

UNIVERSALISMO DIALÉCTICO Y LA IMPOSIBILIDAD DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO

Dialectical Universalism and the Impossibility of Gender Identity

ALEXANDRA COLLIGS*

Alexandra.Colligs@uni-kassel.de

Fecha de recepción: 09/08/2024

Fecha de aceptación: 09/12/2024

RESUMEN

El artículo parte de la base de que es necesario un concepto viable de universalismo para mantener la esperanza de una vida mejor para todos. En primer lugar, se discute críticamente cómo podría ser ese concepto siguiendo la línea de dos modelos actualmente influyentes y haciendo referencia a la obra de Judith Butler y Omri Boehm, en la que la cuestión de la identidad (de género) desempeña un papel central. A continuación, ambos modelos de universalismo se contrastan con el concepto de universalismo dialéctico, que traduce las ideas de la discusión anterior en su propio enfoque.

Palabras clave: universalismo, identidad, teoría crítica.

ABSTRACT

The article argues that a viable concept of universalism is needed to uphold the hope of a better life for all. How such a concept of universalism could be developed is critically discussed with reference to two currently influential models of universalism, drawing on the work of Judith Butler and Omri Boehm and especially their considerations of (gendered) identity. Both philosophical models are then confronted with the concept of a dialectical universalism, which translates the insights from the previous discussion into an approach of its own.

Keywords: universalism, identity, critical theory.

* Universität Kassel - Alemania.

La relación de lo singular y lo universal ha sido siempre no solo un problema filosófico, sino también una cuestión política. Aun cuando uno pueda asumir que el lema “subvertir todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, sometido y despreciado” (Marx, 2017:385) siga siendo hoy ampliamente aceptado, por lo menos en la izquierda, las visiones y estrategias políticas sobre cómo lograr una universalidad real son divergentes y ya no pueden basarse únicamente en la abolición de la contradicción de clases. El debate sobre las contradicciones principales y secundarias que tuvo lugar en los años 70 sobre la relación entre el dominio de clase y otras formas de opresión social parece resurgir hoy en una forma modificada en el debate sobre la supuesta contradicción entre el universalismo y la llamada política identitaria. Quienes defienden la “política de la identidad” sostienen que el universalismo siempre ha sido, incluso en la izquierda, un particularismo disfrazado y un instrumento para la perpetuación de la violencia patriarcal, racista, antisemita y colonial, que no puede tener debidamente en cuenta la experiencia de las minorías marginadas.¹ En contra de esto el sector liberal y parte de la izquierda argumentan que a menudo se pasa por alto la cuestión social, la cuestión de las relaciones de clase. También se acusa de que la orientación anti universalista de una política identitaria orientada a los intereses de las minorías habría conducido a una división de las fuerzas opositoras que no solo ha jugado a favor de la elección de Donald Trump como presidente de EEUU con tanta fuerza simbólica al respecto, sino también de las conquistas territoriales mundiales de los y las populistas de extrema derecha². Aunque no hay acuerdo entre los distintos intelectuales y corrientes políticas sobre cómo debería ser un universalismo verdaderamente universal, parece haber un acuerdo tácito de que en principio debe mantenerse el universalismo si se quiere tener la esperanza de que lleguen tiempos mejores³. A continuación, me gustaría discutir de la mano de algunas publicaciones recientes la supuesta contradicción entre identidad y universalismo y reflexionar sobre cómo esta contradicción puede quizás, si no resolverse, sí por lo menos dar un vuelco.

¹ Para consultar una historia de política identitaria de izquierda, ver Kastner y Susmichel (2018)

² Ver, por ejemplo, Lilla (2017) para una crítica liberal o las reflexiones de Nancy Fraser respecto al neoliberalismo progresista en Fraser (2017).

³ A esto apuntan al menos los intentos actuales de repensar el universalismo, por ejemplo, de Neiman (2023), Boehm (2023) o Govrin (2024).

1 EL FANTASMA DE LA POLÍTICA IDENTITARIA POSTMODERNA Y SU RELACIÓN CON EL UNIVERSALISMO

Mis reflexiones van a tomar inicialmente como punto de referencia los trabajos de Judith Butler. Por un lado, porque a ninguna figura intelectual como Butler se la vincula tanto con el giro de las políticas identitarias de la izquierda y, por otro lado, porque este desarrollo es sorprendente si tenemos en cuenta que Butler ingresó en la gran escena filosófica con la crítica a la identidad. El cambio en la teoría de Butler muestra en mi opinión un cambio todavía mayor del espíritu de la época y también un cambio en la comprensión de la relación entre la teoría y los movimientos sociales, que de manera creciente dejan de ser tratados como objeto que se toma de referencia, para convertirse en proveedores de enunciados. Curiosamente, la carrera de Butler como una de las filósofas más conocidas en el mundo comienza con la impugnación de una política que tenga su punto de partida en la identidad. Las reflexiones filosóficas de Butler en su época inicial tenían como objetivo deconstruir la identidad como una forma de coerción, que se rechaza como “ilusión coactiva” y como “objeto de creencia” (Butler, 2002:302) y que, por tanto, no puede tomarse como punto de partida de una política emancipadora. En contra de la representación de un sujeto político unitario “mujer”, Butler enfatiza el carácter coactivo y fundamentalmente inconcluso de esta categoría (ver Butler 1991). Butler desarrolla esta argumentación al comienzo con el ejemplo de la identidad de género. Se formula una crítica del poder que muestra cómo las formas de sujeto se estructuran a través de contraposiciones basadas en dicotomías lingüísticas y mutuamente excluyentes, a las que se otorgan distintas valoraciones y posiciones de poder en la estructura social hegemónica de atribuciones. Aunque dicha crítica es elaborada en su obra *Gender Trouble* en primera línea en relación con la identidad de género, las reflexiones de Butler se pueden trasladar en principio a toda forma de identidad. En este sentido, toda supuesta “identidad originaria” es ella misma tan solo una “imitación sin original” (Butler, 1991: 203). La identidad así entendida se constituye como referencia negativa y exclusión de lo concebido como lo otro opuesto. De este modo, la codificación binaria de las identidades produce opuestos dicotómicos a lo largo de marcadores específicos como “femenino” y “masculino” o “blanco” y “no blanco”, que se solidifican en formas de dominación. La subjetivación se concibe como un proceso que reproduce diferentes relaciones sociales de dominación y poder.

