

Debates y redefiniciones en torno a la universalidad: hegemonía y movimientos sociales. Convergencias y divergencias entre Judith Butler y Chantal Mouffe

Paula Bedin*

Fecha de envío: 01/10/14

Fecha de aprobación: 25/11/15

Resumen

En el presente artículo se abordarán las convergencias y divergencias de las teorías de Judith Butler y Chantal Mouffe. Se sostendrá que ambas autoras acuerdan en un proyecto de democracia radical como profundización de la democracia liberal pero se diferencian en la forma de pensar los movimientos sociales. Para argumentar a favor de este punto de vista, en primer lugar, se explicará el concepto de hegemonía elaborado por Chantal Mouffe junto a Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*. En segundo lugar, se desarrollará cómo dichos autores piensan lo universal y lo particular a partir de los conceptos de “lógica de la equivalencia” y “lógica de la autonomía”. En tercer lugar, se presentará la teoría de Butler en torno a cuatro aspectos fundamentales: los límites contingentes del universal, la posibilidad de universalidades en competencia, la relación entre la performatividad y la hegemonía, y la relación entre la democracia y los nuevos movimientos sociales. Se concluirá con la afirmación de que la perspectiva de Butler sobre los movimientos sociales es menos expulsiva que la presentada por Mouffe y Laclau, pero al mismo tiempo es contradictoria con su propia concepción de la democracia radical.

Palabras clave: Democracia radical – Universal - Movimientos sociales

*Magister en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes, Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y doctoranda en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e integrante del Grupo de Estudios sobre Familia, Género y Subjetividades (CEHis). Email: bedinpaula@yahoo.com.ar

Abstract

In the present paper we focus on the convergences and divergences about Judith Butler and Chantal Mouffe's theories. We claim that both authors agree on the project on a radical democracy as a wider and deeper form of liberal democracy but they disagree on their conceptions of social movements. To prove this statement we explain, firstly, the concept of hegemony developed by Chantal Mouffe y Ernesto Laclau in *Hegemony and Socialist Strategy*. Secondly, we refer to their concepts of universal and particular related to the "logic of equivalence" and the "logic of autonomy". Thirdly, we analyze Butler's theory focusing in four fundamental aspects: the contingent limits of the universal, the relation between the performativity and the hegemony, and the relation between democracy and the new social movements. Finally, we conclude that Butler's perspective about social movements is less expulsive than that of Mouffe and Laclau's perspective but, at the same time, it is contradictory with her own conception of radical democracy.

Keywords: Radical democracy - Universal - Social movements.

1 Introducción

El presente artículo tiene como objetivo abordar las teorías y los aportes que han realizado Judith Butler y Chantal Mouffe al campo de la filosofía política a través de la presentación y puesta en debate de sus posiciones teóricas. Esta tarea es de gran importancia teniendo en cuenta que del análisis de la recepción de sus trabajos se evidencian los prejuicios que tanto desde la filosofía política en general como del feminismo en particular han contribuido al desmerecimiento de dichas autoras como teóricas políticas contemporáneas.

En el caso de Judith Butler, se ha tendido a circunscribir sus aportes al feminismo, a la teoría queer o a los estudios de género. Sobre los aportes que realizó en ese terreno ha habido una producción apabullante de interpretaciones mientras que sus aportes para pensar conceptos claves para la filosofía política como la universalidad, la ciudadanía, le hegemonía, movimientos sociales, los sin estados, presos de guerra, refugiados, inmigrantes, etc. han generado apenas un murmullo (Carver & Chambers 2008). Por otro lado, si bien Mouffe es reconocida como una autora de importancia para la teoría política, sus aportes han sido eclipsados por la producción de Ernesto Laclau. En el terreno del feminismo no se la considera propiamente como una

teórica feminista, omitiendo mencionar sus críticas desde el terreno del posestructuralismo posmarxista salvo excepciones (Zerilli 2008). Esta invisibilización que recae sobre ambas autoras entiendo que posee un mismo origen. En el caso de la filosofía política, la invisibilización de los aportes de las dos teóricas tiene que ver con una exclusión de las mujeres del ámbito de la filosofía en general (Campagnoli 2007), no presentando una excepción la filosofía política. Distinto es el caso del reconocimiento de ambas teorías dentro del feminismo. En el caso de Butler, los aportes son indudablemente reconocidos pero no han faltado aquellas feministas que han entendido su pensamiento más como una desestabilización de la acción política del feminismo que como un aporte (Nussbaum 1999; Nussbaum 2001; Benhabib 2006). No obstante, valdría la pena preguntarse si las últimas producciones de Butler son consideradas como aportes al campo del feminismo o no. Entiendo que la respuesta a esa pregunta puede encontrarse en libros completos publicados en español en los últimos años que tematizan en profundidad las primeras producciones de Butler, ancladas en el giro performativo, pero escasamente sus últimas producciones (Burgos Díaz 2008; Sabsay & Soley-Beltran 2012; Femenías & Cano & Torricella 2013).

Contrariamente a los prejuicios que pesan sobre una y otra, sus teorías políticas son aportes contemporáneos fundamentales para la filosofía política. Ambas autoras son parte de lo que se ha denominado pensamiento político posfundacional y del enfoque plural del concepto de ciudadanía. Comparten la necesidad de un pensamiento político cuyos fundamentos sean contingentes y están de acuerdo en que el sujeto no es homogéneo ni basado en una identidad fija, sino relacional. Su visión de los movimientos sociales, concebidos como actores centrales en el escenario político contemporáneo, establece como imperioso que dichos movimientos articulen sus demandas para no sostener reivindicaciones basadas meramente en reclamos particulares. Para ello será fundamental repensar los conceptos de universalidad y particularidad para sostener una idea de igualdad que contemple las diferencias. En ese mismo sentido, comparten como proyecto político a futuro: la construcción de una democracia radical con un fuerte carácter inclusivo.

Ahora bien, más allá de estas convergencias, las diferencias emerg-

erán cuando cada autora comience a desarrollar en profundidad en qué consiste el carácter incompleto o fallido del sujeto, cómo caracterizar a los movimientos sociales desde la dicotomía universal/particular y en cómo dichos movimientos deberían articular sus demandas. Asimismo disientirán en el modo de pensar la democracia radical y la ciudadanía. En relación a esta última diferencia entre las autoras, hay un cambio de posición en la propia teoría de Butler en relación a un rechazo del paradigma liberal, explicitado en sus textos más recientes. El objetivo de este artículo es mostrar los puntos de convergencia y de divergencia de dichas posiciones, particularmente en el modo en que piensan los agentes sociales o sujetos, los conceptos de universalidad/ particularidad, la hegemonía y los movimientos sociales.

Dentro de una perspectiva que las ubica junto con teóricos como Ernesto Laclau, Alain Badiou, Claude Lefort y Jean Luc Nancy, se las puede considerar pensadoras posfundacionales¹. Ambas sostienen entonces un proyecto político de izquierda posestructuralista y posfundacionalista. Por posfundacionalista se entiende la actitud de sostener un continuo replanteo o interrogación sobre ciertas figuras metafísicas fundacionales como totalidad, universalidad, esencia y fundamento.

En este sentido, el posfundacionalismo se diferencia tanto del fundacionalismo como del antifundacionalismo. Como se analizará más adelante en relación a la concepción de universalidad de Butler, el antifundacionalismo se relaciona con una concepción posmoderna vulgar del “todo vale” puesto que no hay fundamento alguno. El posfundacionalismo, contrariamente, no objeta todo fundamento sino más bien intenta debilitar su estatus ontológico. Desde este debilitamiento ontológico el fundamento no se pretende eliminar o suponer la imposibilidad de todo fundamento último sino señalar la contingencia de los fundamentos y también de que lo político es el momento de un fundar parcial y siempre fallido (Marchart 2009, 15).

En este sentido, se debe aceptar que la sociedad no ha podido, ni puede ni podrá, basarse en un fundamento único ni último. Esta imposibilidad del fundamento esencial *emph*“adquiere un rol (cuasi) trascendental respecto de los intentos particulares de fundar

¹ Si bien en el título de la obra no son mencionadas, ambas autoras son comprendidas por Marchart (2009) como posfundacionalistas.

la sociedad” (Marchart 2009, 21). De este modo, la noción de fundamento refiere, por un lado, a un fundamento negativo, es decir, a la imposibilidad de fundamento. No obstante, también refiere a la posibilidad de “fundamentos contingentes”, como se verá más adelante. Por fundamentos contingente se entiende *emph* “una pluralidad de movimientos hegemónicos que tratan de fundar la sociedad sin ser enteramente capaces de hacerlo. Toda fundación será, en consecuencia, una fundación parcial dentro de un campo de intentos fundacionales contrapuestos” (Marchart 2009, 21). Teniendo en cuenta que desde el posfundacionalismo no se supone la ausencia de cualquier fundamento sino de un fundamento último es que se abre la posibilidad de existencia de fundamentos plurales.

El posfundacionalismo entonces está intrínsecamente relacionado con un enfoque plural de la ciudadanía y su universalidad. Una vez que hemos superado una concepción universalista liberal de ciudadanía se comienza a pensar de qué modo articular la universalidad y la particularidad que ofrezca como resultado un tipo de universalismo que integre las particularidades.

Desde este enfoque se supone el antagonismo como intrínseco a lo político. El antagonismo no actúa fragmentando en particularidades el campo social sino que permite ciertas identificaciones sociales para la construcción de un “nosotros” que integre tanto la diversidad como el conflicto. Para ello se necesita pensar de otro modo los conceptos de democracia y ciudadanía liberal para tornarlos más inclusivos, plurales. En tal caso será necesario repensar los conceptos de libertad e igualdad que ambas autoras realizaran aunque de modo distinto (Levin 2010, 44).

