

## Reescificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo

Judith Butler

Retirado de: BUTLER, J. LACLAU, E. ZIZEK, S.  
*Contingencia, hegemonía, universalidad*. México: Fondo  
Económico de Cultura, 2003

Texto retirado de: BUTLER, Judith. LACLAU, Ernesto, ZIZEK “el tonto inútil” Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. México: Fondo Económico de Cultura, 2003.

A LO LARGO de estos últimos años, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek y yo hemos mantenido varias conversaciones respecto del posestructuralismo, el proyecto político de la hegemonía y el estatus del psicoanálisis. Todos hemos trabajado, creo, acerca de los márgenes teóricos de un proyecto político de izquierda y tenemos diversos grados de afinidad persistente con el marxismo como movimiento y teoría social crítica. Ciertos conceptos claves de la teoría social progresista han recibido articulaciones nuevas y variadas en nuestro trabajo y todos estamos comúnmente ocupados en el estatus y la formación del sujeto, las implicancias de una teoría del sujeto para pensar la democracia, la articulación de la "universalidad" dentro de una teoría de la hegemonía. En lo que diferimos, en mi opinión, es tal vez, primero y principalmente, en nuestros enfoques de la teoría del sujeto dentro de un análisis de la hegemonía y en el estatus de un análisis "lógico" o "estructural" de las formaciones políticas en relación con sus articulaciones culturales y sociales específicas.

Lo que yo entiendo de la visión de la hegemonía que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe establecen en *Hegemonía y estrategia socialista*<sup>1</sup> es que las organizaciones políticas democráticas se constituyen mediante exclusiones que retornan para frecuentar aquellas organizaciones políticas predicadas sobre la ausencia de esas exclusiones. Esa frecuentación se hace políticamente efectiva precisamente en la medida en que el retorno de lo excluido fuerza a una expansión y una rearticulación de las premisas básicas de la democracia. En trabajos

<sup>1</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres y Nueva York, Verso, 1985 [traducción castellana: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987. Y de próxima aparición en FCE].

posteriores, Laclau y Žižek postulan que la formación de una organización política democrática -o, en realidad, cualquier posición de sujeto en particular dentro de una organización política- es necesariamente incompleta. Hay, sin embargo, formas divergentes de entender esa incompletitud. Yo entendí la "incompletitud" de la posición de sujeto de la siguiente forma: 1) como el fracaso de cualquier articulación en particular para describir a la población que representa; 2) que cada sujeto está constituido sobre diferencias y lo que es producido como el "exterior constitutivo" del sujeto nunca puede pasar a ser totalmente interno o immanente. Tomo este último punto para establecer la diferencia fundamental entre el trabajo de Laclau y Mouffe, de neto corte althus-seriano, y una teoría del sujeto más hegeliana en la cual todas las relaciones externas son -al menos idealmente- transformables en internas.

Otra forma de explicar la "incompletitud" del sujeto es establecer su "necesidad" mediante el recurso de una descripción psicoanalítica lacaniana de aquél. Žižek sugiere -y Laclau está parcialmente de acuerdo- que lo "Real" lacaniano es sólo otro nombre que se le da a esa "incompletitud" y que cada sujeto, independientemente de sus condiciones sociales e históricas, está sujeto al mismo postulado de inconclusividad. El sujeto que llega a existir a través de la "barra" es uno cuya prehistoria es necesariamente excluida de su experiencia como sujeto. Ese límite fundacional y definidor funda así al sujeto a una distancia irreversible y necesaria de las condiciones de su propia emergencia traumática.

Tanto a Žižek como a Laclau les señalé que me gustaría saber más precisamente si la visión lacaniana acerca de la constitución del sujeto es finalmente compatible con la noción de hegemonía. Yo entiendo que la noción del sujeto incompleto o barrado aparece para garantizar una cierta incompletitud de la interpelación: "Tú me llamas así, pero lo que yo soy elude el alcance semántico de cualquier esfuerzo lingüístico por capturarme". ¿Este eludir el llamado del otro se lleva a cabo a través de la instalación de una barra como la condición y estructura de toda constitución de sujeto? La incompletitud en la formación del sujeto que la hegemonía requiere, ¿es una incompletitud en la cual el sujeto en proceso está incompleto precisamente porque está constituido a través de exclusiones que son políticamente salientes y no estructuralmente estáticas o fundacionales? Y si esa distinción es desatinada, ¿cómo vamos a pensar esas exclusiones constituyentes, que son estructurales y fundacionales conjuntamente, con aquellas que consideramos políticamente salientes en el movimiento de la hegemonía? En otras palabras, ¿no debería la incompletitud en la formación

A 1 sujeto vincularse con la disputa democrática sobre significantes? El recurso histórico a la barra lacaniana, ¿puede reconciliarse con la pregunta estratégica plantea la hegemonía o es una limitación casi trascendental para toda formación posible de sujeto y estrategias, y, por lo tanto, fundamentalmente indiferente al campo político al que se supone que ella condiciona?

Si el sujeto siempre encuentra su límite en un mismo e idéntico lugar, entonces, el sujeto es fundamentalmente exterior a la historia en la cual se encuentra: no hay historicidad para el sujeto, sus límites y su articulabilidad. Más aun, si aceptamos la noción de que toda lucha histórica no es más que un vano esfuerzo para desplazar un límite fundacional cuyo estatus es estructural, ¿no quedamos confinados entonces a una distinción entre los dominios histórico y estructural que, en consecuencia, excluye el dominio histórico de la comprensión respecto de la oposición?

Este problema de un acercamiento estructural a los límites fundacionales del sujeto tiene importancia cuando consideramos las diferentes formas posibles de oposición./Si hegemonía denota las posibilidades históricas de articulación que emergen dentro de un horizonte político dado, entonces será significativamente diferente si entendemos ese campo como transformable y revisable históricamente o si está dado como un campo cuya integridad está asegurada por ciertos límites y exclusiones identificables estructuralmente. Si ambos términos, dominación y oposición, están constreñidos por dicho campo de articulabilidad, la posibilidad misma de expandir los posibles sitios de articulación para justicia, igualdad y universalidad estará determinada en parte por el hecho de si entendemos este campo como sujeto al cambio a través del tiempo. Lo que yo entiendo como hegemonía es que su momento normativo y optimista consiste, precisamente, en las posibilidades de expandir las posibilidades democráticas para los términos claves del liberalismo, tornándolos más inclusivos, más dinámicos y más concretos. Si la posibilidad de tal cambio está excluida por una sobredeterminación teórica de los límites estructurales en el campo de articulabilidad política, entonces se hace necesario reconsiderar la relación entre historia y estructura para preservar el proyecto político de hegemonía. Creo que por más que podamos discrepar en otras cosas, Laclau, Žižek y yo estamos de acuerdo en el proyecto de democracia radical y en la continua promesa política de la noción gramsciana de hegemonía. A diferencia de una visión que forja la operación de poder en el campo político exclusivamente en términos de bloques separados que compiten entre sí por el control de cuestiones de políticas, la hegemonía pone el

énfasis en las maneras en que opera el poder para formar nuestra comprensión cotidiana de las relaciones sociales y para orquestar las maneras en las que consentimos (y reproducimos) esas relaciones tácitas y disimuladas del poder. )El poder no es estable ni estático, sino que es reconstruido en diversas coyunturas dentro de la vida cotidiana; constituye nuestro tenue sentido de sentido común y está cómodamente instalado en el lugar de las epistemes prevalecientes de una cultura. Más aun, la transformación social no ocurre simplemente por una concentración masiva en favor de una causa, sino precisamente a través de las formas en que las relaciones sociales cotidianas son rearticuladas y nuevos horizontes conceptuales abiertos por prácticas anómalas o subversivas.

La teoría de la performatividad no dista mucho de la teoría de hegemonía en este sentido: ambas enfatizan la forma en que el mundo social es construido -y emergen nuevas posibilidades sociales- en diversos niveles de acción social mediante una relación de colaboración con el poder.

Mi plan es abordar estas cuestiones a través de dos caminos diferentes. El primero será para analizar el problema de la exclusión constitutiva desde dentro de una perspectiva hegeliana, concentrándome en el "Terror" y su relación con los postulados de universalidad en la *Fenomenología del espíritu*. El segundo será para ilustrar cómo la noción de universalidad, como la ha elaborado Laclau, puede ser reescenificada en términos de traducción cultural. Espero poder aclarar mejor, en mis posteriores contribuciones para este volumen, cómo entiendo la relación entre psicoanálisis, teoría social y proyecto de hegemonía. Si bien critico ciertas apropiaciones del psicoanálisis para pensar los límites de la autoidentificación política, espero aclarar en mi próxima contribución la centralidad de éste para cualquier proyecto que intente entender los proyectos emancipatorios tanto en sus dimensiones psíquicas como sociales.

Coloco el eje en el tema de la universalidad porque es uno de los tópicos más discutidos dentro de la última teoría social. En realidad, son muchos los que han expresado su temor a que las descripciones constructivistas y posestructuralistas de universalidad no consigan ofrecer una firme descripción sustantiva o procesal de lo que es común a todos los sujetos-ciudadanos dentro del dominio de la representación política. Todavía hay algunos teóricos políticos que quieren saber qué rasgos políticamente relevantes de los seres humanos pueden ser extendidos a todos los seres humanos (deseo, habla, deliberación, dependencia), y luego fundar sus visiones normativas de lo que

, be ser un orden político en esa descripción universal. Seyla Benhabib nos , mostrado cómo, tanto Rawls como Habermas, de diferentes maneras, ofre-una descripción de la universalidad que evade la cuestión de la naturaleza humana, y una descripción sustantiva de rasgos universalizables en favor de un método procesal que establece la universalibilidad como criterio para justificar las reivindicaciones normativas de cualquier programa social y político. Aun-aue el método procesal implica no hacer ningún reclamo sustantivo acerca de lo que son los seres humanos, implícitamente demanda una cierta capacidad racional y atribuye a esa capacidad racional una relación inherente a la universalibilidad. El supuesto kantiano de que cuando "yo" razono participo de una racionalidad que es transpersonal culmina en la reivindicación de que mi razonamiento presupone la universalibilidad de mis reivindicaciones. Así, el enfoque procesal presupone la prioridad de una racionalidad como ésta y también presupone el carácter sospechoso de rasgos ostensiblemente no racionales de conducta humana en el dominio de la política.