Según Butler, ella solo puede entenderse en la tensión entre la sumisión a las condiciones de poder y el empoderamiento que la acompaña y permanece ligado a dichas condiciones. Lo discursivo, los contextos simbólicos de referenciación, revisten especial importancia en este modelo. El lenguaje no se ve únicamente como sistema de signos que *refleja* la realidad, sino como estructura de referenciación que crea de manera performativa la realidad a través de la repetición. Un ejemplo con el que Butler ilustra esto es el médico que levanta en el hospital a un bebé y grita: “¡Es una niña!” (Butler, 1995: 396). La lección de esta escena es que desde el mismo comienzo de nuestra vida se nos asigna un género. La repetición de las estructuras de significados que, como en este caso, unen sexo biológico e identidad social de género, producen efectos naturalizadores que hacen aparecer como naturaleza preexistente lo que en realidad solo es un producto social. La teoría de Butler es una crítica de la supuesta inmutabilidad de los universos de sentido que cristalizan en formas de poder dándose a sí mismos la apariencia de naturaleza. En la filosofía temprana de Butler, la praxis de transformaciones subversivas que se desprende de estas consideraciones se centra en las interacciones discursivas entre sujetos que movilizan la indeterminación del lenguaje y la inestabilidad de los significados contra la cosificación de lo social. Lo *drag*, por ejemplo, se considera una práctica subversiva porque aquí se socava la distinción entre identidad de género biológica y social de una forma que puede revelar el género como una acción performativa y, por tanto, al mismo tiempo como un proyecto inacabable.

En la filosofía actual de Butler, este énfasis en lo simbólico y lo lingüístico ha dado paso a una comprensión más amplia de la naturaleza socialmente construida de lo biológico o material, que también intenta reconciliarse con el *New Materialism*, que en realidad comenzó como una objeción al “giro lingüístico” asociado con Butler⁴. La perspectiva que adopta Butler en este momento significa que lo que percibimos como fáctico, como natural, biológico o material, siempre está mediado por el discurso médico del momento, pero también por los instrumentos a través de los cuales buscamos el acceso a lo corporal, así como a través de un amplio entramado de sistemas, relaciones y formas de poder de carácter social:

“Cuando alguien presenta una ‘identidad de género/sexo’ que es el resultado de un proceso complejo y dinámico, las fuerzas biológicas y sociales ya han in-

⁴ En este sentido, el *New Materialism* desarrolló la especificidad e indisponibilidad de la naturaleza y la materia en una forma perfilada en relación explícita con Butler como figura central del giro lingüístico. Consultar para ello Stacy Alaimo y Susan Hekman (2008: 3).

teractuado. Nuestras preciadas identidades, si las tenemos, son resultados estabilizados de esos intrincados procesos” (Butler 2024: 189).

Al subrayar que el proceso de la identidad es un constructo y se escapa de modo constitutivo, esto es, al subrayar que la identidad también se puede sustraer al “tener” (“*if we have them*”), así como en la formulación algo incisiva de que las identidades se tratan como sagrados (“*treasured identities*”), Butler enlaza con consideraciones anteriores. Sin embargo, en el reconocimiento de que las “*treasured identities*” se pueden poseer de una forma no irónica se muestra, desde mi punto de vista, un desplazamiento respecto de su crítica radical de la identidad en trabajos tempranos⁵. El hecho de que la estrategia radicalmente deconstructivista todavía defendida en *Gender Trouble*, que pretendía disolver toda identidad y todo juicio concluyente, conduzca al dilema práctico de que la identidad también significa seguridad, especialmente para los grupos marginados, y marque una posición desde la que se puedan formular reivindicaciones políticas en forma de política orientada a los derechos subjetivos, posiblemente explica la solidaridad política de la teoría *queer* con una perspectiva interseccional, en la que las formas culturales y religiosas de identidad que se perciben como contrahegemónicas se positivizan en su mera existencia supuestamente resistente y ya no se cuestiona la autenticidad reivindicada. En los trabajos actuales de Butler se afirman formas identitarias colectivas y culturales en una manera que apenas se puede diferenciar de aquellas políticas identitarias de reconocimiento, con las que había bregado críticamente en trabajos previos. El elemento de crítica de la identidad de la filosofía inicial de Butler ya no se piensa como una disolución radical de toda forma de identidad, sino que se materializa como confirmación positiva de formas parciales de identidad, vistas como resistencia cuando divergen de lo hegemónico. La destrucción del carácter inequívoco de los significados como crítica a la identidad se traduce en la afirmación de la proliferación de sus formas, lo cual está en contradicción con las premisas teóricas y con la crítica radical de la identidad que Butler formula en trabajos iniciales. Aun cuando en los trabajos actuales de Butler se puedan señalar todavía restos de ese escepticismo fundamental respecto a las categorías identitarias cuando se indica el carácter socialmente construido de identidad, la identificación “como” no se critica como tal y tampoco se la supera. Más bien las formas de identidad que pueden entenderse en algún sentido como “contrahegemónicas” adquieren un giro afirmativo. No se subraya el carácter de construcción social de la iden-

