

## **Desacuerdo sin reconciliación: democracia, igualdad y la esfera pública<sup>1</sup>**

Benjamin Arditi

### **El problema de la inclusión y la suposición de la igualdad**

Muchos de quienes simpatizan con el trabajo de Hannah Arendt y Jürgen Habermas desconfían de su creencia en una época de oro del espacio público, sea en la ciudad-Estado griega o en la esfera pública burguesa del siglo XVIII.<sup>2</sup> Esto se debe a que ambos dan por sentado que el espacio público estaba abierto para todos y por ello no se preocuparon por pensar en la inclusión, es decir, por examinar quiénes estaban autorizados a entrar en el espacio del discurso y el debate crítico entre iguales. Es una omisión sorprendente, debido a la evidente exclusión de las mujeres y los explotados en la antigua Grecia, así como en la Europa del siglo XVIII: ni la *polis* ni la esfera liberal moderna estaban abiertas para ellos.

Este es un reproche válido. Para Habermas, "[l]a publicidad burguesa está orientada por el principio del acceso general. Una publicidad de la que estuvieran *eo ipso* excluidos determinados grupos no sólo sería incompleta, sino que en modo alguno podría hablarse de publicidad" (Habermas 2004: 120; *vid.* Thompson 1993). También alega que la decadencia de esta esfera comenzó recién en el siglo XIX, cuando asociaciones de intereses organizados la invadieron y el debate crítico-racional cedió ante compromisos

<sup>1</sup> Artículo publicado originalmente en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 12, núm. 2, 2009, pp. 167-181. La traducción fue hecha por Rafael Muñoz y revisada posteriormente por el autor.

<sup>2</sup> El grueso de la literatura se ocupa de la narrativa occidental de la esfera pública que opera como la narrativa teórica dominante en relación con otros modos de constitución de lo público; por ejemplo, en el mundo islámico o la China de Confucio (Eder 2006: 608). Tal vez se pueda criticar a Arendt, Habermas y otros por este parroquialismo intelectual, pero también es cierto que la reflexión de estos pensadores se ocupa de la narrativa que conformó su propia vivencia de la esfera pública.

forjados o impuestos al margen del escrutinio público. Con ello, Habermas da por sentado que el acceso a la esfera pública no era un problema significativo en la época de apogeo de la esfera pública liberal. Este es un supuesto dudoso. Como dice Ryan, "[u]n vistazo superficial a la historia política de las mujeres basta para cuestionar la caracterización del siglo pasado [el XIX] como uno de decadencia generalizada de la vida pública" (Ryan 1993: 263).<sup>3</sup> Bruce Robbins refuerza este argumento diciendo que Walter Lippmann estaba en lo cierto cuando observó en *The Phantom Public* que un ciudadano soberano y omnicompetente es un ideal inalcanzable (Robbins 1992: vii-xxvi). Nunca existió y no tiene sentido siquiera plantear la posibilidad de que todos lleguen a participar activamente en los debates públicos. De hecho, agrega, la esfera pública es más saludable hoy que en el pasado. Por eso se pregunta, "¿para quién fue la ciudad alguna vez más pública que ahora? ¿Acaso estuvo alguna vez abierta al escrutinio y la participación —y ni qué hablar de estar bajo el control— de la mayoría?" (Robbins 1993: viii).

Arendt tampoco se ocupa del tema de la inclusión, pero por otras razones. Propone una distinción tajante entre lo privado y lo público, y concibe al mundo prepolítico doméstico —el hogar en el sentido griego de *oikos* o unidad productiva dedicada a las actividades necesarias para la conservación de la vida— como mera condición de posibilidad para la existencia de una esfera pública libre. Los asuntos privados sólo incumben al *oikos* y *no deben* volverse públicos. El ascenso de lo social, esto es, la visibilidad de la necesidad —de los asuntos relacionados con la subsistencia—, sólo empobrece el mundo compartido de quienes son políticamente iguales y a la larga termina reduciendo la política a la administración y el espíritu agonístico propio de la esfera pública a un mero conformismo conductual (Arendt 1958: 45, 41-50, 53-55). Con esto, Arendt evade el problema de la inclusión y no logra pensar qué ocurre con los esfuerzos de las mujeres y los explotados para ingresar en el espacio público. Tal es así que Pitkin concluye que Arendt reduce la *buena* esfera pública a hombres y explotadores, lo cual sugiere una visión elitista indiferente a cuestiones relativas a la justicia (Pitkin 1981: 335-336, 338).

<sup>3</sup> Habermas reconoció este descuido y modificó su posición. Menciona de manera abierta y elogiosa las críticas que le hicieron Eley (1993) y Ryan (1993) a su concepción original de la esfera pública (Habermas 1993: 425 y ss., 466-467).

Pero, sin inclusión, ¿cómo puede uno hablar de igualdad? La exclusión reduce la esfera pública a un club selecto y restringe la igualdad a los pocos que son vistos como competentes para ingresar a ese club y administrarlo. Este es el primer obstáculo para el derecho a hablar y a ser escuchado por otros. No importa si se trata de la esfera pública liberal o de los públicos más especializados de trabajadores, mujeres, homosexuales o inmigrantes que surgieron y se desarrollaron en paralelo con el público liberal. Primero hay que *contar* como miembros para poder participar en los debates crítico-rationales de Habermas que crean una opinión pública informada o para embarcarse en lo que Arendt denomina competencia agonística por la excelencia y el reconocimiento entre nuestros pares, los *homonoí*. Es por ello, por ejemplo, que el acceso universal y el reconocimiento como iguales fueron el eje de las luchas de proletarios y mujeres, sea por la conquista del derecho al voto o por desmontar la división patriarcal del trabajo.