La propuesta será abrir las posibilidades democráticas radicalmente, lo que implica no sólo cuestionar la totalización de una única forma de entender la democracia sino también otra forma de pensar la ciudadanía vinculada con una pluralidad de “posiciones de sujeto”. La ciudadanía se vincula con la diversidad expresada por estas diferentes “posiciones de sujeto” que funcionarán como base para pensarla de un modo distinto a un mero estatus legal, como lo hacía el liberalismo. La ciudadanía entonces emerge a través de identificaciones variables con ciertos ideales éticos y políticos de determinada comunidad. El desafío desde esta concepción de ciudadanía será cómo articular dis-

tintas concepciones que poseen los movimientos sociales para poder construir demandas conjuntas que no recaigan únicamente en demandas identitarias cerradas que terminan por reproducir las expulsiones propia de la ciudadanía liberal abstracta.

Asimismo, para que el concepto de ciudadanía no se hegemonice desde una visión totalitaria debe ser repensada también su noción de universalidad. Ambas autoras estarán de acuerdo en que esa universalidad no puede ser pensada como una totalidad cerrada puesto que se corre el riesgo de que vuelva a ser totalizada por una particularidad específica. En este sentido, el universal debe permanecer abierto rechazando cualquier intento de fijarle un significado final.

En los apartados siguientes, se desarrollaran con mayor detenimiento cada uno de estos puntos de acuerdos y allí justamente es donde emergerán las diferencias. Primero me referiré al concepto de hegemonía elaborado por Chantal Mouffe junto a Ernesto Laclau en *emphHegemonía y estrategia socialista* (2006) porque es a partir de él que se producen las convergencias analíticas entre ambas autoras. Luego desarrollaré cómo Mouffe junto a Laclau, en aquel texto fundante, elaboran una nueva forma de tematizar la relación entre lo universal y lo particular a partir de los conceptos de lógica de la equivalencia y lógica de la autonomía. A partir de estos dos puntos se produjeron las divergencias con Judith Butler, que se analizarán en apartados que seguirán, en torno a cuatro aspectos: los límites contingentes del universal, la posibilidad de universalidades en competencia, la relación entre la teoría de la performatividad y la de la hegemonía y la relación entre la democracia y los nuevos movimientos sociales. Se concluirá afirmando que la perspectiva de Butler sobre los movimientos sociales es superadora de la presentada por Mouffe y Laclau pero al mismo tiempo contradictoria con su propia concepción de democracia radical.

2 Breve referencia al concepto de hegemonía de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau

El concepto de hegemonía ha sufrido una importante cantidad de revisiones y redefiniciones: desde su primera acepción en la tradición marxista, con claros visos de vanguardismo y de verticalismo, hasta

una concepción posmarxista que reconoce la importancia y el carácter definitorio de los nuevos sujetos sociales. Los aportes de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han sido de gran relevancia para los debates teóricos políticos actuales sobre la hegemonía y la emergencia de estos nuevos sujetos. A partir de su libro *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau & Mouffe 2006) no sólo se desafió concepciones universalistas y esencialistas del pensamiento marxista ortodoxo sino que se comenzó a visualizar la necesidad de elaborar nuevos modos de pensar la posibilidad de transformación social como proyecto de la izquierda acorde a los tiempos actuales, más allá de acuerdos o diferencias que puedan plantearse con la propuesta específica de ambos autores.

Asimismo, el libro que publican conjuntamente Butler, Laclau y Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Butler & Laclau & Žižek 2004), ofrece una profundización y una diversidad de formas de abordar un proyecto político de izquierda contemporáneo. El desafío que los autores comparten ha sido cómo pensar un proyecto político de izquierda en un contexto en donde proliferan diversas identidades sociales que desde el marxismo ortodoxo eran pensadas como meras particularidades, cuyas demandas fragmentaban demandas universales emancipatorias. En ese sentido, algunos interrogantes que se plasmaron en este libro colectivo fueron: ¿Cuáles son los límites del pensamiento político contemporáneo? ¿Cuál es la (im)posibilidad de una práctica y un pensamiento radical cuando los términos en los cuales era entendida la emancipación social, dentro del paradigma marxista, ya no son pensables?

Para contestar estas preguntas Mouffe y Laclau no desecharán los conceptos proporcionados por el marxismo sino que verán la necesidad de deconstruirlos a la luz de nuevos desarrollos y problemas contemporáneos (Laclau & Mouffe 2006, 9). Así comienza un proceso de apropiación de la tradición marxista para ir más allá de ella. Uno de los conceptos que se apropiaran para resignificarlo será el de hegemonía de Gramsci.

Para Gramsci, al igual que Lenin, la clase obrera debería asumir un papel dirigente². Sin embargo, a diferencia de Lenin, la hegemonía

²La redefinición que introduce Gramsci respecto del concepto de hegemonía tematizado anteriormente por Lenin es que para este último la hegemonía es caracterizada como una función dirigente en el seno de una alianza de clases, definiendo la función dirigente de esta manera. Lenin pensaba que el proletariado debía poseer la dirección del proceso revolucionario pero que este sólo

sólo puede realizarse si se produce un liderazgo moral e intelectual “universalizante”. Esto quiere decir que al universalizarse un vínculo se comienza a compartir “un conjunto de ‘ideas’ y ‘valores’ entre distintos sectores” (Laclau & Mouffe 2006, 101); constituyéndose una identidad entre ellos. La identidad, concebida de esta manera, no podría predeterminarse a priori sino a posteriori de la conformación del vínculo hegemónico. A pesar de que Gramsci sostiene algunos principios propios del marxismo ortodoxo su gran innovación viene dada por la teoría de la hegemonía. Debajo de esta teoría subyace una comprensión compleja del campo social entendido como condición de la pugna política. Gracias a esta teoría Gramsci sienta las bases para una práctica democrática de la política, compatible con una pluralidad de sujetos históricos, es decir, el éxito de la revolución dependerá de la articulación hegemónica de dichos sujetos.

El problema fundamental que ven Laclau y Mouffe en la teoría sobre la hegemonía que elabora Gramsci tiene que ver con que vuelve a privilegiar como principio la idea de que la única clase universal que puede dirigir y generar esta unidad hegemónica caracterizada por una identidad relacional, lograda a través de la acción de prácticas articuladoras, es la clase obrera. Ellos observan que Gramsci mantiene a la clase obrera como núcleo esencial y universal que funciona como principio unificante en “*toda formación hegemónica*” (Laclau & Mouffe 2006, 103) y su éxito (hacer la revolución) depende de su capacidad dirigente.

La contradicción en el pensamiento de Gramsci se presenta en que, por un lado, la clase obrera debe abrirse para transformar su identidad y articular con diferentes luchas pero debe necesariamente dirigir ese proceso de articulación. Se desvanece así, frente a este *a priori*, la contingencia propia de la construcción hegemónica y del proceso revolucionario.

Aquí se desvanece también la importancia de las diferencias y la particularidad en nombre de lo universal. Esta dicotomía se juega en

se realizaría estableciendo cierto tipo de alianza con la burguesía y el campesinado. Entre estos tres sectores emprenderían una revolución burguesa, la cual en el proceso debería radicalizarse para provocar el miedo a la burguesía de su propia revolución. El proletariado (como clase dirigente), conjuntamente con el campesinado, realizaría la revolución socialista. La diferencia entre el pensamiento de Lenin y el de Gramsci es que el primero sólo puede ser pensado y comprendido en la perspectiva de un hecho histórico concreto mientras que el segundo intenta traducir algunas categorías leninistas a su propio contexto italiano, introduciendo las diferencias necesarias para su mejor comprensión. Ver: Lenin (1975) y Gramsci, (1931).

el análisis que Gramsci realiza sobre sectores sociales que componen el bloque hegemónico en tanto son particulares que luego serán universales cuando la clase obrera logre universalizar los intereses y reclamos. Según Laclau y Mouffe, Gramsci comete el error de elegir una clase particular y elevar sus intereses a todo el conjunto que compone el bloque hegemónico, empleando para argumentar su posición una categoría económica, propia del reduccionismo del marxismo ortodoxo. La clase obrera es la clase que puede universalizar sus reclamos porque ya no tiene nada que perder, es la falta absoluta, tiene todas las demandas por ganar.

Ambos autores intentan romper con este esencialismo que Gramsci arrastra en su teoría y afirman que la sociedad se compone de una pluralidad de demandas y que sólo hay sujeto de emancipación global en la medida en que se dé una equivalencia entre estas demandas. Estas demandas, una vez construida la cadena de equivalencias, no permanecen cerradas a sus propios intereses sino que esta cadena universaliza sus reclamos, es decir, produce un efecto universalizante. Para que una demanda deje de ser un reclamo particular y se transforme en político debe ir más allá de sí mismo y manifestar su particularidad como un eslabón de una “cadena de equivalencias” que la universalice produciendo una serie de identificaciones. Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos *hegemonía* (Laclau 2005, 95).

Con esta noción de “cadena de equivalencia” Laclau y Mouffe rompen con una categoría tradicional del marxismo como la de “lucha de clases”. Con el concepto de “lucha de clases” se reduce el momento de la lucha a la identidad de una clase cuando en realidad toda lucha necesita de la construcción de “voluntades colectivas” y no de la articulación de identidades sectoriales preexistentes aisladas entre sí.

