

## LA IDEOLOGÍA DEL UNIVERSALISMO

El universalismo no es hoy únicamente una aspiración ética. Tampoco es simplemente una convicción religiosa o un principio epistemológico; es, en realidad, la ideología dominante de nuestro tiempo. Se ha convertido en un objetivo político explícito, implementado en nuestros días bien mediante urnas electorales, bien mediante acuerdos comerciales, bien en los tribunales internacionales de justicia, o mediante las denominadas intervenciones humanitarias o la distribución de ordenadores portátiles en las escuelas africanas. ¿Por qué tiene esta idea hoy tanta importancia? ¿De dónde proviene la urgencia de afirmar o negar, de apoyar o de poner en cuestión la existencia de verdades, valores o derechos universales? La idea de universalismo ha devenido un significante supuestamente autoevidente, pero, sin embargo, como veremos, disponemos de otra noción de universalidad que funciona contra esta ideología.

Muchos pensadores han identificado un sesgo eurocéntrico en las nociones heredadas de universalidad, sean de origen cristiano, humanista o ilustrado. Como correctivo a tales concepciones limitadas, estos pensadores abogan con frecuencia por su sustitución por una concepción verdaderamente planetaria: la «universalidad ideal» de Balibar o el «universalismo universal» de Wallerstein<sup>1</sup>. El pensamiento europeo fundamentó la universalidad en una noción específica de sujeto humano. Al igual que el cristianismo había contemplado la actividad mundana como secundaria y accidental en relación con la vida celestial, que era primordial y eterna, este sujeto tenía la capacidad de prescindir de todo lo que fuera contingente, local y corporal. Las filosofías europeas del sujeto han prestado habitualmente poca atención a los aspectos históricos, geográficos, sociales y sexuales del ser humano, mientras que definían su verdadera esencia como una facultad de la razón que le hace autónomo. A partir de estos atributos, como fundamento de la razón pura y práctica, la conciencia podía desarrollar un conocimiento verdadero de la realidad y formular má-

---

<sup>1</sup> Étienne Balibar, *Politics and the Other Scene*, Londres y Nueva York, 2002, p. 165; Immanuel Wallerstein, *European Universalism*, Nueva York, 2006, pp. 10-20 [ed. cast.: *Universalismo europeo: el discurso del poder*, Madrid, Siglo XXI, 2007].

ximas éticas universales. Y con tales recursos los seres humanos eran dotados de derechos y libertades inalienables.

Desde el punto de vista de este sujeto suprahistórico, podían clasificarse las distintas culturas y pueblos del mundo. Este sujeto se colocaba a sí mismo en oposición a aquellos que, como los bárbaros de Rousseau, se hallaban atrapados en sus tradiciones y eran incapaces de liberarse de sus instintos corporales. Entre tales infelices seres se encuentran las mujeres, las clases trabajadoras y los no europeos. Cuando éstos sujetos se hallaron en condiciones de hablar y producir conocimiento a partir de estos parámetros (ellos habían sabido por supuesto cómo hablar y conocer en sus propios términos) el sistema prevaleciente se sintió desafiado. *El segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, y *Piel negra, máscaras blancas* (1952), de Frantz Fanon, han sido alabadas como símbolos de este cambio. Su lección fue que el sujeto trascendental no existe nunca en forma pura, sino que siempre se halla encarnado en seres humanos particulares. La subjetividad universal refleja, por consiguiente, los valores e intereses de aquellas personas medianamente las cuales ésta se articula. Con pocas excepciones, la subjetividad universal había sido articulada por hombres blancos provenientes de las clases superiores, y el corpus resultante de pensamiento se conformó en consecuencia: una mezcla de ideales humanistas y de valores patriarcales, de universalismo y racismo, de conocimiento e ideología burguesa.