La cuestión de la universalidad ha emergido tal vez más críticamente en aquellos discursos de la izquierda que advirtieron el uso de la doctrina de la universalidad al servicio del colonialismo y el imperialismo. El temor, por supuesto, es que lo que es nombrado como universal es la propiedad parroquial de la cultura dominante, y que "universalibilidad" es indisociable de expansión imperialista. La visión procesal busca salvar este problema insistiendo en que no hace ninguna reivindicación sustantiva acerca de la naturaleza humana, pero su exclusivo apoyo en la racionalidad para hacer su reclamo desmiente esa misma aseveración. La viabilidad de la solución procesalista se apoya en parte en el estatus de los reclamos formales y, por cierto, en si uno puede establecer un método puramente formal para resolver los reclamos políticos. Aquí vale la pena reconsiderar la interpretación crítica hegeliana del formalismo kantiano, fundamentalmente porque Hegel cuestionó si tales formalismos son realmente tan formales como parecen.

En la *Lógica Menor* de Hegel, Parte 1 de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830),<sup>3</sup> él vincula la reformulación de la universalidad con su crítica

Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundation of Critical Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, pp. 279-354.

^ W R Hegel, *The Encyclopaedia Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusatz*, trad. de T. E. Geraets, W. A. Suchting y H. S. Harris, Indianápolis, Hackett, 1991 [traducción castellana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa].

del formalismo. Cuando introduce la identificación de universalidad con el pensamiento abstracto en el capítulo titulado "Concepciones preliminares" (§ 19-83), lo hace por medio de varias revisiones de la noción de universalidad misma. Al principio se refiere al producto, la forma y el carácter del pensamiento en conjunto como "universal", lo cual él presenta como equivalente a "lo abstracto". Luego pasa a desglosar y revisar su definición, destacando que "*pensar*^ como *actividad*, es el universal *activo*' y la acción, su producto, "lo producido, es precisamente el universal" (§ 20). De esta manera, Hegel ofrece tres nombres diferentes para una universalidad que él identifica como singular e insiste simultáneamente en su pluralidad. A este conjunto de revisiones agrega la noción de que el sujeto, que opera a través de la forma pronominal "yo", también es lo universal, de modo que "yo" es sólo otro sinónimo y especificación de universalidad.

A esa altura, no está claro si hemos llegado a la última de una serie de revisiones o si la definición que acaba de ofrecer llevará todavía a otra. En los párrafos subsiguientes, se torna claro que Hegel está habitando en una voz kantiana cuando, finalmente, comienza su paráfrasis de la visión kantiana explícitamente: "Kant empleó la inconveniente expresión de quién 'acompaña todas mis manifestaciones —y mis sensaciones, deseos, acciones, etc., también-. 'Yo' es lo universal en y para sí, y lo comunitario es otra forma más -si bien externa- de universalidad" (§ 20).<sup>2</sup> Parece importante preguntarse qué quiere decir Hegel aquí con forma "externa", dado que parece que pronto invocará una forma "interna" y que lo interno será precisamente lo que Kant no toma en cuenta. El significado de "forma interna", de todos modos, está en camino:

tomado abstractamente como tal, "yo" es una pura relación con sí mismo, en la cual se hace abstracción de manifestación y sensación, de cada estado así como de cada peculiaridad de naturaleza, de talento, de experiencia, y así sucesivamente. De este modo, "yo" es la existencia de la universalidad totalmente *abstracta*, lo abstractamente *libre* (§ 20).

Cualquiera sea la "forma interna" de la universalidad, estará sin duda relacionada con la forma concreta de universalidad. Hegel luego comienza a objetar abiertamente la bifurcación de la persona que requiere la abstracción de universalidad: "'yo' es *pensar* como el *sujeto*, y puesto que yo estoy al mismo tiempo en todas mis sensaciones, nociones, estados, etc., el pensamiento esta

esente en todas partes e invade todas esas determinaciones como categoría [de ellas]" (§ 20; los corchetes son de la traducción). La postulación del "yo" universal requiere así la exclusión de lo que es específico y vital del sí mismo *\self*] para su definición. La universalidad en su forma abstracta requiere, entonces la persona de las cualidades que él o ella puede bien compartir con otros, pero que no llegan al nivel de abstracción requerido para el término "universalidad".

Lo que es universal es, por lo tanto, lo que pertenece a todas las personas, pero no es todo lo que pertenece a cada persona. En realidad, si podemos decir que las concepciones, los estados de conciencia, los sentimientos, lo que es específico y vital, también pertenecen a todas las personas, hemos identificado aparentemente un rasgo universal que no encaja bajo la rúbrica de universalidad. De este modo, el requerimiento abstracto de la universalidad produce una situación en la cual la universalidad misma se duplica: en la primera instancia es abstracta y en la segunda es concreta.

Hegel sigue esta línea en relación a juicios empíricos y morales, mostrando cómo, en cada instancia en que lo universal es concebido como un rasgo del pensamiento es, por definición, separado del mundo que busca conocer. Se entiende que el pensamiento tiene dentro de sí las reglas que necesita para conocer las cosas o para saber cómo actuar en relación con ellas. Las cosas en sí mismas no son pertinentes al problema del conocimiento, y pensar pasa a ser no sólo abstracto sino autorreferencial. En la medida en que la universalidad del pensamiento garantiza libertad, la libertad es definida precisamente por encima y contra toda influencia exterior. Una vez más Hegel ocupa la posición kantiana aunque sólo para marcar su salida de ella a medida que se desarrolla la exposición:

Pensar implica inmediatamente *libertad*, porque es la actividad de lo universal, un relacionarse con sí mismo que es por lo tanto abstracto, un estar con sí mismo que es indeterminado con respecto a subjetividad, y que con respecto a su *contenido* está, al mismo tiempo, sólo en la *materia* [misma] y en sus determinaciones (§ 23; los corchetes son de la traducción).

Hegel pasa luego a asociar esa concepción de libertad abstracta intrínseca al acto del pensamiento con una cierta arrogancia -una voluntad de dominio, podríamos agregar, que debe ser compensada con "humildad" y "modestia"-.\*-on respecto a su contenido", escribe Hegel:

pensar es sólo genuino [...] en la medida en que está inmerso en la *materia* [*in die Sache vertieft*] y con respecto a su forma en ía medida en que no es un ser o hacer *particular* del sujeto, pero consiste precisamente en esto, que 3a conciencia se conduce a sí misma como un "yo" abstracto, como *liberado* de *toda particularidad* [*Partikularitdt*] de rasgos, estados, etc., y hace solamente lo que es universal, en lo cual es idéntico a todos los individuos (<j> 23).

Hegel no aclara en qué consiste esta "acción universal", aunque sí estipula que no es "el acto del sujeto" [*nicht ein besonderes Sein oder Tun zes Subjekts*] y que es algo como el reverso de cualquiera de tales actos. Su acción universal es sólo ambiguamente activa: se sumerge en los hechos o la "materia".  
i "Considerarnos *merecedores* de conductas de este tipo", escribe Hegel, "con-  
\siste precisamente en abandonar [*fahrenzulassen*] nuestras opiniones y convicciones *particulares* y en permitir que la *materia* [misma] ejerza su dominio sobre nosotros [*in sich walten zu lassen*]" (§ 23).

De este modo, Hegel objeta la formulación de universalidad abstracta al sostener que es solipsista y que niega la sociabilidad fundamental de los humanos: "pues eso es justamente lo que es la libertad: sentirse cómodo con uno mismo en su otro, depender de uno mismo, y ser uno mismo quien decide [...]. La libertad [en este sentido abstracto] está presente solamente adonde no hay l.otro para mí que no sea yo mismo" (§ 24, *Zusatz 2*). Esto es, en la visión de Hegel, una libertad meramente "formal". Para que la libertad se transforme en concreta, el pensamiento debe "sumergirse en la *materia*". A continuación, He-  
gel nos alertará sobre ciertas formas de empiricismo que sostienen que uno no aporta nada al objeto, sino que tan sólo traza los rasgos inmanentes que el objeto despliega. Hegel concluirá que no sólo está el yo [*self*] pensante fundamentalmente relacionado con lo que busca conocer, sino que el yo [*self*] formal pierde su "formalismo" una vez que se entendió que la producción y exclusión de lo "concreto" es una precondition necesaria para la fabricación de lo formal. Inversamente, lo concreto no puede ser "tenido" en forma independiente y es igualmente vano desconocer el acto de cognición que entrega lo concreto a la mente humana como un objeto de conocimiento.

\ La breve crítica de Hegel al formalismo kantiano subraya una serie de  
; puntos que nos resultan útiles cuando consideramos si se puede presentar la  
j filosofía de Hegeí como un esquema formalista —algo que Zizek tiende a hacer— y si ía universalidad puede ser entendida en términos de un formalismo teórico, algo que Zizek, Laclau y yo misma, los tres, hemos estado muy cerca

de hacer. En la primera instancia, parece crucial ver que el formalismo no es método que sale de la nada y es diversamente aplicado a situaciones con-o ilustrado a través de ejemplos específicos. Por el contrario, el formalismo es un producto de la abstracción, y esta abstracción necesita su natación de lo concreto, algo que deja la huella o remanente de esa separa-ción en el funcionamiento mismo de la abstracción. En otras palabras, la abstracción no puede permanecer rigurosamente abstracta sin exhibir algo de lo que debe excluir para constituirse como abstracción.

