

La impureza de los universales*

BENJAMIN ARDITI

Universidad de Essex, Inglaterra

1. El retorno de los universales

La universalidad no es un tema popular dentro del pensamiento posfundamental. El debate sobre la posmodernidad, en especial en el marco de los estudios sobre la cultura, nos hizo sospechar acerca del imperialismo de los grandes relatos de la Ilustración. La crítica de los discursos totalizantes y la simultánea reivindicación del particularismo trajo como consecuencia el desprestigio de los universales. Éstos se volvieron sospechosos de ser cómplices de las tradiciones intelectuales que subordinaban la diferencia a la uniformidad en nombre de la Historia, la Razón, el Orden o lo que se quiera. El efecto general de esta crítica fue hacernos más sensibles a la micropolítica, la particularidad y el derecho a ser diferentes. Estos temas desempeñaron un papel clave en la configuración del imaginario de los nuevos movimientos sociales y de lo que se conoce como «política de la identidad» o «política de la diferencia» (*identity politics*). También contribuyeron a reubicar el pensamiento progresista fuera de su paradigma político marxista y Estado-céntrico. El presupuesto implícito era que la activación general de la sociedad civil con el surgimiento de movimientos sociales e identidades culturales daría como resultado la profundización del pluralismo y la tolerancia. Esta creencia en el potencial emancipatorio de las diferencias convirtió la crítica del universalismo y la afirmación política del particularismo en un imperativo programático. El reverso de esta perspectiva optimista es que el apoyo incondicional a lo diferente también puede dar pie a una cacofonía de grupos intransigentes. La defensa de lo diferente se convierte entonces en una inversión simétrica de la metafísica de la totalidad. Como señalan Laclau y Mouffe, se puede empezar con una crítica al «esencialismo de la totalidad» y terminar con un «esencialismo de los elementos» igualmente ilegítimo.¹

Ante esto, uno puede preguntarse si el particularismo a ultranza efectivamente se asume a sí mismo como un esencialismo de los elementos. En el plano más práctico la devaluación de los universales no se percibe tan claramente, especialmente cuando se observan las iniciativas que se realizan en

* Una versión previa de este artículo se publicó originalmente como «The Negotiation of Equivalence», en *Philosophy and Social Criticism*, 23, 3 (1997), pp. 55-76. Traducción del inglés de Gabriela Montes de Oca.

nombre de una política de la diferencia. Podemos examinar un caso ilustrativo, el de la demanda de incluir una cuota mínima de mujeres en el ejecutivo nacional de los partidos políticos o en su lista de candidatos para una elección. Algunos partidos dentro de la Internacional Socialista, como el PSOE en España y el SPD en Alemania, han adoptado ya un sistema de cuota. Se presenta como un mecanismo para revertir la desigualdad de género dentro de los partidos políticos. A primera vista, esta demanda parece romper con el universalismo del pensamiento democrático clásico, pues reivindica un derecho especial (la cuota estatutaria) para un grupo en particular (las mujeres). De hecho lo hace, pero también hace algo más, pues quienes proponen la cuota defienden la validez de un derecho especial en nombre de un principio universal, o más bien plantean ese derecho como mecanismo para concretar la promesa de una igualdad política universal socavada, o incluso negada, por la discriminación de género. Al invocar un discurso de los derechos, que es algo que trasciende su particularidad, sitúan su exigencia en un espacio político compartido. Las ideas, argumentos, principios, discursos y experiencias sedimentados que circulan en este espacio no siempre pueden asimilarse a normas y reglas o bien al decisionismo puro. En cierta forma, constituyen un *corpus* de jurisprudencia política. Este *corpus*, característico de la sociedad liberal-democrática moderna, enmarca los intercambios agonísticos y al mismo tiempo proporciona dispositivos tácticos para argumentar en favor de la introducción de cambios. La equidad y el valor positivo de la participación, por ejemplo, son invocados por grupos de mujeres como medio para negociar la igualdad de género en posiciones de liderazgo, es decir, para instituir una nueva medida de paridad de la participación. Esto sugiere una analogía con el trabajo de Sraffa sobre el pensamiento económico neo-ricardiano. En lugar de una producción de mercancías mediante mercancías, el uso táctico del discurso de los derechos funciona para producir universales por medio de universales. En nuestro ejemplo, esta producción consiste en una polémica para poner a prueba la universalidad de la igualdad universal y, al mismo tiempo, es un esfuerzo por instituir una figura particular (la cuota) para realizar esa universalidad.

Dondequiera que se establece, un sistema de cuota es el resultado contingente de conflictos concernientes a la igualdad de género y los medios de lograrla. El «llenado» del principio de igualdad basado en cuotas es contingente porque siempre pudo haber sido de otro modo y siempre puede ser modificado por otro contenido. Como lo expresaría Laclau, no hay una coincidencia necesaria entre la exigencia y el universal, entre una encarnación particular y el principio de universalidad como tal: en el caso que estamos considerando, un particular (las mujeres) se desdobra e intenta asumir la tarea de representar la universalidad (la igualdad) mediante una medida específica (la cuota).² Ya sea que se la considere como un exceso de lo universal en relación con demandas particulares, o como la insuficiencia de éstas para encarnar por completo el

principio de la igualdad universal, esta falta de coincidencia abre el campo a la controversia política para otras iniciativas que buscan hegemonizar o fijar el contenido de la universalidad.

Esto pone de manifiesto el tema de la fuerza, que no es más que un síntoma de los límites o impureza constitutiva de los universales. Quienes propugnan las cuotas intentan reactivar las formas sedimentadas de la igualdad y la participación a pesar o en contra de los discursos patriarcales que circulan dentro de un espacio compartido. Al mismo tiempo, buscan afirmar una identidad (un «nosotras las mujeres») mediante la confrontación con un exterior masculinizado que constituye a las mujeres como excluidas. La presencia de resistencia —de controversia por parte de otros grupos— sugiere que es poco probable que el éxito del reclamo sea resultado de una decisión unánime. Por ello, la negociación política de cuotas también introduce un momento de fuerza. Por ejemplo, la existencia de un electorado femenino dentro del partido o en la sociedad en general pende como una amenaza colateral para la conducción partidaria, y es probable que sea explotada para facilitar el reingreso político de los excluidos. No obstante, si la cuota tiene por objeto rectificar la exclusión de las mujeres de las posiciones de liderazgo, también crea una nueva exclusión al imponer límites al rango de posiciones disponibles para otros grupos o individuos dentro de un partido. Esta exclusión constituye un límite a la universalidad pura sin invalidar la legitimidad de las cuotas como una medida para establecer la equivalencia. La legitimidad de las cuotas aparece cuando su aceptación ya se ha asegurado, es decir, cuando la lucha por cuotas ha hegemonizado con éxito el campo político y borrado (o por lo menos diluido) el recuerdo de la violencia excluyente involucrada en su institución.³ Esto a su vez indica que la negociación de la universalidad de la medida es al mismo tiempo la negociación de su aceptación y, por consiguiente, funciona como medio para crear (más precisamente, para re-crear) un espacio compartido a pesar de las múltiples fisuras de ese espacio.

El ejemplo de las cuotas muestra que la devaluación de los universales es un punto contencioso, al menos desde una perspectiva sociológica. También permite adelantar algunas ideas acerca de los universales, pues el objetivo de esta intervención no es demostrar la relevancia práctica o política de los universales, sino pensar cómo pueden ser teorizados dentro de un terreno posfundamento. Esta tarea puede formularse como una indagación acerca de lo que Rancière llama varas o medidas de lo inconmensurable. Alternativamente, podemos calificarla como una investigación acerca del estatuto o la condición de los referentes para reclamos contrapuestos cuando la multiplicidad es un hecho y no hay cabida para una noción positiva o de comunidad. Centraré la discusión sobre los universales en la igualdad, o más bien, dado que nos interesan las situaciones donde hay una polémica y una disputa, en las medidas de equivalencia para demandas contrapuestas. El asumir el problema de los universales nos permitirá evaluar de una nueva forma la dimensión política de la diferencia

en situaciones de conflicto, a fin de comprender el papel de la polémica en la negociación de demandas particulares y la formación de un espacio compartido. El argumento es que las medidas de equivalencia no pueden ajustarse a la caricatura de referentes absolutos que se empeña en socavar la diferencia en nombre de una identidad única. Ninguna reflexión sobre las decisiones y la validez de los reclamos —es decir, sobre aquello que concierne a la singularidad— puede reducirse a una simple aplicación de la regla. Las decisiones están inmersas en el terreno indecible entre las normas y su redescipción, lo que significa que la condición concreta de los universales depende de contiendas políticas. La universalidad deviene una categoría contingente e «impura» que surge en la negociación de la equivalencia en escenarios de conflicto entre demandantes.