Visto de este modo, el problema no era la aspiración hacia la universalidad *per se*, sino que la codificación de esta universalidad suponía la negación de determinantes sociales, históricos, culturales y geográficos. En consecuencia, el pensamiento occidental no se había mostrado insensible únicamente al hecho de que su concepción de universalidad era el producto de un cierto lugar y de una cierta época, sino también al hecho de que las ideas universales podían desarrollarse y codificarse de modo diferente en otros lugares, en otras épocas y por otros pueblos<sup>2</sup>. Si nosotros asociamos hoy los valores universales con la cultura europea es porque ésta suministró los términos mediante los cuales estos valores fueron codificados como *derechos humanos* y porque esta codificación ha ganado aceptación general. Esto, a su vez, ha ocurrido únicamente porque la cultura europea ha sido la dominante, debido a la supremacía económica, política y militar que Europa ha disfrutado durante los últimos quinientos años. Una vez que la codificación actual del universalismo se considera eurocéntrica, la universalidad le es arrebatada a Europa que la ha considerado como propia. A partir de ese momento, la universalidad pue-

---

<sup>2</sup> La gran prueba de esto es el (hoy reprimido) discurso europeo sobre la revolución y la guerra de independencia de Haití a finales del siglo xviii. Desde el punto de vista de los «jacobinos negros», como los ha denominado C. L. R. James, el suyo fue un movimiento totalmente alineado con la Revolución francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre. Muchos de los «jacobinos blancos» en Francia, sin embargo, se negaron a reconocer este hecho y consideraron la Revolución haitiana como la simple expresión del descontento y la agresión por parte de la población negra colonizada: el universalismo era únicamente para los blancos.

de ser reclamada y codificada por cualquier cultura; y puede también ser postulada como el fundamento de determinada cultura verdaderamente humana todavía por realizar. Apelar al universalismo como un modo de reivindicar la superioridad de la cultura occidental es traicionar la universalidad, pero apelar al universalismo como un modo de dismantelar la superioridad de Occidente es materializar aquélla.

Se desprende de este razonamiento que el «universalismo universal», para decirlo con la locución de Wallerstein, se localiza fundamentalmente en enunciaciones y prácticas que evidencian cómo las codificaciones del universalismo se vinculan a identidades particulares. Un hermoso ejemplo de ello lo encontramos en *El hombre sin atributos* de Robert Musil, obra en la que el lector aprende que «un habitante de un país tiene al menos nueve atributos: uno profesional, otro nacional, otro cívico, otro de clase, otro geográfico, otro sexual, otro consciente, otro inconsciente y quizá otro incluso privado». Cada habitante combina todas estas identidades. Pero Musil escribe:

Esos atributos le disuelven y él no es realmente nada sino un canal lavado por todas esas corrientes que gotean, que fluyen y se filtran de él una y otra vez para incorporarse a otras pequeñas corrientes que desembocan en otro canal. Así, pues, cada habitante de este planeta tiene también un décimo atributo, que no es aproximadamente más que la ilusión pasiva de espacios no colmados; ello permite todo a un hombre, a excepción de una cosa: no puede tomar en serio lo que al menos sus otros nueve atributos hacen y lo que les sucede<sup>3</sup>.

La novela de Musil nos enseña que la universalidad es una potencialidad humana que nunca puede inscribirse a la postre en identidades particulares, ya que reside precisamente en la capacidad humana de exceder cualquier identidad que se le asigne al sujeto, lo cual es otra forma de decir que ésta reside en la negatividad. Por consiguiente, el hombre universal únicamente puede ser un hombre sin atributos, porque un hombre sin atributos es el único que puede poseer *cualquier* atributo. Pero ¿ha visto alguien alguna vez a un hombre sin atributos?

Existe un eslogan para este modo de universalidad como negatividad: el derecho a la diferencia. Pero los seres humanos no poseen un «derecho» tal; por el contrario, practican tal diferencia inseparablemente de su proceso vital. Existen situaciones en las que esta negatividad se politiza, como sucede cuando un poder externo pretende fijar a una persona en una cierta identidad, como judíos, mujeres, musulmanes o jóvenes, negando su capacidad para la negatividad. Esta es la razón por la que la verdadera universalidad se hace visible únicamente como negatividad, que en contextos sociales y colectivos se traduce en resistencia.

