

Universalismo, Particularismo y el tema de la Identidad*

ERNESTO LACLAU

Universidad de Essex, Reino Unido

Nota introductoria

Este ensayo fue originalmente presentado en un coloquio que tuvo lugar en la City University of New York, en noviembre de 1991, y que giró en torno a los desafíos planteados por las nuevas formas de multiculturalismo que se desarrollaban en aquel momento en la sociedad norteamericana. El cuestionamiento del canon etnocéntrico en la enseñanza universitaria, las nuevas formas políticas desarrolladas por las diferentes comunidades étnicas, el surgimiento de una perspectiva cultural definida a partir de una identidad afro-americana, constituyeron el contexto de mi intervención. Fue un contexto complejo: había por un lado una voluntad de ampliar el marco de referencia de una política democrática de masas, de romper con los cuadros estereotipados de una gestión política que ignoraba la proliferación de reivindicaciones que la «sociedad civil» —un concepto un tanto ambiguo y escurridizo— estaba planteando. Por el otro lado, algunas lecturas extremas del multiculturalismo presagiaban ya el callejón sin salida al que la *political correctness* podía conducir a lo que era un movimiento legítimo. Mi intervención —como otras que tuvieron lugar en el mismo coloquio— trató de mediar entre estos dos extremos políticamente paralizantes. De ahí la doble crítica que organiza mi discurso.

Este problema de sociedades que deben organizar su sentido comunitario global a partir de una fragmentación social y cultural más profunda que la existente en ningún otro momento en que las varias corrientes de la filosofía política occidental hayan sido formuladas no es, sin embargo, una cuestión específicamente norteamericana. Está pasando a ser, por el contrario, el terreno mismo en el que la política europea comienza a estructurarse. Pensemos tan sólo en algunos de los fenómenos que son síntomas de un nuevo y complejo comienzo: inmigración asiática y jamaicana en Gran Bretaña, que rompe los marcos de toda una legislación excluyente y racista; inmigración del norte de África en Francia que genera como reacción, a través del *Front National*, la movilización

* Traducción del inglés por Jesús Rodríguez Zepeda. Revisión de la traducción de Ernesto Laclau.

de todos los recursos de una tradición xenófoba; inmigración predominantemente turca en Alemania, que ha sido objeto de salvajes atentados racistas; multiculturalismo étnico en Europa del Este, que emerge de las cenizas de las grandes oposiciones ideológicas de la Guerra Fría. Podemos generalizar nuestro argumento y afirmar que las lógicas de las diferencias y sus articulaciones establecen el marco en el que un proyecto democrático y socialista habrá de ser pensado en las próximas décadas.

Lo que mi ensayo intenta hacer es inscribir estos debates políticos contemporáneos —y los discursos políticos que los han traído a la luz— en el marco más general de la cuestión acerca de cómo el problema de la relación entre universalismo y particularismo ha sido pensado en la tradición política occidental. La enumeración básica de las etapas de esta tradición podrá encontrarse en el texto mismo. Sólo quiero añadir una observación: que veo a la tradición emancipatoria de los últimos años —con sus raíces en las escatologías judía y cristiana— dividida por una cesura fundamental. En un primer tiempo —que coincidió con el proyecto de la modernidad— emancipación significaba eliminación de las diferencias, arribo a una sociedad reconciliada a través de la realización de una pura esencia humana. Esta es la concepción —en sus varias manifestaciones, hegeliana o marxista— de una «clase universal». El segundo tiempo —que algunos llaman post-moderno, término que no me gusta por la ambigüedad de sus connotaciones, muchas de ellas extrañas a mi discurso— consiste, por el contrario, en la afirmación del carácter constitutivo e inerradicable de la diferencia. Esta segunda es la perspectiva en la que mi ensayo se inscribe. Ella supone una noción de las identidades y de la objetividad muy distinta de la del universalismo clásico y de la de su polo antitético —el puro particularismo. Pero me detengo aquí —si explico todo en la introducción nadie tendrá interés en leer lo que sigue.

* * *

Existe hoy en día una amplia discusión acerca de las identidades sociales, étnicas, nacionales y políticas. La «muerte del sujeto», arrogantemente proclamada *urbi et orbi* hace no poco tiempo, ha sido seguida por un nuevo y extendido interés por las múltiples identidades que surgen y proliferan en nuestro mundo contemporáneo. No obstante, estos dos movimientos no están, como podríamos estar tentados a creer a primera vista, enfrentados en un contraste completo y dramático. Quizás la muerte de *el Sujeto* (con *S* mayúscula) ha sido la precondition más importante de este renovado interés por la cuestión de la subjetividad. Es probable que la imposibilidad real de continuar relacionando las expresiones concretas y finitas de una subjetividad múltiple con un centro trascendental sea lo que posibilita concentrar nuestra atención en la multiplicidad misma. Los gestos fundantes de los sesenta están todavía con nosotros, haciendo posibles las exploraciones políticas y teóricas que hoy día nos ocupan.