Este razonamiento se inspira en dos pautas conceptuales. Una de ellas es la propuesta de Derrida de que un concepto nunca puede estar plenamente presente para sí mismo. Un concepto no es un átomo, sino un conjunto de predicados inscritos en una red de conceptos donde se relaciona con otros conceptos y oposiciones conceptuales. Los términos de estas oposiciones no se enfrentan entre sí en una relación de mera exterioridad, pues cada cual incluye en sí mismo el rastro de aquello a lo que se opone. Esto refleja la condición un tanto paradójica de los conceptos, su impureza constitutiva, y establece el tono para un esfuerzo análogo por desestabilizar la oposición binaria entre la particularidad y la universalidad aparentemente autónomas. Como veremos enseguida, la noción de «indecidibilidad» propuesta por Derrida pone en juego el nexo entre decisión, singularidad y justicia para despojar a los universales de su autonomía referencial. La segunda pauta se deriva de Rancière, cuya posición complementa la de Derrida al poner el énfasis en la dimensión polémica de los universales. Para Rancière la universalidad no es ni el lugar de un fundamento o un ideal, ni el *eidós* de la comunidad a la que se oponen situaciones particulares.⁴ Más bien, la concibe principalmente como un operador lógico que existe sólo en la medida en que es ejecutado. Uno puede apelar al Hombre, a los Seres Humanos, a la igualdad o la ciudadanía —dice—; sin embargo, la universalidad no se encuentra en esos conceptos sino en la verificación polémica de lo que se deriva de ideas tales como la ciudadanía, la igualdad ante la ley, etc. De ahí la dimensión política de la universalidad, el hecho de que ésta sea consecuencia de una práctica que pone a prueba los universales al particularizarlos en una discusión que plantea el problema de saber en qué son «verdaderamente» universales y en qué son poder. Esta «verdad» no se deriva de un fundamento; sólo puede ser un resultado contingente de luchas y negociaciones. Como señala Rancière, la verdad de un universal es un *topos*, una construcción discursiva y práctica, el efecto de una trama argumentativa que al mismo tiempo construye el espacio perceptible de la argumentación.

A partir de estas dos pautas, quedará claro que los universales no son referentes autónomos, sino categorías impuras. La indecidibilidad, la verifica-

ción polémica y la construcción simultánea del espacio de la argumentación demostrará de qué manera los conflictos, para determinar la universalidad de los universales, pueden también contribuir a generar un efecto de comunidad.

2. El espacio compartido y el tema de la «indecidibilidad»

Desde una perspectiva puramente formal, no hay gran diferencia si el ya mencionado esencialismo de los elementos se deriva de intentos por afirmar una identidad mediante la exclusión de la diferencia o de los esfuerzos de grupos minoritarios por afirmar su identidad endureciendo las fronteras entre ellos. El problema que subyace es el mismo: en ambos casos se reivindica el particularismo a expensas de la aparente eliminación de un espacio compartido y de la necesidad de negociar algún elemento de universalidad. El énfasis recae en el carácter aparente de esta eliminación. Por ejemplo, algunos críticos cuestionan la política de la identidad o de la diferencia por cuanto ésta tiende a promover que grupos particulares se encierren en sí mismos, pero aun así, admiten que la posición negociadora de las mujeres, los negros, los homosexuales y las minorías culturales mejoró significativamente desde que empezaron a hablar en defensa de sus intereses.⁵ La noción de «posición negociadora» sólo tiene sentido si hay por lo menos dos grupos, si los grupos se embarcan en un proceso de negociación y si esperan ganar algo con dicha negociación, por ejemplo, un acuerdo vinculante en torno a alguna demanda en disputa. Así, la «negociación» se refiere a algo más amplio que el grupo que plantea una demanda, y en consecuencia indica que los involucrados en una política de la identidad están obligados a apelar a algo que trasciende su mera particularidad.

Aquí podemos ver los efectos de lo que de hecho es una distinción teórica y práctica importante. Por lo menos dos modalidades del «nosotros» entran en juego en la negociación política. Una de ellas es el «nosotros» que distingue al grupo de la comunidad política más amplia en la que está inmerso (nosotros los inmigrantes, nosotros los negros, etc.). La otra es el «nosotros» que vincula los diversos grupos como miembros de una comunidad política más extensa (como nosotros los latinoamericanos o nosotros los demócratas). Ésta no es una distinción entre un contenido particular y una categoría universal, sino entre dominios fluctuantes de modalidades exclusivas e inclusivas del «nosotros». El guaraní, la lengua que hablan los pueblos Tupí Guaraní de Brasil y Paraguay, tiene dos pronombres distintos para estos modos: distingue un nosotros restringido (*oré*) de un nosotros más abarcador (*ñandé*). En la política democrática existe un juego sostenido entre *oré* y *ñandé*, el «nosotros» excluyente y el incluyente. Este juego pone de manifiesto que es una situación imposible el que los grupos se cierren en sí mismos. Los intercambios agonísticos entre los demandantes y la negociación de algún tipo de medida para sus demandas contrapuestas implican la apelación tácita a un espacio compartido. Sin embargo, la paradoja de

este espacio y de esta medida es que son tanto un presupuesto como un efecto de intercambios agonísticos.

Observemos esto de más cerca. En las democracias liberales, la inclusión en el espacio público confiere a los participantes una igualdad política y jurídica inicial como ciudadanos y sujetos de derecho, y también una igualdad como individuos, lo que Lefort llama «el reconocimiento de que los seres humanos están hechos a semejanza unos de otros».⁶ Esto no implica una igualdad irrestricta. El respeto pleno de estos distintos modos de igualación no cancela las diferencias de clase, género y raza, ni la distribución desigual de recursos culturales entre los participantes, ni su acceso desigual a las posiciones de influencia. El ámbito público es un «espacio compartido» que no presupone ni garantiza la total igualdad de la participación de la gente en él. Existen grietas en el «nosotros» colectivo de todo espacio compartido. Éste no es sólo un rasgo distintivo de la esfera pública liberal-democrática; también lo es de los espacios públicos «especiales» de mujeres, inmigrantes, homosexuales, minorías culturales, etc. El hecho de que el ámbito compartido esté «agrietado» no disminuye la importancia política de los espacios públicos. El motivo de ello es que la reivindicación de las demandas de los diversos *oré* supone la tarea política de salvar la brecha entre un estado de cosas existente y un punto «x» que representa la construcción discursiva de un estado de cosas deseado. Los modos de igualación políticos, jurídicos y «humanos» convierten a los espacios públicos en escenarios donde un daño puede volverse visible, donde pueden surgir constelaciones humanas agrupadas en torno a la clase, el género, la raza u otro criterio para intervenir en luchas democráticas con el fin de tratar de revertir el daño percibido. La naturaleza del cruce o «puente» político que se pretende tender entre lo existente y lo deseado sólo puede ser contingente, en el sentido de que la propuesta de «puente», la concepción del objetivo y la manera en que se encara su realización podrían haber sido distintas. Estos «cruces» no sólo se refieren al asunto específico en juego, al mal en cuestión. Por un lado, la organización de un colectivo humano para revertir lo que percibe como un mal no puede dejar de incidir sobre la identidad inicial de sus integrantes. La acción colectiva tampoco deja incólume la posición y la identidad de las organizaciones como tales. Por otro lado, las disputas entre los grupos, así como los cambios que instituyen, modifican la propia configuración del terreno donde se pone en escena la confrontación. En suma, las luchas libradas por estos grupos revelan que entra en juego cierto espacio compartido, que poner a prueba un universal como la «igualdad» es una manera de negociar su condición de universal y, finalmente, que esa negociación también va configurando a los contendientes y el campo de la lucha —el espacio compartido— entre ellos.