¿Qué pasaría si el acceso a la esfera pública estuviera resuelto? El problema de la igualdad subsistiría, pues es poco probable que quienes participan en ella gocen de la igualdad irrestricta esperada por Arendt y Habermas. Es cierto que para ellos la igualdad se refiere a la igualdad política de los ciudadanos. Habermas decía que la esfera pública de los siglos XVII y XVIII era igualitaria, no porque hubiera eliminado las diferencias sociales —que seguían tan campantes—, sino porque las consideraba irrelevantes. El poder, el prestigio y la dependencia económica eran puestos en suspenso para que la gente se relacionara entre sí como iguales (Habermas 2004: 73-74). Sus críticos alegan que esta puesta en paréntesis de las diferencias sociales —cuyo propósito era generar un cierto *como si* de la igualdad— es insuficiente. El problema de la igualdad discursiva y de estatus reaparece en el interior de la propia esfera pública, puesto que las voces de quienes participan en ella no son necesariamente iguales. La inclusión (a través de la ciudadanía) establece una forma de paridad compatible con la desigualdad (de estatus o de poder). Como en la célebre frase de Orwell, "todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros", en la esfera pública algunos terminan siendo más iguales que otros.

Claude Lefort, por ejemplo, elogia a Arendt, pero también señala que su reflexión es ingenua debido a que ella cree que el discurso es el único medio de persuasión y que no puede transmitir desigualdades de poder (Lefort 1988: 53-54). Nancy Fraser dice algo parecido acerca de Habermas. Cuestiona que el discurso pueda estar libre de relaciones de poder o que se pueda efectivamente poner entre paréntesis la desigualdad de estatus. Para ella, el

feminismo ha demostrado que la deliberación también puede enmascarar la dominación (Fraser 1993: 35). A menos que supongamos que hay un grado cero de cultura en la esfera pública, algo a todas luces improbable, debemos aceptar que la desigualdad de recursos discursivos es un rasgo distintivo de esa esfera, *a pesar* de estar ya formalmente incluidos en ella (Fraser 1993: 36; *vid* Alexander 2007 sobre la mediación cultural de la desigualdad). Esto debilita el argumento de Habermas acerca del debate crítico-racional irrestricto entre pares, sea porque la razón no es el único medio de persuasión o porque no es un medio de intercambio libre de relaciones de poder. Podríamos mencionar también el trabajo de Perelman, quien ha demostrado que la razón práctica depende tanto del discurso racional como de la capacidad que tienen los hablantes para persuadir a sus interlocutores mediante el uso de sus habilidades retóricas (Perelman 1971; *vid.* Manin 1987). En suma, la distribución desigual de esas habilidades es un síntoma de la ausencia de igualdad irrestricta en la esfera pública.

### ¿Una sociedad reconciliada?

Los críticos de Arendt y Habermas muestran de manera convincente que el supuesto de la igualdad irrestricta no se sostiene. Pero no siempre, o por lo menos no todos ellos se preguntan acerca de la necesidad de dicho supuesto y proponen un modelo de sociedad igualitaria que es igual de problemático. El trabajo de Fraser sobre la esfera pública es un ejemplo de ello. Su postura sobre la igualdad —esbozada como una crítica de Habermas— mantiene visos de similitud con las de Rousseau y Marx. Alega que "una igualdad económica aproximada es una condición previa para la paridad participativa", y que la realización de esta paridad es esencial para se pueda hablar de una esfera pública democrática (Fraser 1993: 53). Para que no quepa duda acerca de cómo concibe esta relación, dice que "[u]na concepción adecuada del ámbito público no sólo requiere poner entre paréntesis la desigualdad social, sino eliminarla" (Fraser 1993: 57; *vid.* Fraser 1995: 288-289, 295).

Fraser desarrolla su argumento acerca de la igualdad comparando a la sociedad actualmente existente, que es estratificada y desigual, con un modelo hipotético de sociedad posburguesa multicultural e igualitaria. Las sociedades estratificadas, dice Fraser, generan desequilibrios que colocan a los grupos sociales en relaciones estructurales de dominación y subordinación. Esta asimetría está ausente en las sociedades igualitarias debido a que estas admiten la heterogeneidad cultural, pero son "sociedades sin clases, sin división del trabajo por género o por raza" (Fraser 1993:

40-41, 43-47). La lucha en contra de las desigualdades de las sociedades estratificadas ocurre desde y a través de los *contrapúblicos subalternos* o arenas discursivas paralelas donde grupos subordinados de mujeres, trabajadores u homosexuales inventan y hacen circular contradiscursos respecto de su identidad, necesidades, intereses, etc. (Fraser 1993: 41). Estas arenas paralelas contribuyen a conquistar la paridad participativa. Tienen una naturaleza dual: "Por un lado, funcionan como espacios de repliegue y reagrupamiento, por otro lado, también funcionan como bases y sitios de entrenamiento para actividades de agitación dirigidas hacia públicos más amplios" (Fraser 1993: 42).<sup>4</sup>

Hay tres cosas relevantes en este razonamiento. Primero, la polémica conceptual que entabla con la teoría de la esfera pública. Las arenas discursivas paralelas contrastan con la concepción monista de la esfera pública en Arendt y Habermas. Al igual que otros comentaristas, Fraser sostiene que los espacios públicos de las mujeres, trabajadores y homosexuales generaron normas alternativas acerca del discurso público y coexistieron con el público liberal de la burguesía en una relación de competencia y conflicto (Fraser 1993: 42). También plantea una distinción útil entre públicos fuertes y débiles para calificar a estas arenas. No se trata de un juicio valorativo, sino de un criterio descriptivo para distinguir a estos públicos. Los débiles se desarrollaron en paralelo con la esfera pública burguesa como espacios de debate y generación de opinión, mientras que los públicos fuertes —como los cuerpos legislativos— incluyen la deliberación y la capacidad de sancionar decisiones vinculantes, aunque también podemos hablar de formas híbridas que combinan las características de ambos tipos de públicos (Fraser 1993: 54-56).