Hegel ha escrito que las categorías del pensamiento que son consideradas subjetivas, como las de Kant, producen lo objetivo, "y están permanentemente en antítesis con lo objetivo [*den bleibenden Gegematzam Objektiven haben*]" (§ 25). La abstracción está así contaminada precisamente por la concreción de la cual busca diferenciarse. En segundo lugar, la posibilidad misma de ilustrar un punto abstracto por medio de un ejemplo concreto presupone la separación de lo abstracto y lo concreto; efectivamente, presupone la producción de un campo epistémico definido por esa oposición binaria. 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 como su contaminación necesaria, exponiendo el fracaso de su formalismo para permanecer rigurosamente como tal, se desprende entonces que lo abstracto es fundamentalmente dependiente de lo concreto y "es" ese otro concreto en una forma que es sistemáticamente elidida por la posterior aparición de lo concreto como ejemplo ilustrativo de un formalismo abstracto.

Qin la Lógica Mayor,<sup>4</sup> Hegel da el ejemplo de ía persona que piensa que puede aprender a nadar aprendiendo lo necesario antes de entrar al agua. Esta persona no se da cuenta de que uno sólo aprende a nadar metiéndose en al agua y practicando los movimientos en medio de la actividad misma. Hegel implícitamente compara al kantiano con una persona que intenta saber nadar sin tratar de nadar de verdad, y contrapone ese modelo de cognición autoadquirida con uno que se entrega a la actividad misma, una forma de conocer que se enjuga al mundo que intenta conocer. Si bien a Hegel se le llama con frecuencia <sup>4</sup>1 filósofo de la "maestría", podemos ver aquí -y en el incisivo libro de Nancy sobre la "inquietud" de Hegel- que la disposición *ek-statica* del yo [*self*] hacia

^ W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, trad. de A. V Miller, Nueva York, Humanities Press, \*76 [traducción castellana: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachéete; trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, d jr. por Gregorio Weinberg],

su mundo deshace la maestría cognitiva. Las constantes referencias de Hegel a "perderse" y "entregarse" sólo confirman el hecho de que el sujeto del saber no puede ser entendido como un sujeto que impone categorías preconcebidas a un mundo pre-dado. Las categorías son formadas por el mundo que el sujeto busca conocer, del mismo modo que el mundo no se conoce sin la previa acción de esas categorías. Y así como insiste en revisar varias veces su definición de "universalidad", Hegel deja bien claro que las categorías por las cuales podemos acceder al mundo son continuamente rehechas por el encuentro con el mundo que ellas facilitan. Nosotros no permanecemos iguales, ni tampoco las categorías cognitivas, a medida que vamos teniendo encuentros de conocimiento con el mundo. El sujeto del saber y el mundo, los dos, son deshechos y rehechos por el acto del conocimiento.

En *Fenomenología del espíritu*, en la sección titulada "Razón", Hegel deja bien en claro que la universalidad no es un rasgo de una capacidad cognitiva subjetiva sino que está ligada al problema del reconocimiento recíproco. Más aun, el reconocimiento mismo depende de la costumbre o la *Sittlichkeit*: "en la Sustancia universal, el individuo tiene *esa. firma* de subsistencia no sólo por su actividad como tal sino también, y no en menor grado, por el *contenido* de esa actividad; lo que él hace *es* la habilidad y práctica consuetudinaria de todos" (§ 351). El reconocimiento no es posible separado de la práctica consuetudinaria en la cual tiene lugar, y, por lo tanto, ninguna condición formal de reconocimiento será suficiente. De modo similar, en la medida en que lo que Hegel llama "sustancia universal" es esencialmente condicionada por la práctica consuetudinaria, el individuo ejemplifica concretamente y reproduce esa costumbre. Para emplear las palabras de Hegel: "el individuo en su trabajo *individual* ya *inconscientemente* realiza un trabajo *universal*..." (ídem).

La implicancia de esta visión es que cualquier esfuerzo por establecer la universalidad como trascendente de normas culturales parece ser imposible. Si bien está claro que Hegel entiende práctica consuetudinaria, orden ético y nación como unidades simples, no se desprende de ello que la universalidad que atraviesa culturas o emerge de naciones culturalmente heterogéneas deba, en consecuencia, trascender la cultura misma. De hecho, si la noción de universalidad de Hegel debe demostrar servir bajo condiciones de culturas hí-

<sup>5</sup> Véase Jean-Luc Nancy, *Linquietude du négatif*, París, Hachette, 1997.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977 [traducción castellana: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2000]-

Bridas y fronteras nacionales vacilantes, deberá ser una universalidad forjada a través del trabajo de traducción cultural. Y no será posible establecer las fronteras de las culturas en cuestión, como si la noción de universalidad de una cultura pudiera ser traducida a la de otra. Las culturas no son entidades límites; el modo de su intercambio es, en realidad, constitutivo de la identidad de aquellas.<sup>7</sup> Si vamos a comenzar a repensar la universalidad en términos de este acto constitutivo de traducción cultural -lo cual espero aclarar más adelante en mis observaciones-, entonces, ni una presunción de comunidad lingüística o cognitiva ni un postulado teleológico de una fusión final de todos los horizontes culturales serán una ruta posible para el reclamo universal.

¿Qué implicancias tiene esta crítica del formalismo para pensar la universalidad en términos políticos? Es importante recordar que para Hegel los términos clave de su vocabulario filosófico son ensayados varias veces y que casi siempre que son pronunciados adquieren un significado diferente o revierten uno anterior. Esto es especialmente verdad en cuanto a palabras como "universalidad" y "acto", pero también en cuanto a "conciencia" y "auto conciencia". La sección titulada "Libertad absoluta y terror" de la *Fenomenología del espíritu* se basa en concepciones previas del hecho, pues considera precisamente lo que un individuo puede hacer en condiciones de terror de Estado. Basándose en la Revolución Francesa, Hegel entiende al individuo como incapaz de llevar a cabo una acción que a) actúe sobre un objeto y b) ofrezca una reflexión sobre su propia actividad a ese individuo. Esta fue la norma de acción que gobernó la discusión previa de trabajo de Hegel en la sección

"Señorío y servidumbre". Bajo condiciones de terror de Estado, ningún individuo trabaja, pues ningún individuo es capaz de exteriorizar un objeto que lleve su firma: la conciencia ha perdido su capacidad de autoexpresión mediada y "no deja que nada se suelte para pasar a ser un *objeto libre* que sobresalga sobre él" (§ 588).

Aunque el individuo trabaja y vive en un régimen que se llama a sí mismo "universalidad" y "libertad absoluta", el individuo no puede encontrarse a sí mismo en el trabajo universal de libertad absoluta. Ciertamente, este fracaso<sup>ae1</sup> del individuo para encontrar un lugar en este sistema absoluto (una crítica del error que anticipa la crítica de Kierkegaard a Hegel mismo) expone los límites de esta noción de universalidad, y por lo tanto contradice su pretensión

<sup>7</sup> V.

<sup>v</sup> case Homí Baba, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1996. ... = - .....

de absolutismo. Según Hegel, para realizar una obra uno debe llegar a ser individuado; la libertad universal, desindividuada, no puede realizar una obra. Todo lo que puede hacer es dar rienda suelta a su furia, la furia de la destrucción. Así, dentro de la condición de terror absoluto, la autoconciencia real pasa a ser lo opuesto de libertad universal, y lo universal es expuesto como restringido, lo que es decir que lo universal demuestra ser un universal falso. Dado que no hay espacio para la autoconciencia o el individuo en estas condiciones, y dado que no se puede realizar ninguna obra que cumpla con la norma de autoexpresión mediada, cualquier "obra" que aparece es radicalmente desfigurada y desfigurante. Para Hegel, la única obra que puede aparecer es una anti-obra, la destrucción misma, una nada que proviene de una nada. En su visión, la única obra y trabajo de libertad universal es, por lo tanto, la muerte (§ 360).

No sólo es anulado el individuo y, por lo tanto, muerto, sino que esta muerte tiene un significado tanto literal como metafórico. El hecho de que los individuos fueron matados fácilmente en el Reino del Terror en pro de la "libertad absoluta" está bien documentado. Más aun, hubo individuos que sobrevivieron, pero esos no son "individuos" en sentido normativo. Desprovistos de reconocimiento y de la capacidad de exteriorizarse a través de obras, dichos individuos pasan a ser nulidades cuyo único acto es anular el mundo que los ha anulado. Si nos preguntamos: ¿qué clase de libertad es esta?, la respuesta que Hegel ofrece es que es "el punto vacío del yo [*self*] absolutamente libre", "la más fría y mezquina de todas las muertes", no más significativo que "cortar un repollo o tragar agua" (§ 590).

Hegel está exponiendo claramente lo que sucede cuando una facción se erige como lo universal y dice representar la voluntad general, donde la voluntad general supera las voluntades individuales de las cuales está compuesta y por las cuales, en realidad, existe. La "voluntad" que es representada oficialmente por el gobierno es así perseguida por una "voluntad" que es excluida de la función representativa. De este modo, el gobierno es establecido sobre la base de una economía paranoide en la cual debe establecer repetidamente su reivindicación de universalidad borrando todos los remanentes de aquellas voluntades que excluye del dominio de la representación. Aquellos cuyas voluntades no están oficialmente representadas o reconocidas constituyen "una pura voluntad irreal" (§ 591), y dado que esa voluntad no es conocida, es incesantemente sospechada. En un acceso aparentemente paranoide, la universalidad despliega y proclama las separaciones violentas de su propio fundamento. La

libertad absoluta se transforma en esta autoconciencia abstracta «pie entiende la aniquilación es su trabajo, y elimina (aniquila) todo rasgo de la alteridad que permanece adherida a ella.