Las contiendas polémicas en que se pone en entredicho la «universalidad» de los universales son indicativas de la condición indecidible de las decisiones relativas a las normas. El cálculo estratégico de los participantes es moldeado

por algunas normas o reglas preexistentes como las que rigen la ciudadanía y la igualdad jurídica de los participantes. Pero estas reglas no permanecen inalteradas por el conflicto entre los contendientes. La controversia implica interpretaciones divergentes sobre la validez y el significado de las propias reglas. La interpretación, como esfuerzo de redesccripción, supone algo más que una simple aplicación de reglas preexistentes. Es un intento por conservar y por reinventar las reglas simultáneamente, lo que es otra manera de decir que las reglas están insertas en juegos de lenguaje mediante los cuales todo uso es también una reformulación (Wittgenstein). O, como diría Derrida, que las reglas son *iterables*, es decir son marcas cuya «citabilidad» o repetición implica una auto-identidad paradójica: las reglas conservan su identidad (su «mismidad») mientras son redescritas (alteradas).⁷ Si la iterabilidad es parte de la estructura de posibilidades de las reglas, entonces existe un elemento de incertidumbre con respecto a su identidad en un momento dado, es decir, con respecto a la validez de una interpretación. En efecto, la interpretación no puede basarse por completo en reglas preexistentes porque conlleva cierto grado de reinstauración de dichas reglas. Esto crea una brecha entre las reglas que seguimos y el proceso continuo de redesccripción implícito en su aplicación. Es aquí, en esta brecha, donde Derrida ubica lo que él denomina «la indecidibilidad» que amenaza a toda decisión libre. Es aquí, también, donde lo que Rancière describe como polémica en torno a la condición de los universales abre el campo de la hermenéutica política, es decir, de las guerras de interpretación.

El razonamiento de Derrida gira en torno a la justicia.⁸ El problema es el siguiente: si una regla adopta por necesidad una forma general, pero un acto de justicia debe enfrentarse a la singularidad de la situación única, ¿puede una acción ser *legal* y también *justa*? «Para ser justa —dice Derrida—, la decisión del juez, por ejemplo, no sólo debe seguir una norma jurídica o una ley general, sino que también debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor mediante un acto interpretativo reinstaurador, como si en última instancia previamente no existiera ninguna ley, como si el juez mismo inventara la ley en cada caso. Ningún ejercicio de la justicia como ley puede ser justo a menos que haya un “juicio fresco”...»⁹ Ésta es una situación imposible que nos presenta la justicia como la experiencia de una aporía: la decisión debe seguir una regla y al mismo tiempo no puede derivarse simplemente de esa regla. La justicia implica un exceso frente al cálculo y la ley, pues la decisión debe introducir un juicio fresco mediante el cual la norma (legal) es virtualmente reinventada. Por ello dice que una decisión es libre sólo cuando se enfrenta a la prueba máxima de lo indecidible, la prueba de encontrar un pasaje adecuado ahí donde no hay ninguno disponible. «Lo indecidible no es meramente la oscilación o la tensión entre dos decisiones; es la experiencia de aquello que, aunque heterogéneo, ajeno al orden de lo calculable y de la regla, aún está obligado [...] a someterse a la decisión imposible, al mismo tiempo que toma en cuenta las leyes y las reglas.»¹⁰

La posición de Carl Schmitt muestra una sorprendente semejanza con la de Derrida. Él también critica la añoranza de una dimensión normativa capaz de elegir o decidir por nosotros, pues reconoce que toda decisión jurídica se aloja entre la norma general y el caso singular. Para Schmitt la singularidad de la decisión jurídica concreta no puede derivarse por completo del contenido de las normas. De otro modo, no habría lugar para la contingencia, ya que las decisiones serían reemplazadas por la autorrealización de las normas. El interés jurídico por la decisión, dice, «nace de que un hecho concreto tiene que ser enjuiciado concretamente aunque el criterio dado para enjuiciar sea un principio jurídico en su mayor generalidad». ¹¹ El razonamiento schmittiano introduce la decisión como el «otro» de la normatividad pura. Siguiendo a Hobbes, sostiene que *auctoritas, non veritas facit legem* (el poder más que la razón crea la ley), lo que significa, como veremos más adelante, que la fuerza, o la violencia, está incrustada en la estructura de la ley y de otras medidas de equivalencia. Schmitt también invoca la idea de *auctoritatis interpositio*, es decir, la intervención del juez, de lo que se interpone entre la norma y su aplicación, para recordarnos que la decisión jurídica funciona como un suplemento constitutivo de la norma. La mediación de este momento de interpretación no es accidental, sino inerradicable. «En toda decisión jurídica concreta —dice— hay un margen de indiferencia hacia el contenido, porque la conclusión jurídica no se puede deducir completamente de sus premisas y porque el hecho de que la decisión sea necesaria es ya, por sí solo, un factor autónomo determinante.» ¹²

Como en el caso de la indecidibilidad de Derrida, para Schmitt la naturaleza aporética de la decisión se deriva de su ubicación entre la norma y una cierta indiferencia hacia su contenido. Y como para Derrida también, la autonomía de las decisiones es sólo parcial, pues no las disocia completamente de las normas. Así, ni Derrida ni Schmitt pretenden reemplazar el relativismo de los enfoques puramente normativos por un relativismo práctico igualmente ilegítimo de quien toma las decisiones. De otro modo se verían obligados a asumir la posición conservadora que reduce el problema de la decisión al dictado de las autoridades, esto es, tendrían que introducir un significado trascendental que pondría en jaque tanto la indecidibilidad como el decisionismo. Es cierto que Schmitt sí se refiere a una decisión soberana, y le gustaría que fuera prerrogativa del Estado, pero en cierta forma también debilita esta postura al sostener que la soberanía reside en quienquiera que pueda decidir sobre la excepción —un Estado, un partido político, etc. Todavía más claro es el rechazo de Derrida a reducir el problema de la indecidibilidad a una mera decisión de autoridad, judicial o de otro tipo, pues es consciente de una segunda modalidad de la aporía de lo indecible. La llama el fantasma esencial de lo indecible, que permanece alojado en cada decisión. Su efecto es deconstruir cualquier semblanza de plenitud de la justicia de una decisión. Citemos a Derrida:

Una vez que se ha superado la prueba de lo indecible (si ello es posible), la decisión de nuevo ha seguido una regla o se ha dado a sí misma una regla, inventada o reinventada, la ha reafirmado, entonces ya no es *presentemente* justa, plenamente justa. Al parecer no existe un momento en el que pueda decirse que una decisión sea justa presentemente y por completo: o bien aún no se ha tomado la decisión de acuerdo con una regla y no hay nada que nos permita llamarla justa, o la decisión ya ha seguido una regla —sea recibida, confirmada, conservada o reinventada— que a su vez no está garantizada absolutamente por nada; incluso si estuviese garantizada, la decisión se reduciría a un cálculo y no podríamos llamarla justa.¹³

Ésta es la inevitable paradoja de la justicia, la razón por la que la justicia no puede ser gobernada por la metafísica de la presencia. El fantasma de lo indecible se cierne sobre cada decisión en forma de un aplazamiento continuo o de la no coincidencia de la decisión justa consigo misma, o más bien, para usar la expresión de Derrida, este fantasma nos obliga a concebir la justicia como una «justicia por venir» (*à-venir*), como una apertura ética hacia el *à-venir*.¹⁴ El *à-venir* de la justicia no es una idea reguladora kantiana, sino lo que él llama «la posibilidad del acontecimiento y la condición de la historia». Es por ello que la idea de una justicia por venir quizá sea la forma de Derrida de decir que la justicia debe pensarse como un acontecimiento en los términos de la *différance*: siempre diferida y al mismo tiempo diferente de sí misma.

Sería un error pensar que una promesa cuyo cumplimiento se pospone continuamente nos condena a la resignación o al pesimismo, es decir, a concebir la justicia como una imposibilidad. Tampoco deberíamos suponer que, si las decisiones libres no se limitan a seguir reglas, entonces cualquier decisión puede pretender ser justa y ser reconocida como tal. La indecibilidad de la justicia pone al descubierto el estatuto cuasi-trascendental de las decisiones; vale decir, las decisiones —y por ende la justicia— dependen de condiciones simultáneas de posibilidad e imposibilidad. Esta cuasi-trascendencia propia de la indecibilidad impide expurgar el riesgo del equívoco en el sentido de que abre las oportunidades para los «buenos» cálculos así como para los cálculos «malos» o los «perversos». Si ello es así, la indecibilidad no puede servir como una coartada para mantenerse al margen de lo que describe como «batallas jurídico-políticas». Por el contrario, dado este riesgo, Derrida sostiene que «la justicia incalculable *requiere* que calculemos»,¹⁵ y por eso habla de una apertura ética hacia el *à-venir*. El momento ético —el involucrarse en política— entra en juego precisamente porque la justicia por venir tiene la condición de un acontecimiento, de aquello que rebasa las leyes y el cálculo. De lo contrario, si se descartara la posibilidad del acontecimiento, tendríamos que asumir que vivimos en un mundo algorítmico en que la indecibilidad está cancelada de antemano y la ética es redundante. Como lo expresara Agamben: «El dato que debe

constituir el punto de partida de cualquier discurso sobre la ética es que no hay esencia, ni vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico que los seres humanos deban cumplir o realizar. Ésta es la única razón por la que puede existir algo como una ética, porque es evidente que si los seres humanos fuesen o tuviesen que ser tal o cual sustancia, tal o cual destino, no sería posible ninguna experiencia ética, sólo habría tareas por realizar». ¹⁶ Nos involucramos en «batallas jurídico-políticas» precisamente porque la justicia no es un efecto algorítmico de normas, estructuras o códigos autorrealizables. Así, para Derrida la indecidibilidad es de hecho una apelación al compromiso político para enfrentar la decisión concerniente a lo que es justo, o a lo que pasa por justicia una vez que se ha confrontado y «superado» la prueba de la indecidibilidad.