---

<sup>3</sup> Robert Musil, *The Man Without Qualities*, vol. 1, Nueva York, 1995, p. 34 [ed. cast.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2004].

Si existe hoy un canon global de universalismo, éste consiste en las trazas documentales de las luchas pasadas en las que la opresión se resistió en el nombre de los valores universales. Como todos los cánones, el del universalismo es selectivo y fácilmente susceptible de convertirse en un nuevo instrumento de opresión. Inevitablemente, toda codificación de la universalidad constituye una representación *particular*. La universalidad, una vez representada, se transforma en una versión más o menos doctrinaria del *universalismo*, de la cual existen un gran número de variantes. Se trata de intentos más o menos ideológicamente corruptos de codificar lo que, en última instancia, no puede ser capturado por ningún código, ya que es o bien totalmente abstracto o absolutamente concreto y singular (hambre, deseo, cuerpo, sexo). Nos enfrentamos con una conclusión sorprendente: la universalidad, que es lógicamente lo opuesto de la particularidad, únicamente puede ser pensada y abordada *como* esta antinomia.

### *Anarquía y autoridad*

En la República de Weimar muchos pensaron que el sistema democrático moderno que allí emergía implicaba una sociedad sin universales y, por consiguiente, también sin orden ni sentido. En resumidas cuentas, se trataba de la sociedad de masas. Algunos intelectuales, estudiosos y líderes políticos consideraron, pues, urgente reafirmar la existencia de normas que recrearían la armonía y la estabilidad sociales, asumiendo la tarea de reconstruir la universalidad en el interior de sus propias fronteras nacionales. El resultado fue el surgimiento de un gran número de ideologías activistas, promovidas por una elite autoproclamada que temía la desintegración de la sociedad si no coronaba con éxito su tarea. A esta sólida creencia en los valores y normas unificadores respondía la convicción igualmente fuerte de que los hombres y mujeres ordinarios no podrían llevar una vida adecuada si carecían de una dirección impuesta desde arriba. Siegfried Kracauer describió una vez la Alemania de Weimar como atrapada en una doble pinza entre la tiranía y la anarquía<sup>4</sup>. Para la mayoría de los políticos, éstas eran las dos únicas opciones, de modo que optaron aciagamente por el autoritarismo al creer que en otro caso la sociedad se descompondría.

Sociólogos de Weimar como Leopold von Wiese reaccionaron contra las masas defendiendo valores y nociones más elevados –*Geist* [conciencia universal], *Bildung* [formación] o *Kultur* [cultural]–, que en su opinión se habían desmoronado en las metrópolis modernas. Wiese postulaba las masas como opuestas a la conciencia universal (*Geist*) y contemplaba, por lo tanto, a la mayoría de la población alemana en términos de pura animalidad o carne<sup>5</sup>. El escritor Hermann Broch abogó por una resurrección de la universalidad, sin la cual la humanidad se hundiría en lo que él deno-

<sup>4</sup> Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler* [1947], Princeton (NJ), 2004, pp. 74, 88.

<sup>5</sup> Leopold von Wiese, *System der Allgemeinen Soziologie*, Múnich, 1933, pp. 443-444.

minaba *Massenwahn*, esto es, insania de masas<sup>6</sup>. Broch presentaba a sus lectores una disyuntiva simple: o bien la reconstrucción de un sistema de valores centralizado que reconecte a cada hombre y a cada mujer a la totalidad social, o la guerra de todos contra todos; o un universalismo políticamente prescrito o la insania de masas. Durante las últimas décadas de su carrera, Broch intentó construir un nuevo sistema de universalismo, bosquejando un marco de «democracia total» así como instituciones que aseguraran la «paz global». Esto sucedió durante los años en los que se instituyó la Organización de las Naciones Unidas, y Broch se escribió con sus arquitectos en un intento de ganar apoyo para su propio modelo.