A esta altura de la exposición de Hegel, la figura de una universalidad aniquiladora que asume una forma animada se asemeja al "Señor" de "Señoría servidumbre". Cuando su aniquilación pasa a ser objetiva para ella, esta "universalidad", imaginada como un ser emocional, siente, se dice, el terror de la muerte: "el terror de la muerte es la visión de esa naturaleza negativa de sí misma" (§ 592). La universalidad no sólo se ve a sí misma como negativa y por lo tanto, como lo opuesto de lo que pensó que era; también experimenta la transición pura de un extremo al otro y, por ende, llega a conocerse como transición -es decir, como aquella que tiene como actividad fundamental la negación y además está ella misma sujeta a negación-.

Si bien al principio la universalidad denotó aquello que es autoidéntico a todos los seres humanos, pierde esa auto-identidad porque se niega a acomodar a todos los seres humanos dentro de su esfera. No sólo pasa a estar escindida entre una universalidad oficial y una espectral, sino que es desmembrada en un sistema de estamentos que refleja el carácter dividido de la voluntad y las discontinuidades inherentes a esta versión de universalidad. Los que son desposeídos o permanecen radicalmente no representados por la voluntad general o lo universal no alcanzan el nivel de lo reconociblemente humano dentro de sus términos. El "humano" que está fuera de esa voluntad general está sujeto a que ella lo aniquile, pero ésta no es una aniquilación de la cual se puede derivar un significado: su aniquilación es nihilismo. En términos de Hegel: "su negación es la muerte que no tiene significado, el mero terror de lo negativo que no contiene nada positivo" (§ 594).

Hegel describe las consecuencias nihilistas, de las nociones formales de la universalidad en términos gráficos. En la medida en que la universalidad no logra abarcar toda particularidad y, por el contrario, es construida sobre una fundamental hostilidad a la particularidad, continúa siendo y animando la hostilidad misma por la cual se funda. Lo universal puede ser lo universal sólo en el punto en que permanece inalterado por lo que es particular, concreto e individual. Por lo tanto, requiere la desaparición constante y sin sentido del individuo, lo que es exhibido dramáticamente por el Reino del Terror. Para Hegel, esta universalidad abstracta no sólo requiere esa desaparición y proclama esa negación, sino que depende tanto de esa desaparición que sin ésta no sería nada. Sin esa inmediatez desvaneciente, la universalidad

misma, podríamos decir, desaparecería. Pero de cualquier manera, la universalidad no es nada sin su desaparición, lo que significa, en términos hegelianos, que ella "es" la desaparición misma. Una vez que se entiende que la transitoriedad de la vida individual es crucial para la operación de la universalidad abstracta, la universalidad misma desaparece como el concepto que se supone incluye toda esa vida: "esta inmediatez desaparecida es la voluntad universal misma" (§ 594).

Aunque pueda parecer que Hegel está intentando llegar a una universalidad real y todoinclusiva, no es éste el caso. En todo caso, lo que ofrece es una visión de la universalidad que es inseparable de sus negaciones fundacionales. La trayectoria todoabarcadora del término es deshecha necesariamente por la exclusión de la particularidad sobre la cual descansa. No hay forma de introducir la particularidad excluida en lo universal sin primero negar esa particularidad. Y esa negación sólo confirmaría una vez más que la universalidad no puede proceder sin destruir aquello que intenta incluir. Más aun, la integración de lo particular a lo universal deja su huella, un resto no integrable, que convierte a la universalidad en fantasmal para sí misma.

[ La lectura que he presentado aquí presupone que las ideas de Hegel no se > pueden leer separadas de su texto. En otras palabras, no es posible recortar "la teoría de la universalidad" de su texto y presentarla en proposiciones separadas y simples, porque la idea es desarrollada a través de una estrategia textual reiterativa. La universalidad no sólo es sometida a revisiones en el transcurso del tiempo, sino que sus sucesivas revisiones y disoluciones son esenciales a lo que ella "es". El sentido preposicional de la cópula debe ser reemplazado por el especulativo.

Podría parecer que tal concepción temporalizada de universalidad tiene poco que ver con la región de la política más que considerar los riesgos políticos de mantener una concepción estática, que no logra dar cabida al reto, que rehusa responder a sus propias exclusiones constitutivas.

! De este modo podemos llegar aquí a algunas conclusiones preliminares acerca del procedimiento de Hegel: 1) la universalidad es un nombre que pasa por significativas acreencias y reversiones de significado y *no* puede ser re- i ducida a ninguno de sus "momentos" constitutivos; 2) es frecuentada inevitablemente por el rastro de la cosa particular a la cual se la opone, y esto toma la forma de a) una duplicación espectral de la universalidad y b) una adhesión de esa cosa particular a la universalidad misma, con lo cual expone el formalismo de su reclamo como necesariamente impuro; 3) la relación

de la universalidad con su articulación cultural es insuperable, es decir que cualquier noción transcultural de lo universal estará manchada por las normas culturales que intenta trascender; y 4) ninguna noción de universalidad puede asentarse fácilmente dentro de la noción de una "cultura" única, pues el concepto mismo de universalidad obliga a una comprensión de cultura como una relación de intercambio y una tarea de traducción. En términos que í podríamos llamar hegelianos, aunque Hegel mismo no los haya usado, se hace necesario ver la noción de una "cultura" distinta y entitaria como esencialmente otra para sí misma, en una relación de definición con la alteridad. Y, aquí no nos estamos refiriendo a *una* cultura que se define a sí misma en comparación con *otra*, porque esa formulación preserva la noción de "cultura" como un totalismo [*wholi\$m*]. Por el contrario, estamos intentando abordar la noción de cultura en términos de un problema definitorio de traducción, el cual está significativamente relacionado con el problema de traducción transcultural en el que se convirtió el concepto de universalidad.

Esta coyuntura de mi argumento es un lugar en el cual mis diferencias con Laclau y Žižek se pueden entender muy claramente. Una diferencia que es sin duda manifiesta es que mi aproximación a Hegel se basa sobre un cierto conjunto de presunciones literarias y retóricas acerca de cómo se genera el significado en su texto. Por lo tanto, opongo el esfuerzo de interpretar a Hegel en términos formales o, en realidad, presentarlo como compatible con un formalismo kantiano, con algo que Žižek ha hecho oportunamente.<sup>9</sup> Cualquier esfuerzo por reducir el propio texto de Hegel a un esquematismo formal estará sujeto a exactamente la misma crítica que Hegel ha ofrecido con respecto a todos esos formalismos, y sujeto a las mismas zozobras.

Cuando lee "la 'Lógica de la Esencia' de Hegel",<sup>10</sup> Žižek considera la paradoja hegeliana de que lo que sea que una cosa "es" está determinada por sus condiciones externas, es decir, las condiciones históricas de su surgimiento, de

i <sup>35</sup> que adquiere sus atributos específicos: "después de descomponer un objeto en sus ingredientes, buscamos en ellos en vano algún rasgo específico que mantiene unida esa multitud y la presenta como una cosa única, idéntica a sí

\*~on respecto a esta cuestión de definición, véase Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

"case Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Urrham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1993.

Ide  
aem.



misma" (p. 148). Este esfuerzo por encontrar el rasgo definidor interno al objeto es, sin embargo, desbaratado por el reconocimiento -al que nos referimos más arriba- de que una cosa está condicionada por sus circunstancias externas. Lo que sucede, según Zizek, es que un "gesto tautológico, puramente simbólico [...] presenta estas condiciones externas como las condiciones componentes de la cosa" (ídem). En otras palabras, las condiciones que son externas a la cosa son formuladas como internas e inmanentes a ella misma. Más aun, al mismo tiempo que las condiciones externas y arbitrarias son presentadas como rasgos inmanentes y necesarios de la cosa, ésta está también sustentada y unificada por este acto performativo de definición. Esto es a lo que Zizek se refiere como "el tautológico 'retorno de la cosa a sí misma'" (ídem). Esta "formulación" es un artilugio, sin dudas, pero un artilugio necesario y fundacional, y, para Zizek, toma la forma de un rasgo universal de toda mismidad.

Zizek continúa su exposición proponiendo un paralelo entre ese momento hegeliano y lo que Lacan llama *point de capitón*, donde aparece un signo arbitrario no sólo como esencial para su significado sino que organiza activamente la cosa bajo el signo mismo. Con su característico humor y osadía, Zizek entonces sugiere que esa noción lacaniana se puede ilustrar fácilmente con el tiburón asesino de *Jaws [Tiburón]*, la película de Spielberg, que "ofrece un 'contenedor' común para [...] los miedos inconsistentes, que flotan con libertad" (p. 149), sociales por naturaleza, tales como las intrusiones del gobierno y las grandes empresas, la inmigración, la inestabilidad política. El *point de capitón* o "contenedor" "sujeta" y "materializa" este conjunto ingobernable de significados sociales y "bloquea una mayor investigación del significado social" (ídem).

Lo que a mí me interesa en esta exposición es el carácter formal y transferrible del acto performativo que Zizek identifica tan diestramente. ¿Es el acto de formulación tautológica por el cual una condición externa llega a aparecer como inmanente lo mismo que el *point de capitón*? ¿Puede el ejemplo de cultura popular ser usado para ilustrar ese punto formal que es, por decirlo de algún modo, ya real antes de su ejemplificación? El punto de Hegel en contra de Kant era, precisamente, que no se puede identificar tales estructuras primero y luego aplicarlas a sus ejemplos, porque en la instancia de su "aplicación" pasan a ser otra cosa diferente. El vínculo entre formalismo teórico y una aproximación tecnológica al ejemplo se hace explícito aquí: la teoría es aplicada a sus ejemplos y su relación con su ejemplo es una relación "externa", en términos hegelianos. La teoría es articulada sobre su autosuficiencia y

luego cambia de registro sólo con el propósito pedagógico de ilustrar una verdad ya cumplida.