Estos temas —la indecidibilidad de la decisión y el *à-venir* de la justicia o la justicia como un acontecimiento— pueden transponerse a nuestro interés acerca del espacio compartido (o espacio común) y la negociación política entre grupos. En primer lugar, no tiene sentido esperar que la relación agonística entre grupos se disolverá en una diáspora de diferencias autárquicas, o bien que dará lugar a una comunidad única basada en una plenitud imposible de los universales, es decir, en universales «universales», puros o no contaminados. La estabilización del juego entre el «nosotros» excluyente y el incluyente —*oré* y *ñandé* respectivamente— está regida por la *différance* y por lo tanto siempre es una «estabilización por venir». Lo que está en juego en este «por venir» es el estatuto de los universales y del espacio compartido donde se pone de manifiesto la tensión entre *oré* y *ñandé*. En segundo lugar, los universales se insertan en la brecha entre las normas y su redescipción, lo que nos lleva continuamente a una hermenéutica política o a una guerra de interpretaciones sobre su estatuto. Ésta es otra manera de decir que los universales están sometidos a las condiciones cuasi-trascendentales de posibilidad e imposibilidad que caracterizan a la indecidibilidad, y por ende que se vuelve deseable, cuando no inevitable, involucrarse en una «batalla política». El siguiente paso es reflexionar sobre esta batalla o negociación en la que se van conformando las medidas de equivalencia para demandas entre grupos en conflicto.

3. La contingencia de la equivalencia

Podemos postular una relación de equivalencia entre varios objetos (a, b, c... n) sólo si éstos son diferentes entre sí. De otro modo habría un caso de simple identidad (es decir, $a = b$, $b = a$, etc.) y no habría necesidad de establecer una equivalencia. ¹⁷ Un objeto «a» es equivalente a algún otro objeto «b» si hay un tercer término, «c», que funciona como medida para la equivalencia. La equivalencia resultante es una construcción relacional, no una propiedad positiva de los objetos involucrados. Esto significa que «a» y «b» podrían no ser equivalentes en relación con otras medidas como «d» o «e». Arendt sugiere algo similar:

«la igualdad significa la igualación de las diferencias [...] Cuando hablamos sobre igualdad debemos siempre preguntar qué nos iguala».¹⁸ Lo ilustra refiriéndose a los miembros de un jurado: «Lo que comparten los integrantes de un jurado es un interés en el caso, algo externo a ellos». La pregunta que sigue es, si la igualdad siempre se concibe como una igualación, ¿cuál es el estatuto o la condición de aquello que iguala, de la *medida* de equivalencia? Una respuesta preliminar es decir que la noción de medida se refiere a un medio o *ratio* para igualar diferencias. La teoría del valor-trabajo de Marx es un ejemplo clásico. Establece la equivalencia entre distintas mercancías (camisas, calcetines, cigarrillos, etc.) de acuerdo con el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas. Desde el punto de vista del valor de cambio, una camisa podría ser equivalente a cuatro pares de calcetines o a ocho cajetillas de cigarrillos. Si por alguna razón el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una camisa se reduce a la mitad, mientras que el de los calcetines y los cigarrillos permanece constante, entonces la equivalencia variará y la camisa será intercambiada por sólo dos pares de calcetines o cuatro cajetillas de cigarrillos. Mientras la teoría del valor-trabajo es un criterio de medida interno del discurso marxista, hay otros discursos con criterios opuestos. El liberalismo usa los precios del mercado como medida de equivalencia. Sostiene que el criterio de equivalencia en las economías capitalistas es el precio de venta de una mercancía, lo que se establece a través de las fuerzas del mercado y no de acuerdo con el precio de producción o del valor-trabajo de las mercancías. Los economistas marxistas no han logrado resolver el problema de la transformación de los valores en precios, pero ése es otro asunto que no puede tratarse aquí.

Lo que nos ocupa es lo que ocurre en casos de conflicto entre medidas de equivalencia, por ejemplo, entre el valor-trabajo y el precio de mercado de las mercancías. Observo cuatro posibles escenarios: 1) una medida reemplaza a otra, 2) el relativismo excluye la posibilidad de la medición, 3) hay algo así como una «medida de medidas» que permite la conversión de una en otra, o 4) la noción de medida misma pierde su independencia referencial y no puede tomarse por un hecho. Mi argumentación apoyará la última opción. En el primer caso, una medida reemplaza a otra, ya sea por agotamiento, exclusión, supresión u otras razones. Es lo que ocurrió después de la disolución de la Unión Soviética, donde las fuerzas del mercado se convirtieron en el principal criterio para fijar el precio de los bienes, o en Sudáfrica, donde comenzó a surgir una sociedad multiracial a medida que las instituciones del *apartheid* se desmantelaban y la raza perdió terreno como patrón político para la exclusión. Sin embargo, lo que está bajo escrutinio no es tanto una sustitución sino una situación contemplada por otros escenarios: la pluralidad de patrones simultáneos y en ocasiones opuestos.

La segunda opción —una desconfianza de cualquier criterio general— tiene un aire de familia con el tipo de relativismo que se encuentra entre los

paradigmas de Kuhn: si la inconmensurabilidad de los paradigmas científicos se traspaasa al campo político, los grupos particulares se convierten en totalidades autorreferenciales y cualquier patrón general se vuelve necesariamente ilegítimo. Lyotard describe una situación de inconmensurabilidad que también es una disputa entre inconmensurables. Lo llama «el diferendo» y lo caracteriza como «un caso de conflicto entre (al menos) dos partes, que no puede resolverse equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a ambos argumentos [...] Aplicar una simple regla de juicio a ambos con el fin de resolver su diferendo como si fuese meramente un litigio perjudicaría a (por lo menos) uno de ellos [...] El perjuicio se deriva del hecho de que las reglas del género de discurso mediante el cual uno juzga no son las del género de discurso juzgado».¹⁹ Para Lyotard, todo cruce de fronteras entre géneros de discurso —fácilmente podríamos sustituir «géneros» por «grupos» o «grupos particulares»— implica un diferendo: ocasiona un daño y crea una víctima. Como en el caso de Kuhn, el problema de la autorreferencialidad se insinúa en la concepción de Lyotard sobre el diferendo. Esto puede dar credibilidad a un oportunismo disfrazado como un esfuerzo por hacer valer derechos particulares. Steel menciona el ejemplo de grupos que afirman aquello que perciben como agravio como medio de perpetuar su posición como víctimas y así perpetuar su exigencia de derechos colectivos grupales.²⁰ La autorreferencialidad también puede llevarnos de vuelta al problema inicial. Propugnar una visión radical del derecho a ser diferente puede ser políticamente dudoso: se evita la amenaza de un patrón de medida imperialista a expensas de un «endurecimiento de las fronteras» entre distintas identidades culturales.²¹ «Hacer lo correcto» en este contexto significaría evadir el juzgar y la intervención para evitar causar un daño.

Sin embargo, una ética del aislamiento fomentada por el temor a la culpa lo coloca a uno en la poco envidiable posición de celebrar la impotencia como proyecto de vida. Lyotard es consciente de que ésta no es una proposición viable. El vínculo entre frases de regímenes heterogéneos, dice, es el problema inevitable de la política; por eso sostiene que «vincular es necesario; cómo hacerlo es contingente».²² La tarea de la política es lidiar con la contingencia del vínculo entre inconmensurables. No es sorprendente que Lyotard también descarte la indiferencia, en el sentido de que los conflictos no pueden evitarse. El problema es que no ofrece ninguna salida excepto evadirse del problema. Si no podemos encontrar «lo que puede legitimar el juicio», dice, entonces por lo menos podemos encontrar «cómo salvar el honor de pensar».²³ Esto parece sugerir que la tercera opción —una «medida de medidas»— debería incluirse en la agenda, en el sentido de que la multiplicidad podría fortalecer la tesis de un criterio universal capaz de traducir exigencias rivales e incluso opuestas. Aunque hay algo de cierto en esto, algunos, como Vattimo, tienen razón al criticar el anhelo nostálgico de lo que este último llama «los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez».²⁴ Para él, como para Lyotard, un mun-

do múltiple debilita un patrón universal. Destruye la creencia en una realidad única y convierte la realidad en una «fábula» en el sentido nietzscheano de la palabra. Por lo tanto, una «medida de medidas» sólo multiplicaría los diferendos. ¿Invalida esto la búsqueda de universales? No necesariamente. Todo depende del estatuto de los universales y de su relación con las diferencias, un problema que nos lleva al cuarto escenario.