En segundo lugar, su abordaje de la esfera pública tiene una intencionalidad política. Los argumentos de Fraser combinan un aspecto normativo —la igualdad es preferible a la desigualdad y la democracia efectiva requiere de esa igualdad— con una apuesta existencial que nos invita a tomar partido por una futura sociedad igualitaria en vez de por la sociedad dispareja y estratificada que tenemos ahora. También contiene una visión estratégica.

<sup>4</sup> Fraser no ha modificado su posición respecto a esto. Sólo dice que su crítica original no fue lo suficientemente lejos, pues daba por cierto el esquema westfaliano del espacio político, cosa que ahora le parece un supuesto discutible; hoy en día el debate acerca de lo público en la teoría crítica debe cuestionar el marco del Estado territorial (Fraser 2007: 12-14).

La caracterización de las arenas discursivas paralelas como *contrapúblicos* sugiere que forman parte de una lógica dirigida a revertir la desigualdad que prevalece en la sociedad estratificada. Por lo mismo, estos contrapúblicos son medios para llevar a cabo el tránsito entre un presente inaceptable y un estado de cosas deseable en el cual ya no habrá relaciones estructurales de dominación y subordinación.<sup>5</sup>

En tercer lugar, Fraser utiliza la noción de igualdad en dos sentidos. Por un lado, como igualdad sustantiva, esto es, entendida como superación de las asimetrías socioeconómicas engendradas por divisiones de clases y, por el otro, habla de ella en el sentido de paridad participativa como mecanismo para superar las relaciones de dominación y subordinación, lo cual sugiere una concepción del poder mucho más amplia de la que opera en el nivel socioeconómico (Fraser 1993: 36-39). Su modelo hipotético de una sociedad igualitaria garantizaría la vigencia de ambos sentidos, permitiendo una multiplicidad de públicos, así como "la posibilidad de combinar la igualdad social con la diversidad cultural y con una democracia participatoria" (Fraser 1993: 46).

Tengo dos reparos acerca de esta manera de conectar las arenas discursivas paralelas, los contrapúblicos y el supuesto de igualdad irrestricta. Uno de ellos se refiere al modelo de sociedad igualitaria. Si la nueva sociedad pone fin a la desigualdad, entonces no podríamos seguir pensando a las arenas discursivas como contrapúblicos. Efectivamente, si son dispositivos para revertir la desigualdad, ¿qué es lo que nos autoriza a seguir calificándolos como *contrapúblicos*? Esto no es un problema insalvable, dado que podemos hablar simplemente de arenas paralelas, excepto por el hecho de que un paralelismo a secas puede generar un problema de autorreferencialidad similar al de los esquemas más extremos de la política de la identidad; esto es, puede conducir a una proliferación de arenas paralelas de mujeres, homosexuales, negros o inmigrantes que coexisten en una suerte de *apartheid* progresista. Fraser parece darse cuenta de este peligro de frag-

<sup>5</sup> Si bien Fraser toma prestado este término del trabajo de Rita Felski sobre el feminismo (Fraser 1993: 41), su origen se remonta a los escritos de Oskar Negt y Alexander Kluge de la década de los setenta. Negt discute el término en una entrevista con Monika Krause (2006). Fraser admite que los contrapúblicos pueden ser antidemocráticos y poco igualitarios, pero sostiene que aún así contribuyen a expandir el espacio discursivo en la medida en que introducen nuevos temas en la agenda pública (Fraser 1993: 42).

mentación o, más propiamente, de una posible segmentación de la esfera pública debido a la diseminación de arenas paralelas. Pero lo desestima, sea invocando una suerte de ingeniería institucional —según ella, en la sociedad posburguesa habrá por lo menos un ámbito público donde serán ventilados los asuntos comunes— o dando por sentado que el peligro de la autorreferencialidad sería evitado porque todo espacio público implica múltiples perspectivas que generan diferencias y antagonismos en su seno (Fraser 1993: 46). Tal vez esté en lo cierto, pero la tesis de la coexistencia pacífica entre arenas discursivas requiere de una buena dosis de fe y optimismo que se contradice con su aceptación de que los antagonismos seguirán presentes en la nueva sociedad igualitaria. Recordemos que los antagonismos suponen divisiones y posibles enfrentamientos entre colectivos de *nosotros* y *ellos*, así como el despliegue de estrategias de poder y resistencia. Como resultado, las relaciones antagónicas volverían a inscribir las asimetrías características de las relaciones de poder dentro del espacio público igualitario. La dominación y la subordinación serían inmanentes, y Fraser tendría que aceptar que la igualdad plena —su propuesta de eliminar la desigualdad (Fraser 1993: 38, 56)— es un objetivo imposible. Ella reconoce esta imposibilidad de manera indirecta al hablar de una igualdad aproximada (Fraser 1993: 38), pero, de ser así, la distinción entre sociedades estratificadas y sociedades igualitarias se vuelve inestable. La diferencia entre una y otra dependería del grado de desigualdad y no de su presencia o ausencia, en cuyo caso cabe preguntar cuál es el umbral de desigualdad tolerable en —y compatible con— el modelo de sociedad posburguesa que propone Fraser.