Si bien tengo objeciones que hacerle a la aproximación tecnológica a la teoría y al vínculo entre formalismo y tecnología que deja fuera a su objeto, mi mayor preocupación tiene que ver con cómo leemos el momento de arbitrariedad y cómo nos aproximamos al problema del remanente. Zizek nos ofrece una herramienta que podemos utilizar en una gran diversidad de contextos para ver cómo opera una función constituidora de identidad transejemplar. Emerge un conjunto de temores y angustias, un nombre es adjudicado retroactiva y arbitrariamente a esos temores y angustias: de repente, ese racimo de temores y angustias se vuelve una sola cosa, y esa cosa llega a funcionar como una causa o un fundamento de lo que sea que está perturbando. Lo que al principio apareció como un campo desorganizado de angustia social es transformado por una cierra operación performativa en un universo ordenado con una causa identificable. No hay duda de que hay una gran capacidad analítica en esta formulación y su brillo da cuenta sin duda de la reputación de crítico social abrasivo que se ha ganado Zizek.

Pero ¿cuál es el lugar y tiempo de esta operación performativa? ¿Ocurre en todo lugar y momento? ¿Es un rasgo invariable de cultura humana, del lenguaje, del nombre, o está restringida a los poderes del nominalismo dentro de la modernidad? Como herramienta que puede ser transpuesta de cualquier contexto a cualquier objeto, opera precisamente como un fetiche teórico que repudia las condiciones de su propia emergencia.

Zizek aclara bien que ese gesto tautológico por el cual un objeto es formado, definido y subsiguientemente animado como una causa es siempre solamente tenue. La contingencia que el nombre busca dominar retorna precisamente como el espectro de la disolución de la cosa. La relación entre esa contingencia y la adjudicación de necesidad es dialéctica, según Zizek, dado que un término puede fácilmente convertirse en el otro. Además, el acto es un acto que puede encontrarse tanto en Kant como en Hegel. Para Hegel, "es solo el acto libre del sujeto de 'poner el punto sobre la i' lo que instala retroactivamente la necesidad" (p. 150). Más adelante, Zizek argumenta: "el mismo gesto tautológico ya está operando en la analítica de la razón pura de Kant: la síntesis de la multitud de sensaciones en la representación del objeto [...] [implica] la formulación de una X como el sustrato desconocido de las sensaciones fenomenales percibidas" (ídem). Esa "X" es formulada, pero precisamente está vacía, sin contenido, un "acto de pura conversión formal" que

confiere unidad y constituye el acto de simbolización que Zizek encuentra igualmente ejemplificado en el trabajo de Hegel y Kant.

Lo que es necesario para que este acto de simbolización tenga lugar es una cierta función lingüística de la formulación, lo que retroactivamente le confiere necesidad al objeto (significado) mediante el nombre (significante) que usa. Uno podría especular: el acto de simbolización se desarma cuando se da cuenta de que no puede mantener la unidad que produce, cuando las fuerzas sociales que busca dominar y unificar atraviesan el barniz doméstico del nombre. Curiosamente; sin embargo, Zizek no considera la fractura social de este acto de simbolización, sino que se centra, en cambio, en el "excedente" ¿que es producido por este acto de formulación. Hay una expectativa de significado, una sustancia, que es <le inmediato producida y desbaratada por el acto formal de formulación. La identidad que el nombre confiere resulta estar vacía y este *insight* sobre su vacuidad produce una posición crítica sobre los efectos naturalizantes de ese proceso de nombrar. El emperador no tiene ropas y nosotros nos encontramos de algún modo liberados de las lógicas pre-juiciosas y fóbicas que establecen a los "judíos" u otra minoridad étnica como la "causa" de una serie de angustias sociales. Para Zizek, el momento crítico emerge cuando somos capaces de ver que esta estructura se quiebra, y cuando la fuerza sustancial y causal atribuida a una única cosa a través del nombre queda expuesta como una atribución arbitraria.

De modo similar, esto sucede cuando pensamos que hemos encontrado un punto de oposición a la dominación y luego nos damos cuenta de que ese punto mismo de oposición es el instrumento a través del cual opera la dominación, y que sin querer hemos fortalecido los poderes de dominación a través de nuestra participación en la tarea de oponernos. La dominación aparece con mayor eficacia precisamente como su "Otro". El colapso de la dialéctica nos da una nueva perspectiva porque nos muestra que el esquema mismo por el cual se distinguen dominación y oposición disimula el uso instrumental que la primera hace de la última.

En éstas y muchas otras instancias, Zizek nos da una perspectiva crítica que implica repensar la manera en que necesidad, contingencia y oposición son pensadas dentro de la vida cotidiana. Pero ¿adonde nos lleva esto? La exposición de una aporía, aun una aporía constitutiva al nivel de lo performático lingüístico, ¿trabaja al servicio de un proyecto contra-hegemónico? ¿Cuál es la relación de esta exposición formal de sustancia falsa y contradicción falsa con el proyecto de la hegemonía? Si esas son algunas de las trampas que la he-

gemonía usa, algunas de las formas como llegamos a ordenar el mundo social frente a su contingencia, entonces es indudablemente penetrante. Pero si no

demos ver cómo puede provenir algo nuevo de tales estructuras invariables nos sirve ver cómo se pueden forjar nuevas articulaciones sociales y políticas a partir de la subversión de la actitud natural dentro de la cual vivimos?

Más aun, hay una diferencia aquí entre una descripción estructural y una cultural de la performatividad, entendida como la función de postulación del lenguaje. Zizek muestra cómo esta postulación crea la apariencia de su base y causalidad necesarias, y esto es seguramente no diferente de la descripción de performatividad del género que he ofrecido en *El género en disputa*<sup>1</sup> y en otros trabajos. Allí sugiero que la *performance* del género crea la ilusión de una sustancialidad anterior -un yo [*self*] con género central- y construye los efectos del ritual performativo del género como emanaciones necesarias o consecuencias causales de esa sustancia anterior. Pero mientras Zizek aísla los rasgos estructurales de la formulación lingüística y ofrece ejemplos culturales para ilustrar esta verdad estructural, yo estoy más preocupada, creo, por repensar la performatividad como ritual cultural, como la reiteración de normas culturales, como el *habitus* del cuerpo en el cual las dimensiones estructurales y sociales de significado no son finalmente separables.

Parece importante recordar que "hegemonía" -según es definida por Antonio Gramsci y elaborada por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*- implicaba centralmente la posibilidad de nuevas articulaciones de formaciones políticas. Lo que Zizek nos aporta es un *insight* en las estructuras aporéticas y metalépticas invariables que afligen a toda performatividad dentro de la política. La inconmensurabilidad entre la formulación generalizada y sus ejemplos ilustrativos confirma que el contexto de las reversiones que él identifica es extrínseco a las estructuras de las reversiones. También hegemonía involucró una interrogación crítica del consentimiento, y me parece que Zizek continúa esta tradición mostrándonos cómo el poder nos obliga a consentir aquello que nos constriñe, y cómo nuestro mismo sentido de libertad o resistencia puede ser el instrumento disimulado de dominación. Pero lo que me queda menos claro es cómo va uno más allá de tal inversión dialéctica o *impasse* hacia algo nuevo. ¿Cómo podría lo nuevo producirse a partir de un análisis del campo social que permanece restringido a

Véase Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversión of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990 [traducción castellana: *El género en disputa*, México, Paidós].

inversiones, las aporías y las reversiones que operan independientemente del momento y el lugar? ¿Estas reversiones producen algo que no sean sus propias repeticiones estructuralmente idénticas?

El otro aspecto de la hegemonía, el cual se ocupa de las nuevas articulaciones políticas del campo social, estructura el reciente trabajo de Laclau. Como he sugerido en otros lados, tengo algunas dudas con respecto a si la tesis lacaniana del trabajo de Laclau, que enfatiza lo Real como el punto límite de toda formación de sujeto, es compatible con el análisis social y político que presenta. No hay dudas de que no es lo mismo si uno entiende la incompletitud invariable del sujeto en términos de los límites establecidos por lo Real, considerado como el punto donde la autorrepresentación fracasa y falla, o como la incapacidad de la categoría social para capturar la movilidad y complejidad de las personas (véase el último trabajo de Denise Riley).<sup>13</sup> En cualquier caso, esa "no es mi principal preocupación aquí. Si bien Laclau nos ofrece una noción dinámica de hegemonía que busca encontrar localizaciones sociales para lo políticamente nuevo, tengo algunas dificultades con su manera de presentar el problema de lo particular y lo universal. Propongo, entonces, dedicarnos a algunas de sus últimas formulaciones de ese problema y volver a considerar el problema de universalidad y hegemonía hacia el final de esta discusión.

En su volumen publicado *The Making of Political Identities*, Laclau destaca un "doble movimiento" en la politización de identidades de fines del siglo XX:

Hay una declinación de los grandes actores históricos y de aquellos espacios públicos centrales donde se habían tomado en el pasado las decisiones significativas para la sociedad en su conjunto. Pero, al mismo tiempo, hay una politización de vastas áreas de la vida social que abre el camino para una proliferación de identidades particularistas (p. 4).

Ocupado con los desafíos impuestos por "la emergencia de una pluralidad de sujetos nuevos que han escapado de los marcos clásicos" (ídem), Laclau pasa a reflexionar sobre el desafío que estos particularismos imponen al esquema ilu-

<sup>12</sup> Véase el intercambio de ideas entre Ernesto Laclau y Judith Butler en el artículo autorizado por ambos "Uses of Equality", en: *Diacrítica* 27A, primavera de 1997.

<sup>13</sup> Denise Riley, *The Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony*, Stanford, California, Stanford University Press, 2000.

