la Historia nos ha arrojado: la multiplicación de identidades nuevas —y no tan nuevas— como resultado de la disolución de los lugares desde los cuales los sujetos universales hablaran —explosión de identidades étnicas y nacionales en Europa del Este y en los territorios de la ex Unión Soviética, luchas de grupos de inmigrantes en Europa Occidental, nuevas formas de protesta multicultural y de autoafirmación en los Estados Unidos, a lo que hay que añadir toda la variedad de las formas de lu-

cha asociadas con los nuevos movimientos sociales. Pero aquí surge una pregunta: ¿es esta proliferación pensable tan sólo como proliferación —es decir, simplemente en términos de su multiplicidad? Para poner el problema en sus términos más simples: ¿es el particularismo pensable tan sólo como particularismo, a partir de la dimensión diferencial que él afirma? ¿Son las relaciones entre universalismo y particularismo simples relaciones de mutua exclusión? o, si planteamos la cuestión desde el ángulo opuesto: ¿la alternativa entre un objetivismo esencialista y un subjetivismo trascendental, agota la variedad de juegos de lenguaje en torno a lo “universal” en la que es posible comprometerse?

Estas son las principales cuestiones a las que me voy a referir. No pretendo que el *lugar* desde donde el cuestionamiento procede no predetermina el tipo de respuesta que es posible esperar. No todos los caminos llevan a Roma. Pero al confesar el carácter tendencioso de mi intervención estoy dando al lector la única libertad que está en mi poder otorgar: la de ubicarse fuera de mi discurso y rechazar su validez en términos que sean enteramente inconmensurables con él. De tal modo, al proponer algunas superficies de inscripción para la formulación de *preguntas* más que de respuestas, me estoy comprometiendo en una lucha de poder para la que hay un nombre: hegemonía.

Comencemos por considerar las formas históricas en que la relación entre universalidad y particularidad ha sido pensada. Un primer enfoque afirma: (a) que hay una línea divisoria incontaminada entre lo universal y lo particular; y (b)

so-
esta
era-
su
sus
en-
la
re-
mo
si
sto:
sta
de-
er-
ue
de
er-
ar.
n-
on
tá
ni
ne
de
s-
s
n
y
y
)

que el polo de lo universal puede ser plenamente aprehendido por la razón. En tal caso no hay mediación posible entre universalidad y particularidad: lo particular sólo puede *corromper* lo universal. Estamos en el terreno de la filosofía antigua clásica. O bien lo particular realiza en sí mismo lo universal —es decir, que se elimina a sí mismo como particular y se transforma en el medio transparente a través del cual la universalidad opera; o bien niega a lo universal afirmando su propio particularismo (pero como este último es puramente irracional, no tiene entidad propia y sólo puede existir como corrupción del ser). La pregunta obvia se refiere a la frontera que separa universalidad y particularidad: ¿es ella universal o particular? Si es esto último, la universalidad sólo puede ser una particularidad que se define a sí misma sobre la base de una exclusión ilimitada; si es lo primero, lo particular mismo pasa a ser parte de lo universal y, nuevamente, la línea divisoria se desdibuja. Pero la posibilidad misma de formular esta última pregunta requiere que la *forma* de la universalidad como tal y los *contenidos* a los que ella está asociada, sean sometidos a una clara diferenciación. El pensamiento de esta diferencia, sin embargo, no es asequible a la filosofía antigua.

Una segunda posibilidad de pensar la relación entre universalidad y particularidad es la que encontramos en el cristianismo. El punto de vista de la totalidad existe, pero pertenece a Dios, no a nosotros, de modo que no es accesible a la razón humana. *Credo quia absurdum*. De tal modo, la calidad de “universal” se aplica tan sólo a los eventos de una sucesión escatológica a la que

sólo tenemos acceso a través de la revelación. Esto implica una concepción enteramente distinta de la relación entre particularidad y universalidad. La línea divisoria no puede ser, como en el pensamiento antiguo, aquella que es posible trazar entre racionalidad e irracionalidad, entre un estrato profundo y otro superficial *dentro de la cosa misma*, sino aquella entre dos series de eventos: los que son parte de una sucesión finita y contingente, por un lado, y los que pertenecen a la serie escatológica, por el otro. Puesto que los designios de Dios son inescrutables, el estrato profundo no puede ser un mundo intemporal de formas racionales, sino una sucesión temporal de eventos esenciales que son opacos a la razón humana; y puesto que cada uno de estos momentos universales debe realizarse en una realidad finita que no tiene medida común con ellos, la relación entre los dos órdenes tiene que ser también opaca e incomprensible. Este tipo de relación fue llamado *encarnación* y su rasgo distintivo consiste en que entre lo universal y el cuerpo que lo encarna no hay ningún tipo de conexión racional. Dios es el mediador único y absoluto. De este modo comienza una lógica sutil, destinada a ejercer una influencia profunda en nuestra tradición intelectual: la del *agente privilegiado de la Historia*, cuyo cuerpo particular era el vehículo de una universalidad que lo trascendía. La concepción moderna de una "clase universal" y las varias formas de eurocentrismo no son sino los efectos históricos distantes de esta lógica de la encarnación.