El segundo reparo se desprende del anterior, pues se refiere al supuesto de igualdad irrestricta como tal. El argumento de que la igualdad sustantiva es una condición necesaria para la paridad participativa se inscribe en una larga tradición política y filosófica que se remonta a Rousseau y que fue retomada por Marx y otros. Es un objetivo por el cual evidentemente vale la pena luchar; junto con la solidaridad, otra de las Cenicientas de la revolución francesa, la igualdad es quizá el referente más claro que nos va quedando para distinguir a los socialistas de los liberales. El problema es que una vez que se ha demostrado que la igualdad en la esfera pública es espuria, tanto en la *polis* estudiada por Arendt como en el ámbito de la opinión pública surgido de los *salons* europeos en el análisis de Habermas, ¿tenemos acaso que concluir que sin igualdad irrestricta no puede haber una verdadera esfera pública?

Para Fraser, la respuesta es un rotundo "sí". Lo dice abiertamente al afirmar que "la democracia política requiere de una igualdad social sustantiva" y que "una concepción adecuada del ámbito público no sólo requiere poner entre paréntesis la desigualdad social, sino eliminarla" (Fraser 1993: 48, 57). Lo decisivo es entonces la *eliminación* de la desigualdad. Esto impide que podamos aplicar el calificativo de *democrático* a sociedades donde predominan las relaciones capitalistas y convierten los espacios públicos actualmente existentes en meros travestis de lo público. También deja en claro que la propuesta de una sociedad igualitaria posburguesa se basa en un programa político que conecta la realización de la igualdad con un cambio de régimen en el sentido fuerte de la palabra. Efectivamente, decir que la conquista de la igualdad requiere de la institución de una *sociedad* igualitaria nos obliga a concebir el cambio político en términos de narrativas holísticas de la emancipación.<sup>6</sup> En el pasado, al menos en la tradición marxista, la revolución proletaria funcionaba como la vara maximalista para medir el cambio político. La mera emancipación política parecía indigna o por lo menos ineficaz para llevar a cabo la tarea revolucionaria de transformar la sociedad cuando se la contrastaba con el horizonte radical —aunque filosóficamente dudoso— de la emancipación humana propuesta por Marx en *La cuestión judía*.

No es difícil percibir un *ethos* de la reconciliación en este modo de pensar la emancipación. Está implícito en la concepción de la buena sociedad que propone Fraser. Sabemos que se trata de "sociedades sin clases, sin división

<sup>6</sup> Habermas también sospecha que la posición de Fraser respecto a la igualdad y la esfera pública está marcada por una narrativa clásica de la emancipación. En una rueda de preguntas y respuestas acerca de su trabajo sobre la esfera pública, Fraser le preguntó a Habermas: "¿Cuáles son las condiciones sociales y económicas para la participación efectiva en una esfera pública incluyente y genuinamente democrática? ¿No es acaso la igualdad económica —que pone fin a la estructura de clases y a la desigualdad de género— la condición para una esfera pública si lo que nos interesa es precisar qué es lo que hace posible que la gente participe? El capitalismo, ¿es compatible con esto?" La respuesta de Habermas no deja sombra de dudas de lo que piensa acerca de esta manera de concebir la emancipación y el espacio público. Le dice a Fraser: "Debo reponerme del *shock* para responder a una pregunta como esa. Si le he entendido bien, lo que ud. está diciendo es, 'Tratemos de ser como los socialistas de antaño, socialistas políticos y utópicos y luego veamos cómo debe ser el diseño' [...] No creo que pueda haber ningún tipo de revolución en sociedades tan complejas. No podemos volver al pasado a pesar de todos esos contra-movimientos románticos que vemos por ahí. Para los académicos, la revolución es una noción del siglo diecinueve" (Habermas 1993: 468-469).



del trabajo por género o por raza", y en las cuales la igualdad socioeconómica aproximada es una precondition para la paridad participativa (Fraser 1993: 43 53). Ya vimos que su argumento oscila entre el matiz de la igualdad aproximada y la radicalización del requisito de la igualdad sustantiva al decir que no puede haber paridad participativa a menos de que se *elimine* la desigualdad estructural. Dos consecuencias se desprenden de dicha eliminación. Por un lado, su sociedad igualitaria posburguesa podría fomentar un crecimiento exponencial del espíritu agonístico reivindicado por Arendt. Al no estar amenazadas por la desigualdad de poder o de recursos socioeconómicos, las arenas públicas se convertirían en escenarios donde cualquiera podría buscar la inmortalidad a través de sus acciones y palabras. Por otro lado, al no haber desigualdad o relaciones de dominación, los públicos de esta sociedad serían una suerte de escenarios para discutir los asuntos administrativos compartidos por la comunidad. En ambos casos, este modelo de la buena sociedad se aproxima de manera inquietante a la tesis hegeliano-marxista del final de la historia donde las oposiciones fundamentales han terminado, sea a través del advenimiento de la razón o de una sociedad sin clases.

### **Una aproximación liberal-democrática a la relación entre espacio público e igualdad**

Si bien la inclusión como iguales es una demanda política legítima, el reconocimiento estatutario de la igualdad por sí solo no puede poner fin a las polémicas acerca de su significado, campo de acción o validez. Como señala Jacques Rancière, la cuestión de los incontados o parte de los sin parte es la fuente duradera del daño que instituye a la política como puesta en escena y puesta en sentido de un desacuerdo acerca de si la comunidad existe o no. Veremos esto en la sección final del artículo. Mientras tanto quiero examinar una manera de plantear la relación entre la igualdad y el espacio público que no requiere de un *ethos* de la reconciliación. Consiste en invertir el argumento acerca de la igualdad. En vez de vincularla con un tipo de sociedad o concebirla como una precondition para la política democrática, se podría alegar, como lo hace el liberalismo democrático y algunos socialistas liberales, que el espacio público es un escenario para la persecución de distintos objetivos y en el cual se despliegan concepciones opuestas acerca de qué es la igualdad y la paridad participativa.