⁵ Comparar para ello Colligs (2021: 67-93)

tividad y la subjetividad, sino el derecho del individuo a identificarse (Butler, 2024: 151). En consecuencia, la identidad ya no se entiende como un problema filosófico ni se subvierte “desde dentro”, sino que las identidades hegemónicas deben cuestionarse “desde fuera”, por así decirlo, mediante otras formas de identidad. La prueba es aquí el entusiasmo con el que Butler destaca por ejemplo la variedad de categorías de identidades de género que se pueden escoger en Facebook/Meta que cuestionan la heteronormatividad (Butler, 2024: 227). Aunque no quiero negar esto en absoluto, sigo preguntándome si no había un mayor desafío y provocación para lo heteronormativo en las primeras reflexiones de Butler, por ejemplo, cuando escribe sobre que la heterosexualidad es fundamentalmente imposible y un fetiche (Butler, 1991: 180) o la tesis de que la mujer más estrictamente *straight* es la verdadera lesbiana (cf. Butler, 1997: 147). Frente a esta deconstrucción radical de la identidad, que había mostrado la imposibilidad de su coherencia y de la coherencia del deseo, me parece que la multiplicación de las opciones es indudablemente la variante más domesticada, que hace más conmensurables los *Gender Trouble* de una manera en la que elimina el aguijón de la impronta universalista de las consideraciones anteriores de Butler.

No obstante, Butler entiende esta lucha por el reconocimiento de las distintas formas de vida e identidad y el establecimiento de sus categorías lingüísticas como un movimiento universalista, que quedaría insuficientemente caracterizado con el veredicto de “mera” política identitaria: “La política de género no se describe correctamente como política ‘identitaria’ si su objetivo final es crear un mundo en el que todos queramos vivir.” (Butler, 2024: 259). En el lugar del erróneo universalismo de lo que es hegemónico avanza aquí otro universalismo que no desecha lo universal pero que intenta encontrar un acceso diferente en tanto que parte de la perspectiva antihegemónica. El núcleo de este universalismo es la comunitarización política que en Butler se aborda mediante el concepto de “alianza”. Cambios sociales revolucionarios hacia lo verdaderamente universal (una vida digna para “todos”) se entienden aquí como un proceso que parte de las autodenominaciones e identidades concretas y establece una conexión entre distintos grupos diferentes para luchar contra una opresión que no necesariamente se experimenta de forma compartida, pero que reconoce a un enemigo común de cuya determinación se deriva el interés compartido. En el actual libro de Butler, ese enemigo aparece entre otras cosas en la figura del cristianismo político misionario del Vaticano, que encarna también un poder colonial (ver Butler, 2024: 226):

“Argumentar, como muchos han hecho con razón, que es el poder colonial el que ordena el género de forma patriarcal y heteronormativa implica que la resistencia a la colonización debería estar estrechamente relacionada con la afirmación de las vidas queer, trans e intersexuales. Las personas LGBTQIA+ deberían unirse a esa lucha contra la continua colonización en Puerto Rico, Palestina y Nueva Caledonia, por nombrar algunos de esos lugares, y contra la apropiación neocolonial de partes de África, todas las cuales son también luchas contra el racismo y la explotación capitalista. Los que no lo hacen no están viendo que su destino está ligado al de muchos otros, y que los que se oponen a un grupo tienden a oponerse al resto” (Butler, 2024: 227).

Como se puede ver en esta cita, el análisis de una totalidad social y sus relaciones complejas y contradictorias de poder y dominio se comprime en un esquema que trata dicha complejidad de manera reduccionista y tiende a reducir la dominación a la opresión de un grupo por parte del otro. Este es, en mi opinión, un camino potencialmente peligroso ya que la visión homogeneizadora de grupos particulares que luchan contra un enemigo común ya no puede tematizar las diferencias y las relaciones de poder en esos mismos grupos, sino que por motivos políticos tiende a ignorarlas, a idealizar alianzas forjadas y a esconder las contradicciones. Las desigualdades como, por ejemplo, las formas de dominación de género que se presentan como tradiciones “de otras culturas” no se critican en relación con el mismo sistema de referencia que las desigualdades en el grupo del cual uno se considera partícipe desde el punto de vista identitario⁶. Por lo tanto, también resulta coherente que Butler coloque al inicio del último capítulo una cita de Bernice Johnson Reagon que afirma que una coalición política en la que uno todavía se encuentre a gusto no sería lo suficientemente amplia (Butler, 2024: 245). Aunque este modelo evite el peligro de establecer erróneamente principios particulares como si fueran universales, por ejemplo, aplicando en un gesto imperialista ideas de igualdad o individualidad influenciadas por Occidente a las sociedades no occidentales, que desde este punto de vista deben aparecer siempre “atrasadas”⁷, también crea el nuevo peligro de relativizar relaciones concretas de violencia. El universalismo de las alianzas, sobre el que ha pivotado la política identitaria posmoderna,

⁶ Butler critica y deconstruye así el constructo de género dicotómico en las sociedades occidentales, pero insiste en relación con el burka (que como prenda solamente funciona en un sistema de género binario y lo reproduce), que este puede tener una variedad de significados, entre ellos, el de mantener la “dignidad” de una mujer (ver Butler: 2006) y Butler (2005:168).