Éste puede introducirse con un ejemplo tomado de los mercados de divisas. Hasta 1971, fijar una tasa de cambio entre distintas divisas nacionales era un procedimiento bastante directo gracias al patrón del dólar-oro. Los acuerdos de Bretton Woods de 1944 establecieron un sistema de tipo de cambio fijo mediante el cual se fijaba el valor de una moneda en relación con el oro. En este sistema, el dólar estadounidense se convirtió en la medida universal, sobre todo debido a la confianza que proporcionaba la convertibilidad del dólar en oro. En esa época, el Banco Federal de Reserva de Estados Unidos poseía el 80 % del total de las reservas mundiales de oro. Lo usaba para respaldar el dólar garantizando que cualquier banco central que tuviera divisas estadounidenses pudiese convertirlas en oro cuando lo deseara a un precio fijo de 35 dólares por onza. Esto cambió en 1971, cuando el gobierno del presidente Nixon suspendió la convertibilidad del oro y de ese modo precipitó el derrumbe del patrón oro y de Bretton Woods. El mercado se quedó sin unidad de medida referencial para determinar el tipo de cambio o el poder de compra de una moneda en relación con otra.

La ausencia de un patrón fijo no impidió que el mercado estableciera el valor de las divisas, tan sólo lo obligó a buscar un mecanismo diferente para hacerlo. Después de 1971, el régimen de tasa fija fue reemplazado por un sistema de tasa flexible con el cual las monedas quedaban libres para flotar unas con respecto a las demás. Esto significa que su fuerza y debilidad individuales no siempre quedaban uniformes, es decir, la paridad no se determinaba uniformemente: el marco podía subir frente a la libra pero perder terreno frente al yen o al dólar, el franco podía ganar terreno contra el dólar, pero perderlo en relación con el yen, etc. El nuevo contexto introdujo la asimetría en el sentido de un «desarrollo desigual y combinado» de tipos de cambio, así como la contingencia en el valor de las monedas nacionales. También era más complejo debido tanto a la variedad de criterios involucrados en el cálculo de los valores de las monedas, como a la necesidad de adecuar cálculos estratégicos al peso cambiante de cada criterio. Gareth Evans, un especialista en divisas de Rothschild Asset Management, resume el lado operativo de este nuevo contexto de la siguiente manera: «Tenemos un plan estratégico de doce meses que se sobrepone a una visión táctica de entre una semana y tres meses. Observamos las diferentes monedas. Luego tomamos el valor de las monedas en relación unas con otras, que es una técnica conocida en el mercado como paridad del poder de compra. También debe atenderse a las tasas de interés relativo en los distintos

países y a los flujos de capital entre monedas. Y además uno debe reaccionar a acontecimientos inesperados, tales como el estallido de hostilidades en el Golfo». ²⁵ Obsérvese que este ejemplo evita plantear tanto un terreno absoluto como una particularidad pura. La equivalencia no está regida por una norma única y fija, una «medida de medidas» como el patrón dólar-oro. Tampoco se basa en la decisión arbitraria y aislada de cada banco central. Por el contrario, se construye mediante la interacción de diversos criterios. Éstos incluyen la fuerza relativa de la economía de cada país, los efectos de los acontecimientos políticos como guerras o elecciones, las expectativas de la gente sobre el impacto de las políticas monetarias y fiscales, fluctuaciones en las tasas de interés y operaciones especulativas de las casas de cambio y los bancos centrales. Así, la paridad se produce y se transforma de manera continua mediante la interacción de estos criterios en el juego de lenguaje de los mercados cambiarios.

Esto tiene dos consecuencias. Una se refiere al estatuto o condición del patrón. En un régimen de tasa flexible, la noción de una «medida de equivalencia» tiene un significado distinto del que tenía en la teoría del valor-trabajo o en el sistema de tipo fijo anterior. Esta medida ya no es un referente autónomo, sino un equilibrio fluctuante establecido en un proceso continuo de negociación de tipos de cambio. Este proceso crea la medida de paridad como una equivalencia fluctuante entre distintas monedas, y la validez de la medida entre los participantes en el juego de lenguaje de las divisas. La segunda consecuencia se refiere al aspecto operativo de este proceso. El tipo de cambio entre monedas es un resultado contingente de cálculos, decisiones e iniciativas estratégicas, ya sea en cuanto al peso asignado a cada criterio o al momento preciso de las decisiones. Tiene lugar en condiciones de información incompleta y frente a los esfuerzos contrarios entre sí de distintas autoridades monetarias y especuladores por debilitar o fortalecer una moneda en particular. Esta negociación de la paridad incluye un elemento de riesgo, y por ende una incertidumbre que no puede disiparse: fija el poder de compra temporal de las monedas midiéndolo con respecto a las demás, lo que no puede ni presuponer ni garantizar que mejorará la posición de todos los participantes y de todas las monedas. Esto disocia la universalidad de la equivalencia de la idea de la igualdad absoluta.

4. La negociación de la equivalencia

Con esto en mente, retomemos la discusión sobre las equivalencias en situaciones de demandas contrapuestas. El punto de partida es reconocer que existen diferendos, pero no con el fin de denunciar un daño, sino para enfrentar la posibilidad de juzgar. Esto parece ser una decisión meramente arbitraria: ¿en nombre de qué enfrentar los diferendos? Si invocamos un principio más general en nombre del cual justificamos el riesgo de un diferendo, entonces debemos presuponer también una cierta jerarquía de principios con un vértice, o centro,

que funcione como punto final de imputación o criterio de juicio último. Pero entonces no tendría sentido sostener, como lo hago aquí, que la equivalencia entre distintos grupos surge de la propia negociación de la equivalencia. El ejemplo de la paridad cambiaria ya ha ilustrado esta posibilidad. De modo que, dejando de lado tal referente externo, deberíamos ubicar el problema en el contexto de la existencia agonística. Mencioné este punto antes al referirme a la tensión agonal entre *oré* y *ñandé*. También Lyotard lo invocó tácitamente al afirmar que el conflicto es inevitable. La referencia a una «existencia agonística» no dice nada sobre una jerarquía de criterios. Sólo asigna una condición constitutiva a los conflictos o divisiones, de modo que toda unidad debe ser vista sólo como una suspensión temporal de una división que puede reactivarse de nuevo. Esta idea no es nueva. Rancière la encuentra en Aristóteles, para quien la política debe manejar la coexistencia de dos elementos irreductibles en la ciudad: el rico y el pobre, «virtualmente siempre en guerra» entre sí.²⁶ También es una premisa central de la modernidad política, por lo menos a partir de Hobbes en adelante: el orden es una respuesta a una división originaria y surge de ésta.²⁷ El término «división» indica una distinción entre dos lados, como el interior y el exterior de un sistema, o el «nosotros» y el «ellos» de la política, y también una frontera que tiene la marca de una exclusión inevitable. La exclusión incluye un elemento de fuerza, pues hay una frontera por mantener y un exterior por contener. Pero la exclusión y la violencia que implica no son necesariamente reducibles a un simple acto de discriminación que prevalece como un signo del quiebre de la equivalencia. Aunque a menudo sí es una discriminación en el sentido moralmente reprobable de la palabra, como en el caso de la negación de los derechos ciudadanos a un grupo en particular, también puede propiciar una equivalencia para forjar una unidad.