No obstante, si existe esta brecha temporal entre lo que se ha hecho pensable teóricamente y lo que puede alcanzarse actualmente, se debe a una segunda y más sutil tentación que durante un tiempo obsesionó al imaginario intelectual de la izquierda: la sustitución del sujeto trascendental por su contrario simétrico, a saber, la reinscripción de las múltiples formas de subjetividades no domesticadas en una totalidad objetiva. De aquí se derivó un concepto que ha tenido una gran difusión en nuestra prehistoria inmediata: el de «posiciones del sujeto». Pero esto no fue, por supuesto, una superación efectiva de la problemática de la subjetividad trascendental (lo que nos obsesiona como una ausencia es, en efecto, algo muy presente). «La historia es un proceso sin sujeto.» Quizá. Pero ¿cómo saberlo? ¿No es su misma posibilidad una afirmación que requiere lo que uno estuvo tratando de evitar? Si la historia como totalidad es un objeto susceptible de experiencia y discurso, ¿qué si no un saber absoluto podría ser el sujeto de tal experiencia? Si tratamos de evitar ese riesgo y abandonar el terreno que colma de sentido a esa afirmación, lo que se hace problemático es la noción misma de «posición del sujeto». ¿Qué podría ser tal posición si no un emplazamiento especial dentro de una totalidad? ¿Y qué podría ser esta totalidad si no el objeto de experiencia de un sujeto absoluto? En el momento en que se derrumba el terreno de una subjetividad absoluta se derrumba también la *posibilidad real* de un objeto absoluto. No hay alternativa real entre Spinoza y Hegel. Pero esto nos coloca en un terreno muy diferente, en el cual la mera posibilidad de la distinción sujeto/objeto es el simple resultado de la imposibilidad de constituir alguno de sus dos términos. Yo soy un sujeto precisamente *porque* no puedo ser una conciencia absoluta, porque algo constitutivamente ajeno me confronta; y no puede haber un objeto puro como resultado de esta opacidad/alienación que muestra los rastros del sujeto en el objeto. En consecuencia, una vez que el objetivismo desaparece como «obstáculo epistemológico», se hace posible el desarrollo de todas las implicaciones de la «muerte del sujeto». En ese punto, esta última muestra la amenaza secreta que la habita: la posibilidad de su segunda muerte: «la muerte de la muerte del sujeto»; el resurgimiento 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 pueden ser «sujetos» porque la brecha que «el Sujeto» supuestamente cubriría es actualmente inabarcable.

Esto no es solamente especulación abstracta. En vez de eso, se trata de una vía intelectual abierta en el propio terreno en que la historia nos ha arrojado: la multiplicación de nuevas —y no tan nuevas— identidades como resultado del colapso de los espacios desde los cuales hablaban los sujetos universales —explosión de identidades étnicas y nacionales en Europa Oriental y en los territorios de la antigua Unión Soviética, luchas de grupos inmigrantes en Europa Occidental, nuevas formas de protesta multicultural y autoafirmación en los Estados Unidos de América, aunadas a toda la gama de formas de contestación

asociadas con los nuevos movimientos sociales. Ahora, la cuestión que surge es la siguiente: ¿es pensable la proliferación sólo como proliferación, es decir, simplemente en términos de multiplicidad? Para ponerlo en términos más sencillos: ¿es pensable el particularismo sólo *como* particularismo, al margen de la dimensión diferencial que él afirma? ¿Las relaciones entre universalismo y particularismo son simples relaciones de exclusión mutua? O, si enfocamos la cuestión desde el ángulo opuesto, ¿la alternativa entre un objetivismo esencialista y un subjetivismo trascendental agota la serie de juegos de lenguaje sobre «lo universal» que es posible desarrollar?

Estas son las principales cuestiones que voy a considerar. No pretendo que el *lugar* del cuestionamiento no afecte la naturaleza de las cuestiones, ni que estas últimas no predeterminen el tipo de respuesta esperada. No todos los caminos conducen a Roma. Pero al confesar el carácter tendencioso de mi intervención estoy dando al lector la única libertad que está en mi poder garantizarle: la de estar en desacuerdo con mi discurso y rechazar su validez en términos que son completamente inconmensurables con él. Así, al ofrecer a Uds. espacios para la formulación de *preguntas* más que de respuestas, me involucro en una lucha de poder para la cual existe un nombre: hegemonía.

Permítanme comenzar considerando las formas históricas bajo las cuales ha sido pensada la relación entre universalidad y particularidad. Una primera aproximación afirma: *a)* que existe una línea clara de demarcación entre lo universal y lo particular, y *b)* que el polo de lo universal es enteramente comprensible por la razón. En tal caso **no es posible mediación alguna entre universalidad y particularidad**: lo particular sólo puede *corromper* lo universal. Estamos en el terreno de la filosofía clásica antigua. Puede ocurrir que lo particular realice lo universal en sí mismo —es decir, se elimine a sí mismo como particular y se transforme en un medio transparente a través del cual opera lo universal— o que niegue lo universal mediante la afirmación de su particularismo (pero como este último es puramente irracional, no tiene una entidad propia y sólo puede existir como corrupción del ser). La pregunta obvia tiene que ver con la frontera que divide universalidad y particularidad: ¿es ella universal o particular? Si fuera particular, la universalidad sólo podría ser una particularidad que se define a sí misma en términos de una exclusión sin límites; si fuera universal, lo particular en sí mismo se hace parte de lo universal y la línea divisoria se difuminaría. La posibilidad misma de formular esta pregunta requiere que la *forma* de la universalidad como tal y los *contenidos* actuales a ella asociados estén sujetos a una diferenciación clara. Pensar esta diferencia, sin embargo, no es posible para la filosofía antigua.