En el siguiente apartado veremos con mayor profundidad la propuesta de ambos autores que se ha mencionado brevemente en este apartado. Antes de continuar es necesario aclarar que en el libro que escriben conjuntamente Mouffe y Laclau ya citado, no elaboran su propuesta utilizando el concepto universal, como lo he presentado anteriormente. La utilización de este concepto comienza en el prefacio

a la segunda edición en español. Entiendo que la decisión de no utilizar este concepto en la primera edición del libro para referirse a su propia propuesta política se relaciona con la distancia que debían establecer respecto de los conceptos universales propios del marxismo.

No obstante, este prefacio realizado en el 2002 evidencia un nuevo contexto de producción donde existe un esfuerzo generalizado dentro de la filosofía política por redefinir el concepto de universal. El objetivo de dicha redefinición es superar la dicotomía universal/particular expresada también en la dicotomía de demandas de redistribución y demandas de reconocimiento (Fraser 1997). En ese sentido, me he tomado el atrevimiento de utilizar los conceptos de universal y particular para explicar la teoría propuesta por Laclau y Mouffe a la luz de cómo ambos autores repensaron sus propios aportes en su prefacio a la segunda edición de *Hegemonía y estrategia socialista*.

3 La lógica de la equivalencia vs la lógica de la autonomía: otro modo de referirse a la dicotomía universal/particular en Mouffe y Laclau

Como se ha manifestado anteriormente, el punto de partida ontológico-político de la propuesta de Laclau y Mouffe es el rechazo tanto de una totalidad social suturada como de una concepción atomista o “monádica” de lo social.

Aunque el embate poshegeliano del ensayo [i.e., Hegemonía y estrategia socialista] se dirige principalmente a todas las formas de cierre integral o totalidad suturada, el remedio o antídoto que propone no es la fragmentación azarosa. Si bien los autores critican la pretensión de los principios o discursos universales, no se limitan a optar por el particularismo –hecho que sólo implicaría una nueva clase de cierre o un esencialismo ‘monádico’ (Dallmayr 2008, 68).

Ambas alternativas clásicas constituyen formas de esencialismo radicalmente incompatibles con una posición post-estructuralista y deconstruccionista de éstos autores. El punto de partida, entonces, es una concepción puramente diferencial de las identidades. Esto quiere decir que no son posibles identidades autoconstituidas, cerradas sobre

sí mismas, sino que es necesario determinar el todo de significación en el que se constituyen de forma diferencial (cada identidad surge de su diferencia con todas las demás).

Aquí los autores retoman el modelo de Saussure, pues para él en cada acto individual de significación tiene que estar presente la totalidad de la lengua (Laclau 1996, 71). Pero este todo no posee un centro estructural, una “determinación en última instancia” como en Althusser. El centro no es externo a las diferencias mismas. La centralización es un efecto de la interacción entre estas diferencias. La única manera de que aprehender conceptualmente la totalidad necesaria para la significación es distinguiéndola de otra cosa (nuevamente, su identidad es puramente diferencial), pero esa totalidad es la totalidad de *todas* las diferencias. Sólo puede existir algo exterior a la totalidad si ésta excluye de sí una de las diferencias que contiene.³

A partir de esta exclusión se produce una equivalencia: ahora todas las diferencias son equivalentes entre sí en su común rechazo de lo excluido y, gracias a ello, puede constituirse algo así como una totalidad. Toda identidad, por lo tanto, está construida en la tensión entre la “lógica de la equivalencia” y la “lógica de la diferencia”.

[L]a lógica de la equivalencia es una lógica de la simplificación del espacio político, en tanto que la lógica de la diferencia es una lógica de la expansión y complejización del mismo. Tomando un ejemplo comparativo de la lingüística, podríamos decir que la lógica de las diferencias tiende a expandir el polo sintagmático del lenguaje, el número de posiciones que pueden entrar en una relación combinatoria y, por consiguiente, de contigüidad las unas con las otras; en tanto que la lógica de la equivalencia expande el polo paradigmático –es decir, los elementos que pueden sustituirse el uno al otro– y de este modo reduce el número de posiciones combinatorias posibles (Laclau & Mouffe 2006, 174).

³ Aquí puede observarse la impronta derrideana, véase:: “[El exterior constitutivo es] un ‘exterior’ que *bloquea* la identidad del ‘interior’ (y que es a la vez, sin embargo, la condición de su constitución)” (Laclau 1993, 34); y, con respecto a Derrida: “Derrida ha mostrado cómo una identidad se constituye siempre sobre la base de excluir algo y de establecer una violenta jerarquía entre los dos polos resultantes –forma/materia, esencia/accidente, blanco/negro, hombre/mujer, etc.” (Laclau 1993, 49).

La totalidad no es más que esta tensión y, por ende, es el lugar de una plenitud inalcanzable. Es una totalidad fallida, un objeto *imposible* puesto que porque la tensión entre equivalencia y diferencia es inerradicable. Al mismo tiempo de ser imposible es *necesario* porque sin algún tipo de cierre, aunque sea precario, no habría ninguna significación ni identidad⁴. La operación que realiza aquí la equivalencia es subvertir el carácter diferencial de los términos. Eso no quiere decir que los torna iguales sino sólo estableció cierta equivalencia en términos hasta entonces diferenciales (Laclau & Mouffe 2006, 171). Esa articulación es decisiva para la hegemonía puesto que una diferencia, sin dejar de ser particular, puede asumir la representación de la totalidad inconmensurable.

En este sentido, la universalidad específica inherente a la hegemonía será aquella que emerja de la dialéctica que se establece entre la “lógica de la diferencia” y “la lógica de la equivalencia”. Dentro de los discursos que componen el tejido social los agentes sociales ocupan posiciones diferenciales y es por ello que éstos son particularidades. Existen también antagonismos sociales que crean fronteras internas a la sociedad y que producen que los agentes particulares, en contra de la opresión, construyan cadenas de equivalencia entre sus demandas.

Esta cadena de equivalencias necesita que una de las particularidades asuma la representación de la totalidad de esa cadena dividiendo su cuerpo. Es decir, esa particularidad sin dejar de serlo, transforma su cuerpo en el proceso de representar a la universalidad de la cadena de equivalencias que la trasciende. Los autores presentarán la noción de *punto de capiton* o *significante amo*, utilizando como herramienta conceptos que tomarán de la teoría lacaniana, que implican esta idea de que un elemento particular pueda asumir una función universal “estructurante” sin que este elemento particular por sí mismo predetermine esa función universal (Laclau & Mouffe 2006, 11-12).

“Esta relación, por la que cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con la

⁴ Este reconocimiento de la imposibilidad pero también, no obstante, de la necesidad de lo universal pleno es el principal rasgo de la teoría de Laclau que la acerca a una posición “posfundacionalista”, en términos de Oliver Marchart: “[Laclau y Mouffe] no proponen una teoría *antifundacionalista* sino una *posfundacionalista*, pues la dimensión del fundamento no desaparece sin dejar huellas, sino que más bien, a través de su ausencia misma, opera como un fundamento ‘negativo’ que continúa presente. . .”(Marchart 2009, 182-183).

particularidad en cuestión, es lo que llamamos una relación hegemónica" (Laclau & Mouffe 2006, 13). A partir de esta relación se afirma que la universalidad siempre será una universalidad contaminada puesto que no puede escapar de la tensión irresoluble entre universalidad/particularidad. Asimismo, su función de universalidad hegemónica no está adquirida definitivamente sino que es reversible (Laclau & Mouffe 2006, 14).

A través de esta noción de universalidad contaminada se diferencian de la concepción de Habermas sobre la universalidad en tanto la entiende como poseedora de un contenido propio, es decir, independiente de toda articulación hegemónica. También se distanciarán de la posición de Lyotard, quien la descarta al concebir a lo social como una pluralidad de juegos del lenguaje inconmensurables en donde las articulaciones sólo son vistas como daño y por ello imposibilita toda articulación política. El distanciamiento de ambas posiciones evidencia una perspectiva posfundacional, enfoque desde el cual se afirmarán que el tipo de universalidad que sostienen será una universalidad *política*, es decir, absolutamente vinculada con el antagonismo.

Intentando clarificar lo dicho hasta aquí en relación a la universalidad/particularidad y los movimientos sociales. Laclau y Mouffe sostendrán que la construcción de una hegemonía vinculada con una democracia radical será a través de una relación específica entre la "lógica de la diferencia" y la "lógica de la equivalencia". Los movimientos sociales serían identidades particulares con demandas diferenciales que serán articuladas en una cadena de equivalencias, que podrán establecer una articulación entre demandas diferentes al volverlas no idénticas sino equivalentes. En este caso, la universalización se produce cuando una de esas particularidades de modo contingente puede elevar los reclamos particulares a una categoría universal sin dejar de ser particular, es decir, sin totalizar la hegemonía. Para ello se necesitará que ese espacio de la universalidad se encuentre vacío y pueda ser totalizado contingentemente por cierta particularidad.

El antagonismo en esta construcción hegemónica pensada como una universalidad política juega un papel fundamental. Para comprender como funciona el antagonismo será necesario primero presentar de qué modo se relaciona con la identidad. En este sentido, las identidades de los particulares han sido producidas a través

de la diferencia que a menudo se establece sobre la base de una jerarquización, como por ejemplo hombre/mujer. Así la identidad no sólo se construye como diferencia sino de un modo relacional (Laclau & Mouffe 2006, 144), en tanto existe otro exterior desde el cual construyo mi identidad. Ahora bien, en el campo de las identidades colectivas se trata de la creación de un “nosotros” que existe a partir de que delimitamos un “ellos”. No toda relación entre ambos términos es de oposición, pero se debe admitir que la construcción de un nosotros/ellos se establece, por lo general, cuando un “ellos” cuestionan la identidad de un “nosotros” (Mouffe 2007, 22-23), cuando el “Otro” impide la construcción de uno mismo (Laclau & Mouffe 2006, 168). Esta distinción entre amigo/enemigo para Mouffe y Laclau es una de las expresiones de un antagonismo que piensan como constitutivo de lo político.