No enteramente, sin embargo. Porque la modernidad, en su punto más alto, fue el intento

ón.
in-
sa-
el
ra-
un
la
de
ta
en
os
to
de
al
on
p-
i-
s,
er
e-
-
e
y

de interrumpir la lógica de la encarnación. Dios, en tanto fuente absoluta de todo lo que existe, fue reemplazado en esta función de garante universal por la Razón, pero una fuente y un fundamento *racionales* tienen una lógica propia que es muy distinta de la de una intervención divina —entre otras cosas, porque una fundamentación racional tiene que ser enteramente transparente a la razón humana. Ahora bien, este requerimiento es enteramente incompatible con la lógica de la encarnación: si todo lo que existe debe ser transparente a la razón, la conexión entre lo universal y el cuerpo que lo encarna tiene también que serlo; y en tal caso la inconmensurabilidad entre el universal que debe ser encarnado y el cuerpo encarnante tiene que ser eliminada. Tenemos que postular un cuerpo que sea, en sí y por sí, lo universal.

La plena aprehensión de estas implicaciones requirió varios siglos. Descartes postulaba aún un dualismo en el que el ideal de una racionalidad plena se negaba a constituir un principio de reorganización del mundo social y político; pero las principales corrientes del Iluminismo habían de establecer una rígida frontera entre un pasado —considerado como el reino de los errores y las locuras de los hombres— y un futuro racional que debía resultar de un acto de institución absoluta. Una última etapa en el avance de esta hegemonía racionalista tuvo lugar cuando el hiato entre lo racional y lo irracional se cerró mediante la representación de este acto de clausura como momento necesario en el autodesarrollo de la razón: ésta fue la tarea de Hegel y Marx, que afirmaron la total transparencia de lo

real a la razón en el saber absoluto. El cuerpo del proletariado ya no es un cuerpo particular en el que se encarna una universalidad externa a él: es, por el contrario, un cuerpo en el que la distinción entre particularidad y universalidad es anulada y, como consecuencia, la necesidad de cualquier tipo de encarnación es definitivamente erradicada.

Este es el punto, sin embargo, en el que la realidad social se negó a abandonar su resistencia al racionalismo universalista. Porque había aún un problema no resuelto. Lo universal había encontrado su propio cuerpo, pero éste era aún el cuerpo de una cierta particularidad —la cultura europea del siglo XIX. De tal modo, la europea era una cultura particular y, al mismo tiempo, la expresión —ya no la encarnación— de una esencia humana universal (del mismo modo que la URSS iba a ser considerada la patria del socialismo). Aquí el problema crucial es que no había medios intelectuales para distinguir entre el particularismo europeo y las funciones universales que se suponía que él encarnaba, dado que el universalismo europeo había precisamente construido su identidad a través de la anulación de la lógica de la encarnación y, como consecuencia, de la universalización de su propio particularismo. De tal modo, la expansión imperialista europea tenía que ser presentada en términos de una función universal de civilización, modernización, etc. Las resistencias de otras culturas eran vistas, en consecuencia, no como luchas entre identidades y culturas particulares sino como parte de una lucha epocal y totalizante entre universalidad y particularismos —la noción de

pueblos sin historia expresaba, precisamente, la incapacidad de estos últimos de acceder a lo universal.

Este argumento puede ser formulado en términos racistas muy explícitos, como es el caso en las varias formas de darwinismo social, pero también puede encontrárselo en algunas versiones más “progresistas” —como en algunos sectores de la Segunda Internacional— en aserciones tales como que la misión civilizadora de Europa concluiría con el establecimiento de una sociedad liberada, de dimensiones planetarias. De este modo, la lógica de la encarnación fue reintroducida —Europa tenía que encarnar los intereses humanos universales por un cierto período. En el caso del marxismo tiene lugar una reintroducción similar de la lógica de la encarnación. Entre el carácter universal de las tareas de la clase obrera y la particularidad de sus reivindicaciones concretas se había abierto un hiato creciente que debía ser llenado por el partido como representante de los intereses históricos del proletariado. El hiato entre clase en sí y clase para sí abría la puerta a una sucesión de sustituciones: el partido reemplazaba a la clase, el autócrata al partido, etc. Pues bien, esta conocida migración de lo universal a través de los cuerpos sucesivos que lo encarnaban difería en un punto crucial de la encarnación cristiana. En esta última, un poder sobrenatural era responsable a la vez del advenimiento del evento universal y del cuerpo que debía encarnarlo. Los seres humanos estaban en un pie de igualdad respecto a un poder que trascendía a todos ellos. Pero en el caso de una escatología secular, como la fuente

de lo universal no es externa sino interna al mundo, lo universal sólo puede manifestarse a través del establecimiento de una *esencial* desigualdad entre las posiciones objetivas de los agentes sociales. Algunos de ellos serán agentes privilegiados del cambio histórico, no como resultado de una relación contingente de fuerzas, sino porque son encarnaciones de lo universal. El mismo tipo de lógica operante en el eurocentrismo establecerá el privilegio ontológico del proletariado.