Esta inversión tiene dos ventajas. La primera de ellas es que es consistente con el objetivo de ampliar el ámbito de la igualdad sin apelar a

narrativas holísticas del cambio. Evita los problemas de la oposición clásica entre reforma y revolución sin obligarnos a adoptar una postura política minimalista o siquiera derrotista. Norberto Bobbio decía que hoy la cuestión de la democracia es menos "¿quién vota?" que "¿sobre qué asuntos uno puede votar?" (Bobbio 1989: 220). Se estaba refiriendo a la extensión de la democracia más allá de la arena liberal-democrática de la representación electoral; esto es, más allá de un modo de empoderamiento político que Macpherson (1968) describe como la capacidad de hacer y deshacer gobiernos a través del voto. Podemos decir algo parecido en el caso de la igualdad. En vez de remitirla a una esfera pública idealizada donde la igualdad ha dejado de ser tema de discusión, la intervención en ámbitos públicos existentes puede extenderla y profundizarla más allá de sus parámetros actuales, y con ello llevarla hacia lo que podríamos llamar un empoderamiento *social* en vez de electoral. La segunda ventaja de la ya mencionada inversión es que expande el campo de la política progresista al multiplicar los escenarios y objetivos de la acción colectiva. La igualdad se convierte así en un objetivo interminable perseguido por diferentes grupos en diferentes tiempos y lugares, y, por lo tanto, es un resultado contingente de intervenciones políticas.

La expresión "volverse público" ilustra esto. A pesar de lo que sostiene Arendt (o el propio Habermas), la desigualdad es compatible con la igualdad en el mundo común de la esfera pública. Esto no se debe a que el mundo común no sea suficientemente incluyente, sino a que la noción misma no nos dice nada acerca de la magnitud de la tajada que cada uno tiene en él. Compartir supone una totalidad, la división de la totalidad en partes y la formulación de reclamos sobre esas partes. La noción de compartir es indiferente al tamaño de las partes, a las relaciones entre los participantes y a las relaciones entre estos y aquello que es reclamado. El criterio de igualdad (de partes, participantes y reclamos) no está en juego aquí, como tampoco lo está el problema de la legitimidad (de los reclamos). Decimos que dos personas comparten una casa incluso si una de ellas ocupa la mayoría de las habitaciones. De buenas a primeras se puede hablar de una configuración asimétrica del espacio compartido, pero no hay manera de juzgar si la división es equitativa o si las eventuales quejas del ocupante que tiene menos espacio son justas. Lo mismo vale para la esfera pública. Podemos caracterizarla como el mundo común, pero eso no es garantía de igualdad entre las personas que lo comparten. Como veremos en la siguiente sección, ni siquiera asegura que uno cuenta como participante.

Los grupos recurren a manifestaciones, coaliciones de partidos, redes de organizaciones, movimientos, ONG y demás, pues son medios para fortalecer su voz política en el espacio público. Se necesita adquirir peso para que nos escuchen cuando nuestra voz no cuenta más allá del umbral mínimo de la igualdad como personas y como ciudadanos. Una manifestación es una demostración de fuerza (número de participantes y capacidad de interrupción) que puede ser un fin en sí mismo o servir para algo más —por ejemplo, para ser escuchado por un destinatario o grupo de destinatarios específico—. Mientras mayor sea el peso, más fácil será ser escuchado para convertirse en interlocutores de los destinatarios particulares del reclamo o la demanda. Esto contribuye a calificar la voz de un grupo en relación con otros, a introducir un asunto en la agenda política o a precipitar negociaciones para modificar el estado de cosas existente (alguna ley, una política gubernamental o la inacción de una autoridad ante un problema apremiante). En suma, este *volverse público* sirve como un medio para alcanzar objetivos a pesar de la ausencia de igualdad irrestricta. Supone la identificación de una división, la promesa de que el problema será atendido, la construcción discursiva del objeto de la disputa, el liderazgo de un grupo en la búsqueda de sus objetivos, conflictos con otros grupos; pone en relieve el tipo de relación que uno espera encontrar en los juegos políticos.

De aquí se desprenden dos observaciones. La más obvia de ellas es que la igualdad política y jurídica inicial en el espacio público intenta poner entre paréntesis las asimetrías de clase, género, raza o religión, pero no las puede eliminar mágicamente. Dichas asimetrías generan continuas fisuras en el *nosotros* que comparte lo que Arendt denomina el mundo común del espacio público. Estas últimas crean una serie de *nosotros* socialmente desiguales y generalmente conflictivos en ese espacio. Pero la igualdad inicial dada por la inclusión en el espacio público es también una condición de posibilidad para buscar otra que sea más amplia entre pares social y culturalmente desiguales, así como muchos otros objetivos a través del discurso y la acción en concierto. A veces resulta ser una condición suficiente, pero por lo general no lo es, lo cual nos lleva a la segunda observación: no siempre se puede derivar la actualidad de lo que opera como nuestro objetivo sólo a partir de la igualdad inicial de aquellos que están incluidos en el espacio público. La búsqueda de cualquier objetivo suele requerir de un suplemento político. Parafraseando a Hobbes, según el cual los acuerdos sin la espada son sólo palabras, diremos que la igualdad formal sin un suplemento político es inefectiva. Quienes ingresan en el espacio público lo hacen para adquirir mayor visibilidad, peso y atención

a través de protestas y marchas, o de modos más institucionales de intervención, como las coaliciones de partidos, los grupos de interés organizados y los movimientos sociales. Estos son medios para hacer un uso más efectivo de la igualdad inicial como ciudadanos y personas en la búsqueda de una gama de objetivos en el espacio público. En palabras de Leca, la ciudadanía es "un recurso que permite que un número creciente de quienes se encuentran socialmente desprotegidos adquieran más competencia política y defiendan sus intereses de manera más efectiva [...] [Ella] facilita la politización de la protesta social, la conquista del espacio público por parte de intereses que estaban excluidos" (Leca 1993: 20).