La segunda posibilidad de pensar la relación entre universalidad y particularidad está relacionada con el cristianismo. **El punto de vista de la totalidad existe, pero pertenece a Dios, no a nosotros, por ello no es asequible a la razón humana. Credo quia absurdum.** Así, lo universal es puro acontecer en una su-

cesión escatológica, asequible a nosotros sólo a través de la revelación. Esto implica una concepción completamente diferente de la relación entre particularidad y universalidad. La línea divisoria no puede ser, como en el pensamiento antiguo, separación entre racionalidad e irracionalidad, entre una capa superficial y otra profunda *en la cosa*, sino distinción entre dos series de aconteceres: por un lado, el de una sucesión finita y contingente, y por otro, el de una serie escatológica. Dado que los designios de Dios son inescrutables, la capa profunda no puede ser un mundo eterno de formas racionales, sino una sucesión temporal de eventos esenciales opacos para la razón humana; y dado que cada uno de esos momentos universales tiene que realizarse a sí mismo en una realidad finita sin 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 consistía en que entre lo universal y el cuerpo encarnante no existía ningún tipo de conexión racional. Dios es el único y absoluto mediador. De esta forma se originó una sutil lógica destinada a influir profundamente en nuestra tradición intelectual: la del *agente privilegiado de la historia*, el agente cuyo cuerpo particular era la expresión de una universalidad que lo trascendía. La idea moderna de una «clase universal» y las distintas formas de eurocentrismo no son sino los lejanos efectos históricos de la lógica de la encarnación.

Pero no por completo, porque la modernidad, en su momento más alto, fue en gran medida el intento de interrumpir la lógica de la encarnación. Dios, en tanto fuente absoluta de todo lo existente, fue sustituido en su función de garante universal por la Razón; pero una causa y fuente *racional* posee una lógica propia, muy diferente de la de la intervención divina —la principal diferencia consiste en que los efectos de un fundamento racional tienen que ser completamente transparentes para la razón humana. Este requerimiento es por completo incompatible con la lógica de la encarnación. Si todo tiene que ser transparente para la razón, la conexión entre un universal y el cuerpo encarnante también tiene que serlo. En ese caso debe ser eliminada la inconmensurabilidad entre lo universal que se encarna y el cuerpo encarnante. Tenemos que postular un cuerpo que es universal en sí y por sí mismo.

La realización total de estas implicaciones tomó varios siglos. Descartes postuló un dualismo por el cual el ideal de una racionalidad plena todavía rechazaba convertirse en un principio de reorganización del mundo social y político; pero las principales vertientes de la Ilustración llegaron a establecer una frontera precisa entre un pasado —que era el reino de los errores y locuras de los hombres— y un futuro racional —que tenía que ser el resultado de un acto de institución absoluta. La última etapa de esta hegemonía racionalista tuvo lugar cuando fue cerrada la brecha entre lo racional y lo irracional a través de la representación del acto de su cancelación como un momento necesario en el autodesarrollo de la razón: ésta fue la tarea de Hegel y Marx, quienes postula-

ron la total transparencia de la realidad para la razón gracias al saber absoluto. El cuerpo del proletariado no es ya un cuerpo particular en el que una universalidad externa a él tiene que encarnarse, sino un cuerpo en el que la distinción entre particularidad y universalidad es cancelada y, en consecuencia, la necesidad de cualquier encarnación es erradicada definitivamente.

Este fue el momento, sin embargo, en el que la realidad social se rehusó a abandonar su resistencia frente al racionalismo universalista. Todavía permanecía un problema sin resolver. Lo universal tuvo que encontrar su propio cuerpo, pero éste era todavía el cuerpo de cierta particularidad —la cultura europea del siglo XIX. Así, la cultura europea fue una particularidad y al mismo tiempo la expresión —ya no más la encarnación— de la esencia humana universal (así como la URSS sería considerada más tarde la *patria* del socialismo). El punto crucial en este caso es que no existían medios intelectuales para distinguir entre el particularismo europeo y las funciones universales que supuestamente encarnaba, toda vez que el universalismo europeo precisamente había construido su identidad por medio de la cancelación de la lógica de la encarnación y, como resultado, de la universalización de su propio particularismo. Así, la expansión imperialista europea tuvo que ser presentada en términos de una función universal civilizatoria, modernización, etc. En consecuencia, las resistencias de otras culturas fueron presentadas, no como luchas entre identidades y culturas particulares, sino como parte de una lucha omniabarcante y epocal entre universalidad y particularismos —la noción de pueblos sin historia expresa precisamente la incapacidad de éstos para representar lo universal.