⁷ Véase Khader (2019)

aparece así como un universalismo de compromisos, que se basa en identidades y experiencias concretas, pero que a su vez solo las acepta en la medida en que puedan subordinarse al objetivo superior de la construcción de alianzas.

2 UNIVERSALISMO RADICAL CONTRA LA POLÍTICA IDENTITARIA

Considerando las reflexiones de Omri Boehm sobre el universalismo, que formula en su libro *Radikaler Universalismus jenseits von Identität* [Universalismo radical más allá de la identidad] (Boehm, 2023), habría que objetar que el fracaso de este universalismo, que en este artículo he calificado como posmoderno, ya está prefigurado en el hecho de que se limita a contrarrestar la falsa universalidad a la que se refiere el liberalismo con otro “nosotros”, que, sin embargo, se enreda en las mismas contradicciones que el “nosotros” liberal porque tiene el mismo punto de partida que aquél y tiene que remitirse a “identidades, valores[,] e historias pasadas” (Boehm, 2023: 112). El universalismo, argumenta Boehm, no puede concebirse como un proceso de negociación, compromiso o reforma entre o dentro de las identidades grupales, porque éstas nunca trascienden su propia historicidad o experiencia compartida como grupo. La orientación hacia la identidad como punto de referencia de la política no solo estrecha el propio mundo de experiencia presente y futuro, sino que también amenaza *fundamentalmente* el poder del pensamiento para ir más allá de lo existente y cambiarlo. Por el contrario, Boehm entiende que “tomarse en serio la amenaza al pensamiento a través de su reducción a identidad” (Boehm, 2023:110) significa que, frente a la privatización identitaria del pensamiento, es necesario demostrar el potencial de un universalismo que en el pensamiento considerado como pensamiento *público* hace que la identidad del que piensa quede en segundo plano y se vuelva irrelevante. Lo que esto significa para el debate político de nuestro tiempo se puede ver claramente en la intervención en la disputa en torno al cuadro de Dana Schutz “Open Casket”. El cuadro de Schutz que se expuso en la Bienal Whitney de Nueva York en 2017 muestra el cadáver del adolescente negro Emmet Till, linchado por hombres blancos en la década de 1950, a partir de una fotografía. El asesinato pasó a convertirse en uno de los principales puntos de referencia del movimiento por los derechos civiles de los negros y Till pasó a ser una importante figura simbólica. El hecho de que Dana Schutz, como artista blanca, eligiera este tema, provocó llamadas al boicot y encendió el debate sobre qué está permitido en el arte. Boehm se posiciona de manera clara en

esta cuestión: que algo sea un objeto legítimo del arte no puede establecerse por la identidad asignada al autor o autora. Para Boehm, la reducción del significado de la obra de arte a la cuestión del saber fáctico de la autora representa más bien una fetichización regresiva de la identidad, en la que también se basa la defensa que hace Dana Schutz de su propio cuadro, cuando argumenta que, si bien no puede saber lo que es ser negro en EEUU, sí que puede entender como madre el dolor de la madre del asesinado Emmett Till (y, en consecuencia, tendría derecho a pintar ese cuadro). El arte en cuanto forma de mediación social es entendido por Boehm de tal modo que su especificidad reside precisamente en abrir nuevas experiencias y trascender así necesariamente la experiencia fáctica del sujeto artístico. Frente a la centralidad de la identidad como punto de referencia en los debates políticos, Boehm aboga con Kant por un universalismo abstracto cuya normatividad desbordante debe situarse más allá de la experiencia del individuo. En términos de historia de las ideas, Boehm rastrea este universalismo kantiano como la capacidad de pensar por uno mismo, pero no solo *como uno mismo*, en la Declaración de Independencia estadounidense, los principios de igualdad establecidos en ella y el posterior movimiento abolicionista para eliminar la esclavitud y el movimiento por los derechos civiles de los negros. Tomarse en serio la exigencia universalista de igualdad significa también no reducirla a su realización histórica o a la convicción de aquellos que la formulan como principio por primera vez. Que los ideales de igualdad, libertad y racionalidad surgidos en la Ilustración europea como principios universalistas siempre hubieran estado ligados históricamente y en su puesta en práctica a la falta de libertad, a la dominación y la exclusión (Lincoln tuvo esclavos y Kant se expresó en términos racistas), no menoscaba necesariamente el significado de los principios políticos y filosóficos formulados por ellos *en tanto que* principios. Que estos principios tienen un significado universalista, aun cuando fuesen formulados en un contexto histórico de desigualdad, es reconstruido por Boehm en confrontación con el principio de igualdad garantizado en la Declaración de Independencia de EEUU y a través de figuras centrales del movimiento abolicionista y del movimiento por los derechos civiles que surgieron de él. Según esto, la misión política de Martin Luther King sería fundamentalmente malentendida si se la interpretase “únicamente” desde un punto de vista de política identitaria:

“El Luther King que desafía el derecho vigente en nombre de la emancipación de los negros solamente puede hacerlo en nombre de una autoridad que está

por encima de la emancipación de los negros, por muy legítima y urgente que sea esta causa” (Boehm, 2023:69).