Es por eso que la revolución democrática buscaba ampliar el rango de reivindicaciones y de voces dentro del espacio público en vez de concretar la igualdad sustantiva como precondition para dicho espacio. Los procesos de subjetivación en torno a cuestiones de clase, género o raza transformaron asuntos percibidos como privados en materia de discusión pública. Los movimientos que se constituyeron en torno a ellos han resurgido una y otra vez para contrarrestar y revertir la condición desigual de mujeres, trabajadores o grupos minoritarios. Lo han tenido que hacer porque la desigualdad aparece de manera recurrente en diferentes tiempos y lugares, y adopta diversos sentidos dependiendo de la manera en la que los disconformes la presentan. La búsqueda de la igualdad, o, mejor dicho, el esfuerzo por revertir las desigualdades, también configura el terreno de la lucha: el espacio público es un sitio de enfrentamientos que es modificado a su vez por esos enfrentamientos. El poder y las resistencias —y las asimetrías que estos engendran— no son defectos pasajeros del espacio público. Son inmanentes a él, y, por tanto, nada garantiza que la igualdad no será dañada. Esta sólo puede ser contingente. Dicho de otro modo, si siempre está expuesta a la posibilidad de un daño, la propuesta de salvar la brecha de la desigualdad conectando a la igualdad con un tipo de sociedad igualitaria es injustificada, pues se transmuta fácilmente en la fantasía de una sociedad finalmente reconciliada consigo misma.

### *El ethos de la polemización y la política de la igualdad por-venir*

Una posible crítica de esta aproximación al espacio público es que no aborda los aspectos fundamentales de la dominación y la subordinación. Esto se debe a que se limita a tratar la desigualdad —sea derivada de la privación económica, el prejuicio racial, el sexismo o la homofobia— a través de reformas o cambios puntuales. Es lo que hace algunos años se descalificaba

como mero reformismo. Fraser, en cambio, propone un cambio estructural radical, asumiendo, claro está, que pudiéramos llegar a un acuerdo sobre qué entendemos por *radical* después de haber descartado el referente jacobino de refundación total de la sociedad.<sup>7</sup> La acusación de reformismo es correcta, pero también desconcertante, dado que la visión convencional o liberal democrática siempre concibe el juego entre igualdad y publicidad en el marco de la política reformista. Me he referido a ella no para discutir la magnitud del cambio, sino para mostrar que se puede mejorar la vida de las personas a través de pulsiones igualitarias que no dependen de la creación de una nueva sociedad o la adopción de narrativas clásicas de la emancipación. Vemos aquí —como en cualquier otra visión del espacio público— una zona gris en la que no se puede distinguir claramente entre poder constituyente y poder constituido: en el *mainstream*, el poder constituido sigue teniendo una capacidad para reinstaurar lo dado. Esto lo perciben muy bien las agrupaciones que han estado impulsando reivindicaciones de homosexuales, mujeres, negros, inmigrantes e indígenas. El grueso de ellos enmarca su acción dentro de esta visión convencional de la política. Han logrado instituir reformas legales, programas de acción afirmativa y cuotas de mujeres en partidos políticos, pero además han provocado desplazamientos culturales y cambios de comportamiento a pesar de que sus luchas por la igualdad a menudo se vieron agobiadas por los asfixiantes códigos morales de las posturas políticamente correctas.

Sin embargo, esta narrativa convencionalmente *liberal* también puede ser cuestionada por motivos ajenos a la dupla reforma-radicalismo. Uno de ellos es que concibe a homosexuales, mujeres o negros como partes identificables dentro de una distribución social o campo de experiencia dado: son grupos o categorías sociológicas antes que entidades que surgen como efectos de la acción política. Esto no quiere decir que uno no puede hablar de grupos. Lo hacemos todo el tiempo. Simplemente significa que debemos resaltar que los desafíos a la desigualdad son esfuerzos por mo-

<sup>7</sup> Este referente también es cuestionable, sea por el carácter eminentemente metafísico de toda propuesta de refundación total o porque los propios jacobinos fueron inconsistentes en lo que respecta al radicalismo del cambio que instituyeron: lo nuevo nunca es completamente nuevo porque en toda ruptura sobreviven remanentes del pasado en la nueva sociedad. Discuto esto y hago una propuesta de cómo utilizar el adjetivo *radical* en la política contemporánea en Arditi 2007 (110-118).

dificar el marco existente y a la vez son acciones que buscan configurar y modificar la naturaleza de lo que significa ser negro, mujer y homosexual. Un segundo cuestionamiento de la narrativa convencional —con sus categorías de perfectibilidad, temporalidad y demás— es que concibe la igualdad como algo que se obtiene (o no), y, por lo mismo, la condición de "no estar presente aún" de la igualdad se remite a una presencia por venir que es simplemente diferida: todavía no tenemos igualdad y quizá mañana tampoco la tengamos, pero llegará en algún momento. La política de la igualdad de los subalternos consistiría así en obtener más de aquello que se define como igualdad, sea en esta sociedad o en la siguiente, y de preferencia conseguir lo suficiente como para declarar que ya está resuelta.

Las huellas de ambos problemas están presentes en la crítica de Fraser a la concepción habermasiana de la esfera pública. Primero porque *mujeres, trabajadores, negros u homosexuales* aparecen como grupos ya dados y reconocidos como tales, en vez de como sujetos de enunciación que no tienen cabida ni reconocimiento en el escenario público existente. Esto se debe a que Fraser no aborda los procesos de subjetivación, porque para ella la igualdad depende del terreno o escenario en el cual ocurre la acción colectiva. Y, en segundo lugar, hay un resabio metafísico en la medida en que la alternativa radical que propone Fraser requiere el tránsito de una condición actual de carencia a una situación de plenitud futura encarnada en la hipotética sociedad posburguesa que convertirá a la desigualdad en cosa del pasado.