Este argumento pudo ser concebido en términos racistas muy explícitos, como en las distintas formas de darwinismo social, pero también también se le pudieron atribuir algunas versiones más «progresistas» —como en algunos sectores de la Segunda Internacional— al sostener que la misión civilizatoria de Europa podría concluir con el establecimiento de una sociedad de dimensiones planetarias universalmente liberada. De este modo fue reintroducida la lógica de la encarnación —Europa teniendo que representar por un cierto período los intereses humanos universales. Una similar reintroducción de la lógica de la encarnación tuvo lugar en el caso del marxismo. Entre el carácter universal de las tareas de la clase trabajadora y la particularidad de sus demandas concretas se abría una brecha creciente, la cual tenía que ser colmada por el Partido en tanto representante de los intereses históricos del proletariado. La brecha entre la clase en sí y la clase para sí abrió el paso para una cadena de sustituciones: el Partido reemplazó a la Clase, la autocracia al Partido, y así sucesivamente. Esta conocida migración de lo universal a través de los cuerpos que sucesivamente lo encarnan difería de la encarnación cristiana en un punto crucial. En la segunda, un poder sobrenatural era responsable tanto del advenimiento del evento universal como del cuerpo en el que tenía que encarnar. Todos los seres humanos estaban en pie de igualdad respecto de un poder que los trascendía. Sin

embargo, 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 en sí mismo a través del establecimiento de una desigualdad *esencial* entre las posiciones objetivas de los agentes sociales. Algunos de ellos van a ser los agentes privilegiados del cambio histórico, no como resultado de una relación de fuerzas contingente, sino porque son encarnaciones de lo universal. El mismo tipo de operación lógica que en el caso del eurocentrismo establecerá el privilegio ontológico del proletariado.

Como este privilegio ontológico es el resultado de un proceso concebido como enteramente racional, es convertido en un privilegio epistemológico: el punto de vista del proletariado sustituye la oposición sujeto/objeto. En una sociedad sin clases, las relaciones sociales serán finalmente transparentes. Es verdad que si la creciente simplificación de la estructura social bajo el capitalismo se hubiera dado en la vía prevista por Marx, las consecuencias de esta perspectiva no habrían tenido que ser necesariamente autoritarias, porque la posición del proletariado como portador del punto de vista de la totalidad social y la posición de la vasta mayoría de la población se habrían yuxtapuesto. Pero si el proceso se moviera en la dirección opuesta —tal como sucedió— los sucesivos cuerpos encarnantes del punto de vista de la clase universal tendrían que tener una base social crecientemente restringida. El partido de vanguardia como particularidad concreta tuvo que reivindicar el conocimiento del «significado objetivo» de cada acontecimiento, y el punto de vista de otras fuerzas sociales particulares tuvo que ser rechazado como falsa conciencia. Con este punto de partida, el giro autoritario era inevitable.

Aparentemente, toda esta historia nos lleva a una conclusión inevitable: el abismo entre lo universal y lo particular es irreductible —lo que equivale a decir que lo universal no es más que un particular que en algún momento ha pasado a ser dominante, y que no hay manera de alcanzar una sociedad reconciliada. Y, de hecho, el espectáculo de las luchas sociales y políticas en los noventa parece enfrentarnos, como decíamos antes, con una proliferación de particularismos, mientras el punto de vista del universalismo cada vez se deja más de lado como un anticuado sueño totalitario. Sin embargo, argumentaré que una apelación al puro particularismo no es la solución a los problemas con que enfrentamos en las sociedades contemporáneas. En primer lugar, la afirmación del puro particularismo, independientemente de cualquier contenido y de la apelación a una universalidad que lo trascienda, es un proyecto que se derrota a sí mismo. Si éste es el único principio normativo aceptado, nos enfrenta con una paradoja insalvable. Puedo defender el derecho de las minorías sexuales, raciales y nacionales en nombre del particularismo, pero si el particularismo es el único principio válido, tengo que aceptar también los derechos de autodeterminación de toda clase de grupos reaccionarios involucrados en prácticas antisociales. Aún más: como las exigencias de algunos grupos necesariamente choca-

rán con las de otros —a menos que postuláramos algún tipo de armonía preestablecida— tenemos que apelar a principios más generales para regular tales choques. De hecho, no hay particularismo que no apele a tales principios en la construcción de su propia identidad. En nuestra apreciación, estos principios pueden ser progresistas —como el derecho de los pueblos a la autodeterminación— o reaccionarios —como el darwinismo social o el derecho al *Lebensraum*—, pero siempre estarán presentes por razones esenciales.

Existe una segunda razón, quizá más importante, por la que el mero particularismo se autoelimina. Aceptemos, por razones del argumento, que la mencionada armonía preestablecida es posible. En tal caso, los distintos particularismos no estarían en una relación antagónica unos con otros, sino que coexistirían en un todo coherente. Esta hipótesis muestra por qué el argumento en favor del puro particularismo es finalmente incoherente, pues si cada identidad se halla en una relación diferencial y no antagónica con otras identidades, entonces la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional. Ello presupone no sólo la presencia de todas las demás identidades, sino también el espacio total que constituye a las diferencias como diferencias. Peor aún: sabemos bien que las relaciones entre grupos están constituidas como relaciones de poder —es decir, que cada grupo no sólo es diferente de otros, sino que en muchos casos hace de tal diferencia la base de la exclusión y subordinación de otros grupos. Consecuentemente, si la particularidad se afirma como pura particularidad, en una relación meramente diferencial con otras particularidades, está validando el *status quo* en la relación de poder entre los grupos. Ésta es exactamente la noción de «desarrollos separados» formulada en el *apartheid*: sólo se subraya el aspecto diferencial, mientras las relaciones de poder en que éste se basa son ignoradas sistemáticamente.