Boehm ve manifestarse el universalismo radical de Luther King en su posicionamiento contra la Guerra de Vietnam, que en ese momento histórico resultaba poco oportuno políticamente en relación con la causa del movimiento de los derechos civiles. Luther King lo mantiene firmemente, según Boehm, porque para él no se trataba “solamente” de la igualdad de las personas afroamericanas en EEUU, sino de la igualdad de todos los seres humanos tal y como está establecido en la constitución de EEUU. La igualdad en el sentido del universalismo abstracto de este tipo justifica su validez en el hecho de que no está hecha por el hombre ni vinculada a ninguna historicidad, sino que siempre trasciende a ambos. Como señala Boehm refiriéndose a la figura de Abraham, el derecho a desobedecer y resistirse a una ley injusta en nombre del universalismo radical se remonta a la Biblia, donde trasciende toda autoridad divina. En una nueva lectura no ortodoxa del pasaje, Boehm argumenta que Abraham no sacrifica a su hijo Isaac porque Dios le libere en última instancia de hacerlo, sino porque Abraham decide por sí mismo y en contra de la voluntad Dios sacrificar al carnero en lugar de a Isaac. Boehm concluye que la desobediencia basada en principios, a los cuales se tienen que someter Dios mismo, está vinculada de manera más coherente con aquel Abraham que negocia con Dios en torno a la destrucción de Sodoma. Abraham se convertiría así en un sentido enfático en un profeta que nos enseña a pensar por nosotros mismos y no a ser obedientes y cuya “forma más elevada de profecía consiste en que él se somete a la verdad en lugar de al consenso – que contradice a ‘Dios’ y sacrifica al carnero en lugar del hijo.” (Boehm 2023: 134). Abraham encarna el potencial de un pensamiento que no reproduce de manera rutinaria, según dicta la costumbre y mecánicamente lo que ya está establecido o predeterminado, sino un pensamiento que, desde sí mismo, se trasciende así mismo. En este sentido, es tan inmune a las fetichizaciones de un positivismo supuestamente orientado a los hechos como al estrechamiento del pensamiento y de la propia realidad en términos de política identitaria conectada al estrecho círculo de la propia experiencia.

Con la crítica deconstructivista a la identidad, que al comienzo se reconstruyó siguiendo a Butler, Boehm comparte la perspectiva de que la naturaleza o lo aparentemente natural nunca puede ser entendido como un primer principio autoritario de fundamentación. Aunque la referencia a los hechos parece haberse con-

vertido en una estrategia de defensa necesaria en la era del trumpismo, tal “fetichismo de los hechos” (Boehm, 2023:78), que puede adoptar rasgos naturalistas, también oculta los problemas epistemológicamente más profundos asociados a la orientación hacia lo que parece ser un hecho dado. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las teorías posmodernas, Boehm se adhiere a un concepto sólido de verdad. La verdad, argumenta, es traicionada cuando se mantiene ligada a lo hecho por el ser humano, porque entonces se queda en la fabricación de la realidad social y del mundo. La crítica que puede formularse con Boehm al universalismo posmoderno es que cae por detrás de sus propios principios cuando hace de la identidad el punto de partida de la política en contra de un mejor juicio, porque lo reductivo y falsamente inmediato de la identidad, que la propia Butler sigue evidenciando, se convierte en el punto de partida de un universal que siempre habrá sido particular. Incluso considerada como solo potencialmente universalista, una alianza de identidades particulares se malinterpreta a sí misma del mismo modo que lo hace el universalismo con el que pensadores liberales como Mark Lilla quieren sustituir la política de la identidad. Contra esa falsa universalidad del “nosotros” liberal que se reafirma testarudamente contra la crítica al carácter excluyente de su “nosotros” y contra la falsa colectividad del “nosotros” antihegemónico, el universalismo de Boehm aboga por tomar en serio principios como la igualdad de todos los seres humanos como leyes no humanas y por reconocer su autoridad independientemente de su realización errónea e inadecuada. El pensamiento detrás de esto es que sin esos principios abstractos universales no podemos pensar en absoluto una crítica coherente de la desigualdad. Prolongando esta idea, el universalismo postmoderno de la formación de alianzas no se sostendría al final de todo sin la referencia de una idea abstracta de la igualdad, la cual tiene que funcionar como premisa implícita normativa, pues de no ser así, no sería entendible sobre qué base las luchas por los intereses podrían exigir su validez normativa.

La elegante crítica de Boehm a los distintos tipos de política identitaria y al universalismo liberal no universal representa uno de los intentos del pasado reciente más ambiciosos e interesantes para rescatar el universalismo más allá de las divisiones sociales de nuestro presente y fortalecerlo como alternativa emancipadora. Sin embargo, en mi opinión, quedan preguntas importantes por responder sobre todo en relación con las condiciones de posibilidad de lo abstracto en lo concreto mismo. Por ejemplo, las reflexiones de Boehm no se refieren en ningún momento a las circunstancias sociales que median las experiencias subjetivas y participan del

hecho de que las reivindicaciones de una comprensión abstracta de la igualdad solo pueden realizarse alguna vez como particulares. El recurso al poder profético de los héroes del universalismo radical mencionados en el libro –entre ellos Abraham, John Brown y Martin Luther King– amenaza no solo con ignorar la mediación social del individuo y, por tanto, también la posibilidad de su superación inmanente, sino también con mistificarlo allí donde lo desvincula por completo de la experiencia y la condicionalidad social. Para hacer frente a este desafío, sería necesario determinar con mayor precisión cuáles son las condiciones sociales y materiales que no solo permiten sino que también se oponen a la adopción de esta posición universalista. Sin un análisis de este tipo, el deber normativo que se inscribe en la superación radical de las posiciones políticas identitarias sigue siendo un deber vacío que vincula esta superación a la inexplicable acción de los protagonistas individuales, cuya inserción en las estructuras sociales y materiales queda fuera de consideración en el libro. Sin embargo, únicamente pensar esta mediación de lo universal y lo singular sería la condición de posibilidad para universalizar la capacidad de pensar de los individuos mismos, de pensar por uno mismo y de pensar por todos los demás.

En la última parte de este artículo me gustaría llevar a cabo el intento de reformular el universalismo radical como un universalismo dialéctico que incorpore la mediación de individuo y totalidad social.

3 UNIVERSALISMO DIALÉCTICO COMO POLÍTICA IDENTITARIA MATERIALISTA

El punto de partida de este modelo es la lectura que Adorno hace de Kant, desarrollada en sus clases sobre la *Crítica de la razón pura*. Al igual que Boehm, Adorno lee aquí a Kant como universalista, pero al mismo tiempo identifica un bloqueo del momento universalista en la filosofía de Kant. En su famoso artículo en el que responde a la pregunta: *¿Qué es la Ilustración?*, el propio Kant, según la observación de Adorno, limita la llamada universal a utilizar el propio intelecto prohibiendo a los funcionarios “razonar”. Como señala Adorno, la idea de Kant del uso autónomo de la razón oscila constantemente entre la insistencia en que este uso debe producirse sin trabas, como en la famosa sentencia de que solo hay que tener el valor de usar el propio entendimiento “sin la guía de otro” (Kant, 1985, 55), y la restricción práctica de este uso. El alcance de la pretensión universal se limita aquí

de un modo que se transmite a través del predicativo “como”: Como funcionario, uno no debe usar la razón sin guía, ni siquiera criticar las instituciones de la sociedad. El ejercicio del pensamiento queda así ligado a una determinada identidad y posición social. Para Adorno, esta restricción también se materializa en el presente. Por ejemplo, se refiere a identificaciones como “yo como alemán” o “yo como cristiano” (Adorno, 2022: 99) – un párrafo que Boehm interpreta acertadamente en su libro como una referencia a la amenaza al pensamiento a través de la identidad (Boehm, 2023: 110), aunque omite la crítica de Adorno a Kant en este punto. Para Adorno, Kant delineó la restricción de un modo de pensar que en la *Dialéctica de la Ilustración* se entiende como pensamiento esquemático, estereotipador, que también se desarrolla a través de ciertas formas de identidad y sus roles sociales y priva a los sujetos de sus propios pensamientos.

La rigidez que se manifiesta en forma de esquemas en los productos de la industria cultural pretende inmovilizar el pensamiento al no orientarse hacia la vitalidad de sus objetos, sino imponer formas a la realidad, sobre cuyo carácter coactivo y devenido ya no es capaz de reflexionar. Sin embargo, esto no solo mutila el pensamiento, sino también la sensorialidad: el sujeto se ve privado de la capacidad de tener experiencias que vayan más allá del estrecho círculo en el que permanece confinada su subjetividad. Así pues, el pensamiento identificador es siempre reductor porque crea una identidad de objeto y cosa en la que se olvida la no-identidad de ambos. La equiparación de objeto y cosa ejerce tanto sobre el objeto como sobre el sujeto una violencia que este realiza como movimiento de pensamiento. Se empobrece tanto la realidad externa como la interna, la capacidad de experimentar y de pensar. Incluso si la equiparación de concepto y cosa es un prerrequisito para el conocimiento en general, en el sentido de que todo pensamiento es pensamiento identificador, el conocimiento se determina de este modo como fundamentalmente contradictorio, porque siempre se refiere a algo que debe permanecer al mismo tiempo sustraído a él, ya que ese algo no puede ser a su vez pensamiento. Lo que esto significa en relación con la subsunción bajo categorías de identidad se puede mostrar a través de un ejemplo. Cuando decimos que una persona es una mujer, el concepto de “mujer” se despliega siempre en relación con determinaciones históricas variables, es decir, que muchas otras atribuciones e ideas están asociadas a este mismo etiquetado. Esta es una cara de la no-identidad. La otra cara de la no-identidad es que el individuo, que está subsumido bajo una determinación identitaria, no puede estar completamente caracterizado por este

concepto y las determinaciones relacionadas con él. Así pues, el individuo es siempre más que el concepto bajo el que está subsumido y, al mismo tiempo, menos que este concepto y las demás ideas asociadas a él. Por tanto, un individuo solo puede ser en todo momento simultáneamente idéntico y no idéntico a una categoría, porque existe una brecha constitutiva entre concepto e individuo que no puede cerrarse. Nadie es algo en el sentido “pleno”, sin que él o ella al mismo tiempo no lo sea. La identidad es en todo momento coactiva y no solo cuando las fuerzas políticas regresivas intentan cambiar las categorías de identidad de acuerdo con sus ideas, por ejemplo, afirmando que una mujer *de verdad* o un hombre *de verdad* no pueden tener las características atribuidas al otro género o que hay características fijas asociadas a una identidad de género. La enumeración en cascada de categorías de clasificación identitarias, actualmente de moda, por ejemplo, en las redes sociales y las plataformas de citas, que pretenden presentar al yo como individuo, no reconocen la cualidad de lo concreto por las mismas razones por las que intentan hacerlo tangible en categorías de clasificación generales. Lo particular no es lo que se subsume en secuencias agregadas de descripciones generales, sino precisamente lo que se sustrae a ellas.

Lo que ahora aporta luz a la pregunta por la relación de identidad y universalismo es cómo Adorno cuestiona las precondiciones de la lógica coactiva de la identidad misma y como la sitúa en una teoría más amplia de las relaciones sociales. En la *Dialéctica de la Ilustración* se esboza la imagen de que las formas de pensamiento socialmente virulentas como el principio de identidad, a través del cual tiene lugar la subsunción de lo desigual bajo lo igual, no pueden entenderse en absoluto en su dinámica si no se consideran las condiciones de ese pensamiento mismo en el contexto de una historiografía materialista, centrada en el modo de autoconservación individual y social mediante el dominio de la naturaleza y la mediación de la realidad a través del trabajo. En este sentido, el dominio de los conceptos universales, que reducen lo singular a lo universal y empobrecen así tanto la plenitud de la realidad como al propio sujeto, debe entenderse ante todo como un instrumento de dominación de la naturaleza externa e interna, pero también de dominación social. Las formas conceptuales que encontramos en el mundo son, pues, el reflejo de una historia específica vinculada a la autoconservación humana y la expresión de un orden específico que impera en este mundo. La reducción conceptual de lo múltiple a lo universal también se convierte en la condición de posibilidad del intercambio capitalista, ya que la forma mercancía se basa en llevar lo

desigual a un equivalente común. Desde esta perspectiva, el principio de identidad y el principio de intercambio no solo son “originariamente análogos” (Adorno, 2013: 149), sino que también se producen constantemente el uno al otro. El intercambio desigual en la sociedad capitalista es el modelo social del principio de identificación – sin éste, no podría tener lugar (Adorno, 2013: 149). La identidad y su naturaleza coactiva, podría argumentarse, no pueden entenderse si no se relaciona su génesis con los requerimientos y diferenciaciones en una sociedad organizada según la división del trabajo, cuya economía está estructurada según la lógica de la forma mercancía y orientada a la maximización del beneficio. Con respecto a la categoría de identidad “mujer”, esto significa, por ejemplo, que la orientación del deseo hacia la norma heterosexual y la orientación de las personas identificadas como femeninas hacia un determinado ideal no pueden entenderse sin hacer referencia a la historia de la división social del trabajo y al papel de lo “femenino” dentro de esta división del trabajo. El trabajo feminizado solo puede entenderse como una “obra de amor” de las subsumidas bajo el término mujer, esto es, como *no-trabajo*, si se imputa al ser mujer las características compatibles con esta interpretación (dulce, desinteresada, emocional, criadora, etc.). Estas asignaciones cambian con las exigencias históricas contingentes de la división del trabajo y a través de las luchas sociales, pero constituyen formas coercitivas hegemónicas y efectivas desde el punto de vista histórico. Así, las cosificaciones en la reproducción de las formas de identidad no solo reproducen las diferencias sociales y las clasificaciones en el pensamiento, sino que también refuerzan simultáneamente las formas de dominación que les corresponden y su orden material de producción y reproducción, a través del cual a su vez también están condicionadas. Desde la perspectiva de Adorno, el constreñimiento de la autonomía del espíritu, en cuanto pensar por sí mismo en el sentido enfático de Boehm, también tiene lugar en nombre y a través de la identidad, pero la identidad misma está mediada por los mecanismos de autoconservación de una sociedad basada en la división del trabajo. Siempre se configura también en el sentido de mantener posiciones basadas en la división del trabajo y en el orden social existente, en el que todo el mundo es portador de determinadas relaciones sociales (y eso siempre significa también relaciones de género, relaciones de clase, etc.). Puede decirse que estas condiciones y la forma en que disponen la posibilidad de autoconservación del individuo van en contra de una reconciliación de intereses en conflicto en el sentido de un universalismo radical. El fracaso del universalismo radical puede verse históricamente, por ejemplo, en la

transformación de la burguesía de una clase revolucionaria a una conservadora. La burguesía no consigue convertirse en una clase verdaderamente universal, hacer realidad el universalismo, aunque pueda sentirse por un instante como la “ejecutora de la humanidad” (Adorno, 2022, 120) en el momento en que rompe las “barreras de las caducas relaciones sociales de producción”. Así, la negación determinada de las formas feudales de dominación conduce a una nueva forma más abstracta de dominación bajo la bandera de la igualdad, que no significa la igualdad enfática abstracta de las personas, sino simplemente la igualdad de la abstracción en el intercambio, cuya condición es el pensamiento de la identidad.

Un concepto viable de universalismo que pudiera concebirse siguiendo estas consideraciones sería un universalismo que incluyera las experiencias subjetivas que resultan de las formas de identidad atribuidas y vividas, pero que siempre las entendiera en su carácter mediado en relación con una totalidad social global y abstracta negativa que debe ser reconocida, teorizada y abolida como totalidad. En este sentido, la identidad no debe entenderse como un punto de partida reificado y fijo de la política, como aparece en la versión posmoderna del universalismo de alianzas, sino siempre también como una forma coactiva que crea una falsa igualdad de concepto y cosa. Su forma coactiva debe entenderse en relación con una totalidad social global y con el modo en que se mantiene esta totalidad. Veo este último paso insuficientemente ejecutado en la variante posmoderna, en la que en última instancia una yuxtaposición poco compleja de oprimidos frente a opresor ocupa el lugar del análisis de la totalidad abstracta capitalista, mientras que en el planteamiento de Boehm la referencia a una totalidad no concebida metafísicamente está completamente ausente.

