de naturaleza, dado que todos los individuos participan en él por igual, y en el *Commonwealth*, dado que él está enteramente concentrado en las manos del soberano. (Un poder que es total o un poder que está igualmente repartido entre todos los miembros de la comunidad no es de ningún modo un poder.) De tal modo, si bien Hobbes percibe implícitamente la distinción entre el significativo vacío "orden en cuanto tal" y orden factual impuesto por el soberano, como él reduce, a través del *covenant*, el primero al segundo, no puede pensar en ningún tipo de dialéctica o juego hegemónico entre los dos.

¿Qué ocurre, sin embargo, si reintroducimos al poder dentro de este cuadro —es decir, si aceptamos los desniveles de poder en las relaciones sociales? En tal caso, la sociedad civil estará parcialmente estructurada y parcialmente desestructurada y, como resultado, la total concentración del poder en las manos del soberano dejará de ser un requerimiento lógico. Pero en tal caso las credenciales del soberano para reclamar el poder total serán mucho menos obvias. Si un orden parcial existe en la sociedad, la legitimidad de la identificación del significativo vacío del "orden" con la voluntad del soberano dependerá de un nuevo requerimiento: que el contenido de esa voluntad no choque con algo que la sociedad *ya* es. Como la sociedad cambia a lo largo del tiempo, este proceso de identificación será siempre precario y reversible y, dado que la identificación ha dejado de ser automática, diferentes proyectos o voluntades competirán en su intento de hegemonizar los significantes vacíos de la comunidad ausente. El reconocimiento de la naturaleza constitutiva de este hiato y su institucionalización política son el punto de partida de la democracia moderna.

Sujeto de la política, política del sujeto

La cuestión de la relación (¿complementariedad?, ¿tensión?, ¿exclusión mutua?) entre universalismo y particularismo ocupa un lugar central en los debates políticos y teóricos actuales. Los valores universales son vistos como muertos o, al menos, amenazados. Lo que es más importante, ya no se da por sentado el carácter positivo de esos valores. Por un lado, bajo la bandera del multiculturalismo, los valores clásicos del Iluminismo han sido atacados y se los considera como poco más que el coto cultural privado del imperialismo occidental. Por el otro lado, todo el debate relativo al fin de la modernidad, el asalto al fundacionalismo en sus varias expresiones, ha tendido a establecer un vínculo esencial entre la noción obsoleta de un fundamento de la historia y de la sociedad y los *contenidos factuales* que, a partir del Iluminismo, han jugado ese papel de fundamento. Es importante advertir, sin embargo, que estos dos debates no han avanzado si-

guiendo líneas simétricas, que las estrategias argumentativas se han cruzado entre sí de maneras inesperadas, y que muchas combinaciones aparentemente paradójicas han resultado posibles. Así, los enfoques llamados posmodernos pueden ser vistos como un debilitamiento del fundacionalismo imperialista del Iluminismo occidental y como la apertura hacia un pluralismo cultural más democrático; pero pueden ser vistos también como apuntalando una noción "débil" de identidad que es incompatible con la fuerte identificación cultural que una "política de la autenticidad" requiere. Y los valores universales pueden ser vistos como una irrestricta afirmación de la "etnia de Occidente" (como en el último Husserl), pero también como un modo de promover —al menos tendencialmente— una actitud de respeto y tolerancia frente a la diversidad cultural.

Sería un error, ciertamente, pensar que conceptos tales como "universal" y "particular" han sido empleados en el mismo sentido en ambos debates; pero también sería incorrecto suponer que la interacción continua entre los dos no ha tenido ningún efecto en las dimensiones centrales de ambos. Esta interacción ha dado lugar a ambigüedades y desplazamientos de sentido que son la fuente de una cierta productividad política. Es a estos desplazamientos e interacciones a los que quiero referirme en este ensayo. Mi cuestión, puesta en sus términos más simples, es la siguiente: ¿qué ocurre con las categorías de "universal" y "particular" cuando ellas se tornan instrumentos en los juegos de lenguaje que moldean la política contemporánea? ¿Qué operación

se verifica a través de ellas? ¿Cuáles son los juegos de lenguaje que están a la raíz de su presente productividad política?

MULTICULTURALISMO

Tomemos a ambos debates separadamente y veamos los puntos en que se cruzan las categorías centrales de ambos. Multiculturalismo, en primer lugar. La cuestión puede ser formulada en estos términos: ¿es posible una pura cultura de la diferencia, un puro particularismo que abandona enteramente todo tipo de principio universal? Hay varias razones para dudar de que esto sea posible. En primer lugar, postular una identidad separada y diferencial pura es lo mismo que afirmar que esta identidad se constituye *a través* del pluralismo y de la diferencia. La referencia al otro está claramente presente como constitutiva de la propia identidad. No hay modo de que un grupo particular que habita en el seno de una comunidad que lo rebasa pueda vivir una existencia monádica —al contrario, parte de la definición de su propia identidad es la construcción de un sistema complejo y elaborado de relaciones con otros grupos. Y estas relaciones tendrán que ser reguladas por normas y principios que trascienden el particularismo de *todo* grupo. Afirmar, por ejemplo, el derecho de todos los grupos étnicos a la autonomía cultural, es adoptar una posición argumentativa que sólo puede justificarse sobre bases universales. La afirmación de la propia particularidad requiere apelar a algo que la trasciende. Cuanto más particular es

un grupo, menos le será posible controlar el terreno comunitario en el que él opera, y más universal tendrá que ser la justificación de sus reclamos.

Pero hay otro motivo por el cual una política de la pura diferencia se niega a sí misma. Afir-
mar la propia identidad *diferencial* significa, como hemos visto, incluir en esa identidad al otro como aquel del cual uno se delimita. Pero es fácil ver que una identidad diferencial plenamente lograda implicaría sancionar el presente *statu quo* en la relación entre grupos. Porque una identidad que es puramente diferencial en relación a otros grupos tiene que afirmar la identidad del otro al mismo tiempo que la propia y, como resultado, no puede tener reclamos identitarios respecto a esos grupos. Supongamos que un grupo *tiene* esos reclamos —por ejemplo, el reclamo de iguales oportunidades en el empleo y en la educación, o incluso el derecho de establecer escuelas confesionales. En la medida en que estas reivindicaciones son presentadas como derechos que, como miembro de la comunidad, comparto con todos los otros grupos, tengo que presuponer que no soy simplemente diferente de los otros sino, en ciertos aspectos fundamentales, igual a ellos. Si se afirma que todos los grupos particulares tienen el derecho al respeto de su propia particularidad, esto significa que, en ciertos respectos, son iguales entre sí. Sólo en una situación en la que todos los grupos difirieran entre sí y en la que ninguno de ellos quisiera ser algo distinto de lo que es al presente, la pura lógica de la diferencia gobernaría de modo exclusivo la relación entre grupos. En toda otra situa-

ción la lógica de la diferencia será interrumpida por una lógica de la equivalencia y de la igualdad. No es por nada que la pura lógica de la diferencia —la noción de desarrollos separados— está en la base del *apartheid*.

Este es el motivo por el cual la lucha de *todo* grupo que intenta afirmar su identidad en un contexto hostil está siempre confrontada por dos peligros, opuestos pero simétricos, respecto a los cuales no hay ninguna solución lógica, ninguna cuadratura del círculo, sino intentos precarios y contingentes de mediación. Si el grupo intenta afirmar su identidad *tal como ella es al presente*, dado que su localización en el seno de la comunidad en su conjunto se define por el sistema de exclusiones dictado por los grupos dominantes, se condena a sí mismo a la perpetua existencia marginal de un gueto. Sus valores culturales pueden ser fácilmente recuperados como “folklore” por el orden establecido. Si, por el otro lado, lucha por cambiar esta localización y por romper con su situación de marginalidad, tiene en tal caso que abrirse a una pluralidad de iniciativas políticas que lo llevan más allá de los límites que definen su identidad presente —por ejemplo, luchas en el seno de las instituciones. Como estas instituciones están, sin embargo, moldeadas ideológica y culturalmente por los grupos dominantes, el peligro es que se pierda la identidad diferencial del grupo que está en lucha. El que los nuevos grupos logren transformar las instituciones, o que la lógica de las instituciones consiga diluir —a través de la cooptación— la identidad de los grupos es algo que, desde luego, no está decidido de antemano y depende de una lu-

cha hegemónica. Pero lo que es cierto es que no hay ningún cambio histórico importante en el que la identidad de *todas* las fuerzas intervinientes no sea transformada. No hay posibilidad de victoria en términos de una autenticidad cultural *ya adquirida*. La comprensión creciente de este hecho explica la centralidad del concepto de "hibridización" en los debates contemporáneos.

Si buscamos un ejemplo de la emergencia temprana de esta alternativa en la historia europea, podemos referirnos a la oposición entre socialdemócratas y sindicalistas revolucionarios en las décadas que precedieron a la Primera Guerra Mundial. La solución marxista clásica al problema del desajuste entre el particularismo de la clase obrera y la universalidad de la tarea de transformación socialista, había estado dominada por el supuesto de una creciente simplificación de la estructura social bajo el capitalismo: como resultado de esta simplificación, la clase obrera como sujeto homogéneo abarcaría a la vasta mayoría de la población y se haría cargo de la tarea de transformación universal. Una vez que este tipo de pronóstico resultó desacreditado a fines del siglo, dos soluciones posibles quedaron abiertas: o bien referir la transformación histórica a una dispersión de luchas democráticas tan sólo unificadas muy ligeramente por una clase obrera semicorporativa, o bien promover una política de la pura identidad llevada a cabo por una clase obrera unificada a través de la violencia revolucionaria. El primer camino condujo a lo que ha sido descrito como integración socialdemócrata: la clase obrera fue cooptada por un Estado en el que ella participaba pero cuyos meca-

nismos no podía controlar. El segundo camino condujo al segregacionismo de la clase obrera y al rechazo de toda participación en las instituciones democráticas. Es importante subrayar que el mito de la huelga general en Sorel no era un instrumento para mantener una pura identidad obrera como condición de la victoria revolucionaria. En la medida en que la huelga revolucionaria era una idea regulativa más que un evento factualmente posible, no constituía una estrategia real para la toma del poder: su función se agotaba en ser un mecanismo que recreaba sin fin la identidad aislada de los obreros. En la opción entre una política de la identidad y la transformación de las relaciones de fuerza entre los grupos, el sorelismo puede ser visto como una forma extrema de unilateralización de la primera alternativa.

Si renunciamos, sin embargo, a esta solución unilateral, la tensión entre estos dos extremos contradictorios no puede ser erradicada: ella está destinada a permanecer, y el cálculo estratégico sólo puede consistir en la negociación pragmática entre sus dos polos. La hibridización no es un fenómeno marginal sino el terreno mismo en el que las identidades políticas contemporáneas son construidas. Consideremos una fórmula tal como "esencialismo estratégico", que ha sido recientemente muy usada. Por una serie de razones esta fórmula no me satisface enteramente, pero tiene la ventaja de poner de relieve las alternativas antinómicas a las que nos hemos referido y la necesidad de un equilibrio político negociado entre ellas. "Esencialismo" alude a una política fuerte de la identidad, sin la cual no

existen las bases para la acción y el cálculo político. Pero el esencialismo es sólo estratégico —es decir, que apunta, en el momento mismo de su constitución, a su propia contingencia y a sus propios límites.

Esta contingencia es central para entender lo que es quizás el rasgo más prominente de la política contemporánea: el reconocimiento pleno del carácter limitado y fragmentario de los agentes históricos. La modernidad comenzó con la aspiración a un actor histórico ilimitado, que sería capaz de asegurar la plenitud de un orden social perfectamente instituido. Cualquiera fuera la ruta que condujera a esta plenitud —una “mano invisible” que unificara una multiplicidad de voluntades individuales dispersas, o una clase universal que asegurara un sistema transparente y racional de relaciones sociales— siempre implicó que los agentes de esa transformación histórica serían capaces de vencer todo particularismo y toda limitación e instituir una sociedad reconciliada consigo misma. Esto es lo que un verdadero universalismo significó para la modernidad. El punto de partida de las luchas sociales y políticas contemporáneas es, por el contrario, el poner énfasis en su particularidad, la convicción de que ninguna de estas luchas es capaz, por sí misma, de realizar la plenitud del orden comunitario. Pero es precisamente por esto que, según hemos visto, esta particularidad no puede ser construida a través de una pura “política de la diferencia” sino que tiene que apelar, como condición misma de su constitución, a principios universales. La cuestión que surge entonces es hasta qué punto esta universalidad es la misma

que la universalidad de la modernidad o en qué medida la idea misma de una plenitud del orden social experimenta, en este nuevo clima político e intelectual, una radical mutación que —manteniendo la doble referencia a lo universal y lo particular— transforma enteramente la lógica de su articulación. Antes de responder a esta cuestión debemos, sin embargo, pasar a nuestro segundo debate, concerniente a la crítica del fundacionalismo.

CONTEXTOS Y CRÍTICA DEL FUNDACIONALISMO

Comencemos nuestra discusión con una proposición muy usual: que no hay verdad o valor independiente de un contexto, que la validez de una afirmación sólo se determina contextualmente. En un sentido, desde luego, esta proposición no presenta problema alguno y es un corolario necesario de la crítica del fundacionalismo. Pasar de ella a afirmar la inconmensurabilidad de los contextos y a derivar de ésta un argumento en defensa del pluralismo cultural parece ser tan sólo una conclusión lógica, y no estoy, desde luego, dispuesto a afirmar lo contrario. Hay, sin embargo, una dificultad que este razonamiento no contempla y es la siguiente: ¿cómo determinar los límites de un contexto? Aceptemos que toda identidad es diferencial. En tal caso, hay dos consecuencias que se siguen: (1) que, como en un sistema saussureano, cada identidad es lo que es sólo a través de sus diferencias con todas las otras; (2) que el contexto tiene que ser cerrado —si todas las identidades dependen de un

sistema diferencial, a menos que este último defina sus propios límites, ninguna identidad puede, en última instancia, constituirse. Pero nada es más difícil —desde un punto de vista lógico— que definir esos límites. Si adoptáramos una perspectiva fundacionalista podríamos apelar a un último fundamento que sería la fuente de todas las diferencias; pero si de lo que se trata es de un verdadero pluralismo de las diferencias, si las diferencias son *constitutivas*, no podemos ir en la búsqueda de los límites sistemáticos que definen un contexto, más allá de las diferencias mismas. Ahora bien, el único modo de definir un contexto es, como hemos dicho, a través de sus límites, y el único modo de definir esos límites es apuntar a lo que está más allá de ellos. Pero lo que está más allá de los límites sólo pueden ser otras diferencias y en tal caso —dado el carácter constitutivo de toda diferencia— es imposible establecer si las nuevas diferencias son internas o externas a ese contexto. La posibilidad de un límite y, *ergo*, de un contexto, resulta así amenazada.

Como he argumentado en otro sitio,¹ el único modo de evitar esta dificultad es postular un más allá que no es una diferencia más sino algo que plantea una amenaza (es decir, que niega) a todas las diferencias interiores a ese contexto —o, más bien, que el contexto como tal se constituye a través del acto de exclusión de algo ajeno, de una exterioridad radical. Ahora bien, esta posibilidad

¹ Véase Ernesto Laclau, "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", en este mismo volumen.

tiene tres consecuencias que son capitales para nuestro argumento.

1) La primera es que el antagonismo y la exclusión son constitutivos de toda identidad. Sin los límites a través de los cuales una negatividad (no dialéctica) se construye, lo que tendríamos sería una indefinida dispersión de diferencias cuya ausencia de límites sistemáticos haría imposible toda identidad diferencial. Pero la función misma de constituir identidades diferenciales a través de límites antagónicos es lo que, al mismo tiempo, desestabiliza y subvierte esas diferencias. Porque si el límite plantea la misma amenaza a todas las diferencias, hace a todas ellas equivalentes entre sí, intercambiables unas por las otras en lo que concierne al límite. Esto ya anuncia la posibilidad de una universalización relativa a través de lógicas equivalenciales, universalización que no es incompatible con un particularismo diferencial, sino que es requerido por la lógica misma de este último.

2) El sistema es lo que es requerido para constituir las identidades diferenciales, pero lo único que puede constituir al sistema —la exclusión— y hacer así posibles esas identidades, es también aquello que las subvierte. (En términos de construccionistas: las condiciones de posibilidad de un sistema son también sus condiciones de imposibilidad.) A los efectos de ser posible, los contextos tienen que ser internamente subvertidos. El sistema (como el *objet petit a* en Lacan) es algo que la misma lógica del contexto requiere, pero que es, sin embargo, imposible. Está presente, si se quiere, a través de su ausencia. Pero esto significa dos cosas. La primera, que to-

da identidad diferencial estará constitutivamente dividida; será el punto de cruce entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Esto introduce en ella una radical indecidibilidad. La segunda, que aunque la plenitud y la universalidad de la sociedad son inalcanzables, no desaparecen: se mostrarán siempre a través de la presencia de su ausencia. Nuevamente, vemos aquí anunciarse una íntima conexión entre lo universal y lo particular que no consiste, sin embargo, en subsumir al segundo en el primero.

3) Finalmente, si ese objeto imposible —el sistema— no puede ser representado pero necesita, sin embargo, mostrarse en el campo de la representación, los medios de esa representación serán constitutivamente inadecuados. Sólo los particulares constituyen tales medios. Como resultado, la sistematicidad del sistema, el momento de su imposible totalización, será simbolizado por particulares que asumen contingentemente esa función representativa. Esto significa, en primer lugar, que la particularidad de lo particular es subvertida por esta función de representación de lo universal; pero, en segundo lugar, que un cierto particular, al hacer de su propia particularidad el cuerpo significativo de una representación de lo universal, pasa a ocupar —dentro del conjunto del sistema de diferencias— un papel hegemónico. Esto anticipa nuestra conclusión principal: en una sociedad (y este es, finalmente, el caso en *toda* sociedad) en el que la plenitud —el momento de su universalidad— es inalcanzable, la relación entre lo universal y lo particular es una relación hegemónica.

Veamos más en detalle la lógica de esta relación. Tomaré como ejemplo la "universalización" de los símbolos populares del peronismo en la Argentina de los años sesenta y setenta. Después del golpe de 1955 que derrocó al régimen peronista, la Argentina entró en un largo proceso de inestabilidad institucional que duró más de veinte años. El peronismo y otras organizaciones populares fueron proscriptas, y los gobiernos militares y regímenes civiles fraudulentos que se siguieron fueron claramente incapaces de responder a las reivindicaciones populares de las masas a través de los canales institucionales existentes. Es decir, hubo una sucesión de regímenes cada vez menos representativos y una acumulación de demandas democráticas no realizadas. Estas últimas eran, ciertamente, demandas particulares y procedían de grupos muy diferentes. El hecho de que todas ellas fueran rechazadas por los regímenes dominantes estableció una creciente relación de equivalencia entre ellas. Esta equivalencia, es importante advertir, no expresaba ninguna unidad esencial *a priori*. Por el contrario, su único fundamento era el rechazo de todas estas reivindicaciones por parte de los regímenes sucesivos. En nuestra terminología anterior, su unificación dentro de un contexto o sistema de diferencias resultaba, simplemente, de que todas ellas eran antagonizadas por los sectores dominantes.

Pues bien, como hemos visto, esta unificación contextual de un sistema de diferencias sólo puede tener lugar al precio de debilitar las identidades diferenciales como resultado de la operación de una lógica de la equivalencia, que intro-

duce una dimensión de relativa universalidad. En nuestro ejemplo, la gente sentía que a través de la particularidad diferencial de sus reivindicaciones —vivienda, derechos sindicales, nivel de salarios, protección a la industria nacional, etc.— se expresaba algo igualmente presente en todas ellas, que era la oposición al régimen. Es importante advertir que esta dimensión de universalidad no se oponía al particularismo de las reivindicaciones —ni tampoco al de los grupos que entraban en la relación equivalencial— sino que surgía a partir de estas últimas. El resultado de la expansión de la lógica de la equivalencia fue una cierta perspectiva más universal, que inscribía las demandas particulares en un lenguaje de resistencia más amplio. Un puro particularismo de las demandas de los varios grupos, que habría evitado enteramente la lógica equivalencial, sólo habría sido posible si el régimen hubiera tenido éxito en negociar separadamente las demandas particulares y absorberlas de modo “transformista”. Pero en todo proceso de declinación hegemónica esta absorción transformista resulta imposible y las lógicas equivalenciales interrumpen el puro particularismo de las demandas democráticas individuales.

Como vemos, esta dimensión de universalidad alcanzada a través de la equivalencia es muy diferente de la universalidad que resulta de una esencia subyacente o de un principio incondicionado *a priori*. No es tampoco una idea regulativa —empíricamente inalcanzable pero con un contenido teleológico inequívoco—, porque no puede existir aparte del sistema de equivalencias de la que procede. Pero esto tiene consecuencias im-

portantes tanto para el contenido como para la función de esa universalidad. Hemos visto antes que el momento de totalización o universalización de la comunidad —el momento de su plenitud— es un momento imposible que sólo puede adquirir una presencia discursiva a través de un contenido particular que se despoja de su propia particularidad a los efectos de representar esa plenitud. Para volver a nuestro ejemplo argentino, éste fue precisamente el papel que, en los años sesenta y setenta, jugaron los símbolos populares del peronismo. Como hemos visto antes, el país había entrado en un rápido proceso de desinstitucionalización, de modo que las lógicas equivalenciales pudieron operar libremente. El propio movimiento peronista carecía de una real organización y se reducía, por el contrario, a una serie de símbolos y a un lenguaje difuso que unificaba una multiplicidad de iniciativas políticas. Finalmente, el propio Perón estaba en exilio en Madrid, e intervenía sólo de modo distante en las actividades de su movimiento, teniendo buen cuidado de no tomar parte en las luchas fraccionales internas del peronismo. En tales circunstancias, él estaba en las condiciones ideales para pasar a ser un “significante vacío” que encarnara el momento de universalidad en la cadena de equivalencias que unificaba al campo popular. Y el destino ulterior del peronismo en los setenta ilustra claramente la ambigüedad esencial inherente a todo proceso hegemónico: por un lado, el hecho de que los símbolos de un grupo particular asuman en un cierto momento una función de representación universal da, ciertamente, un poder hegemónico a ese grupo; pero, por otro la-

do, el hecho de que esa función de representación universal haya sido adquirida al precio de debilitar el particularismo de la identidad originaria, conduce necesariamente a la conclusión de que esta hegemonía va a ser precaria y amenazada. La lógica salvaje de los significantes de la universalidad, a través de la expansión de las cadenas equivalenciales, implica que ninguna fijación y limitación particular del flujo del significado bajo el significante va a estar permanentemente asegurada. Esto es lo que ocurrió al peronismo después de la victoria electoral de 1973 y del retorno de Perón a la Argentina. Perón ya no era un significante vacío sino el presidente del país, y tenía que llevar a cabo políticas concretas. Pero las cadenas de equivalencias construidas por las distintas facciones de su movimiento habían ido más allá de toda posibilidad de control —incluso por parte de Perón. El resultado fue el sangriento proceso que condujo a la dictadura militar de 1976.

LA DIALECTICA DE LA UNIVERSALIDAD

Los desarrollos anteriores nos conducen a la siguiente conclusión: la dimensión de universalidad —resultante del carácter incompleto de las identidades diferenciales— no puede ser eliminada, en la medida en que la comunidad no es enteramente homogénea (si fuera homogénea, lo que desaparecería sería no sólo la universalidad sino también la misma distinción universalidad/particularidad). Esta dimensión es, sin embargo, tan sólo un lugar vacío que unifica al conjun-

to de las demandas equivalenciales. Tenemos que determinar la naturaleza de este lugar tanto en términos de su contenido como de su función. En lo que concierne al contenido, no tiene uno que le sea propio, sino tan sólo el que le es dado por una articulación transitoria de demandas equivalentes. Hay una paradoja implícita en la formulación de principios universales, que es que todos ellos tienen que presentarse a sí mismos como siendo válidos sin excepción en tanto que, incluso en sus propios términos, esta universalidad puede ser fácilmente cuestionada y nunca puede ser mantenida en los hechos. Tomemos un principio universal tal como el derecho de las naciones a su autodeterminación. Como derecho universal él se reclama como válido en toda circunstancia. Supongamos ahora que dentro de un país está teniendo lugar un genocidio: ¿tiene, en tal caso, la comunidad internacional el derecho de intervenir, o el principio de autodeterminación es válido incondicionalmente? La paradoja es que el principio tiene que ser formulado como universalmente válido y, sin embargo, habrá siempre excepciones a esa validez universal. Pero quizás la paradoja surge de creer que esta universalidad tiene un contenido propio, cuyas implicaciones lógicas pueden ser deducidas analíticamente, sin advertir que su sola función —dentro de un juego de lenguaje particular— consiste en hacer discursivamente posible una cadena de efectos equivalenciales, pero sin pretender que esta universalidad pueda operar más allá del contexto de su emergencia. Hay innumerables contextos dentro de los cuales el principio de la autodeterminación nacional es un

modo totalmente válido de totalizar y universalizar una experiencia histórica.

Pero en tal caso, si siempre sabemos de antemano que ninguna universalidad estará a la altura de su tarea, que siempre fracasará en lo que intenta, ¿por qué el conjunto equivalencial tiene que expresarse a través de lo universal? La respuesta reside en lo que dijéramos antes acerca de la estructura formal de la que ese conjunto depende. El "algo idéntico" compartido por todos los términos de la cadena equivalencial —lo que hace posible a la equivalencia— no puede ser algo positivo, es decir, una diferencia más que podría ser definida en su particularidad, sino que resulta de los efectos unificantes que la amenaza externa plantea a lo que de otro modo hubiera sido un conjunto perfectamente heterogéneo de diferencias (particularidades). El "algo idéntico" sólo puede ser la pura, abstracta, ausente plenitud de la comunidad, que carece, como hemos visto, de toda forma directa de representación y se expresa a sí misma a través de la equivalencia de los términos diferenciales. Pero entonces es esencial que la cadena de equivalencias permanezca abierta: de otro modo, su cierre sólo podría ser el resultado de una diferencia más especificable en su particularidad, y en tal caso no nos veríamos confrontados con la plenitud de la comunidad como ausencia. El carácter abierto de la cadena significa que lo que se expresa a través de ella tiene que ser universal y no particular. Ahora bien, esta universalidad requiere —para su expresión— ser encarnada en algo esencialmente inconmensurable con ella: una particularidad (como en nuestro ejemplo del derecho a la auto-

determinación nacional). Esta es la fuente de la tensión y ambigüedades que circundan a todos los así llamados principios "universales": todos ellos tienen que ser formulados como principios ilimitados en su validez, que expresen una universalidad que los trascienda; pero todos ellos, por razones esenciales, se enredan más temprano o más tarde en su propio particularismo contextual y son incapaces de realizar su función universal.

En lo que se refiere a la función (en tanto diferente del contenido) de lo universal, hemos dicho lo suficiente como para que esté claro en qué consiste: ella se agota en introducir cadenas de equivalencia en lo que hubiera sido de otro modo un mundo puramente diferencial. Este es el momento de la sumatoria hegemónica y de la articulación, y puede operar de dos modos distintos. El primero es inscribir las identidades y demandas particulares como eslabones de una cadena más extensa de equivalencias, dotando de este modo a cada eslabón de una "relativa" universalización. Si, por ejemplo, las demandas feministas entran en cadenas de equivalencia con las de los grupos negros, las minorías étnicas, los activistas de los derechos civiles, etc., adquieren una perspectiva más global que en el caso en que hubieran permanecido restringidas a su propio particularismo. El segundo es dar a una demanda particular una función de representación universal —es decir, atribuirle el valor de un horizonte que da coherencia a la cadena de equivalencias y que, al mismo tiempo, la mantiene indefinidamente abierta. Para dar unos pocos ejemplos: la socialización de los medios de pro-

ducción no fue considerada como una demanda limitada a la esfera de la economía sino como el "nombre" de una amplia variedad de efectos equivalenciales que irradiaban al conjunto de la sociedad. La introducción de la economía de mercado jugó un papel similar en Europa Oriental después de 1989. El retorno de Perón, en nuestro ejemplo argentino, fue también concebido a comienzos de los setenta como el preludeo a una transformación histórica mucho más amplia. Qué demanda particular, o serie de demandas, va a ejercer esta función de representación universal es algo que no puede ser determinado por razones *a priori* (si esto último fuera posible, significaría que hay algo en la particularidad de la demanda que la predeterminaría a jugar ese papel, y esto estaría en contradicción con todo nuestro argumento).

Podemos ahora volver a los dos debates que fueron el punto de partida de nuestra reflexión. Como podemos ver hay varios puntos en los que ellos interactúan y en los que un cierto paralelismo puede ser detectado. Hemos dicho lo suficiente acerca del multiculturalismo como para que resulte claro nuestro argumento relativo a los límites del particularismo. Una posición *puramente* particularista se autorrefuta porque tiene que proveer un terreno para la constitución de las diferencias *en tanto* diferencias, y ese terreno sólo puede consistir en una nueva versión del esencialismo universalista. (Si tenemos un *sistema* de diferencias A/B/C, etc., tenemos que dar cuenta de esta dimensión sistemática, lo que nos conduce directamente al discurso del fundamento. Si lo que tenemos es, por el contrario, una

pluralidad de elementos *separados* A, B, C, etc., que no constituyen un sistema, tenemos sin embargo que dar cuenta de esta separación —estar separados es también una forma de relación entre objetos— y, como Leibnitz lo sabía muy bien, estamos nuevamente obligados a postular un terreno en el que la separación tiene lugar. La armonía preestablecida de las mónadas es un fundamento tan esencial como la totalidad spinoziana.) De tal modo, la única solución a nuestro dilema es mantener la dimensión de universalidad pero articularla de un modo distinto con lo particular. Esto es lo que hemos intentado proveer en las páginas precedentes a través de la noción de lo universal como lugar *vacio pero inerradicable*.

Es importante advertir, sin embargo, que este tipo de articulación sería teóricamente impensable si no introdujéramos en el cuadro algunos de los presupuestos centrales de la crítica contemporánea del fundacionalismo (sería impensable, por ejemplo, en una perspectiva habermasiana). Si el sentido es fijado de antemano, o bien, en su versión extrema, por un fundamento radical (una posición sostenida hoy día por cada vez menos gente) o bien, en una versión más diluida, a través del principio regulador de una comunicación no distorsionada, desaparece la posibilidad misma del fundamento como lugar vacío que es colmado de modo político y contingente por una variedad de fuerzas sociales. Las diferencias no serían constitutivas porque algo previo a su interacción fija *ya* el límite de su variación posible y establece un tribunal externo para *juzgarlas*. Sólo la crítica de una universalidad que está deter-

minada en todas sus dimensiones esenciales por la metafísica de la presencia, hace posible la aprehensión *teórica* de la noción de "articulación" que estamos intentando elaborar —y que es distinta de una aprehensión puramente impresionística, que se estructura en torno a un discurso cuyos conceptos son perfectamente incompatibles con ella. (Debemos siempre recordar la crítica de Pascal a aquellos que piensan que ya están convertidos porque han comenzado a pensar en convertirse.)

Pero si el debate relativo al multiculturalismo puede derivar claros beneficios de la crítica contemporánea al fundacionalismo (concebida, en su sentido amplio, como el conjunto de los desarrollos intelectuales abarcados por denominaciones tales como "posmodernismo" y "postestructuralismo"), estos beneficios también trabajan en la dirección opuesta. Esto se debe a que los requerimientos de una política basada en una universalidad compatible con una creciente expansión de las diferencias culturales, son claramente incompatibles con algunas de las versiones del posmodernismo —en especial, aquellas que concluyen de la crítica del fundacionalismo que hay una implosión de todo sentido y la entrada en un mundo de "simulación" (Baudrillard). Yo no creo que esta conclusión se siga en absoluto. Como hemos sostenido, la imposibilidad de un fundamento universal no elimina su necesidad: tan sólo transforma a este fundamento en un lugar vacío que puede ser colmado por una variedad de formas discursivas (las estrategias que implica esta operación de colmar es lo que constituye la política).

Volvamos por un momento a la cuestión de la contextualización. Si pudiéramos tener un contexto "saturado", estaríamos, en verdad, confrontados con una pluralidad de espacios inconmensurables, sin ningún tribunal posible que decidiera entre ellos. Pero, como hemos visto, un tal contexto saturado es imposible. Sin embargo, la conclusión que se sigue de esta verificación no es que haya una dispersión sin forma del sentido, sin ni siquiera la posibilidad de una articulación relativa, sino, más bien, que este papel articulador no está predeterminado por la forma de la dispersión como tal. Esto significa, primero, que toda articulación es contingente y, segundo, que el momento articulador como tal va a ser siempre un lugar vacío —los varios intentos de llenarlo serán siempre transitorios y sometidos a un permanente cuestionamiento. En consecuencia, en cada momento histórico, cualquiera sea la dispersión de diferencias que exista en la sociedad, ella estará sometida a procesos contradictorios de contextualización y decontextualización. Por ejemplo, aquellos discursos que intentan cerrar un contexto en torno a ciertos principios o valores, serán enfrentados y limitados por discursos de los *derechos*, que intentan limitar el cierre de todo contexto. Esto es lo que hace tan poco convincentes los intentos de los neoaristotélicos contemporáneos, tales como McIntyre, de aceptar tan sólo la dimensión contextualizante e intentar clausurar la sociedad en torno a una visión sustantiva del bien común. Pienso que las luchas políticas y sociales contemporáneas se abren, por el contrario, a las varias estrategias que intentan colmar el lugar va-

cío del bien común. Las implicaciones ontológicas del pensamiento que acompaña a estas estrategias del "colmar" esclarece, a su vez, el horizonte de posibilidades abierto por la crítica antifundacionalista. Es a estas lógicas estratégicas que quiero dedicar el resto de este ensayo.

•GOBERNABILIDAD Y UNIVERSALIDAD: CUATRO MOMENTOS

Comencemos con algunas conclusiones que pueden derivarse fácilmente de nuestro análisis anterior concerniente al status de lo universal. La primera es que si lo universal es un lugar vacío y no hay ninguna razón *a priori* para que él sea llenado por *ningún* contenido concreto, si las fuerzas que ocupan ese lugar están constitutivamente divididas entre la política concreta que ellas advocan y la capacidad de esas políticas de colmar el lugar vacío, el lenguaje político de toda sociedad cuyo nivel e institucionalización ha sido, en alguna medida, conmovido o subvertido, estará también dividido. Consideremos un término tal como "orden" (el orden social). ¿Cuáles son las condiciones de su universalización? Simplemente, que la experiencia de un desorden radical haga preferible *cualquier* orden a la continuidad del desorden. La experiencia de una falta, de una ausencia de plenitud en las relaciones sociales, transforma al "orden" en el significante de una plenitud ausente. Esto explica la división a la que nos refiriéramos: toda política concreta, si es capaz de generar el orden social, será juzgada no sólo de acuerdo a sus méritos abstractos, independientes de toda circunstan-

cia, sino también en términos de esta capacidad suya de generar el "orden" —que es uno de los nombres de la plenitud ausente de la sociedad. Como hemos señalado que, por razones esenciales, la plenitud de la sociedad es inalcanzable, esta división en la identidad de los agentes políticos es una "diferencia ontológica" —en un sentido no enteramente distinto del de Heidegger— absolutamente constitutiva. Lo universal es ciertamente vacío y sólo puede ser llenado, en distintos contextos, por particulares concretos. Pero este universal es, al mismo tiempo, absolutamente esencial en cualquier tipo de interacción política, dado que si esta última tuviera lugar sin referencia universal, ella no sería en absoluto una interacción política: lo que tendríamos sería, o bien una complementariedad de las diferencias que sería totalmente no antagónica, o bien una relación totalmente antagónica en que las diferencias carecen de todo tipo de commensurabilidad y cuyo único resultado posible es la destrucción mutua de los adversarios.