En este sentido, el antagonismo es el que posibilita la hegemonía puesto que puede existir un sistema de identidades relacionales, un sistema logrado de diferencias, pero sin antagonismo no habría que hegemonizar allí. Para hablar de hegemonía es necesario que *“la articulación se verifique a través de un enfrentamiento con prácticas articulatorias antagónicas”* (Laclau & Mouffe 2006, 154). En ese sentido, las condiciones para una articulación hegemónica serán la existencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de los límites que las separan (Laclau & Mouffe 2006, 179).

Ahora bien, ambos autores introducen una tercera lógica en su libro a la que denominan “lógica de la autonomía.” Hablarán de esta lógica a partir de la caracterización del contexto actual en el cual la emergencia de sujetos políticos plurales obliga a dejar atrás una concepción esencialista y unificada del sujeto. Asimismo, obliga a pensar de qué modo serán tratadas, por parte de una cadena de equivalencias establecida, esa pluralidad de identidades sociales que emergen una vez que la cadena ya fue establecida. En primer lugar, se planteará la incompatibilidad entre efectos equivalenciales y autonomía. A partir de esta incompatibilidad y sabiendo ya que el antagonismo se da entre dos términos, nosotros/ellos, pero al mismo tiempo que existe una pluralidad social que desborda ese espacio, es que debe hegemonizar elementos externos y así sostener los dos polos del antagonismo. En ese sentido, afianzar las luchas democráticas implica una expansión

de la cadena de equivalencias para que incluya otras luchas. En este sentido:

La lógica de la equivalencia, por tanto, llevada a sus últimos extremos, implica la disolución de la autonomía de los espacios en los que cada una de estas luchas se constituye; no necesariamente porque unas de ellas pasaran a estar subordinadas a las otras, sino porque todas ellas habrían, en rigor, llegado a ser símbolos equivalentes de una lucha única e indivisible. (Laclau & Mouffe 2006, 228).

Llevada a sus últimos extremos la lógica de la equivalencia vuelve al antagonismo transparente puesto que logra unificar o eliminar todo desnivel, es decir, toda especificidad diferencial de esos espacios. Sólo entendida de esta manera la lógica de la equivalencia entra en contradicción con lo que llaman la “lógica de la autonomía” en la cual cada espacio mantiene su especificidad diferencial respecto de los otros. La “lógica de la autonomía” concibe a sus espacios distintos e incommunicables. De este modo, se la caracteriza como un *sistema absoluto de diferencias* que sólo es pensable como una totalidad cerrada.

Vista desde este punto de vista la “lógica de la equivalencia” y de la autonomía serían incompatibles, puesto que una intentaría hegemonizar espacios que por definición sostienen su autonomía, entendida como cierre, mientras que la otra pretende sostener su independencia. La pelea sería entonces por dominar lo social entendido como una totalidad, pasando la totalidad a dejar de ser un horizonte para convertirse en un *fundamento*.

Pero como hemos visto, la propuesta de Laclau y Mouffe no concibe a la totalidad como cerrada, como fundamento, y es por ello que la “lógica de la equivalencia” no es llevada nunca al extremo. Por este motivo, los dos tipos de lógicas no se vuelven incompatibles sino que serán “*lógicas sociales que intervienen en grados diversos en la construcción de toda identidad social y que limitan parcialmente sus mutuos efectos*” (Laclau & Mouffe 2006, 229).

En esa diferenciación que establecen Mouffe y Laclau entre la “lógica de la equivalencia” y “la lógica de la autonomía”, ¿no se volvería en algún punto a sostener, aunque en otros términos, la caracterización

marxista ortodoxa que divide las luchas sociales entre reconocimiento y redistribución? ¿No se volvería a suponer que existen movimientos que por mantener su autonomía son pensados como meramente particulares, basados en una identidad fija y cerrada? A partir de estos interrogantes se introducirá la diferencia con esta forma de entender lo universal y lo particular que plantea Butler en relación a las demandas de los movimientos sociales.

4 Los límites contingentes del universal butleriano

En *El género en disputa* Butler rechaza de plano el concepto de universal a través de la crítica a la pretensión de universalidad del concepto de mujer, y por ello a la unidad y homogeneidad del sujeto del feminismo y la supuesta universalidad del patriarcado. Sin embargo, en el prólogo que realiza para la reedición de este mismo libro en 1999, expresa que se vio obligada a redefinir su propia postura en relación a la universalidad en función de compromisos políticos que fue asumiendo. Explica que en este texto consideró la universalidad únicamente como “una forma de exclusividad negativa y excluyente” (Butler 2007, 21). Sin embargo, a partir de su militancia con un grupo de activistas comenzó a pensar un uso estratégico de este concepto considerado como una categoría siempre abierta y no sustancial, proléptica y performativa. De este modo, elaboró otro modo de pensar la universalidad, como “una tarea de traducción cultural orientada al futuro” (Butler 2007, 21).

Estas nuevas reflexiones sobre el universal serán plasmadas en el libro escrito en conjunto con Laclau y Žižek, el cual se encontraba realizando en el mismo momento que escribió el prólogo al que me referí en el párrafo anterior. No es casual que en dicho libro Butler haya sistematizado su posición en torno a la universalidad, la hegemonía y los movimientos sociales. Sobre este asunto me dedicaré en mayor profundidad en los apartados siguientes.

En este punto me gustaría aclarar que Butler no tomará acriticamente el concepto de universal clásico sin cuestionamiento alguno. De hecho este proceso de redefinición de su propio pensamiento implica un esfuerzo por pensar un universal rechazando toda totalización y esencialización del mismo. De este modo, la crítica de Butler al universal

clásico no implica la desacreditación de dicho concepto en absoluto. Tampoco implica una adopción acrítica y una conceptualización fija. Más bien propone una conceptualización que tiene en cuenta sus propios límites y contingencias.

Se ha demostrado que el significado de “lo universal” es culturalmente variable y que las articulaciones culturales específicas de “lo universal” operan en contra de su derecho a un estatus transcultural. Esto no significa que no deba hacerse referencia a lo universal o que se haya tornado, para nosotros, en una imposibilidad (Butler 2006, 226).

Justamente la imposibilidad de establecer un concepto de universal fijo nos brinda la posibilidad, por un lado, de pensar universales no totalitarios y, por otro, de pensarlos en permanente disputa. Ambos asuntos son en el pensamiento de Butler dos puntos fundamentales en lo que respecta a la universalidad.

En relación a esta necesidad de pensar universales no totalitarios, (Butler 2009) explica cómo Adorno utiliza el término violencia en relación con la ética en el contexto de pretensiones de universalidad, problematizando la divergencia entre los intereses universales y los individuales. Dicha divergencia, desde la cual surgen determinadas interrogaciones morales, refiere a la negación de los derechos individuales por parte del universal, de esta manera, lo universal no corresponde a lo individual.

Esta negación de lo particular es violenta; es violencia ejercida por estos universales al no reformularse a sí mismo teniendo en cuenta los contextos culturales dentro de su campo de aplicación. Es violenta también porque imposibilita la reapropiación de este universal, con lo cual este *“impondría su violencia en la forma de un impedimento excluyente”* (Butler 2009, 17). Con esto último Butler no quiere decir que la universalidad sea violenta en sí sino que esta universalidad ejerce violencia en tanto es indiferente a las condiciones sociales en las cuales su apropiación sería vital. Esta imposibilidad de reapropiación es la característica central de un universal totalitario, cerrado sobre sí mismo y por ende excluyente.

No obstante, una concepción “radical” de la universalidad dejar de concebir la universalidad como cimiento sobre el cual pensar, construir

y hasta demandar y obtener ciertos logros. En este sentido, permite redefinir los fundamentos que han sido aceptados como tales y por ello naturalizados. Teniendo en cuenta esta nueva configuración de la universalidad se pueden cuestionar los fundamentos a través de los cuales se ha intentado determinar qué es lo humano como punto de partida para el otorgamiento de derechos “universales”.

En este punto Butler propone continuar afirmando la universalidad de los derechos, cuando las actuales convenciones excluyen precisamente esa afirmación, puesto que dicha acción implica destruir un determinado modo de universalidad a la vez que evidencia lo que ha sido su exterior constitutivo. En este sentido, Butler instará a continuar afirmando dicha universalidad como aún no realizada, marcando que esa no realización, ese “todavía no”, es una de las características más propias del universal, su irrealización es lo que lo constituye esencialmente. Este margen contingente del universal será el que le permitirá a los excluidos del mismo disputar su redefinición para ser incluidos. Los excluidos por ende serán aquellos que marquen el límite constitutivo del universal, el exterior, lo diferente, que constituye la unidad del universal pero que al mismo tiempo lo desestabilizan.

Esta nueva concepción de la universalidad contingente, permite pensar que esta aparente totalización del universal clásico puede ser cuestionada, volviéndose así un terreno de disputa. El desafío que enfrentan quienes disputarán este universal totalitario, encarnado en la democracia liberal, sería para Butler “impedir que cualquier universalización dada de contenido se convierta en definitiva” (Butler & Laclau 1999, 128) tornando la democracia en radical, es decir, en una democracia inclusiva. Tan inclusiva que torne imposible la posibilidad de ser reapropiada por la forma totalitaria anterior.

Sin embargo, este modo de entender el universal contiene una paradoja que Butler misma reconoce. La paradoja con la que se enfrenta cualquier posición con pretensiones de universalidad es que ella misma obtiene su significado a través de las articulaciones contingentes que se manifiestan en un determinado momento histórico, social, geográfico, particular. Como bien lo expresa Butler:

Poner entre paréntesis a lo universal sólo significa que existen convicciones culturales para su articulación que no son

siempre las mismas, y que el término obtiene su significado precisamente a través de las condiciones culturales de su rearticulación, que están, decididamente, lejos de ser universales. Ésta es una paradoja con la que se topará cualquier exigencia de adoptar una actitud universal (Butler 2006, 270).

Teniendo en cuenta la cita anterior, Butler parte de una concepción antifundacionalista que le permite afirmar que el contenido del universal dependerá “de las condiciones culturales de rearticulación” y no de fundamentos trascendentales que lo determinaran *a priori*.

Vale aclarar que esta posición antifundacionalista adoptada por Butler no equivale a la adopción de una posición conocida como antifundamentalismo, la cual rechaza todo tipo de fundamento. Tanto las posiciones que bregan por deshacer o impugnar todo fundamento implican, para dicha autora, diferentes versiones de fundamentalismo y de escepticismo. Lo que le interesa a Butler no es entonces rechazar todo fundamento sino indagar lo que el movimiento teórico a través de los fundamentos autoriza o excluye. Entendidos de este modo, los fundamentos son aquello que permanece en el ámbito de lo incuestionable dentro de la teoría, conformando lo que Butler denomina “compromisos metafísicos implícitos” (Butler 1992, 16).

La concepción fundacionalista entonces marca los límites de lo cuestionable, asumiendo el compromiso implícito entonces de no discutir sus propios fundamentos. Esta operación es la que Butler rechazará, sobre todo en relación al carácter incuestionado del que gozaba la categoría de sujeto, como categoría que, según dicha concepción fundacionalista, de ser sometida a interrogación haría peligrar la política como tal. Para dicha autora, la pregunta acerca del sujeto, que puede ser también el sujeto del feminismo, no equivale a su negación o a prescindir de esta sino a preguntar el proceso a través del cual fue constituido y de las consecuencias políticas de tomarlo como presupuesto (Butler 1992, 9).

De este modo, serán necesarios los interrogantes que apunten a cuestionar tanto el fascismo operante en la imposición de silencio en torno a ciertas categorías tomadas como fundamentos al mismo tiempo que el proceso de universalizar el modo de entender dicha categoría. En

este sentido Butler se preguntará:

¿Cómo es que podríamos basar una teoría o una política en una situación de habla o posición de sujeto que es “universal”, cuando la misma categoría de lo universal apenas ha empezado a ser expuesta en sus propias altamente etnocéntricas desviaciones? ¿Cuántas “universalidades” existen, y hasta qué grado es comprensible el conflicto cultural como el enfrentamiento de un conjunto de supuestas e intransigentes “universalidades”, un conflicto que no puede ser negociado recurriendo a una noción culturalmente imperialista de lo “universal”, o que sólo será resuelto mediante ese recurso, al precio de la violencia? (Butler 1992, 16).

Gracias a lo dicho por Butler en esta cita me gustaría subrayar la necesidad de esta teórica de pensar nuevos modos de concebir lo universal en relación sobre todo la concepción de sujeto sino también el estatus fijo de los fundamentos de toda teoría. También me interesaría resaltar que el proyecto político de Butler no se encuentra dirigido únicamente a la desencialización del sujeto del feminismo y el rechazo al universal clásico sino también a ejercer una crítica radical al modo en que opera el imperialismo utilizando cierto concepto del universal y del sujeto (masculino, occidental e instrumental), para justificar la guerra llevada adelante por Estados Unidos en Iraq, entre otras cosas.

Este proyecto también ofrece una de las críticas más profundas a nociones humanistas en torno a la subjetividad y al género sin recaer en relativismos que se derivan de posiciones constructivistas radicales que negarían de plano todo fundamento, lo cual permite repensar de un modo original los nuevos actores sociales y la posible configuración de sus demandas.

Ejemplo de ello será el modo en el cual Butler (2004b) instará, en su artículo “Universales en competencia”, a todos los movimientos a configurar una agenda radical; agenda que incluye una especie de interpelación política al feminismo en relación a una urgente revisión de sus propios conceptos.

Esta agenda radical estaría configurada por los sectores más “radicales” que componen los movimientos sociales. Su radicalidad

está dada por el carácter universal de sus concepciones, en otras palabras, sus reclamos no se agotan en demandas particulares sino que implican demandas universales que apuntan a una transformación social profunda⁵. Dicha agenda contiene demandas particulares inclusivas ligadas a otras que pertenecen a un nivel universal como por ejemplo una lucha por la igualdad racial que contenga ideas sobre la emancipación global acompañada de una concepción de comunidad multicultural o una lucha contra la discriminación sexual o de género que contenga un reclamo por una diferente concepción de libertad de asociación. Estas reivindicaciones son de carácter universal y por ellos podrían formar parte del itinerario de una agenda radical.

Esta articulación propia de una agenda radical implicaría pensar de otro modo las identidades de los sujetos políticos y por ello pensar de otro modo la política misma. En ese sentido Butler afirma:

Si las identidades ya no se establecieran como premisa de un silogismo político, y si ya no se creyera que la política es una serie de prácticas derivadas de los supuestos intereses que incumben a un conjunto de sujetos preconcebidos, seguramente nacería una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior (Butler 2007, 288).

De este modo, la radicalidad de la agenda, como hemos dicho, dependerá justamente de la desencialización de la identidad de los sujetos políticos ya que esta permitiría pensar sus opresiones cómo mutuamente implicadas, posibilitando el nacimiento de otra forma de hacer política.

5 El universal concreto y en competencia

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

⁵La articulación de las demandas universales de los movimientos, que en apariencia parecerían sostener sólo demandas sectorizadas o particulares, son expresadas por Butler: "Puede ser que el feminismo, por ejemplo, tenga una visión de la universalidad que implica formas de igualitarismo sexual que piensan a las mujeres dentro de una nueva idea de universalización. O puede ser que las luchas por la igualdad racial contengan desde el comienzo una concepción de la emancipación universal que es inseparable de una fuerte concepción de comunidad multicultural" (Butler 2004b, 172).

Dentro del contexto político del postcolonialismo contemporáneo, es quizás especialmente urgente subrayar la categoría misma de lo “universal” como el sitio de una insistente disputa y resignificación. Dado el carácter disputado del término, asumir desde un principio una noción de procedimiento o sustantiva de lo universal es por necesidad imponer una noción culturalmente hegemónica en el campo social (Butler 1992, 17).

En este sentido, Butler intenta pensar sobre un concepto de universal no esencialista ni totalitario sino contingente y con resabios de particularidad. Para ello se apropia del concepto de universal concreto de Hegel para explicar su posición al respecto. Este filósofo, según Butler, ofrece tres nombres para una universalidad que identifica como singular pero insiste también en su carácter plural. Por un lado se encuentra el universal abstracto, por otro, el particular, y por último, el sujeto, que opera en la forma de “yo” (universal concreto). Así, *“lo universal es lo que pertenece a todas las personas pero no es todo lo que pertenece a cada persona”* (Butler 2004a, 23). No obstante, la universalidad aparece como inseparable de sus negaciones, duplicándose (esto no quiere decir que se escinde): por un lado tiene carácter abstracto, pero por el otro, también concreto.

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

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

Así la universalidad pasa por revisiones de su significado sin que pueda ser anclada en ninguno de esos momentos particulares. La universalidad entonces es “visitada” por lo particular que le imprime

su paso produciendo su duplicación abstracto/concreto, con lo cual expone, el lado abstracto, un formalismo impuro como respuesta. También estará manchada esta universalidad por las articulaciones culturales en las cuales se realiza a pesar de que intente trascenderlas; por ello no puede anclarse en una cultura determinada. En este sentido, la hegemonía, pensada como universalidad, deberá tener las características de este concepto.

Si bien Butler no piensa la hegemonía como vínculo en el cual lo universal y lo particular se disuelven sino, en coincidencia con Mouffe, como universal contaminado por lo particular, no obstante, señalará que será necesario tener en cuenta las nociones en competencia que se ponen en juego en dicha contaminación. Esta diferencia que establece Butler es fundamental puesto que no sólo le imprime un carácter contingente a lo universal sino también evitará determinar si los reclamos que aún no han ingresado al vínculo hegemónico, es decir los descriptos desde la lógica de la autonomía por Mouffe, tienen características universales o particulares. Butler, afirmará que pueden existir universales en competencia por fuera del vínculo hegemónico.

Desde esta visión de la universalidad en competencia y sus variaciones culturales, se abre la posibilidad de revisar y modificar nuestras prácticas cotidianas de carácter performativo en tanto que el horizonte epistemológico se ha tornado variable, posible de ser disputado. Esta revisión se logra gracias a la teoría psicoanalítica que permite, dentro de la teoría de la hegemonía, pensar la identificación o el fracaso de la misma respecto de un proyecto hegemónico.

Butler sostiene que el psicoanálisis también nos ayuda a pensar la opresión en tanto que genera una autodefinición de los oprimidos de acuerdo con las categorías de su opresión y marginación de la vida cultural. Este es el problema de la identificación con el opresor a lo que Butler llama “inversión psíquica”. Este concepto da cuenta de cómo “*la opresión se genera en la mente de los oprimidos forjando definiciones opresivas de sujeto*” (Butler 2004b, 155). Superar esta “inversión psíquica” requiere pensar, ya no en términos de identidad, sino de identificación, lo cual permitirá que quienes se construyeron como sujetos oprimidos puedan identificarse también con otros vínculos sociales en una dirección contra-hegemónica.

Butler propone abordar los límites de la autocomprensión trans-

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

6 Sujeto, performatividad y hegemonía

Tanto Butler como Mouffe ven la necesidad de analizar al sujeto en tanto signado por una incompletitud fundamental, pero no estarán de acuerdo en su carácter. Esta disidencia también se verá reflejada en otros conceptos centrales ya que la teoría sobre el sujeto determinará la teoría de la hegemonía. Para Butler la incompletitud del sujeto garantiza una “falla de la interpelación”, cualquier esfuerzo que se haga por definirlo e identificarlo completamente resultará imposible. El psicoanálisis suele encontrar este límite o falta en un mismo e idéntico lugar. Esto quiere decir, según Butler, que si se utiliza el ahistórico recurso de la “barra” lacaniana (la cual marca la falta, el lugar vacío estructural que constituye al sujeto como tal) para pensar la hegemonía, se denotarían formas estancas de articulación hegemónica y no articulaciones contingentes e históricas que emergerían en el campo político. Esto porque se estaría interpretando a ese campo con límites y exclusiones totalmente identificables estructuralmente, esto es, ahistóricamente.

Butler, al afirmar que el sujeto está signado por la “forclusión” entendiendo este concepto como el “*modo en que funcionan las prohibiciones sociales variables*” (Butler 2004b, 145), esto dotaría de

contingencia al vínculo hegemónico. La forclusión daría cuenta de la existencia de prohibiciones sociales históricas que limitan los objetos que van a aparecer o no dentro del horizonte del deseo, limitando y posibilitando nuestra percepción del mundo. Dicha forclusión, para esta autora, no es estructural (como lo ha sostenido el psicoanálisis lacaniano) sino que es socialmente contingente; como no es previo a lo social es por ello histórico.

Estas forclusiones, que fundan tanto como desestabilizan al sujeto, se articulan en trayectorias de poder o ideales reguladores que determinarían qué será una persona y qué no lo será, distinguirá entre dos sexos y postulará a heterosexualidad como inevitable. También puede producir los materiales para el rechazo o identificación de las identidades raciales, nacionales y de clase (Butler 2004b, 159).

Esta emergencia del sujeto en relación a las forclusiones se relaciona directamente con la interpelación y la performatividad, puesto que todas ellas dan cuenta de aquellas normas contingentes e históricas que posibilitan el surgimiento de dicho sujeto, determinándolo pero al mismo tiempo desestabilizándolo.

Las interpelaciones que 'llaman' a un sujeto al ser, esto es, los performativos sociales que se han ritualizado y sedimentado a lo largo del tiempo, son centrales para el proceso mismo de la formación subjetiva, así como el habitus participativo, incorporado (Butler 2004b, 145).

De esta manera, Butler da cuenta de la formación histórica del sujeto en relación a la forclusión y a la interpelación al relacionarla con su teoría de la performatividad, la cual daría cuenta de ese *habitus* participativo e incorporado. Esta autora tematiza el concepto de performatividad pensándolo en relación a la identidad personal en tanto signada por determinado género dado que la identidad se torna inteligible cuando posee un género acorde a las normas.

El concepto de performatividad fue tematizado por Austin (1982) en su libro *Cómo hacer cosas con palabras* y luego fue retomado y reapropiado por Butler. En dicho libro Austin se refiere al carácter performativo de lenguaje, es decir, su capacidad de realizar cosas con las palabras. Austin distingue entre oraciones que describen algo y aquellos que realizan algo. Las primeras tienen la función de

comunicar algo que las precedió y las segundas, al ser enunciadas, realizan algo. A través de lo que Austin llama “actos de habla”, aquello que anteriormente no existía pasa a existir, al enunciarlo se realiza.

Butler retomará el concepto austiniano de performatividad y afirmará que la realidad social se encuentra construida y realizada a través del lenguaje, expresado tanto en palabras, gestos, comportamientos, etc. Así el lenguaje no sólo comunica sino que configura la realidad social, es decir, la realidad sólo será real en la “*medida en que es actuada*” (Butler 1990, 309) a través de la cita de convenciones, leyes, ideologías, etc., del pasado, es decir, repitiendo actos de habla ya realizados anteriormente.

Así Butler retomará también el concepto de citacionalidad de Derrida, a través del cual no sólo citamos palabras del pasado sino también actualizamos y repetimos comportamientos del pasado. Incorporamos y repetimos comportamientos que preceden a nuestro cuerpo, los actualizamos en el presente y proyectamos hacia el futuro. De éste modo, no sólo se configuran nuestro lenguaje sino nuestros cuerpos y nuestros comportamientos, no sólo de modo individual sino más bien social.

La performatividad del lenguaje señala la capacidad de éste de producir lo que nombra al hacer referencia a la Ley, a la norma aceptada. En este sentido, la performatividad es la repetición ritualizada de la ley, repetición que la confirma, actualiza e instauro. Por este motivo, a través de la performatividad, Butler explica no sólo cómo se van modelando comportamientos “normalizados” sino como se van construyendo también nuestros deseos y nuestros cuerpos en función de normas heterosexistas que regulan lo social. Así Butler piensa la performatividad también referida al género y nos muestra cómo la repetición de la ley construye nuestras identidades de género adecuándolas al esquema binario y heterosexual hombre/mujer:

Cuando ésta concepción de performance social se aplica al género, es claro que, si bien son cuerpos individuales los que actúan esas significaciones al adquirir el estilo de modos generalizados, esta “acción” es también inmediatamente pública. Son acciones con dimensiones temporales y colectivas, y su naturaleza pública no carece de consecuencias: desde luego,

se lleva a cabo la performance con el propósito estratégico de mantener al género dentro de un marco binario (Butler 1990, 307).

Esta conservación del género en el marco binario se encuentra garantizada por el poder de la repetición de la norma. Dicha repetición genera performativamente determinada identidad de género al mismo tiempo que una especie de naturalización del género, es decir, crea la ilusión de que éste precede a la performance.

Esta teoría de la performatividad no dista mucho, según Butler, de la teoría de la hegemonía ya que ambas dan cuenta de la forma en la que se construye el mundo social por medio de una determinada relación con el poder. En este sentido, ambas teorías nos permiten comprender que producimos, reproducimos y consentimos, en nuestra comprensión de las relaciones sociales cotidianas, vínculos tácitos y disimulados de poder. El poder es dinámico y se reconstruye dentro de nuestra vida cotidiana, al mismo tiempo que regula nuestro sentido común: *“está cómodamente instalado en el lugar de las epistemes prevalecientes de una cultura”* (Butler 2004a, 20). Sin embargo, dicha repetición de la norma puede fallar, permitiendo así la irrupción de individuos con géneros incoherentes, es decir, que no se identifican con *“las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas”* (Butler 2007, 72). Los géneros inteligibles serían aquellos que establecen una continuidad y causalidad entre el sexo, el género y el deseo, adecuándose a las normas de inteligibilidad.

Esta misma “matriz cultural” es la que mediante sus leyes exige que ciertas identidades sean prohibidas, es decir, niega aquellas identidades en las que el género no es consecuencia de un sexo o en las que el deseo no es causa del sexo. Estas identidades que se manifiestan como defectos del desarrollo de las leyes de inteligibilidad heterosexualista *“muestran los límites y los propósitos reguladores de ese campo de inteligibilidad –dentro de los límites mismos de esa matriz de inteligibilidad- otras matrices diferentes y subversivas de desorden de género”* (Butler 2007, 73). Este potencial subversivo se evidencia cuando se advierte que las relaciones de “consecuencia” lógica entre el sexo, el género y el deseo, son políticas, son creadas por las leyes culturales que establecen y regulan la forma y el significado de la

sexualidad.

En *Cuerpos que importan* (2002) Butler refiere a esta misma cuestión manifestando que la constitución en el lenguaje del sujeto de modo alguno niega la materialidad de éste. La performatividad en tanto reiteración mediante la cual el discurso produce lo que nombra, es decir, materializa los cuerpos que gobierna. En otras palabras, las normas reguladoras del sexo, al actuar performativamente, construyen la materialidad de los cuerpos y, específicamente, materializan el sexo del cuerpo (Butler 2002, 18).

Una vez materializado el sexo, el sujeto cobrará inteligibilidad cultural puesto que el yo se constituye plenamente una vez que ha asumido un sexo. Este acto de asumir un sexo, que implica la identificación de un sexo dado y la emergencia de un sujeto posible de ser interpretado socialmente, forma parte de los medios discursivos empleados, según Butler, por el imperativo heterosexual “para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras” (Butler 2002, 19). En este sentido, la emergencia de un sujeto necesariamente se vincula con la exclusión de otros que no formaran parte de esta categoría pero que al mismo tiempo conforman los límites que hacen posible circunscribir dicha categoría. Para Butler, quienes se encuentran por fuera de la asunción de un sexo que otorga inteligibilidad social son seres abyectos. La matriz cultural al producir a los sujetos simultáneamente produce un sector de abyectos, quienes no son sujetos pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. En palabras de Butler:

Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de las jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invivible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos (Butler 2002, 19-20).

Lo abyecto no sólo formará parte de un exterior que constituye al sujeto sino que será también un “interior” al sujeto, su propio repudio fundacional, es decir, este llega a construirse también en repudio a lo abyecto, sin el cual el sujeto no puede emerger. Así lo abyecto no es una esfera indiferente al sujeto sino que es el exterior que lo constituye,

su interior repudiado y también su “espectro amenazador” puesto que la mera identificación con lo abyecto puede implicar poner en peligro su propia vida.

Esta emergencia del sujeto mediante la identificación de un sexo determinado es el modo en que opera la heteronormatividad, como una de las poseedoras de un gran poder de determinación y clasificación de los cuerpos concretos. Esta heteronormatividad no sólo supone como norma el deseo sexual entre una mujer y un hombre sino también, y por ello, supone una división binaria de la humanidad, asociando la identidad sexual con determinados rasgos anatómicos (Wittig 2002, 26). Como bien expresa Judith Butler, la ley se encargará de constituir “*sujetos sexuados que se ajusten a la división heterosexual en la medida de que su amenaza de castigo instile efectivamente temor; amenaza que toma como objeto de temor la figura de la abyección homosexual*” (Butler 2002, 167). En esta última cita Butler evidencia el control que se ejerce mediante la determinación de quienes serán considerados sujetos y quienes permanecerán en la esfera de lo abyecto puesto que la materialización de un sexo será fundamental para la regulación de las prácticas identificatorias de los sujetos.

Sin embargo, en textos posteriores al *Género en Disputa*, Butler enfatiza la idea de que toda categoría o universal es posible de ser disputada por quienes se encuentran por fuera de ella puesto que toda categoría universal es contingente, es decir, posible de ser criticada y desestabilizada. Este margen contingente del universal será el que le permitirá a los excluidos del universal disputar su redefinición para ser incluidos. Los excluidos por ende son aquellos que marquen el límite constitutivo del universal, el exterior, lo diferente, que constituye la unidad del universal pero que al mismo tiempo lo desestabilizan.

Lo universal empieza a ser articulado precisamente a través de los desafíos a la formulación que ya existe, y el desafío proviene de aquellos a quienes no incluye, de aquellos que no tienen derecho a ocupar el lugar del ‘quién’, pero que, sin embargo, exigen que lo universal como tal los incluya. En este sentido, los excluidos constituyen el límite contingente de la universalidad”(Butler 2006, 270).

En este sentido, la misma abyección será aquella que amenaza con

exponer la fragilidad de toda categoría cerrada, puesto que esta no podrá ser habitada sin generar cierta incomodidad por parte del mismo sujeto quien no puede afirmar su plena identificación con esta categoría por siempre. Este rechazo o amenaza será un recurso crítico en la pelea por rearticular los términos en los que se da la legitimidad simbólica y la inteligibilidad social de los sujetos (Butler 2002, 21).

7 Universalidad, democracia y nuevos movimientos sociales

La apertura del horizonte conceptual y la posibilidad de desestabilizar las normas que nos han constituido lleva a Butler a pensar la hegemonía en relación a los nuevos movimientos sociales en cuanto poseen una pretensión universalizante ya que emergen dentro del horizonte histórico como promesa de la democratización misma.

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

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

En este análisis sobre los movimientos sociales Butler realiza nuevas críticas a la postura de Chantal Mouffe en su libro junto a Ernesto Laclau. Ella no está convencida de que los movimientos sociales sean particulares antes del momento en que se realiza la articulación de sus objetivos con los objetivos de la comunidad en general. Esto, porque dichos movimientos pueden incluso vivir en comunidades que funcionen con nociones de universalidad, es decir, no se restringen a reclamos particulares, sino que a partir de necesidades particulares pudieron construir una agenda radical en la cual se

proponen nociones diferentes sobre la educación, sobre cómo pensar los espacios, la territorialización del mundo, etc.:

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

El problema aquí ya no parece ser la capacidad de universalización de una demanda particular a través de un particular que encarna la universalidad como tampoco una caracterización de los sujetos colectivos que se definen como autónomos, como meramente particulares y con identidades fijas. El problema será la competencia y radicalidad de dichas demandas puesto que estas exponen los límites variables de la universalización, evidenciando que ningún concepto ahistórico de universalidad funcionará como parámetro de inclusión.

Butler estará de acuerdo con la posición de Hegel, Gramsci y Mouffe y Laclau, desde la cual la sociedad puede realizar una universalidad hegemónica contaminada por lo particular. Sin embargo, lo que le preocupa a Butler, es que distintos movimientos sociales hablen en nombre de la universalidad y entre sí no coincidan ni en posiciones normativas ni tampoco en su relación con lo universal.

Según Butler el argumento de Mouffe junto a Laclau supone que el campo social estaría dividido en identidades sociales contingentes y en competencia con demandas particulares que seguirían dentro de ese estatus si no demostrasen los efectos universalizantes de sus demandas. Así el campo político se divide entre los modos de resistencia particulares y aquellos que logran plantear su pretensión de universalidad. La tarea de la izquierda sería entonces establecer una cadena de equivalencia entre estos grupos en competencia con pretensiones de universalidad, *“de modo que, cada uno sea, en virtud*

de su propia articulación incompleta y contingente, estructuralmente similar al otro, y esta 'falta' estructuralmente común sea la base del reconocimiento de una común condición constitutiva" (Butler 2004b, 173). Esta caracterización de los movimientos sociales abre tres problemas desde el punto de vista de Butler. El primero será si los movimientos se encuentran organizados en torno a cierta identidad. El segundo será el problema del universal concebido como vacío. El tercero, que se desarrollará más extensamente, tiene que ver con el estatus particular o universal de los movimientos sociales.

Respecto del primero de los problemas, Butler acordará con Mouffe en que los grupos en competencia de izquierda se encuentran esencialmente estructurados por la falta, que supuestamente es constitutiva de la identidad, pero no estará de acuerdo en que dichos grupos de hecho estén organizados en torno del concepto de identidad. En ese sentido, pueden existir ciertas luchas para poner fin a la homofobia que se base en una amplia gama de prácticas sexuales y no en su identidad *gay*.

El segundo problema se relaciona con el estatus vacío del universal que permite la universalización de una particularidad, la cual representa al resto de ellas contingentemente. De este modo, el universal se encuentra vacío hasta tanto no incluya los reclamos particulares. Según Butler esta descripción del universal puede generar problemas respecto de algunos movimientos sociales puesto que no logra abordar el caso en el cual el universal pierde su estatus vacío y comienza a representar, por ejemplo, "*una concepción étnica restrictiva de la comunidad y la ciudadanía*" (Butler 2004b, 171). En este caso la politización se produce en nombre de un tipo diferente de universalidad.

El tercer problema emerge cuando se analizan determinados movimientos sociales meramente como particulares en tanto a partir de esa caracterización se desconoce ciertas versiones de lo universal en competencia sostenidas por estas supuestas particularidades. En ese sentido, sus nociones de universalidad no dependen de su ingreso a la cadena de equivalencias porque ya se poseen previamente. Por ello, el modo de pensar el vínculo entre movimientos cambia, ya no será relacionar una demanda particular con lo universal sino establecer "prácticas de traducción" entre universalidades en competencia para

que puedan ser parte de un conjunto de objetivos políticos y sociales coincidentes:

La cuestión para estos movimientos sociales no será cómo relacionar un reclamo particular con uno que sea universal, donde lo universal aparece como anterior a lo particular, y donde la suposición es que una inconmensurabilidad lógica rige la relación entre los dos términos. Puede ser, más bien, la de establecer prácticas de traducción entre nociones de universalidad en competencia que, pese a cualquier incompatibilidad lógica aparente, puedan no obstante pertenecer a un conjunto de objetivos sociales y políticos coincidentes (Butler 2004b, 172).

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

En este punto Butler señala que existen demandas de determinados movimientos que no apuntan a producir esta tarea de traducción sino más bien legitimar al Estado a partir de una elaboración de los discursos y del poder que no tienden a neutralizar los procesos legitimadores de éste sino a reforzar sus mecanismos de regulación.

Como ejemplo de esto último Butler se referirá a ciertos sectores del movimiento lesbiano y *gay* que reclaman al Estado un trato igualitario respecto a los heterosexuales y otro grupo que pretende romper con la regulación del Estado sobre las prácticas sexuales de los ciudadanos. Estos últimos creen que no deberían existir reglas estatales que establezcan que prácticas de pareja y parentesco son legítimas y cuáles no. Este sector del movimiento entiende que la inclusión de sus reclamos dentro del Estado volvería a marginar a otras minorías sexuales que no son reconocidas como por ejemplo las madres solteras, los padres solteros, aquellos que viven en poligamia, transexuales, etc. Por este motivo, existen universales en competencia dentro de los movimientos sociales en los cuales conviven demandas que pretenden construir una agenda radical y aquellas que reafirmarían el estatus privilegiado del Estado.

En el caso del movimiento *gay*, los reclamos de quienes quieren ser

reconocidos por el Estado contradicen incluso otros reclamos históricos de su movimiento, como por ejemplo, el de libertad sexual. Aquí se contraponen aquellos que quieren fortalecer la institución del Estado, identificándose con la figura del matrimonio como la que otorga ciertos derechos y autorizaciones, de quienes pretenden desvincular estos derechos y autorizaciones de la institución matrimonial. En este sentido, Butler explicará que esta última posición configuraría una demanda radical, inclusiva, una demanda que apuntaría a achicar la brecha entre formas legítimas e ilegítimas de intercambio sexual y agrega que:

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

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

8 ¿La democracia radical como expansión de la democracia liberal?

Como se ha expresado en los últimos apartados existen discrepancias importantes entre Mouffe y Butler en relación justamente a cómo pensar a los movimientos sociales. Mouffe, junto a Laclau, los pensará como particulares que para poder universalizarse deben ser parte de una cadena de equivalencias en la cual una de las particularidades asume la universalidad en representación del resto de las particularidades. Se ha mencionado también que desde el punto de vista de Butler, esta visión de los movimientos sociales traería aparejado el problema de no comprender en su complejidad el modo en que cada uno de ellos establece sus reivindicaciones, no necesariamente desde la identidad, como así también que no pueden ser pensados como particulares porque de este modo no se estaría dando cuenta de las nociones de universalidad que éstos sostienen. De este modo, Butler sitúa el problema no ya en la universalización de las particularidades sino en la radicalidad de esas nociones universales que se encuentran en competencia. Por estos motivos, entiendo que Butler no estaría de acuerdo con la distinción que realiza Mouffe junto a Laclau entre “lógicas de equivalencia” y “lógicas de autonomía” en tanto ubicaría las reivindicaciones de movimientos sociales en una mera particularidad cerrada en sí misma sin prestar atención en las nociones de universalidad que pueden estar sosteniendo.

Asimismo, Laclau y Mouffe sostendrán que la no inclusión en la cadena de equivalencia le impedirá a estos movimientos sociales canalizar sus demandas verticalmente a través del Estado. De este modo, los movimientos sociales no sólo quedarían excluidos del campo de lo político, al no sostener nociones de universalidad, sino también no podrían ser resueltas sus demandas ya que quedarían excluidas de esta canalización a través del Estado. Como se afirmó anteriormente, Butler no estaría de acuerdo que los movimientos sociales establezcan ese tipo de relación con el Estado, ya que reforzarían su carácter regulador y legitimador.

Entiendo que esta diferencia en los planteos de Butler y Mouffe es fundamental para comprender cómo las teorías de ambas autoras, que en un principio poseían más similitudes que diferencias, a partir

de las producciones más recientes de Butler comenzarán a tomar distancia. En este sentido, sostengo que la caracterización de Butler difiere de la sostenida por Mouffe y Laclau en tanto da cuenta de la conflictividad que opera dentro mismo de los movimientos sociales, como también entre movimientos sociales, que la posición de los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* no tematizan. Por otro lado, la universalización de una particularidad en representación del resto de las particularidades que conforman la cadena de equivalencia le resta importancia a la relación de subordinación que implica dicha particularidad universalizada respecto del resto de las particularidades. De esta manera, se podría afirmar que no todo vínculo entre las distintas fuerzas sociales está signado por la cooperación y la “equivalencia” sino también por el antagonismo y la búsqueda de imprimir una dirección o una agenda propia a los demás actores.

Si bien esta diferencia en la interpretación de los movimientos sociales debería incidir en una concepción distinta de la democracia radical en un punto ambas autoras pensarán la democracia radical como una expansión y profundización de la democracia liberal, tornándola más inclusiva. En *Hegemonía y estrategia socialista* Mouffe y Laclau sostendrán que “*la tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural*” (Laclau & Mouffe 2006, 222). En los mismos términos Butler dirá que la hegemonía consiste, al igual que la apertura de horizontes conceptuales del sujeto, en “*expandir las posibilidades democráticas para los términos clave del liberalismo, tornándolos más inclusivos*” (Butler 2004a, 19).

Teniendo en cuenta esta similitud afirmaré que los términos en que Mouffe piensa los movimientos sociales y sus reivindicaciones coinciden plenamente con esta democracia radical como una democracia liberal llevada a sus extremos. No obstante, no sucede lo mismo con el pensamiento de Butler. Desde la concepción de Mouffe, esta democracia puede ser posible en tanto su concepción de los movimientos sociales y la construcción de un “nosotros” no da cuenta de la complejidad de reivindicaciones, también universales, de ciertos movimientos sociales que se plantean en una clara confrontación con nociones lib-

erales. Quienes planteen reivindicaciones de este tipo quedarían por fuera del campo político puesto que confrontarían con el liberalismo en sus términos tradicionales tanto como con quienes compartirían el mismo acuerdo ético político con sus adversarios. En este sentido, las posibles exclusiones que Mouffe junto a Laclau piensan como necesarias serían de aquellos que se encuentran en una radical oposición al liberalismo tanto en sus términos clásicos como en sus términos radicales. En ese sentido, afirmaré que estas concepciones sobre los movimientos sociales permiten que su teoría sea fácilmente apropiable bajo los términos liberales de un pluralismo basado en la tolerancia, en tanto la articulación de los movimientos se basa en un acuerdo implícito de establecer demandas que no cuestionen el paradigma liberal de lleno sino sólo en la medida justa como para tornarlo inclusivo.

Desde este punto de vista, sostendré que el planteo de Butler sobre los movimientos sociales es superador del presentado por Mouffe y Laclau porque permite pensar la universalidad de los movimientos sociales independientemente de la cadena de equivalencia y su consecuente canalización vertical de demandas en el Estado. Así la universalidad de los movimientos se relaciona más con su radicalidad y articulación de demandas radicales que con su canalización de demandas. Sin embargo, esta caracterización de los movimientos sociales es contradictoria con su noción de democracia radical. Esto es así puesto que considera a ciertos movimientos sociales, que para Laclau y Mouffe eran meras particularidades monádicas, como portadores de nociones de universalidad en competencia. Esto último implica que los movimientos sociales pueden poseer nociones universales en competencia y en disidencia con el liberalismo incluso radicalizado. Considera como parte del campo político a aquellos movimientos sociales que incluso sostendrían demandas radicales en contra de las regulaciones y legitimaciones del Estado y que por ello se negarían a canalizar demandas a través de éste. Sostendremos entonces que esta visión sobre los movimientos sociales no permitiría entonces concebir a la democracia radical como una profundización de la democracia liberal puesto que se considera como parte de ese proyecto demandas que ponen en discusión ciertos pilares de este tipo de democracia.

A modo de cierre se podría afirmar que esta contradicción

presente en el pensamiento de Butler puede ser vista desde otra perspectiva si se tiene en cuenta sus aportes más recientes (Butler 2009; Butler 2010; Butler 2012). En sus últimas producciones realiza un distanciamiento explícito respecto de los marcos liberales, caracterizándolos como obsoletos. De este modo, podría afirmarse que esta contradicción marca un rumbo de profundización de las críticas butlerianas al liberalismo que la distanciará aún más de las propuestas de democracia radical elaboradas por Laclau y Mouffe.

Referencias

- Austin, John. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona: Paidós.
- Benhabib, Seyla. (2006). *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Gedisa.
- Burgos Díaz, Elvira. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid: Machado Libros.
- Butler, Judith. (2004b). "Reescincificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo". En J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: FCE.
- Butler, Judith & Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj. (2004). *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires: FCE.
- Butler, Judith. & Laclau, Ernesto. (1999). "Los usos de la igualdad", *Debate Feminista* (19).
- Butler, Judith. & Spivak, Gayatri. Ch. (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. (1992). "Fundamentos Contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'". En: Butler, Judith, Scott, Joan, *Feminists Theorize the Political*, Routledge: New York.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós.

- Butler, Judith. (2004a). "Universales en competencia", en Butler, Laclau, Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: FCE. Butler, J. (2006). *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. (2009). *Dar cuenta de sí mismo, Violencia, ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. (2012). *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith. (1990). "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", extraído de: CASE, Sue-Ellen, *Performing feminisms: Feminist Critical Theory and Theater*, Johns Hopkins University Press.
- Campagnoli, Mabel. A. (2007). "El parto filosófico y las genealogías femeninas", *Revista Mora* (12).
- Carver, Terrell .& Chambers Samuel. A. (2008). *Judith Butler and Political Theory. Troubling Politics*, New York: Routledge.
- Dallmayr, Fred. (2008). "Laclau y la Hegemonía. Algunas advertencias (pos)hegelianas". En: Critchley, Simon y Marchart, Oliver (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Femenías, María. L. & Cano, Virginia y Torricella, Paula. (2013). *Judith Butler, su filosofía a debate*. Buenos Aires: FFyL, UBA.
- Fraser, Nancy. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Gramsci, Antonio. (1931). "Necesidad de una preparación ideológica de la masa", texto aparecido en "*Lo Stato Operaio*" de Marzo-Abril de 1931 extraído de: <http://www.marxists.org/espanol/gramsci/mayo1925.html>
- Laclau, Ernesto. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto. & Mouffe, Chantal. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

- Laclau, Ernesto. (1996). "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?". En: Laclau, E., *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto. (2004). "Estructura, historia y lo político". En: Butler, Laclau, Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto. (2005). *La razón populista*, Buenos Aires: FCE.
- Lenin, I. V. (1975). *Obras Escogidas*, tomo II, Moscú: Progreso.
- Levín, Silvia. (2010). *Derechos al revés. ¿Salud sexual y salud reproductiva sin libertad?*, Buenos Aires: Editorial Espacio.
- Marchart, Oliver. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, Chantal. (2007). *En torno a lo político*, Buenos Aires: FCE.
- Nussbaum, Martha. (1999), "The Professor of Parody", *New Republic*, 22 Febrero. Extraído de: <http://www.akad.se/Nussbaum.pdf> 7/10/2013.
- Nussbaum, Martha. (2001). "How Should Feminists Criticize One Another?", *The American Philosophical Association Newsletter on Feminism*.
- Sabsay, Leticia. & Soley-Beltran, Patricia. (2012). *Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, Barcelona: Editorial Egales.
- White, Stephen . K. (2000). *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Wittig, Monique. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona: Editorial Egales.
- Zerilli, M. G. Linda. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*, Bs. As.: FCE.