Como este privilegio ontológico es el resultado de un proceso concebido como enteramente racional, se dobla, inmediatamente, en un privilegio epistemológico: el punto de vista del proletariado supera la oposición sujeto/objeto. En una sociedad sin clases las relaciones sociales serán, por fin, plenamente transparentes. Es verdad que si la creciente simplificación de la estructura social bajo el capitalismo hubiera tenido lugar de la manera prevista por Marx, las consecuencias de este enfoque no hubieran sido necesariamente autoritarias, dado que la posición del proletariado como sustentador del punto de vista de la totalidad social y la posición de la vasta mayoría de la población se hubieran superpuesto. Pero si el proceso había de avanzar —como fue el caso— en la dirección opuesta, los cuerpos sucesivos que habían de encarar el punto de vista de la clase universal tenían que tener una base social crecientemente restringida. El partido de vanguardia como particularidad concreta tenía que reclamar para sí el conocimiento del “sentido objetivo” de todo evento, y los puntos de vista de las otras fuerzas sociales tenían que ser dese-

ch
e a
de
si-
te
los
tes
en
ble
re-
sa
al.
no
lia
el
ch
do
fe
a-
to
e-
de
si
na
lla
so
la
la
e
pe
a
op
es
er
do
ci
m
pi
de
gr
so
lo
co
no

chados como “falsas representaciones”. A partir de este punto el giro autoritario era inevitable.

Toda esta historia nos conduce, aparentemente, a una conclusión ineludible: la separación entre lo universal y lo particular es infranqueable —lo que es lo mismo que decir que lo universal no es otra cosa que un particular que en un cierto momento ha pasado a ser dominante, que no hay forma de acceder a una sociedad reconciliada. Y, en los hechos, el espectáculo de las luchas sociales y políticas de los años noventa nos enfrenta, según dijéramos antes, con una proliferación de particularismos, en tanto que el punto de vista de la universalidad es crecientemente dejado de lado como un viejo sueño totalitario. Y, sin embargo, lo que quiero sostener es que un llamado al particularismo puro no es ninguna solución para los problemas que encaramos en las sociedades contemporáneas. En primer lugar, la afirmación de un particularismo puro, independiente de todo contenido y de toda apelación a una universalidad que lo trascienda, es una operación que se niega a sí misma. Porque si ella es el único principio normativo aceptado, nos enfrenta con una paradoja insoluble. Yo puedo defender el derecho de las minorías sexuales, raciales o nacionales en nombre del particularismo; pero si el particularismo es el único principio válido, tengo también que aceptar los derechos a la autodeterminación de todo tipo de grupos reaccionarios dedicados a prácticas antisociales. Aun más: como las reivindicaciones de los distintos grupos estarán en muchos casos en conflicto entre sí, tendremos que apelar —a menos que postulemos una armonía preestableci-

real a la razón en el saber absoluto. El cuerpo del proletariado ya no es un cuerpo particular en el que se encarna una universalidad externa a él: es, por el contrario, un cuerpo en el que la distinción entre particularidad y universalidad es anulada y, como consecuencia, la necesidad de cualquier tipo de encarnación es definitivamente erradicada.

Este es el punto, sin embargo, en el que la realidad social se negó a abandonar su resistencia al racionalismo universalista. Porque había aún un problema no resuelto. Lo universal había encontrado su propio cuerpo, pero éste era aún el cuerpo de una cierta particularidad —la cultura europea del siglo XIX. De tal modo, la europea era una cultura particular y, al mismo tiempo, la expresión —ya no la encarnación— de una esencia humana universal (del mismo modo que la URSS iba a ser considerada la patria del socialismo). Aquí el problema crucial es que no había medios intelectuales para distinguir entre el particularismo europeo y las funciones universales que se suponía que él encarnaba, dado que el universalismo europeo había precisamente construido su identidad a través de la anulación de la lógica de la encarnación y, como consecuencia, de la universalización de su propio particularismo. De tal modo, la expansión imperialista europea tenía que ser presentada en términos de una función universal de civilización, modernización, etc. Las resistencias de otras culturas eran vistas, en consecuencia, no como luchas entre identidades y culturas particulares sino como parte de una lucha epocal y totalizante entre universalidad y particularismos —la noción de

pueblo sin historia expresaba, precisamente, la incapacidad de estos últimos de acceder a lo universal.