Estos ejemplos procedentes del periodo de entreguerras muestran cómo las declaraciones en pro de la universalidad de ciertos valores e ideas pueden servir a fines ideológicos particulares. Entonces, como ahora, el universalismo expresaba la utopía de intelectuales que veían la desintegración social acercarse peligrosamente. Ahora, como entonces, el universalismo es una ideología diseminada por una clase que se encuentra rodeada por fuerzas que desafían su privilegiada posición. Un pasaje de Ernesto Laclau, sorprendentemente similar a la observación citada de Kra-cauer sobre la falsa elección de la Alemania de Weimar entre anarquía y autoritarismo, sugiere que el problema no ha desaparecido: «¿Es la proliferación de particularismos –o su envés correlativo: la unificación autoritaria– la única alternativa en un mundo en que los sueños de una emancipación humana global se desvanecen rápidamente?»<sup>7</sup>.

Pensemos, por ejemplo, en los actuales adversarios del multiculturalismo, que mantienen que el reconocimiento de la diversidad cultural en las instituciones educativas, legales y políticas implica lo que ellos denominan la «balcanización» del tejido social. Pensemos también en los políticos y creadores de opinión que parecen convencidos de que lo único que protege nuestra sociedad de un futuro de terrorismo y costumbres bárbaras son nuestros valores occidentales particulares, mientras que al mismo tiempo se muestran partidarios de bombardear localidades rurales indefensas como método de estimular tales valores.

### *Uniformidad*

¿Pero de qué sociedad estamos hablando aquí? Disponemos de otra lección esta vez impartida por otro sociólogo de Weimar, Theodor Geiger. En su obra, el universalismo es predominantemente una elección metodológica. Cuando investigamos el mundo social, debemos comenzar por

<sup>6</sup> Hermann Broch, *Massenwahntheorie. Beiträge zu einer Psychologie der Politik, Kommentierte Werkausgabe*, vol. 12, Fráncfurt del Meno, 1979.

<sup>7</sup> Ernesto Laclau, «Identity and Hegemony. The Role of Universality in the Constitution of Political Logics», en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Londres y Nueva York, 2000, p. 86 [ed. cast.: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, F.C.E., 2003].

la formación social de mayor tamaño, no por el individuo. En la época de Geiger, comenzar por el universal social únicamente podía significar partir de las formaciones sociales existentes dentro de las fronteras del Estado-nación. Ni en la sociología de Geiger ni en la de sus contemporáneos encontramos la idea de una sociedad global. Hoy, sin embargo, comenzar por lo universal tan sólo puede significar partir del sistema-mundo como tal, de la humanidad como comunidad planetaria, o de una u otra de las diversas opciones que queramos utilizar para concebir el actual orden global. El sistema-mundo en su máxima envergadura es ahora la *referencia universal* de nuestro discurso sobre la sociedad. Y el *universalismo* resulta ser el discurso ideológico dominante mediante el cual este sistema-mundo se concibe a sí mismo.

Pero si esto es cierto, ¿cuál es la función de esa ideología? ¿Qué revela ello sobre el orden mundial dominante y sobre los agentes que se hallan tras él? Sobre este punto, el arte contemporáneo ofrece alguna guía. Permítasenos analizar dos ejemplos instructivos, el de Allan Sekula y el de Andreas Gursky. *Fish Story*, obra comenzada por Sekula a principios de la década de 1980 y concluida a finales de la de 1990, tiene por objeto el mar como el espacio olvidado de la modernidad. Simultáneamente obra de arte y ensayo, fotoperiodismo y montaje complejo, *Fish Story* relaciona el sistema-mundo capitalista con la gestión de sus fletes containerizados y sus puertos subcontratados, con el mar como motivo artístico-histórico, que recrea desde la pintura de marinas holandesas y Turner hasta *El acorazado Potemkin* de Eisenstein. *Fish Story* es un trabajo de una inmensa ambición que documenta la vida de los trabajadores del mar en los cinco continentes; su significado se extiende en círculos cada vez más amplios que se proyectan hacia el mundo, desmintiendo la sabiduría convencional de la historia del arte para arrojarla al universo del trabajo y del comercio previamente no cartografiado por el arte y la literatura. El ámbito del proyecto de Sekula es global y es también universal, ya que pretende conectar los pequeños detalles de las vidas individuales del presente con la circulación más amplia de los valores que hace visibles como si fuera la primera vez<sup>8</sup>.

La fotografía de Andreas Gursky no alberga una aspiración comparable hacia lo documental. Al exhibir los infinitamente variados y multifacéticos acontecimientos del mundo moderno, su *caméra objective* evidentemente sigue la lógica de la fotografía del arte moderno, pero estos acontecimientos son simultáneamente tan planos y tan monumentales –imitando los grandes anuncios de los grandes almacenes, los paneles ligeros y los escaparates de la ciudad global– que estamos obligados a buscar alguna lógica o estructura oculta que ellos indican y esconden al mismo tiempo.

Lo que Sekula y Gursky tienen en común no es únicamente la enorme fotografía en *cibacrome*, el panorama posmoderno o la ambición enciclopé-

---

<sup>8</sup> Allan Sekula, *Fish Story*, Düsseldorf, 1995.

dica: es el intento de traer la vida humana presente en el sistema global al campo de la representación. «Únicamente persigo un objetivo: la enciclopedia de la vida», afirma Gursky<sup>9</sup>. Sobre todo, comparten un interés en la seriedad y los números, una lógica de la cuantificación y de la simetría que, en los trabajos de ambos artistas, salta a la vista como el aspecto dominante y más persistente del sistema global. Lo que expresan sus imágenes es una realidad que es no sólo inmensa –tan interminable como los circuitos del capital financiero descrito por Gursky, o como el mar que encontramos en *Fish Story* de Sekula–, sino que también parece consistir en la incesante repetición de los mismos productos, de los mismos comportamientos, de los mismos entornos, contenedores de carga y grúas portuarias.

El mundo en estos fotografías es un mundo verdaderamente sin fronteras, pero en este espacio infinito encontramos un número restringido de formas diferentes. Combina el máximo tamaño y número con un mínimo de diversidad. Lo que dota a estas imágenes de su significado secreto es una lógica irresistible de la estandarización, que se proyecta en el propio orden mundial como la lógica general de la globalización. Si contemplamos las cosas desde las fotografías de Gursky y Sekula, esta lógica es la dinamo del mundo actual; una dinamo que estampa todo en la misma pauta, un modo de producción que hace todo uniforme.

Claramente, esto diverge de las celebraciones prevaecientes de la globalización, que la ensalzan como la precursora de la diversidad y del universalismo, como un proceso que desmantela barreras, que extiende conexiones y teje redes a través del globo, las cuales permiten a cada objeto, opinión y ser idéntica posibilidad de circular libremente. De acuerdo con tales escenarios optimistas, la globalización es un proceso de universalización que asegura la preservación de la diversidad cultural. La función ideológica de este universalismo utópico reside precisamente en que hace posible que la rápida estandarización del globo se constituya como expresión de la diversidad. Ello hace que confundamos la emergente uniformidad del mundo con la emergencia de derechos y libertades universales. De acuerdo con Fredric Jameson, producción de uniformidad y afirmación de diversidad constituyen el carácter bifronte del proceso de globalización<sup>10</sup>. La ideología del universalismo es el mecanismo que mantiene trabados ambos aspectos al tiempo que nos impide ver la contradicción existente entre ellos. Aquí radica lo mágico de la ideología: la producción capitalista de uniformidad se muestra como la realización de la universalidad, esto es, como el establecimiento de una ley universal adaptada a toda la humanidad y adoptada por la misma. Como sabemos, lo mágico funciona tam-

---

<sup>9</sup> Andreas Gursky, citado en Helga Meister, «Fotografisches Lexikon des Lebens», *Westdeutsche Zeitung*, 3 de mayo de 2001, p. 20. Los mejores estudios generales sobre el trabajo de Gursky son Martin Hentschel (ed.), *Andreas Gursky. Works 80-08*, Berlín, 2008, y Peter Galassi, *Andreas Gursky*, Nueva York, 2001.

<sup>10</sup> Fredric Jameson, «Notes on Globalization as a Philosophical Issue», en *The Cultures of Globalization*, Fredric Jameson y Miyoshi Masao (eds.), Durham, 1998, pp. 56-58.

bién en sentido inverso; la ideología del universalismo facilita la descripción de todo lo que obstruye el proceso de globalización, o la producción capitalista de uniformidad, como una infracción de los derechos humanos o como una obstrucción de la propia libertad.

El filósofo francés François Jullien reflexiona de acuerdo con líneas similares. En la actualidad, los valores –sean económicos, éticos, ambientales o culturales– se producen cada vez más a tenor del mismo estándar y son empaquetados de la misma forma. Lo que hoy se promueve como universalidad debería definirse por el contrario apelando a lo *uniforme*, «un concepto no de racionalidad sino de producción». Jullien nos recuerda que lo opuesto de lo universal es lo particular, lo individual o lo concreto. Lo opuesto de lo uniforme, por el contrario, es simplemente «lo diferente». El proceso de uniformización realizado bajo la forma de la universalización no es, pues, un proceso que conduce a una mayor unidad, concordia o afirmación de valores humanos indispensables, sino un proceso que erradica las diferencias y produce lo mismo. Al confundir esta producción de uniformidad y estandarización con la realización de la universalidad perdemos dos posibilidades, sostiene Jullien. En primer lugar, destrozamos el principal recurso de la humanidad: la diversidad de culturas. En segundo lugar, destrozamos el contexto y el proyecto del universalismo en su sentido propio, que implicaría un verdadero encuentro y un verdadero diálogo entre esas culturas diversas y que no tiene nada que ver con la uniformidad<sup>11</sup>.

### *Sentido común*

Si la ideología del universalismo nos precipita en la confusión entre uniformidad y universalidad y, por consiguiente, nos impide plantear la cuestión de la universalidad de forma adecuada, ¿cómo puede, sin embargo, ésta plantearse? Esta cuestión nos retrotrae a la gran piedra angular –o bloque obstaculizador– de la estética de Kant, ya que en ésta, en mi opinión, la cuestión de la universalidad se plantea de una forma adecuada a las cuestiones objeto de consideración. Kant postuló tres formas de universalidad: la de la razón pura, las categorías de cognición; la de la razón práctica, la máxima ética que manda sobre nosotros de modo tal que nuestra acción puede ser considerada como ley universal; y finalmente la de la universalidad del juicio.

¿Dónde radica la universalidad del juicio de acuerdo con Kant? ¿Cómo pueden los juicios transmitidos a los artefactos, aconteceres y acciones afirmar validez universal? Pueden hacerlo una vez que presuponemos que existe un sentido común universal, un *sensus communis* o *Gemeinsinn*. Kant

---

<sup>11</sup> François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, París, 2008, pp. 32-37.



concibe la universalidad como un principio que debemos presuponer para que no lleguemos a la conclusión de que la comunicación interhumana de sentimientos y juicios es imposible. En realidad, el *sensus communis* implica que el consenso en cuestiones estéticas y morales puede alcanzarse en circunstancias ideales. Como ha sostenido Thierry de Duve, sin embargo, lo que es deseable no es fundamentalmente que alcancemos realmente el consenso universal, sino que defendamos la posibilidad para nosotros mismos y para los otros de efectuar y comunicar juicios de valor, porque al involucrarnos en esa actividad confirmamos nuestro común humano: la idea de que, como humanos, tenemos un ser en común<sup>12</sup>.

Cuando intenta fundamentar la noción de *sensus communis*, Kant efectúa una digresión sobre la ambigüedad del término «común»<sup>13</sup>. En alemán, *Gemein* significa lo que es compartido (*Gemeinsam*), pero también lo que es vulgar. *Sensus communis* tiene, pues, un significado igualmente ambiguo; puede tener o bien el sentido de que es común, o bien un sentido vulgar, la brutalidad y el mal gusto de «las masas», por ejemplo. La diferencia entre los dos, de acuerdo con Kant, es que los juicios y opiniones cesan de ser expresiones del *sensus communis* una vez que se someten al debate público, a la crítica y a la autorreflexión. *Sensus communis* debe comprenderse, pues, como la idea de un sentido *público*. Fundamental al respecto es que Kant, al distinguir entre el mero sentido común y un sentido que es verdaderamente común, introduce la idea de una esfera pública fundada en una realidad común: ello nos permite ponderar nuestro «juicio con la razón colectiva de la humanidad [...] colocándonos en la posición de cualquier otro».

Kant, pues, se niega a definir la universalidad, pero clarifica las condiciones necesarias para practicar una facultad que debe presuponerse como ya universalmente distribuida. Dicho de otra forma, la universalidad no es no una cuestión abstracta, sino siempre concreta, ya que debe considerarse un atributo de lo humano. De este planteamiento creo que podemos extraer dos conclusiones sobre la situación contemporánea. La primera es metodológica. Si la universalidad es concreta, siempre se halla fusionada con lo particular. Buscarla en otra parte que en la particularidad o en la singularidad concretas significa producir ideología. Como estudiosos, teóricos y críticos no necesitamos definir, descubrir o defender la universalidad, sino que debemos sentirnos inclinados a postular *cualquier* objeto, hecho o trabajo como un fenómeno dialéctico simultáneamente encerrado en su historia particular, y por consiguiente comprensible para nosotros, y al mismo tiempo mantenernos a la espera de las manos y las mentes capaces de abrirlo, permitiéndole así desplegar y comunicar su universalidad.

<sup>12</sup> Thierry de Duve, «The Glocal and the Singuniversal», *Third Text* XXI, 6 (2007), pp. 681-688.

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], Hamburgo, 1974, pp. 144-147, §20-22 [ed. cast.: *Crítica de juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999].

La segunda conclusión es política y pedagógica. Si la universalidad es concreta, no debería defenderse como defendemos los valores, esto es, como misioneros de una fe particular. Los valores universales, la libertad de expresión, los derechos humanos y la democracia no pueden otorgarse *ex cathedra* como un don a aquellos que no los poseen. Podemos sentirnos aliviados porque «ellos» ya poseen tales cosas. Lo único que es necesario es crear las condiciones que permitan su ejercicio adecuado. De acuerdo con Kant, lo más urgente es disponer de una esfera pública que funcione; sin ésta, ninguna ilustración es posible.

Quizá una razón de por qué vivimos bajo el hechizo de una ideología tan poderosa como la del universalismo es que a la universalidad ya no le está permitido reivindicarse ni en el debate público ni en el discurso político. En lugar de una esfera pública en la que cada participante puede practicar una universalidad adscrita a sí mismo por mor de su humanidad, nuestro discurso político y público se halla cada vez más sometido a la hegemonía del universalismo, es decir, a una ideología predicada desde arriba que pretende además convertir a todo el mundo en un adherente a su propia fe. La amenaza primordial contra la universalidad sería entonces no el ascenso del islamismo, el terrorismo o el multiculturalismo, sino la decadencia de la esfera pública en nuestras sociedades.

### *Mosquitos y parafina*

En uno de sus denominadas *Kalendergeschichten* [Historias de almanaque], Bertolt Brecht cuenta la historia de cómo la utopía silenciosa de la universalidad descendió a la tierra, mostrándose a la gente común en un acontecimiento milagroso que revitalizó la esfera pública. La narración corta contiene una teoría por derecho propio, que cartografía la dialéctica de la universalidad en su forma dual, simultáneamente ideológica y utópica. Brecht captura ese aspecto ambiguo de la universalidad que ha descrito Balibar: «Las fuerzas dominantes en la sociedad pueden hablar a las masas en el lenguaje de los valores universalistas (derechos, justicia, igualdad, bienestar, progreso), porque en ese lenguaje permanece un núcleo que proviene de las propias masas y que le es devuelto».<sup>14</sup> En otras palabras, la ideología del universalismo, diseminada desde arriba, mantiene su hegemonía únicamente en tanto que puede activar la utopía de la universalidad, que emerge desde abajo.