Pues bien, lo que sostenemos es que la reflexión político-filosófica a partir de la Antigüedad ha sido consciente, en buena medida, de esta división constitutiva, y ha propuesto varias formas de encararla. Estas formas siguen una u otra de las posibilidades lógicas señaladas en nuestro análisis anterior. Para sugerir cómo esto tuvo lugar nos referiremos brevemente a cuatro momentos en la tradición político-filosófica occidental en que han surgido imágenes del gobernante que combinan, de maneras diferentes, universalidad y particularidad. Nos referiremos sucesivamente al filósofo-rey de Platón, al soberano de

Hobbes, al monarca hereditario de Hegel y a la clase hegemónica de Gramsci.

En Platón la situación no presenta ninguna ambigüedad. No hay ninguna tensión o antagonismo posibles entre lo universal y lo particular. Lejos de ser un lugar vacío, lo universal es el sitio de todo sentido posible, y absorbe en sí mismo a lo particular. Para él hay sólo una articulación de las particularidades que realiza la forma esencial de la comunidad. Lo universal no es "colmado" desde afuera sino que es la plenitud de su propio origen y se expresa en todos los aspectos de la organización social. No puede haber aquí ninguna "diferencia ontológica" entre la plenitud de la comunidad y los arreglos sociales y políticos factuales. Sólo un tipo de organización, que se extiende a los aspectos más menudos de la vida social, es compatible con lo que la comunidad, en su última instancia, es. Otras formas de organización social pueden, desde luego, existir factualmente, pero ellas no tienen el status de formas alternativas entre las que uno tiene que elegir de acuerdo a la circunstancias. Ellas son tan sólo formas degeneradas, pura corrupción del ser, derivadas de la ofuscación de la mente. En lo que se refiere al saber verdadero, hay sólo una forma particular de organización social que realiza lo universal. Y si gobernar es una cuestión de conocimiento y no de prudencia, tan sólo quien posee ese conocimiento, el filósofo, tiene el derecho a gobernar. Ergo: el filósofo-rey.

Con Hobbes estamos, aparentemente, en las antípodas de Platón. Lejos de estar el soberano en posesión del conocimiento de lo que la comunidad es, con anterioridad a toda decisión políti-

ca, sus decisiones son la fuente única del orden social. Hobbes está perfectamente consciente de lo que hemos denominado "diferencia ontológica". En la medida en que la anarquía del estado de naturaleza plantea a la sociedad la amenaza de un desorden radical, la unificación de la voluntad de la comunidad en la voluntad del gobernante (o, más bien, la voluntad del gobernante como la única voluntad unificada que la sociedad puede tener) contará en la medida en que logra imponer un orden, independientemente de los contenidos que este último posea. Cualquier orden será mejor que el desorden radical. Hay aquí algo muy cercano a una completa indiferencia respecto al *contenido* del orden social impuesto por el gobernante y una exclusiva concentración en la *función* de este último: asegurar el orden como tal. "Orden" pasa a ser, ciertamente, un lugar vacío, pero no hay en Hobbes ninguna teoría hegemónica acerca de las formas de colmarlo: el soberano, el "mortal God", llena el lugar vacío de una vez para siempre.

De tal modo, Platón y Hobbes están, aparentemente, en las antípodas del espectro teórico. Para Platón, lo universal es el *único* lugar pleno; para Hobbes es un lugar absolutamente vacío que debe ser colmado por la voluntad del soberano. Pero si miramos la cuestión con más detenimiento, veremos que la diferencia entre ellos es menor que lo que ambos comparten, que es no permitir a lo particular ninguna dinámica propia respecto al lugar pleno/vacío de lo universal. En el primer caso lo particular tiene que realizar en su propio cuerpo una universalidad que lo trasciende; en el segundo caso, del mismo modo, si

bien por medios artificiales, un particular se ha separado del reino de las particularidades y ha pasado a constituir la Ley incontrovertida de la comunidad.

Para Hegel el problema se plantea en términos diferentes. Como para él el particularismo de cada estadio de la organización social es *augeho-*ben a un nivel más alto, el problema de la incommensurabilidad entre contenido particular y función universal no puede surgir. Pero el problema del lugar vacío emerge en relación al momento en el que la comunidad tiene que *significarse* a sí misma como totalidad —es decir, el momento de su *individualidad*. Esta significación se obtiene, como sabemos, a través del monarca constitucional, cuyo cuerpo físico representa una totalidad racional absolutamente disímil de ese cuerpo. (Esta representación por parte de Hegel de algo que no tiene contenido propio a través de algo distinto que es su exacto reverso, ha sido con frecuencia subrayada por Slavoj Žižek, que ha dado otros varios ejemplos, como la afirmación, en la *Fenomenología del espíritu*, de que “el Espíritu es un hueso”.) Pero esta relación por la que un cuerpo físico, en su pura alienación respecto a todo contenido espiritual, puede representar a este último contenido, depende enteramente de que la comunidad haya alcanzado, a través de la sucesiva superación/conservación de sus contenidos particulares, la forma más alta de racionalidad que es realizable en su esfera propia. A una tal comunidad racional plena ningún *contenido* puede ser adicionado, y sólo resta, como requerimiento para su realización plena, la *significación del logro de esa racionalidad funcio-*

nal. Como consecuencia, el monarca racional no puede ser electivo: tiene que ser hereditario. Si fuera elegido, habría que dar *razones* de la elección y este proceso de argumentación implicaría que la racionalidad social no podría lograrse independientemente del monarca, y que este último tendría que jugar un papel mayor que el de una pura representación ceremonial.

Finalmente, Gramsci. Una clase sólo pasa a ser hegemónica a través de ligar un contenido particular a una universalidad que lo trasciende. Si afirmamos con Gramsci que la tarea de la clase obrera italiana es cumplir los objetivos de unificación nacional que el pueblo italiano se había planteado desde el tiempo de Maquiavelo y, de este modo, completar el proyecto histórico del *Risorgimento*, tenemos un doble orden de referencia. Por un lado, un programa político concreto —el de los trabajadores— que es diferente del de otras fuerzas políticas; pero por otro lado este programa —es decir, este conjunto de reivindicaciones y propuestas políticas— es presentado como vehículo histórico de una tarea que lo trasciende: la unidad nacional italiana. Pues bien, si esta “unidad nacional italiana” tuviera un contenido concreto, especificable en un contexto particular, no podría ser algo que se extiende por centurias y que fuerzas históricas enteramente disímiles intentan llevar a cabo. Si esto último *puede*, sin embargo ocurrir, es porque “unidad nacional italiana” es tan sólo el nombre o el símbolo de una falta. Precisamente porque es una falta *constitutiva*, no hay ningún contenido que esté destinado a priori a llenarla, y está abierta a las más diversas articulaciones. Pero

esto significa que la "buena" articulación, la que suturaría finalmente la distancia entre tarea universal y fuerzas históricas concretas, nunca será encontrada, y que toda victoria parcial tendrá siempre lugar contra el trasfondo de una imposibilidad que es, en última instancia, insuperable.

Visto desde esta perspectiva, el proyecto gramsciano puede ser considerado como un doble desplazamiento, respecto a Hegel y respecto a Hobbes. En un sentido él es más hobbesiano que hegeliano, dado que, como la sociedad y el Estado están menos autoestructurados que en Hegel, ellos requieren una dimensión de constitución política en la que la representación de la unidad de la comunidad no está separada de su construcción. Hay un residuo de particularidad que no puede ser eliminado en la representación de esa unidad (unidad = individualidad, en el sentido hegeliano). La presencia de este residuo es lo que es específico de la relación hegemónica. La clase hegemónica está en algún punto intermedio entre el monarca hegeliano y el Leviatán. Pero puede igualmente afirmarse que Gramsci es más hegeliano que hobbesiano, en el sentido de que el momento político de su análisis presupone una imagen de las crisis sociales mucho menos radical que en Hobbes. Las "crisis orgánicas" de Gramsci no alcanzan nunca, en términos de sus grados de desestructuración social, el nivel del estado de naturaleza hobbesiano. En algunos aspectos la sucesión de regímenes hegemónicos puede ser vista como una serie de *covenants* parciales —parciales porque, dado que la sociedad es más estructurada que en Hobbes, sus miembros plantean más condiciones para entrar

en el *covenant* político; pero parciales también puesto que, a resultas de esto, ellos pueden tener también más razones para substituir al soberano.

Estos últimos puntos nos permiten volver a nuestra discusión anterior acerca de las luchas particularistas contemporáneas, a los efectos de reinscribirlas en la tradición político-filosófica. Del mismo modo que hemos presentado a la problemática gramsciana a través de los desplazamientos que ella introduce respecto a los dos enfoques que hemos simbolizado en Hobbes y Hegel, podríamos presentar a las alternativas políticas que se abren a las luchas multiculturales a través de desplazamientos similares respecto al enfoque gramsciano. El desplazamiento primero y más obvio es concebir una sociedad más particularista y fragmentada y menos preparada que la gramsciana para entrar en articulaciones hegemónicas unificadoras. El segundo, es que los lugares desde los que la articulación se verifica —que para Gramsci son entidades tales como el Partido o el Estado (en un sentido ampliado)— van a ser también más plurales y menos predispuestos a generar una cadena de efectos totalizantes. Lo que hemos llamado el residuo de particularismo inherente a toda centralidad hegemónica aumenta en importancia pero es también más plural. Ahora bien, esto tiene efectos ambiguos desde el punto de vista de una política democrática. Imaginemos un escenario jacobino. La esfera pública es una, el lugar del poder es uno pero vacío, y una pluralidad de fuerzas políticas pueden ocupar este último. En un sentido podemos decir que ésta es una situación ideal

para la democracia, puesto que en la medida en que el lugar del poder está vacío podemos concebir al proceso democrático como una articulación parcial de la universalidad vacía de la comunidad con el particularismo de las fuerzas políticas transitorias que lo encarnan. Esto es verdad, pero precisamente porque lo universal es un lugar vacío, puede ser ocupado por *cualquier* fuerza, no necesariamente democrática. Como es bien sabido, esta es una de las raíces del totalitarismo contemporáneo (Lefort).

Si, por el contrario, el lugar del poder no es único, el residuo, según dijéramos, crecerá en importancia, y disminuirá la posibilidad de crear una esfera pública unificada a través de una serie de efectos equivalenciales que se expandan a través de varias comunidades. Esto también tiene resultados ambiguos. Por un lado, las comunidades están ciertamente más protegidas en el sentido de que un totalitarismo jacobino será menos probable. Pero por otro lado, por razones que hemos señalado anteriormente, esto favorece también el mantenimiento del statu quo. Podemos imaginar perfectamente bien un escenario hobbesiano modificado en el que la Ley respeta a las comunidades —ya no a los individuos— en su esfera privada, en tanto que las decisiones principales relativas al futuro de la comunidad en su conjunto están reservadas a un neo-Leviatán —por ejemplo, a una tecnocracia semiomnipotente. Para advertir que éste no es de ningún modo un escenario irrealista tenemos tan sólo que pensar en Samuel Huntington y, más en general, en los enfoques corporatistas contemporáneos.

La otra alternativa es más compleja pero es la única, en mi opinión, compatible con una verdadera política democrática. Ella acepta plenamente la naturaleza plural y fragmentada de las sociedades contemporáneas pero, en lugar de permanecer en este momento particularista, intenta inscribir esta pluralidad en lógicas equivalenciales que hacen posible la construcción de nuevas esferas públicas. La diferencia y los particularismos son el punto de partida necesario, pero a partir de él es posible abrir la ruta hacia una relativa universalización de valores que pueda ser la base para una hegemonía popular. Esta universalización y su carácter abierto condenan por cierto a toda identidad a una hibridización inevitable, pero hibridización no significa necesariamente declinación a través de una pérdida de identidad: puede también significar robustecer las identidades existentes mediante la apertura de nuevas posibilidades. Sólo una identidad conservadora, cerrada en sí misma, puede experimentar a la hibridización como una pérdida. Pero esta posibilidad democrático-hegemónica tiene que reconocer el terreno contextualizado/descontextualizado de su constitución y extraer plenamente las ventajas de las posibilidades políticas que esta indecidibilidad abre. Lo que todo esto finalmente afirma es que lo particular sólo puede realizarse plenamente si mantiene constantemente abierta, y redefine también constantemente, su relación con lo universal.