Este argumento puede ser formulado en términos racistas muy explícitos, como es el caso en las varias formas de darwinismo social, pero también puede encontrarse en algunas versiones más “progresistas” —como en algunos sectores de la Segunda Internacional— en aseveraciones tales como que la misión civilizadora de Europa concluiría con el establecimiento de una sociedad liberada, de dimensiones planetarias. De este modo, la lógica de la encarnación fue reintroducida —Europa tenía que encarnar los intereses humanos universales por un cierto período. En el caso del marxismo tiene lugar una reintroducción similar de la lógica de la encarnación. Entre el carácter universal de las tareas de la clase obrera y la particularidad de sus reivindicaciones concretas se había abierto un hiato creciente que debía ser llenado por el partido como representante de los intereses históricos del proletariado. El hiato entre clase en sí y clase para sí abría la puerta a una sucesión de sustituciones: el partido reemplazaba a la clase, el autócrata al partido, etc. Pues bien, esta conocida migración de lo universal a través de los cuerpos sucesivos que lo encarnaban difería en un punto crucial de la encarnación cristiana. En esta última, un poder sobrenatural era responsable a la vez del advenimiento del evento universal y del cuerpo que debía encarnarlo. Los seres humanos estaban en un pie de igualdad respecto a un poder que trascendía a todos ellos. Pero en el caso de una escatología secular, como la fuente

da— a ciertos principios generales que regulen esos conflictos. No hay, en los hechos, ningún particularismo que no apele a esos principios en la construcción de su propia identidad. Estos principios pueden ser, en nuestra perspectiva, progresistas —como el derecho de los pueblos a la autodeterminación— o reaccionarios —como el darwinismo social o el derecho al *Lebensraum*— pero siempre, por razones esenciales, estarán presentes.

Hay una segunda razón —quizás más importante— por la cual el puro particularismo se niega a sí mismo. Aceptemos por un momento la posibilidad de que la armonía preestablecida que antes mencionáramos fuera posible. En tal caso, los varios particularismos no estarían en una relación antagónica entre sí sino que coexistirían en una totalidad coherente. Esta hipótesis muestra claramente por qué el argumento en defensa del particularismo puro es, en última instancia, contradictorio. Porque si cada identidad está en una relación diferencial, no antagónica, con todas las otras identidades, la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional; en consecuencia, ella presupone no sólo la presencia de todas las otras identidades sino también el espacio global que constituye a las diferencias como diferencias. Peor aún: como sabemos muy bien, las relaciones entre grupos se constituyen como relaciones de poder —es decir, que cada grupo no es sólo diferente de los otros sino que en muchos casos constituye esa diferencia sobre la base de la exclusión y la subordinación de los otros grupos. Ahora bien, si la particularidad se afirma a sí misma como mera particularidad, en

regulen
ningún
principios en
d. Estos
perspectiva,
pueblos a
—como
Lebens-
raumes, es-

s impor-
to se nie-
mento la
cida que
tal caso,
una re-
distirían
s mues-
defensa
stancia
está en
con to-
n cues-
nal; en
presen-
también
rencias
os muy
tituyen
te cada
no que
a sobre
de los
dad se
dad, en

una relación puramente diferencial con otras particularidades, está sancionando el *statu quo* en la relación de poder entre los grupos. Esta es exactamente la noción de “desarrollos separados” tal como la formulara el *apartheid*: sólo se subraya el aspecto diferencial, en tanto que las relaciones de poder en el que este último se basa son sistemáticamente ignoradas.

Este último ejemplo es importante porque, viniendo de un universo discursivo —el *apartheid* sudafricano— que es exactamente lo opuesto de los nuevos particularismos que estamos discutiendo, y mostrando a pesar de eso las mismas ambigüedades en la construcción de toda diferencia, hace posible entender una dimensión de la relación particularismo/universalismo que ha sido en general ignorada. El punto básico es éste: no es posible afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto, y en el proceso de establecer la distinción se está afirmando el contexto al mismo tiempo. Y lo opuesto es también verdad: no puedo destruir un contexto sin destruir al mismo tiempo la identidad del sujeto particular que lleva a cabo la destrucción. Es un hecho histórico bien conocido que una fuerza opositora cuya identidad se construye dentro de un cierto sistema de poder es ambigua respecto a este sistema, ya que este último es lo que impide la constitución de la identidad y es, al mismo tiempo, su condición de existencia. Y toda victoria contra el sistema desestabiliza también la identidad de la fuerza victoriosa.

Ahora bien, un corolario importante de este argumento es que si una diferencia plenamente

constituida elimina el antagonismo inherente a toda identidad, la posibilidad de mantener esta dimensión depende del fracaso mismo de la plena constitución de la identidad diferencial. Es aquí que lo "universal" entra en juego. Supongamos, por ejemplo, que nos estamos refiriendo a la constitución de la identidad de una minoría étnica. Como dijéramos antes, si esta identidad diferencial ha de constituirse plenamente, sólo puede hacerlo dentro de un contexto —el Estado-nación, por ejemplo— y el precio a pagar por la victoria total *dentro de ese contexto*, es la total integración al mismo. Si, por el contrario, la victoria total *no* tiene lugar, esto es porque la identidad no ha sido plenamente constituida —hay, por ejemplo, reivindicaciones insatisfechas referentes al acceso a la educación, al empleo, a los bienes de consumo, etc. Pero estas reivindicaciones no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de la comunidad: el derecho de todo el mundo a tener acceso a buenas escuelas, a vivir una vida decente, a participar en el espacio público de la ciudadanía, etcétera.

Esto significa que lo universal es parte de mi identidad en la medida en que estoy penetrado por una falta constitutiva, es decir, en la medida en que mi identidad diferencial ha fracasado parcialmente en el proceso de su constitución. Lo universal emerge a partir de lo particular, no como un principio subyacente que explicaría lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada. Esto apunta a una forma de concebir la relación

entre lo universal y lo particular que es distinta de las que hemos explorado anteriormente. En el caso de la lógica de la encarnación, lo universal y lo particular eran identidades plenamente constituidas pero separadas, y su conexión el resultado de una intervención divina, impenetrable a la razón humana. En el caso de las escatologías secularizadas lo particular había sido eliminado enteramente: la clase universal era concebida como cancelación de todas las diferencias. En el caso del particularismo extremo no había corporalización de lo universal —pero como el conjunto de las particularidades no antagónicas reconstruía, pura y simplemente, la noción de totalidad social, la clásica noción de lo universal no era en absoluto puesta en cuestión. (Un universal concebido como espacio homogéneo, diferenciado por sus articulaciones internas, y un sistema de diferencias que constituyen un conjunto unificado son exactamente lo mismo.) Ahora estamos apuntando a una cuarta alternativa: lo universal es el símbolo de una plenitud ausente, y lo particular sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial y, al mismo tiempo, de anularla a través de su inclusión en un medio no-diferencial.

Dedicaré el resto de este ensayo a discutir tres importantes conclusiones políticas que pueden derivarse de esta cuarta alternativa. La primera es que la construcción de identidades diferenciales sobre la base de cerrarse totalmente a lo que está fuera de ellas, no es una alternativa política viable o progresista. En la Europa Occidental actual, sería una política reaccionaria el que los inmigrantes del Norte de Africa o de Ja-

maica se abstuvieran de toda participación en las instituciones europeas con la justificación de que ellos poseen una identidad cultural diferente y que las instituciones europeas no les conciernen. De este modo se consolidarían toda clase de formas de subordinación y de exclusión con la excusa de mantener identidades puras. La lógica del *apartheid* no es sólo un discurso de los grupos dominantes; como dijéramos antes, ella puede también permear las identidades de los oprimidos. En su límite extremo, concebido como mera diferencia, el discurso del opresor y el discurso del oprimido no pueden ser distinguidos. La razón de esto la hemos dado antes: si el oprimido se define por su diferencia con el opresor, tal diferencia es un componente esencial de la identidad del oprimido. Pero en tal caso, este último no puede afirmar su identidad sin afirmar también la del opresor.

Es muy peligroso apelar a diferencias puras, liberadas de lo idéntico, que se han independizado de lo negativo. El peligro mayor es caer en las representaciones del alma bella: no hay más que diferencias, conciliables y federables, alejadas de las luchas sangrientas. El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos.¹

El concepto de "negativo" implícito en la noción dialéctica de contradicción es incapaz de llevarnos más allá de esta lógica conservadora de la pura diferencia. Un contenido negativo que participa en la determinación de uno positivo es parte integrante de este último. Esto es lo que

¹ Gilles Deleuze, *Différance et répétition*, París, 1989, p. 2.

en
n de
Pente
cier-
a de
c la
"lógica
d gru-
Pue-
n pri-
d mo
d dis-
dos.
a ori-
c sor,
e la
q úl-
mar

muestra las dos fases de la *Lógica* de Hegel: si, por un lado, la inversión que define la proposición especulativa significa que el predicado pasa a ser sujeto y que una universalidad que trasciende todas las determinaciones particulares "circula" a través de estas últimas, por el otro lado esta circulación tiene una dirección dictada por el movimiento de las propias determinaciones particulares, y se reduce a ellas. La negatividad dialéctica no cuestiona en absoluto la lógica de la identidad (= la lógica de la pura diferencia).

Esto muestra la ambigüedad que es inherente a todas las formas de oposición radical: la oposición, a los efectos de ser radical, tiene que poner en un mismo terreno tanto lo que afirma como lo que rechaza, de modo que el rechazo pasa a ser una forma especial de afirmación. Pero esto significa que un particularismo comprometido realmente con un proceso de cambio sólo puede ser fiel a este compromiso rechazando lo que niega la propia identidad y, a la vez, a esta última. No hay estrictamente solución a la paradoja de negar a un sistema de poder y, al mismo tiempo, permanecer en dependencia secreta del mismo. Es bien sabido de qué modo la oposición a ciertas formas de poder requiere identificarse con los lugares a partir de los cuales la oposición se lleva a cabo; pero como estos últimos sin embargo, son internos al sistema que se rechaza, hay un cierto conservatismo inherente a toda oposición. La razón por la que esto es inevitable es que la ambigüedad inherente a toda relación antagónica es algo con lo que podemos negociar, pero no realmente superar —podemos jugar con ambas fases de la ambigüedad y producir resul-