Este último ejemplo es importante porque, proviniendo de un universo discursivo —el *apartheid* sudafricano— muy diferente del nuevo particularismo que ahora discutimos, y revelando no obstante las mismas ambigüedades en la construcción de las diferencias, abre el camino a una comprensión de una dimensión de la relación particularismo/universalismo que ha sido generalmente desatendida. El punto esencial es el siguiente: no puedo afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto y, en el proceso de hacer esta distinción, estoy al mismo tiempo afirmando el contexto. La formulación contraria también es verdadera: no puedo destruir un contexto sin destruir al mismo tiempo la identidad del sujeto particular que lleva a cabo la destrucción. Es bien conocido el hecho histórico de que una fuerza opositora cuya identidad está construida dentro de determinado sistema de poder es ambigua con relación a este sistema, ya que éste es el que impide la constitución de la identidad y es, simultáneamente, condición de su existencia. Cualquier victoria contra el sistema desestabiliza también la identidad de la fuerza victoriosa.

Un corolario importante de este argumento es que si una diferencia plena-

mente realizada elimina la dimensión antagónica como constitutiva de toda identidad, la posibilidad de mantener esta dimensión depende del fracaso en la constitución total de esa identidad diferencial. He aquí que lo «universal» entra en escena. Supongamos, por ejemplo, que estamos analizando la constitución de la identidad de una minoría étnica. Como dijimos antes, si su identidad diferencial es completamente realizada, esto sólo puede lograrse en un contexto —v.g. un estado-nación— y el precio a pagar por la victoria total *en ese contexto* es la total integración a él. Si, por el contrario, la integración total no tiene lugar es debido a que la identidad no es plenamente realizada —existen, por ejemplo, exigencias insastifechas de acceso a la educación, al empleo, a los bienes de consumo, etc. Pero estas demandas no pueden hacerse en términos de diferencia, sino en términos de principios universales que la minoría étnica comparte con el resto de la comunidad: el derecho de toda persona a acceder a buenas escuelas, a llevar una vida decente, a participar en el espacio público de la ciudadanía, etc.

Esto significa que lo universal es parte de mi identidad en la medida en que yo esté traspasado por una carencia constitutiva, es decir, en la medida en que mi identidad diferencial ha fracasado en su proceso de constitución. Lo universal emerge de lo particular, no como un principio que fundamenta y explica lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada. Esto especifica un modo de concebir la relación entre lo universal y lo particular diferente de aquellos que hemos explorado antes. En el caso de la lógica de la encarnación, lo universal y lo particular eran plenamente constituidos, pero con identidades totalmente separadas, y su conexión era el resultado de una intervención divina inaccesible a la razón humana. En el caso de las escatologías secularizadas lo particular tenía que ser completamente eliminado: la clase universal era concebida como la cancelación de todas las diferencias. En el caso del particularismo extremo, no existe un cuerpo universal —sino como el conjunto de particularidades no antagónicas que reconstruye la noción de totalidad social; la noción clásica de lo universal no es puesta en cuestión (un universal concebido como un espacio homogéneo diferenciado por sus articulaciones internas es exactamente lo mismo que un *sistema* de diferencias que constituyen un conjunto unificado). Ahora estamos apuntando hacia una cuarta alternativa: lo universal es el símbolo de una totalidad perdida, y lo particular sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial y simultáneamente cancelarla a través de su subsunción en un medio indiferenciado.

Dedicaré el resto de este ensayo a discutir tres importantes conclusiones políticas que pueden derivarse de esta cuarta alternativa. La primera consiste en que la construcción de identidades diferenciales cerradas totalmente a lo que está fuera de ellas no es una alternativa política viable o progresista. Por ejemplo, para los actuales inmigrantes del Norte de África o de Jamaica en Europa

Occidental sería una política reaccionaria abstenerse de toda participación en las instituciones europeas occidentales con la justificación de que la suya es una identidad cultural diferente y que las instituciones europeas no les conciernen. De este modo, todas las formas de subordinación y exclusión pueden consolidarse con la excusa de mantener las identidades puras. La lógica del *apartheid* no es sólo un discurso de los grupos dominantes; puede también, como dijimos antes, permear las identidades de los oprimidos. Comprendidos como *mera* diferencia, el discurso del opresor y el discurso del oprimido, llevados a su límite, 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 ese caso, el oprimido no puede afirmar su identidad sin afirmar también la del opresor. «Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme: rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit: nous sommes différents, mais non pas opposés.»¹

La idea de «negatividad» implícita en la noción dialéctica de contradicción es inadecuada para hacernos superar esta lógica conservadora de la pura diferencia. Una negatividad que forma parte de la determinación de un contenido positivo es una parte integral de él. Esto muestra las dos caras de la *Lógica* de Hegel: si, por una parte, la inversión que define la proposición especulativa significa que el predicado deviene sujeto y que una universalidad que trasciende todas las determinaciones particulares «circula» a través de éstas, por otra parte esa circulación tiene una dirección dictada por el movimiento de las determinaciones particulares mismas y queda reducida estrictamente a éste. Finalmente, la negatividad dialéctica no cuestiona la lógica de la identidad (lo mismo que la lógica de la pura diferencia).