La narración de Brecht se desenvuelve en los albores de la historia soviética, durante el periodo en que el camarada Lenin fue honrado con bustos, monumentos, discursos y marchas por todo el mundo, y relata cómo los tejedores de alfombras del Kuyan-Bulak, un pequeño pueblo en el sur

---

<sup>14</sup> Étienne Balibar, *Politics and the Other Scene*, Londres y Nueva York, 2002, p. 164.

de Turkistán, se dispusieron a conmemorar a su líder<sup>15</sup>. Un día llegan noticias a Kuyan-Bulak de que ha llegado el momento de honrar a Lenin. Pero ¿cómo? Allí son pobres, mueren de hambre y están esqueléticos, ya que su pueblo se halla severamente afectado por una plaga de mosquitos procedentes de una zona pantanosa cercana. Los habitantes del pueblo deciden, no obstante, en asamblea abierta, recoger donativos para modelar un busto de escayola de Lenin. Temblando de fiebre entregan una parte de sus duramente ganados kopeks al funcionario del partido, el veterano del Ejército Rojo, Stepa Gamalev. Gamalev percibe el deseo de los tejedores de alfombras de honrar a Lenin, pero al mismo tiempo contempla sus manos temblorosas y sus maltrechos cuerpos y decide hacerles una sugerencia poco ortodoxa. En lugar de un busto, ¿por qué no utilizar el dinero para obtener petróleo y arrojarlo a la zona pantanosa de la que proviene la fiebre? Así combatirán la enfermedad, pero en honor de Lenin. Los tejedores de alfombras aprueban la idea y en el día de las festividades, cogen sus abollados cubos, los llenan con el petróleo comprado y lo arrojaron al pantanal. Los mosquitos murieron, la plaga fue erradicada, y los habitantes de Kuyan-Bulak se curaron de su fiebre.

Brecht ofrece nada menos que una lección sobre el funcionamiento adecuado de la esfera pública en la realización de lo universal. En primer lugar, se pretendía modelar un busto, una representación del líder universal. En lugar de erigir el monumento, que significaría abstraer lo universal, los tejedores de alfombras reinventan el arte público como una herramienta concreta para aliviar su sufrimiento. Y precisamente al optar por esta línea de acción no traicionan a Lenin, sino que lo materializan, por así decir. Como afirma Brecht: «Honrando a Lenin a sí mismos se beneficiaron / y le honraron beneficiándose a sí mismos. / Aquellos hombres le habían entendido». Esta es la lección dialéctica de Brecht sobre el universalismo, que fácilmente se ha trocado en una máxima universal: ayudaros a vosotros mismos honrando la universalidad y honrad la universalidad ayudándoos a vosotros mismos.

La narración no termina, sino que da otro requiebro:

[...] Derramado  
 el petróleo sobre la ciénaga, aquella misma noche,  
 se celebró una asamblea y en ella  
 alguien propuso colocar en la estación  
 una placa donde se relatase  
 el suceso con referencia expresa al cambio de plan  
 y al trueque del busto de Lenin por el petróleo salvador:  
 y todo ello se hizo en homenaje a Lenin.  
 Así se decidió  
 y así se hizo.

---

<sup>15</sup> Bertolt Brecht, «The Carpet Weavers of Kuyan-Bulak Honour Lenin», en *Poems 1913-1956*, Londres, 2000, pp. 174-175.

Del busto, pasando por el barril de petróleo curador, a la placa: esta es la vacilación de la universalidad, de su naturaleza abstracta e ideológica, pasando por lo concreto, después de lo cual emerge de nuevo, pero transformada, como otro resto abstraído que puede en cualquier momento encender una acción renovada. Pero la placa no es la representación del universalismo o un intento de definir la universalidad. Es la simple traza de la actividad de los hombres y mujeres que en un momento unen sus fuerzas, activando su humanidad común y comprometiéndose en la praxis colectiva para mostrar así que han comprendido lo que diría la universalidad si tuviera el poder de hablar.