tados políticos sobre la base de impedir que cualquiera de ellas predomine de manera exclusiva, pero la ambigüedad como tal no puede ser resuelta. Superar una ambigüedad significa ir más allá de sus dos posibilidades, pero esto significa que no hay política simple de preservación de una identidad. Si una minoría racial o cultural, por ejemplo, intenta afirmar su identidad en un nuevo contexto social, tendrá que tomar en consideración circunstancias nuevas que transformarán inevitablemente a esa identidad. Esto significa, desde luego, apartarse de la idea de negación como inversión radical.² La principal consecuencia que se sigue de esto es que "política de la diferencia" significa continuidad de la diferencia sobre la base de ser siempre otro; y el rechazo del otro no puede ser tampoco eliminación discursiva radical, sino renegociación constante de las formas de su presencia. Aletta J. Norval se preguntaba recientemente acerca de las identidades en una sociedad *posapartheid*:

La cuestión que se anuncia en el horizonte es ésta: ¿cuáles son las implicaciones de reconocer que la identidad del otro es constitutiva de la propia, en una situación en la que el pro-

² Es en este punto que en mi trabajo reciente he intentado completar la idea de antagonismo radical —que implica todavía la posibilidad de una cierta representabilidad— con la noción de dislocación, previa a cualquier tipo de representación del antagonismo. Algunas de las dimensiones de esta dualidad han sido exploradas por Bobby Sayyid y Lilian Zac en una breve presentación escrita en el seminario de doctorado en ideología y análisis del discurso en la Universidad de Essex, en diciembre de 1990.

que
exclu-
e ser
ca ir
sig-
erva-
jal o
enti-
e to-
evas
iden-
se de
. La
to es
nui-
siem-
tam-
sino
le su
a re-
una

nte
co-
iva
ro-

hc in-
—que
senta-
cual-
gunas
plora-
resen-
eología
lex, en

pio *apartheid* pertenecerá al pasado? Es decir, ¿cómo pensar a las identidades sociales y políticas como identidades *posapartheid*?

Y después de afirmar que "si el otro es simplemente rechazado, externalizado *in toto* en el movimiento en el que el *posapartheid* recibe su significado, sólo habríamos verificado una inversión del orden, permaneciendo de hecho en el terreno en que el *apartheid* se ha organizado y dominado", ella apunta a una posibilidad diferente:

A partir del recuerdo del *apartheid* como lo otro, el *posapartheid* podría ser el sitio desde el cual se impide el cierre final y la sutura de las identidades. Paradójicamente, una sociedad *posapartheid* sólo estará entonces más allá del *apartheid* en la medida en que el propio *apartheid* esté presente en ella como su otro. En lugar de borrarse de una vez para siempre, el propio "*apartheid*" debería jugar el papel de elemento que mantiene abierta la relación con el otro, que sirve como contraseña contra todo discurso que se pretenda capaz de crear una unidad final.³

Este argumento puede ser generalizado. Todo gira en torno a cuál de estos dos movimientos igualmente posibles, que conducen a la superación de la opresión, habrá de iniciarse. Ninguno puede evitar mantener la referencia al otro, pero esto puede hacerse de dos modos completamente distintos. Si simplemente *invertimos* la relación de opresión, el otro (el ex opresor) es mantenido

³ Aletta J. Norval, "Carta a Ernesto", en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1993, pp. 169-170.

como aquello que es ahora oprimido y reprimido, pero esta inversión de los contenidos no modifica la forma de la opresión en cuanto tal. Y como la identidad de los nuevos grupos emancipados se ha constituido a través del rechazo de los antiguos grupos dominantes, estos últimos continúan conformando la identidad de los primeros.

La operación de inversión tiene lugar enteramente dentro del antiguo sistema *formal* de poder. Pero ésta no es la única alternativa posible. Como hemos visto, toda identidad política está internamente dividida, dado que ninguna particularidad puede constituirse excepto manteniendo una referencia interna a la universalidad como aquello que está ausente. Pero en tal caso la identidad del opresor estará igualmente dividida: por un lado, él representará un sistema particular de opresión; por el otro, simbolizará la *forma* de la opresión como tal. Esto es lo que hace posible el segundo movimiento sugerido por el texto de Norval: en lugar de invertir una relación particular de opresión/cierre en lo que tiene la particularidad concreta, invertir lo que hay en ella de universalidad —la *forma* de opresión y cierre como tal. La referencia al otro se mantiene también aquí, pero como la inversión tiene lugar al nivel de la referencia universal y no de los contenidos concretos del sistema opresivo, las identidades tanto de los opresores como de los oprimidos son radicalmente modificadas. Un argumento similar fue hecho por Walter Benjamin en referencia a la distinción de Sorel entre huelga política y huelga proletaria: mientras que la huelga política se propone obtener reformas concretas que cambien un sistema de poder y constituyan, por tan-

to, un nuevo poder, la huelga proletaria se propone la destrucción del poder como tal, de la forma misma del poder, y no tiene, en este sentido, ningún objetivo particular.⁴

Estas observaciones nos permiten esclarecer los diversos cursos de acción que pueden seguir las luchas contemporáneas en defensa del multiculturalismo. Una vía posible es afirmar, pura y simplemente, el derecho de los varios grupos étnicos y culturales a afirmar sus diferencias y sus desarrollos separados. Esta es la ruta que conduce al *autoapartheid*, y es acompañada algunas veces por la afirmación de que los valores culturales y las instituciones occidentales son el coto cerrado de los europeos y angloamericanos blancos y que no guardan ninguna relación con la identidad de otros grupos que viven en el mismo territorio. Lo que se postula de este modo es un segregacionismo total, la mera oposición entre dos particularismos. Ahora bien, es verdad que la afirmación de toda identidad particular implica, como una de sus dimensiones, la afirmación del derecho a una existencia separada. Pero es aquí que comienzan las cuestiones difíciles, puesto que la separación —o mejor, el derecho a la diferencia— tiene que ser afirmado dentro de una comunidad global —es decir, dentro de un espacio en el cual el grupo en cuestión tiene que convivir con otros grupos. ¿Cómo podría ser entonces posible esa convivencia sin ciertos valores

⁴ Cf. Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", en *Gesammelte Schriften*, 1977, p. 179. Véase también el comentario del texto de Benjamin en Werner Hamacher, "Afformative, Strike", *Cardozo Law Review*, Vol. 13, Nº 4, diciembre de 1991.

universales compartidos, sin un sentido de pertenencia a una comunidad más extensa que cada uno de los varios grupos particulares? Se sostiene, a veces, que todo acuerdo debe ser alcanzado a través de la *negociación*. "Negociación", sin embargo, es un término ambiguo que puede significar cosas muy diferentes. Una de ellas es un proceso de presiones y concesiones mutuas cuyo resultado depende solamente del balance de poder entre grupos antagónicos. Es obvio que ningún sentimiento de comunidad puede ser construido sobre la base de este tipo de negociación. Sólo podría haber aquí una relación de guerra potencial entre los grupos. *Vis pacis, para bellum*. Esto no está lejos de la concepción acerca de la naturaleza de los acuerdos entre grupos que es inherente a la noción leninista de alianza de clases: el acuerdo se limita a cuestiones circunstanciales, mientras que la identidad de las fuerzas que entran en él no es contaminada por el proceso de negociación. Trasladada al campo cultural, esta afirmación de un separatismo extremo condujo a la rígida distinción entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. Gramsci entendió muy bien que a pesar de la diversidad extrema de las fuerzas sociales que debían intervenir en la construcción de una identidad hegemónica, ninguna voluntad colectiva ni ningún sentimiento de comunidad podían resultar de una tal concepción de la negociación y de las alianzas. El dilema de los defensores de un particularismo extremo es que su acción política está enraizada en una perpetua incoherencia. Por un lado defienden el derecho a la diferencia como un derecho *universal*, y esta defensa

implica comprometerse en luchas por cambios legislativos, por la protección de las minorías en las cortes de justicia, contra la violación de las libertades civiles, etc. Es decir, que están comprometidos en una lucha por la reforma interna del marco institucional presente. Pero como al mismo tiempo afirman que este marco está necesariamente enraizado en los valores políticos y culturales de los sectores tradicionales dominantes en Occidente, *y que ellos no tienen nada que ver con esa tradición*, sus reivindicaciones no pueden ser articuladas en ninguna operación hegemónica más amplia para reformar a ese sistema. Esto los condena a una relación periférica y ambigua con las instituciones existentes que sólo puede tener efectos políticos paralizantes.

Este no es, sin embargo, el único curso de acción posible para aquellos que están comprometidos en luchas particularísticas —y ésta es nuestra segunda conclusión. Como hemos visto antes, un sistema de opresión (es decir, de cierre) puede ser combatido de dos maneras diferentes —o bien por una operación de inversión que produce un nuevo cierre, o bien a través de la negación de ese sistema en su dimensión universal: el principio del cierre como tal. Una cosa es decir que los valores universalistas de Occidente son el coto privilegiado de sus grupos dominantes tradicionales; otra, muy diferente, es afirmar que el vínculo histórico entre los dos es un hecho contingente e inaceptable que puede ser modificado a través de las luchas políticas y sociales. Cuando Mary Wollstonecraft defendió los derechos de la mujer en el período subsiguiente a la Revolución francesa, no presentó la