<sup>14</sup> Ernesto Laclau (comp.), *The Making of Political Identities*, Londres y Nueva York, Verso, 1994-

minista en el cual los reclamos universales del sujeto son un prerequisite para la política en su verdadero sentido.<sup>13</sup>

La discusión más sustentada de Laclau sobre la universalidad en relación con las actuales demandas políticas de particularismo se encuentra en *Emancipations(s)* donde él intenta derivar una concepción de universalidad a partir de la cadena de equivalencias, concepto que es central para *Hegemonía y estrategia socialista*, publicado una década antes. En *Emancipation(s)*, Laclau intenta mostrar que cada identidad particular nunca está completa en su esfuerzo por lograr la autodeterminación. Una identidad particular es entendida como atada a un contenido específico como género, raza o etnia. El rasgo estructural que se supone que todas estas identidades comparten es una incompletitud constitutiva. Una identidad particular se convierte en una identidad en virtud de su localización relativa en un sistema abierto de relaciones diferenciales. En otras palabras, una identidad es constituida a través de su diferencia con un conjunto ilimitado de otras identidades. Esa diferencia es definida en el curso de la exposición de Laclau como una relación de *exclusión y/o antagonismo*. El punto de referencia de Laclau aquí es Saussure más que Hegel, y esto implica que las diferencias que constituyen (e invariablemente limitan) la postulación de identidad no son de carácter binario y que pertenecen a un campo de operación que carece de totalidad. Se podría argumentar contra el tropo de la filosofía de Hegel como "totalizante", y también se podría señalar que Laclau ofrece una revisión posestructuralista de Saussure en esta discusión, pero tales debates sobre el estatus de la totalidad, si bien son importantes, nos llevarían en otra dirección. De cualquier modo, estamos de

Joan Wallach Scott (*Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996) muestra cómo las reivindicaciones feministas de la Revolución Francesa eran dobles invariablemente y no siempre internamente reconciliadas: tanto una reivindicación específica acerca de los derechos de las mujeres como una reivindicación universal acerca de su personería. En realidad, creo que la mayoría de las luchas por los derechos de la minoría emplean tanto estrategias particularistas como universalistas simultáneamente, con lo cual producen un discurso político que sostiene una relación ambigua con las nociones iluministas de universalidad. Con respecto a otra destacada formulación de esta paradójica coincidencia de las reivindicaciones particulares y universales, véase Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993). Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres y Nueva York, Verso, 1996.

Véase el nuevo Prefacio a Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* [1987], Nueva York, Columbia University Press, 1999-

acuerdo, creo, en que el campo de las relaciones diferenciales de las cuales emergen todas y cada una de las identidades particulares debe ser ilimitado. Más aun, la "incompletitud" de todas y cada una de las identidades es el resultado directo de su emergencia diferencial: ninguna identidad particular puede emerger sin suponer y proclamar la exclusión de otras, y esta exclusión constitutiva o antagonismo es la misma condición compartida de toda constitución de identidad.

Lo que resulta interesante es el papel que este campo ilimitado de definiciones con bases diferenciales juega para Laclau en la teorización de la universalidad. Cuando la cadena de equivalencias es manejada como una categoría política, se requiere que las identidades particulares reconozcan que comparten con otras identidades la situación de una determinación necesariamente incompleta. Ellas son fundamentalmente el conjunto de diferencias por las cuales emergen, y este conjunto de diferencias constituye los rasgos estructurales del dominio de sociabilidad política. Si cualquiera de esas identidades particulares busca universalizar su propia situación sin reconocer que otras identidades están en una situación estructural idéntica no logrará conseguir una alianza con otras identidades emergentes e identificará erróneamente el significado y el lugar de la universalidad misma. La universalización de lo particular busca elevar un contenido específico a condición global, construyendo un imperio de su significado local. El lugar donde la universalidad será encontrada es, según Laclau, como un "lugar vacío pero inerradicable" (p. 58). No es una condición supuesta o una condición a priori que debe ser descubierta y articulada, y no es el ideal de lograr una lista completa de todos y cada uno de los particularismos que serían unificados por un contenido compartido. Paradójicamente, es la ausencia de ese contenido compartido lo que constituye la promesa de universalidad:

si el lugar de lo universal es un lugar vacío y no hay una razón a priori para | -que el mismo no sea llenado por *cualquier* contenido, si las fuerzas que llenan  $j$  ese lugar están constitutivamente escindidas entre las políticas concretas que promueven y la habilidad de esas políticas para llenar el lugar vacío, el lenguaje político de cualquier sociedad cuyo grado de institucionalización ha sido, en cierto grado, sacudido o socavado, también estará escindido (p. 60).

De este modo, Laclau identifica una condición común a toda politización, pero es precisamente no una condición con un contenido: es, en todo caso,

la condición por la cual cualquier contenido específico fracasa completamente en constituir una identidad, una condición de fracaso necesario que no pertenece universalmente sino que *es* el "lugar vacío e inerradicable" de la universalidad misma. Una cierta tensión emerge dentro de cualquier formación política en tanto busca llenar ese lugar y advierte que no puede. Este fracaso para llenar el lugar es, sin embargo, precisamente la promesa futura de universalidad, su estatus como un rasgo ilimitado e incondicional de toda articulación política.

Así como es inevitable que una organización política postule la posibilidad  $i$   $j$  de llenar ese lugar como un ideal, igualmente inevitable es que no pueda hacerlo. Por más que este fracaso no pueda ser directamente perseguido como el "objetivo" de la política, sí produce un valor, ciertamente, el valor de universalidad del que ninguna política puede prescindir. De este modo, el objetivo de la política debe entonces cambiar, parece, para acomodar precisamente ese fracaso como una fuente estructural de su alianza con tales otros movimientos políticos. Lo que es idéntico a todos los términos en una

cadena de equivalentes [...] sólo puede ser la plenitud pura, abstracta y ausente de la comunidad, la cual carece de [...] toda forma directa de representación y se expresa a través de la equivalencia de los términos diferenciales [...] es esencial que la cadena de equivalencias permanezca abierta: de otro modo su cerramiento sólo podría ser el resultado de una diferencia más, específica-ble en su particularidad, y no nos veríamos confrontados con la plenitud de la comunidad como una ausencia (p. 57).

Linda Zerilli explica la concepción de lo universal de Laclau en estos términos: "Este universalismo no es Uno: no es algo (esencia o forma) preexistente a lo cual los individuos acceden sino, en todo caso, el logro frágil, cambiante y siempre incompleto de la acción política; no es el contenedor de una presencia sino el que tiene el lugar de una ausencia".<sup>18</sup> Zerilli muestra diestramente que - con el debido respeto a Žižek- la "incompletitud" de la identidad en la teoría política de Laclau no puede reducirse a lo Real lacaniano e insinúa que lo universal no estará fundado en una condición lingüística o psíquica del sujeto. Más aun, no se lo encontrará como un ideal regulador, una postulación

Linda M. G. Zerilli, "The Universalism Which is Not One", en: *Diacritics* 28.2, verano de 1998, p. 15. Véase en particular su convincente crítica de Naomi Schor.

utópica, que trasciende lo particular, pero siempre será "relaciones de diferencia políticamente articuladas" (p. 15). Poniendo el énfasis en lo que Laclau llama la "adhesión parasitaria" de lo universal a algún particular, Zerilli argumenta que lo universal se encontrará sólo en la cadena de particulares.

Como parte de su planteo, Zerilli cita el trabajo de Joan Wallach Scott, cuyo reciente análisis del feminismo francés en la Francia pos revolución aria ofrece una «formulación implícita de la posición de Laclau. Zerilli explica que Scott rastrea la "necesidad tanto de aceptar como de rechazar la 'diferencia sexual' como una condición de inclusión en lo universal" (p. 16). En *Onf Pa-radoxes to Offer*, Scott sostiene que las feministas francesas de los siglos XVIII y XIX debieron reclamar sus derechos sobre la base de su diferencia, pero también debieron argumentar que sus reclamos eran una extensión lógica de la liberación universal. La reconciliación de la diferencia sexual con la universalidad tomó diversas formas tácticas y paradójicas, pero muy raras veces esas posiciones pudieron superar una cierta formulación disonante del problema. Argumentar en favor de la diferencia sexual podía significar argumentar a favor del particularismo, pero también podía ser -si se acepta el estatus fundacional de la diferencia sexual para toda la humanidad- apelar directamente a lo universal; Zerilli entiende que Scott ofrece una formulación inversa, pero complementaria, a la de Laclau. Mientras Laclau muestra que la incompleti-tud estructural de cada reclamo particular está implicada en un universal, Scott muestra que no hay posibilidad de extraer el reclamo universal de lo particular. Me agregaré a esta discusión tan sólo sugiriendo que Scott destaca la algunas veces indecible coincidencia de particular y universal, mostrando que el mismo término "diferencia sexual" puede denotar lo particular en un contexto político y lo universal en otro. Su trabajo parece provocar la siguiente pregunta: ¿sabemos siempre si un reclamo es particular o universal, y qué sucede cuando la semántica del reclamo, gobernado por el contexto político, hace que la distinción sea indecible?

Querría plantear dos preguntas acerca de la exposición anterior: una nos retrotrae a Hegel y la ref acción entre lo particular y lo universal; la otra nos lleva a la cuestión de la traducción cultural que se mencionó antes brevemente, í Primero: ¿qué significa precisamente encontrar lo universal tanto en la relación entre particulares como inseparable de esa relación? Segundo: la relación í entre particulares que Laclau y Zerilli analizan, ¿debe transformarse en una . relación de traducción cultural si lo universal ha de convertirse en un concepto activo y operativo en la vida política?

La primera pregunta nos exige considerar el estatus de esta incompleti-tud estructural de la identidad. ¿Cuál es el nivel estructural que garantiza esta no completación? El argumento de Laclau se funda en el modelo de lenguaje de Saussure y la temprana apropiación que Foucault hace de aquél en *La arqueología del saber*, algo que ha influenciado por cierto mi trabajo y también el de Žižek. La noción de que toda identidad es postulada en un campo de relaciones diferenciales es suficientemente clara, pero si esas relaciones son pre-sociales, o si constituyen un nivel estructural de diferenciación que condiciona y estructura lo social pero se distingue de éste, estamos localizando lo universal en otro dominio incluso: en el de los rasgos estructurales de todos y cualquiera de los lenguajes. ¿Es esto significativamente diferente de identificar lo universal en las presuposiciones estructurales del acto de habla, en la medida en que ambos proyectos elaboran una descripción universal de algunas características del lenguaje?