Esto muestra la ambigüedad inherente a todas las formas de oposición radical: la oposición, en cuanto es radical, tiene que poner en un terreno común tanto lo que afirma como lo que excluye, por lo que la exclusión pasa a ser una forma particular de afirmación. Pero esto significa que un particularismo realmente comprometido con un proceso de cambio sólo puede hacerlo rechazando tanto lo que niega de su propia identidad como esta identidad misma. No existe una clara solución para la paradoja de negar radicalmente un sistema de poder mientras se permanece en secreta dependencia de él. Es bien sabido cómo la oposición a ciertas formas de poder requiere la identificación con los espacios desde los que la oposición tiene lugar; y como ésta es, sin embargo, interna al sistema al que se opone, hay un cierto conservadurismo inherente a *toda* oposición. Esto es inevitable porque la ambigüedad inherente a *toda* relación antagónica es algo que podemos negociar, pero nunca suplantarlo realmente —podemos jugar con ambos lados de la ambigüedad y producir resultados políticos al evitar que uno de ellos prevalezca en forma exclusiva, pero la ambigüedad como

tal no puede ser propiamente *resuelta*. Superar una ambigüedad implica ir más allá de sus dos polos, pero esto significa que no hay ninguna política de simple preservación de una identidad. Si, por ejemplo, una minoría racial o cultural tiene que afirmar su identidad en nuevos entornos sociales, tendrá que tomar en cuenta las nuevas situaciones que inevitablemente transformarán esa identidad. Esto significa, por supuesto, superar la idea de la negación como cambio radical.² La principal consecuencia que se sigue de esto es que si la política de la diferencia significa continuidad de la diferencia a través de ser siempre un *otro*, el rechazo del otro tampoco puede implicar eliminación, sino también la renegociación constante de las formas de su presencia. Aletta J. Norval cuestiona las identidades en una sociedad *post-apartheid*: «La cuestión que se anuncia en el horizonte es ésta: ¿cuáles son las implicaciones de reconocer, en una situación en que el apartheid mismo ha quedado en el pasado, que la identidad del otro es constitutiva del yo?, es decir, ¿cómo concebimos las identidades sociales y políticas en tanto que identidades *post-apartheid*?». Después de afirmar que «si el otro es meramente rechazado, externalizado *in toto* en el movimiento en que el apartheid adquiere su significado, podríamos haber efectuado una inversión en el orden, permaneciendo, en efecto, en el terreno que el apartheid ha organizado y gobernado», ella especifica una posibilidad diferente: «Gracias a la remembranza del apartheid como otro, el *post-apartheid* puede convertirse en el sitio en que puede evitarse la clausura final y la sutura de las identidades. Paradójicamente, una sociedad *post-apartheid* sólo podrá ir radicalmente más allá del apartheid en la medida en el que el apartheid mismo esté presente en ella como su otro. En vez de ser eliminado de una vez por todas, el apartheid mismo podría tener que cumplir el papel del elemento que mantiene abierta la relación con el otro, servir como conjuro contra cualquier discurso que se reclame capaz de crear una unidad final».³

Este argumento puede ser generalizado. Todo depende de que uno inicie uno u otro de los movimientos —igualmente posibles— que conducen a la superación de la opresión. Ninguno puede evitar la referencia al «otro», pero ésta puede hacerse de dos formas completamente distintas. Si simplemente *invertimos* la relación de opresión, el otro (el antiguo opresor) es mantenido como el ahora oprimido y reprimido, pero la inversión de los *contenidos* deja inalterada la forma de la opresión. Y como la identidad de los grupos recientemente emancipados ha sido constituida a través del rechazo de los antiguos grupos dominantes, éstos continúan moldeando la identidad de los primeros. La operación de inversión tiene lugar completamente dentro del antiguo sistema *formal* de poder. Sin embargo, ésta no es la única alternativa posible. Como hemos visto, toda identidad política está internamente escindida porque ninguna particularidad puede ser constituida excepto manteniendo una referencia interna a la universalidad como aquello que está ausente. Pero en ese caso la identidad del opresor estará igualmente escindida: 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 en el texto de Norval: en vez de invertir una relación particular de opresión/clausura en lo que tiene de particularidad concreta, la invierte en lo que tiene de universalidad: la *forma* de opresión y clausura como tal. La referencia al otro es también mantenida aquí, pero como la inversión tiene lugar en el nivel de la referencia universal y no de los contenidos concretos de un sistema opresivo, han cambiado radicalmente las identidades tanto de los opresores como de los oprimidos. Un argumento similar es planteado por Walter Benjamin a propósito de la distinción de Sorel entre huelga política y huelga proletaria: mientras la huelga política pretende obtener reformas concretas que transformen un sistema de poder y, en consecuencia, constituyan un nuevo poder, la huelga proletaria busca la destrucción del poder como tal, de la forma misma del poder, y en este sentido no tiene un objetivo particular.⁴

Estos comentarios nos permiten alumbrar los cursos divergentes de acción que pueden seguir las luchas actuales en defensa del multiculturalismo. Una vía posible consiste en afirmar, pura y simplemente, el derecho de los distintos grupos culturales y étnicos a afirmar sus diferencias y sus desarrollos independientes. Esta es la ruta del auto-*apartheid*, y en ocasiones es acompañada por la afirmación de que los valores e instituciones occidentales son el coto de los europeos o anglo-americanos blancos y varones, y no tienen nada que ver con la identidad de otros grupos que viven en el mismo territorio. Por lo que se aboga en esta vía es por un total segregacionismo, por la mera oposición de un particularismo a otro. Es verdad que la afirmación de cualquier identidad particular involucra, como una de sus dimensiones, la afirmación del derecho a una existencia separada. Pero es aquí donde las cuestiones difíciles comienzan, porque la separación —o, mejor dicho, el derecho a la diferencia— tiene que ser afirmado dentro de una comunidad global —esto es, en un espacio donde el grupo particular tiene que coexistir con otros grupos. ¿Cómo podría ser posible esa coexistencia sin algunos valores universales compartidos, sin un sentido de pertenencia a la comunidad más amplio que el de los grupos particulares en cuestión? Hay quienes dicen, en ocasiones, que todo acuerdo debería alcanzarse a través de la *negociación*. Negociación, sin embargo, es un término ambiguo que puede significar cosas muy distintas. Una de ellas es un proceso de presiones y concesiones mutuas cuyo resultado depende solamente del balance de poder entre grupos antagonicos. Es obvio que no puede construirse ningún sentido de comunidad a través de ese tipo de negociación. La relación entre grupos sólo puede ser una guerra potencial. *Vis pacis para bellum*. Esto no es ajeno a la concepción de la naturaleza de los acuerdos entre grupos implícita en la visión leninista de las alianzas de clase: el acuerdo sólo se refiere a cuestiones circunstanciales, pero la identidad de las fuerzas que participan en él permanece incontaminada por el proceso de negociación. Llevada al campo cultural, esta

afirmación de un separatismo extremo dio lugar a la rígida distinción entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. Gramsci era consciente de que, a pesar de la extrema diversidad de las fuerzas sociales que debían participar en la construcción de la identidad hegemónica, ninguna voluntad colectiva ni ningún sentido de comunidad podrían resultar de tal concepción de las negociaciones y las alianzas. El dilema de los defensores del particularismo extremo consiste en que su acción política está anclada a una incoherencia perpetua. Por un lado, defienden el derecho a la diferencia en tanto que derecho *universal*, y esta defensa involucra comprometerse en luchas por cambiar la legislación, por la protección de las minorías en el parlamento, contra la violación de los derechos civiles, etc. Es decir, que se hallan comprometidos en una lucha por la reforma interna del marco institucional actual. Sin embargo, como afirman simultáneamente que este marco está necesariamente enraizado en los valores culturales y políticos de los sectores dominantes tradicionales de Occidente, y puesto que ellos no tienen nada que ver con esa tradición, sus exigencias no pueden ser articuladas en ninguna operación hegemónica más amplia para reformar ese sistema. Esto los condena a una ambigua relación periférica con las instituciones existentes que sólo puede tener efectos políticos paralizantes.

Sin embargo, éste no es el único curso de acción posible para aquellos que se hallan comprometidos en luchas particularistas. Esta última es nuestra segunda conclusión. Como hemos visto antes, un sistema de opresión (es decir, de clausura) puede ser combatido de dos maneras diferentes: ya sea por una operación de inversión que produce una nueva clausura o por la negación en ese sistema de su dimensión universal (el principio de clausura como tal). Una cosa es decir que los valores universales de Occidente son patrimonio de sus grupos dominantes tradicionales y otra muy distinta afirmar que el lazo histórico entre los dos es un hecho contingente e inaceptable que puede modificarse por medio de luchas políticas y sociales. Cuando Mary Wollstonecraft, en los albores de la Revolución Francesa, defendió los derechos de la mujer, no presentó la exclusión de la mujer de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* como prueba de que éstos eran intrínsecamente derechos masculinos, sino que trató, por el contrario, de profundizar la revolución democrática exhibiendo la incoherencia de establecer derechos universales restringidos a sectores particulares de la población. En las sociedades actuales, este proceso democrático puede ser considerablemente profundizado y ampliado si se toman en cuenta las peticiones de amplios sectores de la población tradicionalmente excluidos de él —minorías, grupos étnicos, etc. En este sentido, la teoría y las instituciones democráticas liberales tienen que ser deconstruidas. Dado que fueron pensadas para sociedades más homogéneas que las actuales, estuvieron basadas en todo tipo de supuestos no expresados inaplicables a la situación presente. Hoy en día, las luchas sociales y políticas pueden evidenciar este juego de decisiones tomadas en un terreno indecible y llevarnos a nuevas prácticas democráticas y a

una nueva teoría democrática plenamente adaptada a las circunstancias actuales. Ciertamente esa participación política puede conducir a la integración social y política, pero por las razones anteriormente expuestas, el segregacionismo cultural y político puede producir exactamente el mismo resultado. En todo caso, el declive de las capacidades integracionistas de los estados occidentales hace que el conformismo político sea un resultado poco probable. Yo argumentaría que la tensión irresuelta entre universalismo y particularismo abre el paso a un movimiento que trasciende el eurocentrismo occidental gracias a una operación que podríamos denominar un descentramiento sistemático de Occidente. Como hemos visto, el eurocentrismo fue resultado de un discurso que no diferenciaba entre los valores universales que Occidente defendía y los agentes sociales concretos que los encarnaban. Sin embargo, ahora podemos proceder a una separación de 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, es posible retener la dimensión universal mientras se amplían las esferas de su aplicación —lo que, a su vez, definirá los contenidos concretos de dicha universalidad. A través de este proceso, el universalismo como horizonte se expande al mismo tiempo que se rompe su vinculación necesaria con algún contenido concreto. La política contraria —la de rechazar el universalismo *in toto* como el contenido particular de la etnia occidental— sólo puede conducir a un callejón político sin salida.

Esto nos enfrenta, sin embargo, con una paradoja aparente —y su análisis será mi última conclusión. Lo universal, como hemos visto, no tiene en sí mismo un contenido concreto (que lo encerraría en sí mismo), sino que es el siempre inasible horizonte que resulta de la expansión de una cadena indefinida de exigencias equivalentes. La conclusión aparente es que la universalidad es incommensurable con cualquier particularidad y, sin embargo, no puede existir separada de lo particular. En los términos de nuestro análisis previo: si sólo actores particulares o constelaciones de ellos pueden actualizar lo universal en un cierto momento, en ese caso la posibilidad de hacer visible la no-clausura inherente a una sociedad post-dominada —es decir, una sociedad que intenta trascender la forma misma de dominación— depende de hacer permanente la asimetría entre lo universal y lo particular. Lo universal es incommensurable con lo particular, sin embargo no puede existir sin este último. ¿Cómo es posible esta relación? Mi respuesta es que esta paradoja no puede resolverse, pero su no resolución es la precondition misma de la democracia. La solución de la paradoja implicaría que un cuerpo particular habría sido encontrado, que sería el cuerpo *verdadero* de lo universal. Pero en ese caso lo universal habría encontrado su emplazamiento necesario y la democracia sería imposible. Si la democracia *es* posible se debe a que lo universal no tiene un cuerpo ni un contenido necesarios; por el contrario, distintos grupos compiten entre ellos para dar tem-

poralmente a sus particularismos una función de representación universal. La sociedad genera un vocabulario completo de significantes vacíos cuyos significados temporales son el resultado de una competencia política. Es este fracaso final de la sociedad en su intento de constituirse a sí misma *como* sociedad —que es lo mismo que el fracaso de la constitución de la diferencia *como* diferencia— lo que torna insuperable la distancia entre lo universal y lo particular y, en consecuencia, impone a los agentes sociales concretos esa tarea imposible que hace posible la interacción democrática.

NOTAS

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, París, 1989, p. 2. [«Existen grandes riesgos al invocar las diferencias puras, liberadas de lo idéntico, devenidas independientes de lo negativo. El mayor peligro es caer en las representaciones del alma bella: nada más que diferencias, conciliables y federables, lejos de luchas sangrientas. El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos.»]

2. Es justo con este punto como, en mi trabajo reciente, he tratado de complementar la idea de antagonismo radical —la cual todavía involucra la posibilidad de una representabilidad radical— con la noción de dislocación que es previa a cualquier tipo de representación antagonica. Algunas dimensiones de esta dualidad han sido exploradas por Bobby Sayyid y Lilian Zac en un breve escrito presentado en el Seminario doctoral sobre Ideología y Análisis del Discurso, Universidad de Essex, diciembre de 1990.

3. Aletta J. Norval, «Letter to Ernesto», en E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Londres, 1990, p. 157.

4. Cfr. Walter Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt», en *Gesammelte Schriften*, 179, R. Tiedemann y H. Schweppenhauser, 1977. Véase un comentario al texto de Benjamin en Werner Hamacher, «Afformative, Strike», *Cardozo Law Review*, vol. 13, n.º 4 (diciembre de 1991).

Ernesto Laclau (1935) es profesor de Teoría Política en la Universidad de Essex (Inglaterra), donde también es director del Centre for Theoretical Studies in Humanities and Social Sciences y del programa de doctorado sobre Ideología y Análisis del Discurso. Es autor, entre otros trabajos, de «Politics and Ideology in Marxist Theory» (1977), «Hegemony and Socialist Strategy» (con Chantal Mouffe, 1985), «New Reflections on the Revolution of Our Time» (1990) y «The Making of Political Identities» (1994).