Curiosamente, Adorno no concluye de la crítica de la identidad que deba rechazarse el contenido utópico inscrito en ella. El ideal de identidad, escribe Adorno en *Dialéctica negativa*, no debe desecharse sin más: “en la acusación de que la cosa no es idéntica al concepto vive también su anhelo de llegar a serlo” (Adorno, 2013: 152). Sin embargo, la resolución de la contradicción entre identidad y no-identidad como reconciliación, no como ideología, requiere que “ningún ser humano se viera privado de ninguna parte de su trabajo vivo”, solo entonces “se lograría la identidad racional, y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificador” (Adorno, 2013: 149). Solo entonces, si se levantaran las coacciones de la abstracción real que se perpetúan en la sociedad capitalista como coacciones naturales, solo entonces, tal y como yo entiendo esta frase, solo entonces es conce-

bible la identidad de un modo que no permanezca ella misma enredada en los mecanismos represivos de la sociedad capitalista. El propio concepto de identidad tiene un plus normativo que apunta más allá de la identidad como falsa reducción y “forma originaria” de ideología. Por tanto, un universalismo dialéctico que pudiera concebirse siguiendo estas consideraciones no tendría que partir únicamente de las realidades vitales concretas de los grupos marginados, ni postular una universalidad abstracta que, aunque pudiera identificarse en las transgresiones heroicas de figuras proféticas individuales, sin embargo, no pudiera ponerse en relación con las condiciones sociales de posibilidad de la formación de la conciencia. Un universalismo dialéctico de este tipo debe entenderse como un proceso en el que, por un lado, se toma en serio la promesa de lo universal y, por otro, pone su realización contradictoria e inadecuada en relación con la forma mercancía y las relaciones sociales que produce como totalidad. Las experiencias específicas de los grupos marginados deben tenerse en cuenta como experiencias, pero su reivindicación debe entenderse siempre en relación con la totalidad de las relaciones capitalistas en su conjunto, de modo que ellas mismas no se identifiquen como la verdad última, sino como contradictorias e ideológicas. Frente a la ideología de la igualdad del intercambio, es importante desentrañar la desigualdad real con referencia a las experiencias de los grupos marginados. Al mismo tiempo, tomar en serio el plus normativo inherente a un concepto enfático de identidad y de universalismo significa que hay que trascender la propia experiencia para sacar de sus estrecheces las distorsiones ideológicas a las que está sujeta la perspectiva interna e ir más allá de ellas. Aunque la falsedad de lo universal debe demostrarse en la experiencia de los afectados, en su sufrimiento y en la vulnerabilidad para las crisis asociada ella – y en este sentido, las experiencias subjetivas de discriminación deben tomarse en serio –, también es crucial que estas experiencias se pongan en relación con la dominación abstracta de la relación del capital, que no puede reducirse a personificaciones y construcciones dicotómicas de opresor y oprimido, como aparecen en las personalizaciones de las políticas identitarias. Más bien, estas diferencias y contradicciones deben entenderse como productos de una estructura común y contradictoria, como funciones de una totalidad negativamente universal. En otras palabras, al referirnos a la identidad, debemos pensar siempre en su propia supresión sin dejar de tematizar las condiciones que se oponen a dicha supresión. Pues solo entonces éstas también pueden ser negadas. En este sentido, lo universal tendría que ser conservado y rechazado. Negarla como la falsa universalidad de los procesos de

socialización global capitalista y preservarla como la esperanza de que las cosas pueden ser diferentes.

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W./HORKHEIMER, Max (2015): *Dialektik der Aufklärung*, Gesammelte Schriften, vol. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, Theodor W. (2022): *Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, Theodor W. (2013): *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, vol. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- ALAIMO, Stacy/HEKMAN, Susan (2008): "Introduction" in Stacy Alaimo y Susan Hekman (eds.): *Material Feminisms*, Bloomington: Indiana University Press: 1-22.
- BOEHM, Omri (2023): *Universalismus jenseits von Identität*, Berlin: Propyläen Verlag.
- BUTLER, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- BUTLER, Judith (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- BUTLER, Judith (1997): *The Psychic Life of Power Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.
- BUTLER, Judith (2002): "Performative Akte und Geschlechterkonstruktion", en Uwe Wirth (ed.): *Performanz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, S. 301-320.
- BUTLER, Judith (2024): *Who's Afraid of Gender?* London: Penguin.
- BUTLER, Judith (2005): *Gefährdetes Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- BUTLER, Judith (2006): "Feminism should not resign in the Face of such Instrumentalization", [online] <https://themen.iablis.de/2006/butler06.html> [zuletzt abgerufen am 16.07.2024].
- COLLIGS, Alexandra (2021): *Identität und Befreiung. Subjektkritik nach Butler und Adorno*, Frankfurt: Campus.
- FRASER, Nancy (2019): *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born: From Progressive Neoliberalism and Beyond*, London: Verso Books.
- GOVRIN, Jule (2024): *Universalismus von unten. Eine Theorie radikaler Gleichheit*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- KANT, Immanuel (1985): "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)" en Jürgen Zehbe (ed.): *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 55-61.

- KASTNER, Jens/SUSEMICHEL, Lea (2018): *Identitätspolitiken. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken*, Münster: Unrast Verlag.
- KHADER, Serene J. (2019): *Decolonizing Universalism. A Transnational Feminist Ethic*, New York: Oxford University Press.
- LILLA, Mark (2017): *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, New York: HarperCollins Publishers.
- MARX, Karl (2017): "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" en *MEW*, vol. 1, Berlin: Karl Dietz Verlag: 378-391.
- NEIMANN, Susan (2023): *Left Is Not Woke*, Cambridge: Polity Press.