Tal enfoque separa el análisis formal del lenguaje de su sintaxis y semántica social y cultural, y esto además sugiere que lo que se dice acerca del lenguaje se dice acerca de todos los que usan el lenguaje, y que sus formaciones sociales y políticas particulares serán sólo instancias de una verdad más generalizada y no contextual acerca del lenguaje mismo. Más aun, si concebimos la universalidad como un lugar "vacío" que es "llenado" por contenidos específicos, y además entendemos que los contenidos con los cuales el lugar vacío es llenado son significados políticos, entonces le ponemos una exterioridad de política al lenguaje que parece deshacer el concepto mismo de performatividad política que Laclau postula. ¿Por qué pensar la universalidad como un "lugar" vacío que espera su contenido en un hecho anterior y subsiguiente? ¿Está vacío simplemente porque ya repudió o suprimió el contenido del cual emerge y dónde está el rastro de lo repudiado en la estructura formal que emerge? ,

El reclamo de universalidad siempre tiene lugar en una sintaxis dada, a través de un cierto conjunto de convenciones culturales en un terreno reconocible. En verdad, el reclamo no puede ser efectuado si no es reconocido como un reclamo. Pero ¿qué orquesta lo que será y lo que no será reconocible como un reclamo? Está claro que hay una retórica determinante para la aseveración de

universalidad y un conjunto de normas que son invocadas en el reconocimiento de tales reclamos. Más aun, no hay consenso cultural a nivel internacional acerca de lo que debería y no debería ser un reclamo de universalidad, quién puede hacerlo y qué forma debería tomar. Así, para que el reclamo funcione, para que concite consenso, y para que, performativamente, promulgue la universalidad misma que enuncia, debe experimentar un conjunto de traducciones a los diversos contextos retóricos y culturales en los cuales se forjan el significado y la fuerza de los reclamos universales. Significativamente, esto implica que ninguna afirmación de universalidad tiene lugar separada de una norma cultural y, dada la serie de normas en conflicto que constituyen el campo internacional, toda afirmación que se enuncie requiere de inmediato una traducción cultural. Sin traducción, el concepto mismo de universalidad no puede atravesar las fronteras lingüísticas que, en principio, sostiene ser capaz de atravesar. O podríamos decirlo de otra forma: sin traducción, el único modo en que la aseveración de universalidad puede atravesar una frontera es a través de una lógica colonial y expansionista.

Un reciente resurgimiento del anglofeminismo en la academia ha buscado replantear la importancia de hacer reclamos universales con respecto a las condiciones y derechos de la mujer (Okin, Nussbaum), independientemente de las normas prevalecientes en las culturas locales y sin hacerse cargo de la tarea de traducción cultural. Este esfuerzo por invalidar el problema que las culturas locales presentan para el feminismo internacional no entiende el carácter parroquial de sus propias normas y no toma en consideración la manera en que funciona el feminismo en total complicidad con los objetivos coloniales de los Estados Unidos al imponer sus normas de ciudadanía borrando y destruyendo las culturas locales del Segundo y el Tercer Mundo. Por supuesto, la traducción misma puede también funcionar en total complicidad con la lógica de la expansión colonial, cuando la traducción se convierte en el instrumento a través del cual los valores dominantes son trasladados al lenguaje de los subordinados y los subordinados corren el riesgo de llegar a conocerlos y entenderlos como señales de su "liberación".

Pero esta es una visión limitada del colonialismo, una visión que supone que lo colonizado emerge como un sujeto de acuerdo con normas que son universalmente reconocibles, reconociblemente eurocentrales. Según Gayatri Chakravorty Spivak, el "universalismo" así como el "internacionalismo" vienen para dominar una política centrada en el sujeto de derecho, por eso ocuyen desde la teorización de los pueblos subordinados la fuerza del capital global y sus formas diferen-

ciales de explotación. En palabras de Spivak, aún tenemos que pensar esa forma de vida empobrecida que no puede ser articulada por la categoría eurocentral del sujeto. La narrativa de la autorrepresentación política es, para ella, parte de un cierto izquierdismo dominante pero no proporciona todo lo que constituye el sitio de resistencia hegemónica. En "Can the Subaltern Speak?", Spivak observa: "para los intelectuales franceses [se refiere principalmente a Deleuze y Foucault] es imposible imaginar el poder y el deseo que habitaría en el sujeto innombrado del Otro de Europa" (p. 280). La exclusión del otro subordinado de Europa es tan central para la producción de regímenes epis-témicos europeos "que el subalterno no puede hablar". Spivak no quiere decir con este reclamo que el subalterno no exprese los deseos de ella, no forme alianzas políticas ni produzca efectos culturales y políticamente significativos, sino que dentro de la conceptualización dominante de representatividad, la representatividad de ella permanece ilegible. El punto no sería extender un régimen violento para incluir al subalterno como uno de sus miembros: ella está, en realidad, ya incluida allí y es precisamente el modo en que es incluida el que efectúa la violencia de su borramiento. No hay "otro" allí, en el sitio del *í* subalterno, sino una serie de pueblos que no pueden ser homogeneizados o cuya homogeneización es el efecto de la violencia epistémica misma. El intelectual del Primer Mundo no puede abstenerse de "representar" al subalterno, pero la tarea de representación no será fácil, especialmente cuando se trata de una existencia que requiere una traducción, porque la traducción siempre corre el riesgo de una apropiación. En su ensayo, Spivak aconseja y pone en vigencia una práctica autolimitadora de traducción cultural por parte de los intelectuales del Primer Mundo.

Al tiempo que rechaza simultáneamente la "romantización de lo tribal" y el ardid de la transparencia que es el instrumento de la "razón" colonial, Spivak ofrece la traducción cultural como una teoría y práctica de responsabilidad política. Ella se refiere a Mahasweta Devi, cuya literatura de ficción feminista tradujo, como un subalterno que habla. Pero aquí no debemos pensar

Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en: Cary Nelson y Lawrence Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.

Gayatri Chakravorty Spivak, Prefacio del traductor y Epílogo de Mahasweta Devi, "Imaginary Maps" en Donna Landry y Gerald MacLean (comps.), *The Spivak Reader*, Nueva York, Routledge, 1996, p. 275.

que sabemos lo que es "hablar", puesto que lo que resulta claro en estas historias es que la escritura de *Devi* es menos una síntesis de los discursos disponibles que una cierta "conexión violenta" entre discursos, que muestra los filosos costados de todos los discursos disponibles de colectividades. ¿Podemos leer para la hegemonía sin saber cómo leer para la movilidad de este tipo de exclusión, sin suponer por adelantado que la tarea del traductor será poner a esos escritos en formas de representación legibles para una audiencia anglo-europea? En este sentido, la tarea del traductor poscolonial es, podríamos decir, precisamente poner en relieve la no convergencia de discursos, de modo que uno pueda conocer, a través de las mismas rupturas de la narratividad, las violencias fundacionales de una *episteme*.

La traducción puede tener su posibilidad contracolonialista, puesto que también expone los límites de lo que el lenguaje dominante puede manejar. No siempre ocurre que el término dominante al ser traducido al lenguaje (giros idiomáticos, normas discursivas e institucionales) de una cultura subordinada siga siendo el mismo. En realidad, la figura misma del término dominante puede alterarse al ser imitado y redespiegado en ese contexto de subordinación. De esta manera, el énfasis de Homi Bhabha en la escisión del significante en el contexto colonial busca mostrar que el maestro -para usar la jerga hegeliana- pierde algo de su pretensión de prioridad y originalidad precisamente por ser tomado por un doble mimético. La mimesis puede realizar un desplazamiento del primer término o, en realidad, revelar que el término es otra cosa que una serie de desplazamientos que reduce cualquier reclamo al significado primario y auténtico. No existe, por supuesto, traducción sin contaminación y no hay ningún desplazamiento mimético del original sin una apropiación del término que lo separa de su autoridad putativa.

<sup>1</sup> Al poner énfasis en la localización cultural de la enunciación de universalidad, se ve no sólo que no puede haber una noción operativa de la universalidad que no asuma los riesgos de la traducción sino que el propio reclamo de universalidad está ligado a varios escenarios sintácticos dentro de la cultura, que hacen imposible separar lo formal de los rasgos culturales de todo recia-mo universalista. Ambos, la forma y el contenido de la universalidad, son muy discutidos y no pueden ser articulados fuera del escenario de su controversia. Utilizando el lenguaje de la genealogía de Foucault, podríamos insistir en que la universalidad es un "surgimiento" [*Entstehun* o un "no lugar", "una mera distancia, que indica que los adversarios no pertenecen a un espacio común. En consecuencia, nadie es responsable de un surgimiento: nadie puede vanaglo-

riarse de ello dado que siempre ocurre en el intersticio". Sostener que la universalidad es un "sitio de contienda" ha pasado a ser algo así como un tópico académico pero no así considerar el significado y la promesa de esa contienda. Por un lado -tal como Laclau y Žižek saben muy bien y Étienne Balibar ha dejado bien en claro-, " la universalidad se usó para extender ciertas comprensiones colonialistas y racistas del "hombre" civilizado, para excluir ciertas poblaciones del dominio de lo humano y para producirse a sí misma como una categoría falsa y sospechosa. Cuando comenzamos la crítica de tales nociones de universalidad, podría parecer a algunos —especialmente los habermasianos— que nosotros operamos con otro concepto de universalidad en mente, un concepto que sería realmente omniabarcativo. Laclau ha argumentado persuasivamente que ningún concepto de universalidad puede ser omniabarcativo, y que si éste abarcara todos los contenidos posibles no sólo cerraría el concepto de tiempo sino que además arruinaría la eficacia política de la universalidad. La universalidad pertenece a una lucha hegemónica de final abierto.

¿Pero qué sucede entonces cuando un grupo despojado de derechos ciudadanos procede a reclamar "universalidad", a reclamar que debería ser apropiadamente incluido dentro de su esfera de acción? ¿Presupone ese reclamo una noción más amplia y fundamental de universalidad, o es que el reclamo es performativo, produciendo una noción de universalidad que ejerce, en palabras de Žižek, una necesidad retroactiva por encima de las condiciones de su emergencia? ¿La nueva universalidad aparece como si siempre hubiera sido real desde el principio? Esta última formulación niega que exista como concepto anterior sino que, como consecuencia de haber sido formulada, asume la calidad presente de haber sido siempre así. Pero aquí debemos ser cuidadosos: la postulación de nuevas formas de universalidad no produce para todos ese efecto y muchas de las actuales luchas por la soberanía nacional y los límites apropiados para extender los derechos de grupos afirman que los efectos performativos de tales reclamos son escasamente uniformes.

La enunciación de universalidad por aquellos que han sido formalmente excluidos del término produce con frecuencia un cierto tipo de contradicción performativa. Pero esta contradicción, a la manera hegeliana, no es autocancelatoria sino que expone el doble espectral del concepto en sí. Y da lugar a

Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", en Donald F. Bouchard (comp.), *Language, Counter-memory, Practice, Ithaca*, Nueva York, Cornell University Press, 1977, p. 150. Étienne Balibar, "Ambiguous Universality", en: *Differences* 7.1, primavera de 1995.

un conjunto de especulaciones antagonistas sobre cuál debería ser el campo apropiado para el reclamo de universalidad. ¿Quién puede expresarlo? ¿Y cómo debe ser expresado? El hecho de que no sepamos las respuestas a estas preguntas confirma que la cuestión de la universalidad no ha sido resuelta. Como he argumentado en otras oportunidades,<sup>24</sup> sostener que lo universal aún no ha sido articulado es insistir en que el "aún no" es característico de una comprensión de lo universal: lo que permanece "irrealizado" por lo universal es lo que lo constituye esencialmente. Lo universal anuncia, por decirlo así, su "no lugar", su modalidad fundamentalmente temporal, precisamente cuando los retos a su formulación *existente* emergen de aquellos que no están cubiertos por ella, que no tienen derecho a ocupar el lugar de los "quién" pero que a pesar de eso demandan que lo universal como tal debería incluirlos. Aquí está en juego la función de exclusión de ciertas *normas* de universalidad, que, en cierto modo, trascienden las localizaciones culturales de las cuales emergen. Si bien a menudo aparecen como criterios transculturales o formales por los cuales se van a juzgar las convenciones culturales existentes, son precisamente convenciones culturales que, a través de un proceso de abstracción, han llegado a aparecer como principios posconvencionales. La tarea entonces consiste en referir estas concepciones formales de universalidad de vuelta al rastro contaminante de su "contenido", evitar la distinción forma/contenido pues promueve la obcecación ideológica, y en tener en cuenta la forma cultural que toma esta pugna acerca del significado y el alcance de las normas.

Cuando uno no tiene derecho a hablar con los auspicios de lo universal, y había de todos modos, reclamando derechos universales, y lo hace de una forma que preserva la particularidad de su lucha, uno habla de una forma que puede ser fácilmente desechada por absurda o imposible. Cuando escuchamos hablar de "derechos humanos de lesbianas y gays" o inclusive de "derechos humanos de la mujer", nos vemos confrontados con una extraña vecindad de lo universal y lo particular que ni sintetiza a los dos ni los mantiene separados. Los sustantivos funcionan adjetivamente y, aunque son identidades y "sustancias" gramaticales, también están presentes en el acto de calificar y ser calificados entre ellos. Evidentemente, no obstante, el "humano", según se definió previamente, no incluye fácilmente lesbianas, *gays* y mujeres, y la movilización actual busca exponer las limitaciones convencionales de lo humano, término que establece los límites del alcance universal del derecho

<sup>24</sup> Véase Judith Butier, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Nueva York, Routledge, 1997-

internacional. Pero el carácter de exclusión de esas normas convencionales de universalidad no impide que se recurra al término, aunque signifique entrar en la situación en la cual el significado convencional se transforma en no convencional (o catacresis). Esto no significa que tenemos un recurso a priori a un criterio más verdadero de universalidad. Sí sugiere, sin embargo, que las normas convencionales y de exclusión de universalidad pueden, a través de reiteraciones perversas, producir formulaciones no convencionales de universalidad que exponen los rasgos limitados y de exclusión de la primera al mismo tiempo que movilizan un nuevo conjunto de demandas.

Este punto es destacado de manera significativa por Paul Gilroy, quien, en *The Black Atlantic*, disiente de las formas del escepticismo contemporáneo que llevan a un rechazo total de los términos clave de modernidad, incluido "universalidad". Gilroy, sin embargo, también toma distancia de Habermas y señala que éste no logra tener en cuenta la centralidad de la esclavitud para el "proyecto de modernidad". El fracaso de Habermas, señala, puede ser atribuido al hecho de que prefiera a Kant por encima de Hegel (!): "Habermas no sigue a Hegel argumentando que la esclavitud es una fuerza modernizadora en tanto conduce al amo y al esclavo primero a la autoconciencia y luego a la desilusión, obligando a ambos a enfrentar la infeliz comprensión de que lo verdadero, lo bueno y lo bello no tienen un origen compartido" (p. 50). Gilroy acepta la noción de que los términos mismos de modernidad, no obstante, pueden ser reapropiados radicalmente por aquellos que han sido excluidos de esos términos.

Los principales términos de modernidad están sujetos a un nuevo uso innovador —lo que algunos podrían llamar un "mal uso"— precisamente porque son expresados por aquellos que no están autorizados por adelantado a hacer uso de ellos. Y lo que emerge es un tipo de reivindicación política que, yo discutiría, no es ni exclusivamente universal ni exclusivamente particular; donde, en realidad, se exponen los intereses particulares propios de ciertas formulaciones culturales de universalidad y ningún universal es liberado de su contaminación por los contextos particulares de los cuales emerge y en los cuales se mueve. Los levantamientos de esclavos que insisten en la autorización universal de la emancipación adoptan un discurso que corre por lo menos un doble riesgo: el esclavo emancipado puede ser liberado dentro de un nuevo modo de sujeción que la doctrina de ciudadanía tiene reservado y esa doc-

Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, ob. cit.

Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.



trina puede encontrarse conceptualmente rasgada precisamente por los reclamos emancipatorios que ella ha hecho posible. No hay forma de predecir qué sucederá en tales instancias cuando lo universal es esgrimido precisamente por aquellos que significan su contaminación, pero la purificación de lo universal hacia un nuevo formalismo sólo reiniciará la dialéctica que produce su escisión y condición espectral.

"Recurrir" a un discurso establecido puede, al mismo tiempo, ser el acto de "hacer un nuevo reclamo", y esto no es necesariamente extender una vieja lógica o entrar en un mecanismo por el cual el demandante es asimilado por un régimen existente. El discurso establecido permanece establecido sólo por ser reestablecido perpetuamente; por lo tanto, se arriesga en la propia repetición que requiere. Más aun, el discurso anterior es reiterado precisamente a través de un acto de habla que muestra algo que el discurso no puede decir: que el discurso "opera" a través de su momento efectivo en el presente y depende fundamentalmente de esa instancia contemporánea para su mantenimiento. •El acto de habla reiterativo ofrece así la posibilidad -aunque no la necesidad- de privar al pasado del discurso establecido del control exclusivo de la definición de los parámetros de lo universal dentro de la política. Esta forma de performatividad política no absolutiza retroactivamente su propio reclamo sino que recita y reescenifica un conjunto de normas culturales que desplazan la legitimidad desde una autoridad supuesta hacia el mecanismo de su renovación. Tal giro hace más ambigua -y más abierta a una reformulación- la movilidad de legitimación en el discurso. En realidad, tales reclamos no nos vuelven a una sabiduría que ya tenemos, sino que provocan un conjunto de preguntas que muestran cuan profunda es y debe ser nuestra sensación de desconocimiento mientras reclamamos las normas de principio político. ¿Qué es, entonces, un derecho? ¿Qué debería ser la universalidad? ¿Cómo se entiende lo que es ser un "humano"? El punto -como Laclau, Žižek y yo estaríamos de acuerdo por cierto- no es entonces responder a estas preguntas sino permitirles una apertura, provocar un discurso político que sostenga las preguntas y muestre cuan ignorante puede ser una democracia respecto de su futuro. Que la universalidad no es pronunciable fuera de un lenguaje cultural, pero su articulación no implica que dispongamos de un lenguaje adecuado, solamente significa que cuando pronunciamos su nombre, no escapamos de nuestro lenguaje, si bien podemos — y debemos- empujar los límites.

## Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas

Ernesto Laclau

### *I. Hegemonía: ¿qué significa el término?*

COMO PUNTO DE PARTIDA tomaré la octava pregunta de Judith Butler: "¿Estamos todavía todos de acuerdo en que hegemonía es una categoría útil para describir nuestras inclinaciones políticas?". Mi respuesta es desde luego que sí y sólo agregaría que "hegemonía" es más que una categoría útil en tanto define el terreno mismo en que una relación política se constituye verdaderamente. Para fundamentar esta afirmación, sin embargo, es necesario definir con mayor precisión la especificidad de lo que se entiende por lógica hegemónica. Intentaré hacerlo mediante un análisis de los desplazamientos conceptuales que un enfoque hegemónico introduce en las categorías básicas de la teoría política clásica.

Comenzaremos citando un pasaje de Marx que podría considerarse como el grado cero de la hegemonía:

El proletariado en Alemania comienza apenas a nacer en el movimiento *industrial* que alborea, pues la pobreza de que se nutre el proletariado no es la pobreza que surge naturalmente, sino la que se produce artificialmente, no es la masa humana mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que brota de la aguda disolución de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media [...]. Allí donde el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace sino pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución de hecho de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio del *proletariado*, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como