Hay, sin embargo, otra manera de pensar la relación entre igualdad y espacio público. Al igual que el abordaje liberal democrático, busca desmarcarse de las narrativas clásicas y holísticas de la emancipación, o por lo menos no depende de ellas, pero, a diferencia del liberalismo y del holismo, modifica el estatus de la resistencia y la igualdad. No habla de grupos, sino de modos de subjetivación, y, en vez de pensar la igualdad como un derecho estatutario, un referente universal o una condición estructural, la concibe como un presupuesto que debe ser verificado continuamente. Este enfoque se basa en la tesis de Jacques Rancière acerca del desacuerdo como objeto y como método para la indagatoria política. Los contornos del desacuerdo emergen de su distinción entre *policía* y política, así como de su afirmación de que los procesos de subjetivación se refieren a la constitución del *demos* como el nombre de un paria, el nombre "de aquellos a quienes se niega una identidad en un determinado orden de policía" (Rancière 2000: 148). El *demos* no puede ser una entidad preexistente precisamente por su condición de ser la parte de los sin parte: el *demos* designa una subjetivación política que

ocurre en el *entremedio* (*in-between*), esto es, en el espacio o intervalo que se abre cuando un cierto "nosotros" se embarca en un doble proceso de desclasificación del lugar asignado por el orden existente y de identificación con aquello que no es, pero que bien podría llegar a ser al modificar el *statu quo*. Para Rancière, toda sociedad, sea jerárquica o posburguesa, daña a la igualdad, y la política, que según él ocurre muy raramente, es la práctica del disenso que busca verificar la igualdad —o más bien su ausencia— al someterla a la prueba del desacuerdo.

Veamos esto con algo más de detalle. *Policía* y política son distintas maneras de simbolizar lo común. Para la policía, "la sociedad consiste en grupos dedicados a modos de hacer específicos, en lugares en los cuales donde esas ocupaciones se ejercen, en modos de ser correspondientes a esas ocupaciones y a esos lugares" (Rancière 2006a: 71; 2004: 6). Es la lógica de los *grupos* y sus lugares correspondientes. La política, en cambio, está marcada por el disenso que "existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte" (Rancière 1996: 25). Ocurre a través de procesos de subjetivación o producción de una capacidad para enunciar que no era identificable antes y cuya identificación modifica el orden existente. Esta subversión del orden policial gira en torno a la igualdad, o más bien la *suposición* de la igualdad. La política es el ruido que el pueblo o *demos* introduce en el espacio ordenado de la ciudad mediante "la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante" (Rancière 2000: 147). Si bien dicha verificación ya presupone que el *statu quo* ha dañado a la igualdad, ese daño debe ser demostrado y verificado en una polémica. Hay política cuando, por un lado, procedemos a demostrar que hay una parte que ha sido dañada al ser relegada a la condición de aquella de los que no tienen parte o lugar asignado en el orden policial existente y, por el otro, nos embarcamos en la tarea de rehacer la partición del mundo para que los sin parte puedan encontrar un lugar. Por eso, la política muestra que hay un mundo o partición de lo sensible alojado en otro, que esos mundos entran en conflicto y que es posible transformar el mundo existente (Rancière 2004: 7; 2006a: 71, 73-74). Es una disputa sobre lo perceptible que pone en entredicho la división entre lo social y lo político, y entre lo privado y lo público (Rancière 2006b: 88-91).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Las distinciones de Rancière pueden ser deconstruidas. Esta tarea excede las ambiciones del artículo, así es que me limitaré a mencionar que se podría reformular su contraposición tajante

El dispositivo para esta verificación es el desacuerdo o polémica, que no es lo mismo que una competencia agonística o una contienda entre oradores en una sociedad de debates. Se refiere más bien a una situación discursiva donde los interlocutores entienden y a la vez no entienden lo que el otro está diciendo: concierne menos a la argumentación que a lo argumentable, lo cual explica por qué el desacuerdo es el objeto de la política (Rancière 1996: 9-11). Desde esta perspectiva, la verificación de la igualdad no implica establecer un referente compartido para juzgar si ella existe o no, sino someter aquello que se propone como igualdad a la prueba del desacuerdo para demostrar hasta qué punto y de qué manera hay igualdad o sólo palabras vacías. Dicha demostración rompe con algo como la racionalidad comunicativa de Habermas. Esto se debe a que la polémica no requiere una idea reguladora; a saber, el supuesto de que la gente actúa como si eventualmente pudiera entenderse entre sí y llegar a un acuerdo acerca del significado de la igualdad. En pocas palabras, que también implica dejar de lado las sutilezas del argumento, la resolución del desacuerdo —si es que puede haber tal cosa como una resolución— no es el acuerdo, sino la transformación de lo dado o la derrota y asimilación de los insurgentes en el orden policial existente. Esto no implica el maximalismo característico de las posturas del *todo-o-nada* y tampoco impide que haya negociaciones entre los interlocutores. Simplemente resalta el *ethos* expresivo y disruptivo del desacuerdo o la polémica que opera en política (*vid.* Ardití y Valentine 1999: vi-xiv). Entendido de esta manera, el desacuerdo sin reconciliación no es un indicador del fracaso de la política democrática y del espacio público, sino más bien su rasgo constitutivo.