de
no
n-
or
e-
c-
so
o-
a-
s-
s
e
a
n
n
e
o,
e
p
c
s
o
o
a
p
o
u
s
j
i
o
i

exclusión de las mujeres de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano como prueba de que estos últimos eran derechos intrínsecamente masculinos, sino que intentó, por el contrario, profundizar la revolución democrática mostrando la incoherencia de establecer derechos universales que sólo se aplicaban a sectores restringidos de la población. El proceso democrático puede ser considerablemente profundizado y expandido en las sociedades actuales si tiene en cuenta las reivindicaciones de vastos sectores de la población —minorías, grupos étnicos, etc.— que habían sido tradicionalmente excluidos de ese proceso. En tal sentido, la teoría y las instituciones liberal-democráticas tienen que ser deconstruidas. Dado que ellas fueron originariamente pensadas para sociedades que eran mucho más homogéneas que las actuales, se basaban en todo tipo de presupuestos no explícitos que han perdido vigencia en la situación actual. Las luchas sociales y políticas del presente nos muestran este juego complejo de decisiones tomadas en un terreno indecible y nos ayudan a comprometernos en nuevas prácticas democráticas y en una nueva teoría democrática que se adapte plenamente a las presentes circunstancias. Que esta participación política puede conducir a la integración social, ciertamente es verdad, pero por las razones que hemos dado antes, el segregacionismo político y cultural puede conducir exactamente al mismo resultado. De cualquier modo, la declinación de la capacidad integratoria de los estados occidentales hace del conformismo político un resultado más bien improbable. Lo que quiero sostener es que esta ten-

sión no resuelta entre universalismo y particularismo crea la posibilidad de apartarse del eurocentrismo occidental, a través de una operación que podríamos denominar como un descentramiento sistemático de Occidente. Como hemos visto, el eurocentrismo fue el resultado de un discurso que no diferenciaba entre los valores universales invocados por Occidente y los agentes sociales concretos que los encarnaban. Hoy día, sin embargo, podemos proceder a una separación entre estos dos aspectos. Si las luchas de los nuevos actores sociales muestran que las prácticas concretas de nuestra sociedad restringen el universalismo de nuestros ideales políticos a sectores limitados de la población, resulta posible retener la dimensión universal al mismo tiempo que se amplían las esferas de su aplicación —lo que, a su vez, redefine los contenidos concretos de esa universalidad. A través de este proceso el universalismo, en tanto horizonte, se expande, a la vez que se rompe su ligazón necesaria con todo contenido particular. La política opuesta —la de rechazar al universalismo *in toto* como el contenido en particular de la etnia de Occidente —sólo puede conducir a un callejón político sin salida.

Esto nos deja, sin embargo, con una aparente paradoja —y su análisis constituirá mi última conclusión. Lo universal, como hemos visto, no tiene un contenido concreto propio (lo que lo cerraría en sí mismo) sino que es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes. La conclusión parecería ser que la universalidad es inconmensurable con cualquier particularidad, y

que, sin embargo, no puede existir separada de lo particular. En términos de nuestro análisis anterior: si sólo actores particulares, o constelaciones de actores particulares, pueden *presentificar* en cada momento lo universal, en tal caso la posibilidad de hacer visible el no-cierre inherente a una sociedad posdominada —es decir, una sociedad que intenta trascender la forma misma de la dominación— depende de hacer permanente la asimetría entre lo universal y lo particular. Lo universal es inconmensurable con lo particular, pero no puede, sin embargo, existir sin este último. ¿Cómo es posible esta relación? Mi respuesta es que la paradoja no puede ser solucionada, pero que esta ausencia de solución es la precondition misma de la democracia. La solución de la paradoja implicaría que se ha encontrado un cuerpo que es el *verdadero* cuerpo de lo universal. Pero, en tal caso, lo universal habría encontrado su localización necesaria y la democracia sería imposible. Si la democracia es posible, es porque lo universal no tiene ni un cuerpo ni un contenido necesarios; por el contrario diversos grupos compiten entre sí para dar a sus particularismos, de modo temporario, una función de representación universal. La sociedad genera todo un vocabulario de significantes vacíos cuyos significados temporarios son el resultado de una competencia política. Es este fracaso final de la sociedad en constituirse *como* sociedad —equivalente al fracaso en constituir a la diferencia *como* diferencia— lo que hace infranqueable la distancia entre lo universal y lo particular y, como resultado, pone a los agentes sociales concretos en cargo de esta tarea irrealizable, que es la que hace posible la interacción democrática.

¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?

LA PRODUCCIÓN SOCIAL DE "SIGNIFICANTES VACÍOS"

Un significante vacío es, en el sentido estricto del término, un significante sin significado. Esta definición es también, sin embargo, la enunciación de un problema. Porque, ¿cómo es posible que un significante no esté unido a ningún significado y continúe siendo, a pesar de todo, parte integral de un sistema de significación? Un significante vacío sería una mera secuencia de sonidos, y si estos últimos carecieran de toda función significativa, el propio término "significante" sería claramente excesivo. La única posibilidad de que una sucesión de sonidos estuviera desprendida de todo vínculo con un significado determinado y que continuara siendo, sin embargo, un significante, sería que a través de la subversión del signo que la posibilidad de un significante vacío implica, se realizara algo que es un requerimiento interno