Esto no es tan extraño como parece. Derrida incluso asigna un papel constructivo a la exclusión, pues puede reingresar como un suplemento o un posible «exterior constitutivo» de la unidad o identidad de un objeto.²⁸ La expresión, dice Staten, se refiere a un afuera que deviene necesario para la constitución de un fenómeno, esto es, un afuera que funciona como condición de posibilidad del «adentro». Considérese el caso de los agrupamientos amigo-enemigo. El adversario funciona como amenaza, pero también puede contribuir a dar un sentido de propósito y cohesión a colectivos humanos que de otro modo podrían tener poco en común. Un ejemplo es el papel del «judío» en la Alemania nazi, una exclusión radical moralmente reprobable que funcionaba como medio de cohesión política. Pero no necesitamos ir tan lejos para ilustrar esto. Durante la guerra fría, la «OTAN» era el nombre de un conglomerado de países que, a pesar de sus disputas comerciales y diplomáticas, establecieron pautas de cooperación y actuaron como socios militares frente a una amenaza común llamada «Pacto de Varsovia». Pero esta amenaza también tuvo un papel positivo: funcionó como el exterior constitutivo de la OTAN al incitar la creación y el

mantenimiento de dicha alianza político-militar. La OTAN, claro está, desempeñó la misma función para los países que integraban el Pacto de Varsovia. Hay otras formas menos directas de reingreso del afuera o exterior constitutivo cuando no existe un reconocimiento formal del adversario. Tal sería el caso de los excluidos políticos que, a pesar de su exclusión, funcionan como una suerte de afuera constitutivo en paralaje. Durante el régimen dictatorial de Stroessner y de su Partido Colorado en Paraguay, sólo se reconocía como oposición legítima a los partidos legales y en extremo dóciles. El grueso de la oposición estaba conformado por los partidos y movimientos extraparlamentarios, pero éstos estaban formalmente excluidos de la esfera política y se les negaba la condición de adversarios legítimos. Se les tachó de formaciones políticas ilegales y fueron tratados con leyes penales, la ley 209 «De defensa de la paz pública y la libertad de las personas» y la ley 294 «De defensa de la democracia». Sin embargo, durante todo el mandato de Stroessner, los esfuerzos del gobierno, la policía, las cortes, los medios de comunicación oficialistas y el Partido Colorado se dirigían en contra de la oposición extraparlamentaria. El haberla excluido del espacio institucional de la política no evitó su reingreso como adversario político. Sólo provocó una confrontación en paralaje, pues esta oposición excluida aún funcionaba como un exterior constitutivo del gobierno. Un corolario importante de esto es que demuestra que la confrontación —o para el caso un proceso de negociación— en parte configura y modifica la identidad de los participantes. Como reconoció Bill Clinton varios meses después de su toma de posesión como presidente de Estados Unidos: «La dolorosa lección es que uno se define a sí mismo por el adversario con quien se pelea».²⁹

El problema en el caso de una confrontación en paralaje es que la exclusión sin alguna forma de reconocimiento del adversario permite el reingreso de los excluidos, pero no mucho más. No abre un espacio de deliberación para negociar una medida de equivalencia para demandas contrapuestas, con lo cual se despoja a la confrontación de toda dimensión productiva y se la hunde en el limbo de la entropía política. La deliberación es importante por varias razones. La equivalencia no es algo que esté esperando ser revelado mediante un esfuerzo intelectual persistente: Tampoco puede ser una tarea que se deje a uno de los contendientes, a menos que estemos pensando en el caso en que un grupo introduce una medida que los demás aceptan voluntariamente. Esto es menos probable que ocurra en situaciones en que realmente cuenta, cuando hay conflicto entre las partes. Se podría argumentar que el gobierno, o algún contendiente poderoso, podría recurrir a una imposición unilateral de la medida, lo que presupone que tiene ciertos recursos para reducir a la oposición, o al adversario, en sentido genérico, a un sitio subordinado. No obstante, incluso si lo pueden hacer, la mera imposición genera obediencia sin obligación moral. Puede suprimir el conflicto por un tiempo, pero también propiciar el resentimiento, que en última instancia fomenta, antes que evita, el conflicto acerca de la legitimidad de la

medida. Estos argumentos también son aplicables dentro de los partidos políticos, los grupos religiosos, las etnias u otros que, como entidades particulares, son casos de *oré* o «nosotros excluyente» en el interior del *ñandé* de la comunidad política más extensa. De lo contrario habría que introducir un supuesto bastante dudoso, a saber, que la membresía al grupo es suficiente para garantizar un consenso interno subyacente. En ausencia de deliberación, ya sea dentro o entre grupos, las dos (o más) partes de una relación agonística permanecen atrapadas en una forma de comunicación no productiva.

Hay otra razón más para la deliberación. Hemos observado que el ejemplo de los tipos de cambio plantea la equivalencia como la negociación de un equilibrio fluctuante en situaciones de conflicto. Quiero conservar este ejemplo como un caso paradigmático que ilustra la construcción de una equivalencia sin apelar a un referente externo autónomo, transcendental. Sin embargo, el paso de los mercados cambiarios a juegos de lenguaje más políticos no es directo. Requiere de un ajuste, aunque sea sólo porque la política modifica la condición tanto de la negociación como de la controversia. A diferencia de las equivalencias políticas, la paridad entre las monedas tiene lugar en un sistema que no requiere de esfuerzos argumentativos para cimentar los diversos momentos de su equilibrio fluctuante. Parafraseando a Lyotard, en el caso de la política la «realidad» de las equivalencias debe ser demostrada, es decir, argumentada y presentada como caso a fin de convertirse en un estado del referente para los reclamos entre los contendientes.³⁰

La deliberación es una forma de presentar este caso, pero no como medio para revelar un patrón común o un referente externo al proceso de negociación, o como una situación de habla ideal con miras a determinar la verdad de un reclamo, o como un intento formal por derivar la validez de un reclamo a partir de una serie de premisas, o como una forma de reconciliar una comunidad dividida. El primer punto —el rechazo de un referente autónomo— ya fue planteado en la extensa discusión sobre la indecidibilidad y en el ejemplo sobre la contingencia de los tipos de cambio entre monedas. El referente es precisamente lo que está en juego en una negociación. Lefort refuerza esta postura cuando invoca la disolución de los indicadores de certidumbre en los órdenes democráticos. «La institución de la democracia —dice—, provino del rechazo de todo punto de vista absoluto [...] La exigencia de legitimación se impone en el momento mismo de la acción y el pensamiento. Los hombres asumen la tarea de interpretar acontecimientos, conductas e instituciones sin poder recurrir a la autoridad de un juez supremo [...] En otras palabras, el mundo aparece como un efecto de las distintas perspectivas que surgen de cada lugar único. Imposible de abarcar, aun así requiere del debate sobre lo que es legítimo y lo que no lo es, así como, de parte de cada individuo, un esfuerzo continuo de juzgar.»³¹ Para usar la formulación sugerida por Robert Legros, esto significa que en los órdenes democráticos la gente no se limita a reflejar las normas preexistentes, pues

no hay una coincidencia entre la inscripción y el significado instituido de lo que se inscribe.³² La deliberación no pretende descubrir la esencia del referente, sino establecer a cada momento su condición, es decir, el significado instituido de lo que se inscribe.

Perelman y Manin abordan los otros dos puntos disociando la argumentación de la verdad y la necesidad lógica.³³ Perelman vincula la argumentación con el razonamiento práctico. Al igual que el razonamiento legal, aquél se refiere a situaciones en que la gente busca justificar sus opiniones o decisiones convenciendo al público al que se dirige. Manin, siguiendo a Perelman, sostiene que las nociones de verdadero y falso son inadecuadas para describir las proposiciones y el resultado final de las controversias políticas. Las partes involucradas en una deliberación agonística pretenden defender sus posiciones y refutar las de sus oponentes. Sus proposiciones pueden ser más fuertes o más débiles y los argumentos tener mayor o menor éxito para conseguir la aprobación, pero nada más. En el razonamiento práctico, dice Perelman, los argumentos «nunca son concluyentes como lo son las deducciones formalmente correctas», mientras que Manin mantiene que «cualquiera que sea la fuerza de una argumentación, su conclusión nunca es estrictamente necesaria».³⁴ Por eso la deliberación es en principio controvertida y su resultado incierto.

Por lo mismo, sería un error suponer que la deliberación puede poner fin a la división y permitir una reconciliación entre las partes. Rancière se opone firmemente a ello y alega que el carácter irreconciliable de las partes antecede a cualquier disputa específica.³⁵ Esto tan sólo refuerza la idea de la existencia agonística mencionada antes. Para él, la deliberación no es un mecanismo para alcanzar un consenso, sino un medio para tratar un agravio. En un diálogo democrático las partes se escuchan una a la otra pero no concuerdan, por lo menos no en el sentido de conciliar sus intereses o formar una voluntad común. Es el diálogo de una comunidad dividida cuyas divisiones —como, por ejemplo, la existentes entre ricos y pobres— están presentes a lo largo del proceso de deliberación y prevalecen aún cuando haya acuerdo y el agravio sea «resuelto». «El agravio —dice— es la verdadera medida de la alteridad, lo que une a los interlocutores al tiempo que los mantiene alejados entre sí.» De modo que los interlocutores de una polémica no son «socios», y el perjuicio que da lugar a su disputa se encara sin que necesariamente sea reparado.

Por último, la deliberación tampoco debería confundirse puramente con un intercambio no violento entre iguales. Lefort y Fraser ponen en tela de juicio la creencia de que el habla es el único medio de persuasión y no puede reflejar desigualdades de poder.³⁶ La deliberación está marcada por la asimetría de los participantes, aun cuando sólo sea por la distribución desigual de recursos discursivos tales como las habilidades retóricas o la capacidad cultural. Éstas refuerzan la posición de quienes pueden dominarlas y revelan que la deliberación no sólo es asunto de persuasión racional, que la fuerza y el poder también

intervienen en la comunicación entre partes agonísticas. Laclau va aún más allá cuando señala que la persuasión misma incluye un elemento de violencia o fuerza. Está presente, dice, cuando tratamos de convencer a alguien de que cambie sus opiniones mediante medios puramente argumentativos, pues este cambio implica la supresión de las opiniones iniciales de la persona.³⁷ Aunque la persuasión o la destreza retórica podrían considerarse como una manifestación implícita o incluso relativamente benigna de fuerza y poder, ella se vuelve más visible cuando los contrincantes apelan a medios no deliberativos, pero perfectamente democráticos, para enfrentar a sus adversarios y bregar por una demanda. Por ejemplo, cuando apelan a sus posiciones institucionales de autoridad, cuando establecen alianzas con otros grupos, cuando usan —o amenazan con usar— su capacidad de disrupción mediante huelgas, piquetes o acciones legales, etc. La fuerza también está presente en los procesos de deliberación cotidianos cuando se invoca a la mayoría para resolver un estancamiento sin recurrir a la violencia física. La fuerza de decisión del principio de mayoría se impone cuando los conflictos no pueden resolverse por medio de la confrontación y la negociación entre grupos.³⁸ Esta medida de fuerza impone límites a la deliberación, aun cuando su aplicación esté restringida por la necesidad de considerar la legitimidad del proceso de deliberación que condujo a la formación de la mayoría y su afirmación de una decisión.

La disposición para usar estos recursos indica varias cosas. Primero, que la fuerza no es externa a la deliberación. Segundo, que se renuncia a algo en la negociación de la equivalencia, es decir, la comunicación agonística incluye la posibilidad de una realización parcial de los objetivos en disputa. Tercero, que el acuerdo sobre una medida de equivalencia es compatible con una pérdida que no siempre se distribuye de manera uniforme entre los demandantes. Por último, y como consecuencia de lo anterior, que la negociación, como en el ejemplo de la paridad entre distintas monedas, pone límites a la universalidad de la equivalencia.

5. La impureza de la equivalencia

Observemos con mayor detenimiento la noción de límites. ¿La idea de equivalencia es inicialmente absoluta y sólo después se toma limitada a través de la negociación? Es claro que no, pues el compromiso que surge de una negociación es sólo un límite de segundo orden. Uno ya está presente en la propia noción de existencia agonística, que asigna una condición constitutiva a la división. Hemos visto que esta división implica una distinción y una exclusión y por lo tanto una frontera y un límite para la equivalencia. El segundo límite funciona como suplemento del inicial. Es un límite político. Mencioné anteriormente que una división puede reactivarse porque la unidad es sólo una suspensión temporal de las divisiones. La equivalencia, como resultado contingente de

conflictos y cálculos estratégicos, es un momento sedimentado en un equilibrio fluctuante. Los contendientes cuestionan las exigencias de sus adversarios en una negociación política donde algunos intentan reactivar las equivalencias sedimentadas para negociar otro equilibrio, mientras otros tal vez traten de conservar un estado de cosas existente. Como en cualquier negociación, las partes terminan haciendo concesiones —voluntariamente o no— en la lucha por sus demandas. En otras palabras, introducen límites a sus exigencias iniciales y de ese modo aceptan cierto grado de pérdida. Si no hay concesiones tampoco hay negociación. Podría haber un juego de suma cero, donde las demandas maximalistas establezcan el escenario para una exclusión mayor, o una simple guerra, donde los contendientes busquen su aniquilamiento mutuo como cuestión de política. Dejando de lado estas situaciones, el tipo de exclusión presente en una negociación política no cancela la posibilidad de validar acuerdos concernientes a la equivalencia. Por una parte, esto disocia la equivalencia de una noción de universalidad absoluta que es al mismo tiempo intemporal e impermeable al contexto. Por otra parte, demuestra que el acuerdo no requiere de unanimidad o, como sostiene Manin, que el proceso de deliberación o la negociación misma desempeña un papel fundamental para establecer la legitimidad de un resultado político.³⁹ Esto debilita los argumentos en favor de la idea de la equivalencia irrestricta y convierte la equivalencia en una categoría impura, distinta tanto de la identidad pura como de la igualdad pura.

No estoy introduciendo la noción de impureza como un resquicio cómodo para subsanar una deficiencia teórica, es decir, como una forma de disfrazar la dificultad de construir un concepto de equivalencia fuerte, realmente universal. Propongo dicha noción porque las medidas de equivalencia son constitutivamente impuras. No pueden ser una pura identidad, o concebirse como una plenitud absoluta, pues son construcciones discursivas cuyo significado y validez se negocia y pueden ser cuestionadas en forma continua. Tampoco pueden implicar una igualdad total, ya que hemos visto que la negociación de su institución conlleva concesiones, una distribución desigual de las pérdidas entre los contendientes y alguna forma de exclusión, y por lo tanto un elemento de fuerza o violencia. Esto último está presente no sólo en el proceso deliberativo como tal, sino también en la estructura misma de las medidas de equivalencia.

Derrida se remite a este punto en su discusión sobre normas legales. Sostiene que la fuerza no es una posibilidad externa o secundaria que pueda o no añadirse como un suplemento a la ley, sino más bien un componente esencial del propio concepto de justicia como derecho.⁴⁰ La violencia está entretejida con la ley de dos maneras, en su fundación y en su conservación. La violencia que instituye y afirma la ley, es decir, lo que él llama la «violencia que hace ley», sólo puede fundamentarse en sí misma.⁴¹ Éste es el caso de las revoluciones, que Derrida discute invocando la noción de huelga general revolucionaria de Walter Benjamin. Aunque la violencia revolucionaria proporciona el terreno

o fundamento para un futuro poder legítimo o autoridad justificada, también es una violencia sin fundamento: una revolución es una violencia originaria que inaugura un orden, de modo que no puede ser justificada ni autorizada por ninguna ley o legitimidad anterior a ella.⁴² La violencia también está presente en el segundo sentido de una fuerza autorizada dirigida a la preservación de leyes existentes. Derrida ilustra esto con la expresión en inglés *to enforce the law* (aplicar fuerza para poner en vigor la ley), pues *to enforce* presupone el uso de violencia —en este caso violencia legítima o autorizada— en la conservación de la ley.⁴³ La policía, dice, es un caso híbrido por cuanto emite ordenanzas (crea normas) para mantener el orden, con lo cual se trastoca la distinción entre violencia fundante y violencia conservadora. El caso es que, ya sea en su fundación o en su conservación, la violencia reside en la estructura misma de las normas legales.

De manera más general, cualquier medida de universalidad que surja en una negociación democrática está destinada a ser una medida limitada o impura. La gente en los órdenes democráticos puede discutir y condenar todas las normas, excepto las que sostienen la competencia democrática por el poder. Éstas deben ponerse en vigor —en el sentido de *enforced*, de asegurarse aplicando la fuerza— excluyendo a quienes están en contra de ellas. Es por ello que las leyes electorales a menudo incluyen una cláusula que garantiza el pluralismo ideológico y de asociaciones salvo para grupos cuyos estatutos contienen cláusulas no democráticas o que aprueban el uso de medios de acción no democráticos tales como la lucha armada o el fraude electoral. Esta exclusión indica que no es muy factible reflexionar sobre la noción de tolerancia sin cierta noción de lo intolerable, es decir, sin alguna concepción sobre los límites de la tolerancia. Un límite similar está presente en la ciudadanía universal. El liberalismo del siglo XIX introdujo la igualdad política a través de la noción de ciudadanía; sin embargo la ciudadanía estaba lejos de ser universal ya que estaban excluidos las mujeres, los analfabetos y los jóvenes. En adelante, dicha noción fue impugnada no debido al contenido de la ciudadanía, sino por su dudosa credencial de universalidad. El hecho mismo de que la ciudadanía se formulara como derecho universal la convertía en un dispositivo táctico para impugnar la exclusión y luchar por expandir su alcance. Pero una vez más, mientras la universalidad de la ciudadanía funcionaba como un horizonte —en el sentido de un «por venir»— para exigencias más igualitarias, nunca asumió la condición de universalidad pura o absoluta. Persistió cierta exclusión, ya sea debido a requisitos de edad mínima, lugar de nacimiento u otras razones.

Esto reconfirma la condición polémica de las medidas de equivalencia. Son universales mundanos cuya condición no es la de un referente autónomo. Su universalidad está sujeta a controversia y a la redescipción, y por lo tanto su condición *como* universales siempre es indecidible y requiere de un involucramiento ético en «batallas políticas» o negociaciones para afirmar su condición y

validez. La medida resultante, sea cual fuere, es un resultado contingente de una disputa y un compromiso entre quienes intervienen en ella. El compromiso refleja los límites de cualquier medida de universalidad mostrando que la exclusión no es un accidente, sino un rasgo definicional que convierte la universalidad en una categoría constitutivamente impura. En resumidas cuentas, el estatuto o condición de los universales surge en una batalla política y por lo tanto está ligado a luchas hegemónicas. Éste es de hecho el corolario de nuestra discusión sobre la indecidibilidad de las normas, así como de la negociación, la contingencia y la impureza de la equivalencia.

NOTAS

1. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 117.

2. Véase Laclau, «¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?», en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 69-86.

3. Como dice Derrida: «La unificación y la legitimidad nunca se establecen con éxito si no se logra que la gente olvide que nunca hubo una unidad natural o una fundación previa». Véase «The Deconstruction of Actuality», entrevista en *Radical Philosophy*, 68 (otoño 1994), p. 41. En un tono similar, Slavoj Žižek señala que la hegemonía se ejerce cuando la irrupción violenta de un elemento se percibe como un «acontecimiento esperado», es decir, «la “hegemonía” designa la violencia usurpadora cuyo carácter violento es cancelado». Véase *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1994, p. 204.

4. Jacques Rancière, «Politics, Identification, and Subjectification», *October*, 61 (1992), pp. 58-64, y «Post-Democracy, Politics and Philosophy», entrevista en *Angelaki*, 1, 3 (1995), pp. 171-178. Véase también «The Community of Equals» y «Democracy Corrected», ambos en *On the Shores of Politics*, Londres, Verso, 1995, pp. 53-92 y pp. 93-107 respectivamente.

5. Véase por ejemplo Todd Gilin, «The Rise of “Identity Politics”», *Dissent*, 40, 2 (primavera 1993), pp. 172-177; Christopher Hitchens, «The New Complainers», *Dissent*, 40, 4 (otoño 1993), pp. 560-564; Shelby Steele, «The New Sovereignty», *Harper's Magazine* (julio 1992), pp. 47-54, y Richard Rorty, «Two Cheers for the Cultural Left», *The South Atlantic Quarterly*, 89, 1 (invierno 1990), pp. 227-234, y «On Intellectuals in Politics», *Dissent*, 39, 2 (primavera 1992), pp. 265-267.

6. Claude Lefort, «Hannah Arendt and the Question of the Political», en *Democracy and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 54.

7. Jacques Derrida, «Signature Event Context» (1971), en *Limited Inc.*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1988, en particular pp. 8-10.

8. Derrida, «Force of Law. The “Mystical Foundation of Authority”», en Drucilla Cornell *et al.* (comps.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, pp. 3-67.

9. *Ibid.*, p. 23.

10. *Ibid.*, p. 24.

11. Carl Schmitt, «Teología política» (1922, 1934), en sus *Escritos políticos*, Madrid, Editorial Doncel, 1956, p. 61. Véanse pp. 46-65 para el desarrollo más amplio de este punto.

12. *Ibid.*, p. 60.

13. Derrida, «Force of Law», p. 24.

14. *Ibíd.*, p. 27.
15. *Ibíd.*, p. 28.
16. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1993, p. 43.
17. Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, p. 148.
18. Hannah Arendt, «Public Rights and Private Interests», en Michael Mooney y Florian Stuber (comps.), *Small Comforts for Hard Times*, Nueva York, Columbia University Press, 1977, p. 105.
19. Jean-François Lyotard, *The Differend*, Manchester University Press, 1988, p. xi; también pp. 5, 8-11. Hay traducción al español (Barcelona, Gedisa), pero he preferido usar la versión inglesa por cuanto ésta mantiene el sentido original del término francés (*differend*) que en español fue traducido como «diferencia» en vez de «diferendo».
20. Steel, «The New Sovereignty», pp. 49-53.
21. *Ibíd.* Véase también Gitlin, «The Rise of "Identity Politics"», y Rudi Visker, «Transcultural Vibrations», mimeo, Universidad Católica de Lovaina, 1993.
22. Lyotard, *The Differend*, pp. xiii, 29.
23. *Ibíd.*, p. xii.
24. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1990, p. 87.
25. Citado por Robert Miller, «Make your Mark in Currencies», *The Observer* (Londres) (7 de febrero de 1993).
26. Rancière, «The End of Politics or The Realist Utopia», en *On the Shores of Politics*, pp. 12-13.
27. La solución absolutista de Hobbes es concebir el orden político como una forma de superar o suprimir el conflicto, y por consiguiente las relaciones agonísticas, mientras que la solución democrática reconoce el carácter inextirpable del conflicto y lo incorpora de manera reglamentada. Lefort retoma este punto al discutir la relación entre el conflicto político y la unidad de la sociedad en una democracia: «La construcción de un escenario político en el que pueda tener lugar la competencia muestra que la división es, en general, constitutiva de la unidad misma de la sociedad. O, para expresarlo de otra forma, la legitimación del conflicto puramente político contiene en sí misma el principio de legitimación del conflicto social en todas sus formas». Véase «The Question of Democracy», en Lefort, *Democracy and Political Theory*, p. 18.
28. La expresión «exterior constitutivo» fue desarrollada por Henry Staten a partir del trabajo de Derrida en *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1984, pp. 16-19.
29. El libro de Bob Woodward, *The Agenda*, citado en *The Independent on Sunday* (Londres) (12 de febrero de 1995), p. 16.
30. Lyotard, *The Differend*, pp. 23, 16. Véase también Rancière, «Post-Democracy, Politics, and Philosophy», p. 175, y «Politics, Identification, and Subjectification», p. 60.
31. Claude Lefort, «Renaissance of Democracy», *Praxis International*, 10, 1 y 2 (abril y julio 1990), pp. 9-10. Éste es un desarrollo de su conocida tesis de que la democracia es un modelo de sociedad que se caracteriza por disolver las certezas «duras». Véase «The Question of Democracy», p. 19.
32. Mencionada por Luc Ferry en «La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea», en VV.AA., *El sujeto europeo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1990, p. 74.
33. Chaim Perelman, «The New Rhetoric», en Yehoshua Bar-Hillel (comp.), *Pragmatics of Natural Languages*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1971, pp. 145-149, y Bernard Manin, «On Legitimacy and Political Deliberation», *Political Theory*, 15, 3 (agosto 1987), pp. 338-368.

34. Perelman, «The New Rhetoric», p. 147, y Manin, «On the Legitimacy of Political Deliberation», p. 353.

35. «Democracy Corrected», en especial pp. 97 y 102-104.

36. Claude Lefort, «Hannah Arendt and the Question of the Political», en especial pp. 53-54 y Nancy Fraser, «Rethinking the Public Sphere», en Craig Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1992, en particular pp. 119-120.

37. «Community and its Paradoxes: Richard Rorty's "Liberal Utopia"», en Miami Theory Collective (comp.), *Community at Loose Ends*, Minnesota University Press, 1991, en especial pp. 89-92.

38. Manin, «On the Legitimacy of Political Deliberation», pp. 360-361.

39. *Ibid.*, pp. 351-352, 359, 364.

40. «Force of Law», p. 5. Véase también la discusión de Slavoj Žižek sobre la posición de Derrida con respecto a los enfoques lacanianos acerca del problema de la violencia política en *The Metastases of Enjoyment*, pp. 204-205 y 216-217.

41. Derrida, «Force of Law», p. 31.

42. *Ibid.*, pp. 6, 14. Schmitt desarrolla una argumentación similar para la relación entre la decisión y las normas legales en una situación excepcional. Véase «Teología política», pp. 42-43.

43. Derrida, «Force of Law», pp. 5-7, 10-14, 31.

Benjamin Arditi es profesor de la Universidad de Essex. Actualmente imparte un seminario de posgrado en el Instituto Mora. Ha colaborado en diversas revistas de prestigio internacional.