Dos consecuencias se desprenden de este *ethos*. Una de ellas es que si las insurgencias políticas introducen disenso en el dominio normalizado de la policía, entonces el desacuerdo es un síntoma de la ausencia de comunidad o una disputa sobre si ella existe o no. En uno y otro caso, el estatus de la comunidad está en juego e impide la identidad del pueblo consigo mismo. Para decirlo de otro modo, la suma de quienes comparten en el *mundo común* del espacio público en la visión de Arendt nunca cuadra,

entre policía y política para así contemplar la contaminación entre una y otra. Así, se podría hablar de una suerte de "política de la policía", un oxímoron que describe una zona donde se borrona la distinción entre poder constituyente y constituido en toda acción colectiva. Las fronteras entre *grupos* y procesos de subjetivación se volverían así menos estables de lo que Rancière sugiere.



pues siempre habrá un remanente que no ha sido contado. Las insurgencias políticas producen comunidades fugitivas —una expresión que se inspira en la noción de "democracia fugitiva" de Sheldon Wolin (1996: 43)— para el tratamiento de un daño, debido a que la política requiere de la demostración de que otro mundo o forma de organizar lo sensible puede surgir y a que la propia demostración crea un escenario público para tratar el daño percibido. Esto significa que el espacio público no es simplemente uno de inscripción de demandas igualitarias y de otro tipo, sino que es además lo que emerge a través del propio procesamiento del daño.

La segunda consecuencia es que el pensamiento acerca de la igualdad se aleja del esquema gobernado por la contraposición entre sociedades estratificadas o desiguales, y sociedades igualitarias. Estrictamente hablando, "la sociedad igualitaria" es una falacia, pues hay distintos modos de organizar lo dado, algunos más preferibles que otros, pero todos ellos eventualmente dañan la igualdad. Esto no quiere decir que debemos abrazar el derrotismo y la parálisis política como opciones de vida. El que la igualdad final sea inalcanzable no implica que la acción transformadora es fútil y que las cosas nunca cambian. Toda policía está expuesta a la posibilidad de una reconfiguración o reinstitución dondequiera que la política interrumpe el consenso para demostrar que hay una parte de los sin parte conformada por aquellos a quienes se les ha negado la igualdad. La búsqueda de la igualdad a través de la polémica no está atada a una narrativa holística del cambio y tampoco requiere siempre o necesariamente la creación de una nueva sociedad *in toto*. Como se mencionó, todo poder constituido mantiene una capacidad constituyente que puede —y a menudo logra— transformar regiones de lo dado.

La igualdad resulta ser episódica porque es una presuposición que debe ser verificada continuamente. Su búsqueda es una labor de Sísifo, y sus paladines nunca se verán recompensados con un séptimo día de descanso bajo la guisa de una sociedad finalmente igualitaria. La igualdad, como lo *por-venir* de Derrida, es un acontecimiento; vale decir, algo constitutivamente diferido y no simplemente pospuesto a un momento futuro en el cual finalmente llegará. Y al igual que lo *por-venir*, la igualdad comienza a arrojar su sombra sobre nosotros a medida en que luchamos por hacerla efectiva aquí y ahora ●

## Bibliografía

- Alexander, Jeffrey, 2007, "The Meaningful Construction of Inequality and the Struggles Against It", *Cultural Sociology* 1 (1), pp. 23-30.
- Arditi, Benjamin, 2007, *Politics on the Edges of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Arditi, Benjamin y Jeremy Valentine, 1999, *Polemization: The Contingency of the Commonplace*, Edinburgh University Press/NYU Press: Edimburgo/Nueva York.
- Arendt, Hannah, 1993, *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Bobbio, Norberto, 1989, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Eder, Klaus, 2006, "The Public Sphere", *Theory, Culture & Society* 23 (2-3), pp. 607-616.
- Eley, Geoff, 1993, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge.
- Fraser, Nancy, 1993, "Repensando la esfera pública", *debate feminista* 7, pp. 23-58.
- Fraser, Nancy, 1995, "Politics, Culture and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception", en Linda Nicholson y Steven Seidman (eds.), *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fraser, Nancy, 2007, "Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World", *Theory, Culture & Society* 24 (4), pp. 7-30.
- Habermas, Jürgen, 1993, "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen, 2004, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Krause, Monika, 2006, "The Production of Counter-Publics and the Counter-Publics of Production: an Interview with Oskar Negt", *European Journal of Social Theory* 9 (1), pp. 119-128.
- Leca, Jean, 1993, "Questions of Citizenship", en Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres.
- Lefort, Claude, 1988, *Democracy and Political Theory*, Polity Press, Cambridge.
- Macpherson, C. B., 1968, *La realidad democrática*, Editorial Fontanella, Barcelona.
- Manin, Bernard, 1987, "On Legitimacy and Political Deliberation", *Political Theory* 15 (3), pp. 338-368.
- Perelman, Chaim, 1971, "The New Rhetoric", en Yehoshua Bar-Hillel (ed.), *Pragmatics of Natural Languages*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht.

- Pitkin, Hannah Fenichel, 1981, "Justice. On Relating Private and Public", *Political Theory* 9 (3), pp. 327-352.
- Rancière, Jacques, 1996, *Desacuerdo: política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques, 2000, "Política, identificación y subjetivación", en Benjamin Ardití, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Rancière, Jacques, 2004, "Introducing Disagreement", *Angelaki* 9 (3), pp. 3-9.
- Rancière, Jacques, 2006a, "Diez tesis sobre la política", en Iván Trujillo (comp.), *Política, policía, democracia*, Lom Ediciones, Santiago.
- Rancière, Jacques, 2006b, *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Robbins, Bruce (ed.), 1993, *The Phantom Public Sphere*, University of Minneapolis Press, Minneapolis/Londres.
- Ryan, Mary P., 1993, "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge.
- Thompson, John B., 1993, "The Theory of the Public Space", *Theory, Culture and Society* 10 (3), pp. 179-189.
- Wolin, Sheldon, 1993, "Fugitive Democracy", en Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton.