

337.1 LAC



Ernesto Laclau

EMANCIPACIÓN Y DIFERENCIA

BIBLIOTECA
NORBERTO RODRIGUEZ BUSTAMANTE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Ariel

DONADO A LA BIBLIOTECA POR 20040825

PAUL A. ...

Reconocimientos

"Más allá de la emancipación" fue originariamente presentado como ponencia a un coloquio que tuvo lugar en el Institute of Social Studies, La Haya, el 30/31 de enero de 1991 y fue publicado en Jan Nederveen Pieterse (ed.), *Emancipations, Modern and Postmodern*, Londres, Sage, 1992.

"Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad" fue originariamente presentado, en un simposio que tuvo lugar el 16/17 de noviembre de 1991 en la City University de Nueva York. Fue publicado en John Rajchman (ed.), *The Identity in Question*, Nueva York y Londres, Routledge, 1995.

"¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" fue originariamente publicado en Jeffrey Weeds (ed.), *The Lesser Evil and the Greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*, Londres, Rivers Oram Press, 1994.

© Ernesto Laclau, 1996

Derechos exclusivos de edición en castellano reservados para América latina:
© 1996, Compañía Editora Espasa Calpe Argentina S.A. / Ariel

Primera edición: abril de 1996
Hecho el depósito que prevé la ley 11.723
ISBN 950-9122-38-6
Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

"Sujeto de la política, política del sujeto" fue presentado en el VII Encuentro de Filósofos del Este y del Oeste, que versó sobre "Democracia y justicia: una exploración filosófica" y tuvo lugar en Honolulu entre el 9 y el 23 de enero de 1995 bajo el patrocinio del Department of Philosophy, University of Hawaii, en cooperación con el East-West Center. Fue publicado en *Differences*, 7.1., primavera de 1995.

"El tiempo está dislocado" fue presentado en Leeds el 9 de setiembre de 1995 como conferencia de clausura del coloquio sobre "Ghosts" organizado por el Centre for Critical and Cultural Theory, University of Wales, Cardiff y la University of Leeds. Fue publicado en *Diacritics*, vol. 25, Nº 2, verano de 1995.

"Poder y representación" fue originariamente presentado en el Critical Theory Institute, University of California, Irvine, en 1989. La presente es una versión expandida de esa conferencia, que fue publicada en Mark Poster (ed.), *Politics, Theory and Contemporary Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

"La comunidad y sus paradojas: la 'utopía liberal' de Richard Rorty" fue originariamente publicado en Miami Theory Collective (ed.), *Community at Loose Ends*, Minnesota University Press, 1991.

Prefacio



Con excepción del último ensayo de este volumen, que fue escrito en 1989, todos los otros fueron escritos y publicados entre 1991 y 1995. Este período asistió a cambios fundamentales en la escena mundial: la reestructuración del orden internacional como resultado del colapso del bloque del Este, la guerra civil en la ex Yugoslavia, el crecimiento de una derecha populista en Europa Occidental, cuya política racista se focalizó en su oposición a los inmigrantes del sur europeo y del norte de África, el crecimiento de la protesta multicultural en Norteamérica, el fin del apartheid en Sudáfrica.

Si quisiéramos caracterizar en pocas líneas los rasgos distintivos de la primera mitad de los años noventa, yo diría que ellos deben buscarse en la rebelión de los diversos particularismos —étnicos, raciales, nacionales y sexuales— contra las ideologías totalizantes que habían dominado, en las décadas precedentes, el horizonte de la política.

Podríamos decir que la Guerra Fria constituyó de algún modo, en la ideología de sus dos protagonistas, la última manifestación del Iluminismo: es decir, que se trató de ideologías que distribuían al conjunto de las fuerzas operantes en la arena histórica en dos campos opuestos, y que identificaban los propios objetivos con los de una emancipación humana global. Tanto el "mundo libre" como la "sociedad comunista" eran concebidos por sus defensores como proyectos de una sociedad sin fronteras ni divisiones internas.

Es la "globalidad" de estos proyectos lo que ha entrado en crisis. Cualquiera haya de ser el signo de la nueva visión de la política que está emergiendo, está claro que una de sus dimensiones básicas habrá de ser la redefinición de la relación existente entre universalidad y particularidad. ¿Cómo pensar la unidad —tan relativa como se quiera— de la comunidad, cuando cualquier aproximación a la misma debe partir de particularismos sociales y culturales que no sólo son más acentuados que en el pasado sino que son también el elemento que define el imaginario central de un grupo? ¿No excluye este imaginario toda identificación con valores humanos más universales? Y, visto desde el otro ángulo, ¿la misma proliferación de antagonismos, el mismo hecho de que no haya yuxtaposición exacta entre el grupo cultural y la comunidad global, no requiere un lenguaje de "derechos" que debe incluir la referencia universalista que está cuestionada?

Estos ensayos fueron escritos en la convicción de que particularismo y universalismo son dos dimensiones inerradicables en la construcción

de las identidades políticas, pero que la forma de la articulación entre ambas está lejos de ser evidente. Algunos de los ensayos resumen brevemente las etapas históricas más importantes en el pensamiento de esa articulación.

Refiriéndonos a la escena contemporánea, podríamos decir que las tendencias dominantes se han polarizado en torno a dos posiciones. Una de ellas, que privilegia de modo unilateral al universalismo y que ve en un proceso dialógico el modo de lograr un consenso que vaya más allá de todo particularismo (Habermas); la otra, absorbida en la celebración de un particularismo y contextualismo puros, que proclaman la muerte de lo universal (como en ciertas formas de posmodernismo). Por razones que son presentadas *in extenso* en estos ensayos, ninguna de estas dos posiciones extremas me parece aceptable. Pero lo que es importante determinar es la lógica de una posible mediación entre ambas. La tesis central de estos ensayos es que esa mediación sólo puede ser una mediación hegemónica (que implica una referencia a lo universal como lugar vacío), y que la operación que ella realiza modifica las identidades, tanto de lo particular como de lo universal. Corresponde al lector juzgar acerca de los logros de este tipo de enfoque.

Una última palabra acerca de las ocasiones en que estos ensayos fueron escritos. En todos los casos se trató de intervenciones circunstanciales, que tuvieron lugar en torno a un evento concreto. Deben ser vistas como exploraciones provisionarias más que como productos teóricos acabados, como respuestas al imperativo ético y político de intervenir en debates acerca de trans-

• CRISIS DE GLOBALIDAD

• UNIDAD / DIVERSIDAD

Referencia a un universal vacío

formaciones que se estaban produciendo ante nuestros ojos. De ahí su carácter *ad hoc*, sus inevitables repeticiones, y sus lagunas. Espero, en todo caso, que puedan ser útiles en arrojar cierta luz sobre algunos de los problemas políticos más acuciantes de nuestro tiempo.

Princeton, octubre de 1995.

Más allá de la emancipación

Veo a la "emancipación" —una noción que ha sido por siglos parte de nuestro imaginario político y a cuya desintegración estamos asistiendo— como organizada en torno a seis distintas dimensiones. La primera es la que podríamos denominar dimensión dicotómica: entre el momento emancipatorio y el orden social que lo ha precedido hay una censura absoluta, una discontinuidad radical. La segunda puede ser considerada como dimensión totalizante: la emancipación afecta todas las áreas de la vida social y hay una relación de imbricación esencial entre los contenidos de estas diferentes áreas. Podemos referirnos a la tercera como dimensión de transparencia: si la alienación en sus varios aspectos —religiosos, políticos, económicos, etc.— ha sido radicalmente erradicada, sólo resta la absoluta coincidencia de la esencia humana consigo misma y no hay lugar para ninguna relación ya sea de poder o de representación. La emanci-

pación presupone la eliminación del poder, la abolición de la distinción sujeto/objeto y la gestión de los asuntos comunitarios —sin ninguna opacidad o mediación— por parte de agentes sociales identificados con el punto de vista de la totalidad social. Es en este sentido que en el marxismo, por ejemplo, comunismo y extinción del Estado se implican mutuamente. Una cuarta dimensión es la preexistencia de lo que debe ser emancipado respecto al acto emancipatorio. No hay emancipación sin opresión, y no hay opresión sin la presencia de algo cuyo libre desarrollo es coartado por las fuerzas opresivas. En quinto lugar podemos hablar de una dimensión de fundamento que es inherente a todo proyecto de emancipación radical. Si el acto emancipatorio es verdaderamente radical, si va a dejar realmente atrás todo lo que lo precede, tiene que tener lugar al nivel del "fundamento" de lo social. Si no hubiera fundamento, si el acto revolucionario dejara un residuo que está más allá de la capacidad de transformación de la praxis emancipatoria, la idea misma de una emancipación radical pasaría a ser contradictoria. Finalmente, podemos hablar de una dimensión racionalista. Este es el punto en el que los discursos emancipatorios de las escatologías secularizadas se separan de las escatologías religiosas. Para las escatologías religiosas, la absorción de lo real dentro de un sistema total de representación no requiere la racionalidad de este último: es suficiente que los designios inescrutables de Dios nos hayan sido transmitidos por revelación. Pero en una escatología secular esto no es posible. Como la idea de una absoluta representabilidad

de lo real no puede apelar a nada externo a lo real mismo, sólo puede coincidir con el principio de una absoluta racionalidad. De tal modo, la emancipación plena es simplemente el momento en que lo real cesa de ser una positividad opaca que nos enfrenta, y en que su distancia respecto a lo racional es finalmente eliminada.

¿En qué medida estas seis dimensiones constituyen un todo lógicamente unificado? ¿Forman ellas una estructura coherente? Intentaré mostrar que éste no es el caso, y que la clásica noción de emancipación, en sus diversas variantes, ha implicado la afirmación de postulados incompatibles. Esto no debe conducirnos, sin embargo, a un simple abandono de la lógica de la emancipación. Es, por el contrario, moviéndonos dentro de ese sistema de incompatibilidades lógicas, que podemos abrir un camino que nos conduzca a nuevos discursos de liberación que no presenten las antinomias y los callejones sin salida a que la noción clásica de emancipación ha conducido.

- ① Comencemos con la dimensión dicotómica. La dicotomía que encaramos es de un tipo muy especial. No es la simple *diferencia* entre dos elementos o estadios que coexisten contemporánea o sucesivamente y que de tal modo contribuyen a la constitución de la identidad diferencial de cada uno de ellos. Si estamos hablando de una verdadera emancipación, el "otro" que se opone a la identidad emancipada no puede ser un otro puramente positivo o neutral sino, por el contrario, un "otro" que impide la plena constitución de la identidad del primer elemento. En tal caso, la dicotomía implicada por el acto emancipatorio

el otro y
lo
identidad

está en una relación de solidaridad lógica con nuestra cuarta dimensión —la preexistencia de la identidad que debe ser emancipada respecto al acto emancipatorio. Es fácil ver por qué: sin esta preexistencia no habría identidad a reprimir o a coartar en su libre desarrollo, y la misma noción de emancipación carecería de sentido. Ahora bien, una conclusión inevitable se sigue de esto: una real emancipación requiere un verdadero "otro" —es decir, un "otro" que no pueda ser reducido a ninguna de las figuras de lo "mismo". Pero, en tal caso, entre la identidad a ser emancipada y el "otro" que se le opone, no puede haber ninguna objetividad positiva subyacente que constituya la identidad de los dos polos de la dicotomía.

Una simple consideración puede ayudar a aclarar este punto. Supongamos por un momento que hay un proceso objetivo más profundo que da su sentido a ambos polos de la dicotomía. En tal caso, la separación que constituye la dicotomía pierde su carácter radical. Si la dicotomía no es constitutiva sino que es la expresión de un proceso positivo, el "otro" no puede ser un verdadero otro: dado que la dicotomía se funda en una necesidad objetiva, la dimensión oposicional es también necesaria, y en tal sentido es parte de la identidad de las dos fuerzas que se confrontan. La percepción del otro como radicalmente otro sólo puede ser una cuestión de apariencia. Si una piedra se quiebra cuando choca con otra, sería absurdo decir que la segunda piedra niega la identidad de la primera —por el contrario, quebrarse en ciertas circunstancias expresa tanto la identidad de la piedra como permanecer

un otro radical

inalterada si las circunstancias son diferentes. La característica de un proceso objetivo es que él reduce a su propia lógica la totalidad de sus momentos constitutivos. El "otro" sólo puede ser el resultado de una diferenciación interna de lo "idéntico" y, como tal, está entramente subordinado a este último. Pero ésta no es la alteridad que la división del acto emancipatorio requiere. No habría ruptura, no habría verdadera emancipación si el acto constitutivo de esta última fuera tan sólo el resultado de la diferenciación interna de un sistema opresivo.

Esto puede expresarse de un modo ligeramente diferente diciendo que si hay verdadera emancipación ella será incompatible con todo tipo de explicación "objetiva". Podemos sin duda explicar un conjunto de circunstancias que hicieron posible la emergencia de un sistema opresivo. Podemos también explicar cómo fuerzas antagónicas a ese sistema se constituyeron y evolucionaron. Pero el momento estricto de la confrontación entre ambas, si el corte es radical, será refractario a cualquier tipo de explicación objetiva. Entre dos discursos incompatibles, en los que cada uno de ellos constituye un polo del antagonismo que los separa, no hay medida común y el momento estricto de la oposición entre ellos no puede explicarse en términos objetivos. A menos, desde luego, que el momento antagónico sea una pura cuestión de apariencias y que el conflicto entre fuerzas sociales sea asimilado a un proceso natural, como en el choque de las dos piedras. Pero, según dijimos, esto es incompatible con la alteridad requerida por el acto fundante de la emancipación.

No hay explicación objetiva de la emancipación

INCOMPATIBILIDAD
DE LA
NOCIÓN
CLÁSICA

Ahora bien, si la dimensión dicotómica requiere la radical alteridad de un pasado que debe ser eliminado, esta dimensión es incompatible con la mayoría de las otras que hemos presentado como siendo constitutivas de la noción clásica de emancipación. En primer lugar, radicalismo dicotómico y fundamento radical son incompatibles. Como hemos visto, la irreductible alteridad del sistema opresivo que es rechazado, es la condición del corte radical que la lógica emancipatoria requiere. Pero, en tal caso, no puede haber un único fundamento que explique a la vez el orden que es rechazado y el orden que la emancipación inaugura. La alternativa es clara: o bien la emancipación es radical, y en tal caso tiene que ser su propio fundamento y reducir lo que excluye a la radical alteridad constituida por el mal o la irracionalidad, o bien hay un fundamento más profundo que establece las conexiones racionales entre el orden preemancipatorio, el nuevo orden "emancipado" y la transición entre los dos —en cuyo caso la emancipación no puede ser considerada como un acto de institución radical. Los filósofos del Iluminismo eran perfectamente consecuentes cuando afirmaban que si una sociedad racional había de ser un orden pleno resultante de un corte radical con el pasado, cualquier organización previa a tal corte sólo podía ser concebida como el producto de la ignorancia y la locura de los hombres, lo que la privaba de toda racionalidad. La dificultad, sin embargo, es que si el acto instituyente de una sociedad plenamente racional es concebido como la victoria sobre las fuerzas irracionales del pasado —fuerzas que no guardan ninguna medida

el fundamento
y el orden

DICOTOMIA
Y
FUNDAMENTO
(incompatibilidad
lógica)

A
B

con el nuevo orden social victorioso— el acto instituyente en cuanto tal no puede ser racional sino que depende de una relación de poder. En tal caso, el orden social resultante de la emancipación pasa también a ser puramente contingente y no puede ser considerado como la liberación de ninguna auténtica esencia humana. Estamos en el mismo dilema que antes: si queremos afirmar la racionalidad y permanencia del nuevo orden social que estamos estableciendo, tenemos que extender esa racionalidad al propio acto instituyente y, como consecuencia, al orden social que ha sido derribado —pero en tal caso la radicalidad de la dimensión dicotómica desaparece. Si, por el contrario, afirmamos esta última radicalidad, tanto el acto instituyente como el orden social resultante de él pasan a ser enteramente contingentes; es decir, que se han creado las condiciones para un exterior estructural permanente y lo que entonces desaparece es la dimensión de fundamento de la noción clásica de emancipación.

Esta incompatibilidad, en el interior del discurso de la emancipación, entre la dimensión dicotómica y la dimensión de fundamento, crea dos matrices fundamentales en torno a las cuales se organizan todas las otras dimensiones. Como hemos visto, la preexistencia del oprimido respecto a la fuerza opresora es un corolario de la radicalidad del corte requerido por la dimensión dicotómica; si el oprimido no preexistiera al orden opresivo, sería un efecto de este último, y en tal caso el corte no sería constitutivo. (Una cuestión diferente es si el corte no es representado por el oprimido a través de formas de identifi-

Racionalidad
y
emancipación

cación que *presuponen* la presencia del opresor. Volveremos más adelante sobre este punto.) Pero todas las otras dimensiones requieren lógicamente la presencia de un fundamento positivo y son, en consecuencia, incompatibles con la constitutividad del corte requerido por la dimensión dicotómica. La totalización sería imposible a menos que un fundamento positivo de lo social unificara, en un conjunto autosuficiente, la multiplicidad de sus aspectos parciales, incluyendo a los antagonismos y a las dicotomías. Pero en tal caso el corte tiene que ser interno al orden social y no la línea divisoria que separa a este último de algo exterior a sí mismo. La transparencia requiere plena representabilidad, y no hay posibilidad de lograrla si la opacidad inherente a la alteridad radical es constitutiva de las relaciones sociales. Finalmente, como hemos visto, plena representabilidad es equivalente, en las escatologías secularizadas, a conocimiento pleno —entendido como total reducción de lo real a lo racional— y esto sólo puede lograrse si lo "otro" es reducido a lo "mismo".

De tal modo, vemos que los discursos emancipatorios se han constituido históricamente a través de la asimilación de dos líneas de pensamiento incompatibles: una que presupone la objetividad y plena representabilidad de lo social; la otra, cuya validez depende de mostrar que hay un corte que hace que toda objetividad social sea, en la última instancia, imposible. El punto importante es, sin embargo, que estas dos líneas opuestas de pensamiento no se fundan en simples errores analíticos, de modo tal que pudiéramos elegir entre una u otra y formular un discurso

emancipatorio que estuviera libre de incoherencias lógicas. La cuestión es mucho más complicada, porque las dos líneas de pensamiento son igualmente necesarias para la producción de un discurso emancipatorio. Es sólo afirmando la validez de ambas que un discurso emancipatorio puede tener sentido. La emancipación significa, *al mismo tiempo*, fundación radical y radical exclusión; es decir, que ella postula, al mismo tiempo, un fundamento de lo social y su imposibilidad. Es necesario que una sociedad emancipada sea plenamente transparente a sí misma y, al mismo tiempo, que esa transparencia se constituya a través de excluir una opacidad esencial, de lo que resulta que la línea de exclusión no puede ser pensada del lado de la transparencia y que la transparencia misma pasa a ser opacidad. Es necesario que la sociedad racional sea una totalidad autorreferida, que subordine a sí misma la totalidad de sus procesos parciales; pero los límites de esta configuración totalizante —sin los cuales no habría configuración en absoluto— sólo pueden ser establecidos diferenciando a esta última de un exterior que es irracional y sin forma. Debemos concluir que las dos líneas de pensamiento son lógicamente incompatibles y que, sin embargo, se requieren mutuamente: las dos deben estar presentes para que la noción de emancipación no se desintegre.

¿Qué se sigue, sin embargo, de esta incompatibilidad lógica? ¿En qué medida la noción de emancipación se desintegra como resultado de ella? Resulta claro que sólo se desintegra en un terreno lógico, pero no se sigue en absoluto que esto sea suficiente para poner en cuestión su

DIÁLOGICA
SINTAGMÁTICA
COMPLEMENTARIA



Lógico y emancipación

El problema no es la incompatibilidad lógica de la emancipación sino la lógica de la incompatibilidad. Preguntando: ¿qué clase de discurso lógico empuja a la incompatibilidad lógica?

Principio de contradicción

operatividad social —a menos, desde luego, que adoptáramos la hipótesis absurda de que el terreno social está estructurado como un terreno lógico y que proposiciones contradictorias no pueden tener efectividad social. Debemos, en este punto, distinguir con cuidado dos afirmaciones muy distintas. La primera es que el principio de contradicción no se aplica a la sociedad y que, en consecuencia, alguien puede estar y a la vez no estar en el mismo lugar, o que un documento legislativo ha sido promulgado y a la vez no promulgado, etc. No creo que haya nadie tan osado como para formular este tipo de proposición. Pero una proposición completamente diferente es la afirmación de que las prácticas sociales construyen conceptos e instituciones cuyas lógicas intrínsecas se basan en la operación de incompatibilidades lógicas. Y aquí no hay, obviamente, ninguna negación del principio de contradicción, ya que decir lo contrario sería afirmar que es lógicamente contradictorio sostener proposiciones contradictorias, lo que ciertamente no es el caso. Ahora bien, si la operación de lógicas contradictorias puede perfectamente bien estar a la base de muchas instituciones y prácticas sociales, el problema que surge es el de los límites de esta operación. ¿Podría ser el caso que lógicas incompatibles operan en el interior de la sociedad pero no pueden ser extendidas a la sociedad en su conjunto; es decir, que formular proposiciones contradictorias en ciertas circunstancias es un requerimiento lógico para que la sociedad en su conjunto no sea contradictoria? Aquí estaríamos cerca de la astucia hegeliana de la razón. Pero está claro que en este caso estaríamos consideran-

do una hipótesis ontológica y no un requerimiento lógico. Y esta hipótesis ontológica no es otra cosa que una reformulación de la "dimensión de fundamento" que ya hemos discutido.

¿Pero qué podemos decir de la hipótesis como tal? ¿Es ella lógicamente impecable y nuestra única tarea es determinar si ella es correcta o incorrecta? Evidentemente no, porque todo lo que hemos dicho acerca de la lógica del fundamento y sus dimensiones concomitantes —transparencia, totalización, etc.— se aplica aquí plenamente. La transparencia, como hemos visto, se constituye como terreno a través de la exclusión de la opacidad. ¿Pero qué podemos decir del acto de exclusión en cuanto tal, de la *diferencia* constitutiva entre transparencia y opacidad: es ella transparente u opaca? Está claro que la alternativa es indecible, y que los dos movimientos lógicos que son igualmente posibles —hacer lo opaco transparente o hacer lo transparente opaco— desdibujan la nitidez de la alternativa.

Toda esta digresión acerca del status de las contradicciones lógicas en la sociedad es importante para tornarnos conscientes de dos aspectos que es necesario tener en cuenta cuando nos referimos a los juegos del lenguaje que resultan posibles dentro de la lógica de la emancipación. El primero es que si el término "emancipación" puede seguir teniendo sentido, es imposible renunciar a ninguna de sus dos dimensiones incompatibles. Tenemos, por el contrario, que hacer operar una contra la otra en formas que tenemos que especificar. El segundo aspecto es que este requerimiento doble y contradictorio no es algo que simplemente debemos aceptar si la

Lógicas contradictorias

ANTAGONISMO complementario

emancipación habrá de mantenerse como término político relevante. Si este fuera todo el problema, podríamos evitarlo negando que la emancipación sea un concepto válido y afirmando la validez de una u otra de las dos lógicas consideradas separadamente. Pero esto es precisamente lo que no es posible: nuestro análisis nos ha llevado a la conclusión de que son las dimensiones contradictorias como tales las que requieren la presencia y al mismo tiempo la exclusión de cada una de ellas; cada una es a la vez la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la otra. Es decir, que no nos enfrentamos simplemente con una incompatibilidad lógica sino con una real indecidibilidad entre las dos dimensiones. Esto ya nos indica de qué modo debemos acercarnos a la lógica de la emancipación: observando los efectos que se siguen de la subversión de cada uno de sus lados incompatibles por parte del otro. La posibilidad misma de este análisis resulta de lo que dijéramos antes: que la operación social de dos lógicas incompatibles no resulta en la anulación pura y simple de sus efectos respectivos sino en un conjunto específico de deformaciones mutuas. Esto es precisamente lo que entendemos por subversión. Es como si cada una de estas dos lógicas incompatibles presupusiera una plena operación que la otra está negando, y que esta negación condujera a una serie ordenada de efectos subversivos sobre la estructura interna de ambas. Está claro que al analizar estos efectos subversivos no estamos asistiendo a la emergencia de algo totalmente nuevo que deja a ambas lógicas atrás, sino a un movimiento ordenado de deriva

presencia / exclusión

lógicas contradictorias
deformaciones mutuas

Tucho dialógico.

respecto a lo que hubiera sido, en ausencia de esos efectos, una operación sin trabas.

Antes de describir el módulo general de este movimiento de deriva debemos considerar, sin embargo, cómo los discursos emancipatorios clásicos encararon la incompatibilidad entre nuestras dos dimensiones básicas —incompatibilidad que, ciertamente, no pasó inadvertida. Fue con el cristianismo que emergió, por primera vez, un discurso de emancipación radical, y su forma específica fue la salvación. Con elementos parcialmente heredados de la apocalíptica judía, el cristianismo había de presentar la imagen de una humanidad —o poshumanidad— futura de la que el mal habría sido radicalmente erradicado. Tanto la dimensión dicotómica como la de fundamento están aquí presentes: la historia universal es la lucha permanente entre los santos y las fuerzas del mal, y no hay terreno común entre ellos; la sociedad futura será una sociedad perfecta, sin divisiones internas, sin ninguna opacidad o alienación; las varias alternativas en la lucha contra las fuerzas del mal y el triunfo final de Dios nos son asequibles a través de la revelación. En el interior de este cuadro totalizante vemos la emergencia, sin embargo, de una dificultad que no es sino el reconocimiento teológico de la incompatibilidad de nuestras dos dimensiones. Dios es todopoderoso y, al mismo tiempo, absoluta bondad, el creador *ex nihilo* de todo lo que existe y el fundamento y fuente absoluta de todos los seres creados. En tal caso ¿cómo explicamos la presencia del mal en el mundo? La alternativa es clara: o bien Dios es todopoderoso y la fuente de todo lo que existe —y en tal caso no

discursos
clásicos

puede ser absoluta bondad porque es responsable de la presencia del mal en el mundo—; o no es responsable por esta última, y en tal caso no es todopoderoso. Vemos aquí emerger el mismo problema que nos habíamos planteado en términos no teológicos: o bien la dicotomía que separa al bien del mal es radical, sin fundamento común entre sus dos polos; o existe un tal fundamento, en cuyo caso la oposición entre el bien y el mal se desdibuja. El pensamiento cristiano, confrontado con esta alternativa, osciló entre afirmar que los designios de Dios son inescrutables —lo que equivale a dejar de lado, sin solución, el problema— e intentar una solución, que si iba a ser mínimamente coherente sólo podía mantener la imagen de Dios como fuente absoluta afirmando al mismo tiempo, de una manera u otra, el carácter necesario del mal. Erigena, al afirmar durante el renacimiento carolingio que Dios alcanza su perfección a través de fases de transición necesarias que implican la finitud, la contingencia y el mal, comenzó una tradición que, pasando por el misticismo nórdico, Nicolás de Cusa y Spinoza, alcanzaría su punto más alto en Hegel y Marx.

La visión cristiana de la historia debió enfrentarse también con otro problema —esta vez sin contradicción— que es el de la inconmensurabilidad existente entre la universalidad de las tareas a realizar y la limitación de los agentes finitos que deben llevarlas a cabo. La categoría de "encarnación" fue elaborada para mediar entre estas dos realidades inconmensurables. El paradigma de toda encarnación es, desde luego, el advenimiento del propio Cristo, pero cada uno de

los momentos de esta historia universal está marcado por intervenciones divinas a través de las cuales cuerpos finitos tienen que asumir tareas universales que no estaban en absoluto predeterminadas por su finitud concreta. La dialéctica de la encarnación presupone la distancia infinita entre el cuerpo encarnante y la tarea encarnada. Es sólo la mediación divina la que establece un puente entre las dos, por motivos que escapan a la razón humana. Volviendo a nuestras varias dimensiones de la emancipación, podemos decir que en el discurso cristiano la transparencia es asegurada al nivel de la *representación* pero no al nivel del *conocimiento*. La revelación nos da una representación de la totalidad de la historia, pero la racionalidad que se expresa a través de esa historia nos escapará por siempre. Por eso es que la dimensión racionalista tenía que estar ausente de las versiones teológicas de la salvación.

Es este hiato entre representación y racionalidad el que las modernas escatologías intentarían colmar. Puesto que Dios ya no está en el centro de la escena para garantizar una representabilidad completa, el fundamento tiene que mostrar su capacidad totalizante sin apelar a una distancia infinita respecto a lo que él abarca. Es decir, que una representación total sólo es posible como total racionalidad. La primera consecuencia en este giro moderno es que el movimiento insinuado en las versiones panteístas o semipanteístas del cristianismo, es llevado ahora hasta sus conclusiones lógicas. Si hay un fundamento a partir del cual la historia humana se muestra como siendo puramente racional

Superestructura
y dicotómica.

—y, en consecuencia, como pura autotransparencia—, el mal, la opacidad, la alienación, sólo pueden ser el resultado de representaciones parciales y distorsionadas. Cuanto más se impone la dimensión de fundamento, tanto más la irrecuperable alteridad del corte inherente a la dimensión dicotómica tendrá que ser desechado como "falsa conciencia". Hemos mencionado anteriormente la "astucia de la razón" en Hegel, pero las versiones marxistas del mismo principio no son muy diferentes. Es suficiente recordar la descripción de la emergencia y desarrollo de las sociedades antagónicas: el comunismo primitivo tenía que desintegrarse a los efectos de desarrollar las fuerzas productivas de la humanidad, el desarrollo de estas últimas requería, como condición histórica y lógica, el pasaje a través del infierno de los sucesivos regímenes de explotación; y es sólo al final del proceso, cuando la historia llega a la cumbre de un nuevo comunismo que representa un nuevo punto en el desarrollo de las fuerzas productivas, que se muestra finalmente el sentido y la racionalidad de todo el sufrimiento anterior. Visto desde el punto de mira de la historia universal, todo —la esclavitud, el oscurantismo, el terrorismo, la explotación, Auschwitz— revela su sustancia racional. El rechazo radical, el antagonismo, las incompatibilidades éticas, en suma: todo aquello ligado a la dimensión dicotómica, pertenece al reino de las superestructuras, al modo en que los actores sociales viven (de modo distorsionado) sus relaciones con sus condiciones reales. Como se afirmó en un texto famoso:

Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella. Cuando se estudian las revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de ese conflicto y luchan por resolverlo, y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esa conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción.¹

De tal modo, la dimensión dicotómica pasa a ser, en esta lectura, una "superestructura" de la dimensión de fundamento, y la emancipación se torna un mero ornamento retórico de un proceso sustantivo que debe ser entendido en términos totalmente diferentes. Como resultado de esto, el segundo requerimiento lógico de este giro esencialista es que debemos desechar enteramente la dialéctica de la encarnación. Como hemos visto, la encarnación requiere la conexión entre dos elementos a través de un tercero externo a ambos, de modo tal que hay una distancia insalvable entre los primeros dos elementos si ellos son librados a sí mismos. La encarnación era posible

¹ C. Marx, Prólogo a "Contribución a la crítica de la economía política", en *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Córdoba, Pasado y Presente, 1972, pp. 35-36.

en la medida en que Dios era parte del *explanans*, pero si él desaparece del horizonte explicativo, la conexión entre la universalidad encarnada y el cuerpo encarnante resulta imposible. Es decir, una escatología plenamente racionalista y secular tiene que mostrar la posibilidad de un actor universal que está más allá de la contradicción entre particularidad y universalidad, o más bien, uno cuya particularidad expresa de modo directo, sin ningún sistema de mediaciones, la esencia humana pura y universal. Este actor es para Marx el proletariado, cuya particularidad expresa lo universal en forma tan directa, que su advenimiento es concebido como el fin de la necesidad de todo proceso de representación. Ninguna encarnación puede tener aquí lugar. Pero si miramos la cuestión más de cerca veremos que este actor, que es presentado como el único que puede llevar a cabo un verdadero proceso de emancipación, es precisamente aquél para quien la emancipación ha pasado a ser un término sin sentido. ¿Cómo construimos la identidad de este actor? Como hemos visto, la identidad del agente de la emancipación tiene que ser obstaculizada en su constitución/desarrollo por la existencia de un régimen opresivo. Pero si el proceso de desintegración de este régimen y el proceso de formación del actor de la "emancipación" es el mismo, difícilmente podemos decir que él es oprimido por el mismo régimen que lo constituye. Podemos, desde luego, perfectamente bien argumentar que el proletariado es el producto del desarrollo capitalista, ya que sólo este último crea la separación entre el productor directo y la propiedad de los medios de produc-

ción, pero esto sólo explica la emergencia del proletariado como posición de sujeto particular en el seno de la sociedad capitalista, no su emergencia como sujeto emancipatorio.

Para obtener a este último, necesitamos mostrar que el capitalista niega en el obrero algo que no es el mero producto del capitalismo. En nuestra terminología: necesitamos mostrar que hay una dicotomía antagónica que no es reducible a un fundamento único. Es decir, que la condición de una verdadera emancipación es, como hemos mencionado antes, una opacidad constitutiva que ningún fundamento puede erradicar. Esto significa que las dos operaciones de cierre que están a la base del discurso político de la modernidad, tienen que ser deconstruidas. Si, por un lado, la modernidad comenzó ligando de modo estricto la representabilidad al conocimiento, la opacidad constitutiva resultante de la dialéctica de la emancipación implica no sólo que la sociedad ya no es transparente al conocimiento, sino también —puesto que Dios ya no está presente para sustituir al conocimiento por la revelación— que toda representación será necesariamente parcial y tendrá lugar contra el fondo de una irrepresentabilidad esencial. Por el otro lado, esta opacidad constitutiva subvierte el terreno que había hecho posible ir más allá de la dialéctica de la encarnación, dado que ya no puede postularse una sociedad transparente en la que lo universal se mostraría a sí mismo de un modo directo y no mediado. Pero nuevamente, como Dios ya no está presente, asegurando a través de su palabra el conocimiento de un destino universal que escapa a la razón humana, la opacidad no puede tampoco

conducir a una restauración de la dialéctica de la encarnación. La muerte del fundamento parece conducir a la muerte de lo universal y a la disolución de las luchas sociales en un mero particularismo. Esta es la otra dimensión de la lógica emancipatoria que antes señalamos: si la ausencia de un fundamento es la condición de la emancipación radical, la radicalidad del acto emancipatorio no puede ser concebida de otro modo que como un acto de fundación.

Pareciera pues que, cualquiera sea la dirección que tomemos, la emancipación es igualmente imposible. Hesitamos, sin embargo, antes de extender un certificado de defunción. Porque, aunque hemos explorado las consecuencias lógicas que se siguen de cualquiera de las dos alternativas consideradas separadamente, no hemos aún dicho nada acerca de los efectos que podrían derivarse de la interacción social de estas dos imposibilidades simétricas. Consideremos la cuestión con cuidado. La emancipación está estrictamente ligada al destino de lo universal. Ya sea que la dimensión de fundamento prevalezca, o que la emancipación resulte de un verdadero acto de fundación radical, su presencia no puede provenir de la acción de ningún agente social particularizado. Hemos visto que estas dos dimensiones —fundamento y corte radical— son en realidad incompatibles, pero ambas alternativas requieren igualmente la presencia de lo universal. Sin la emergencia, en el terreno histórico, de lo universal, la emancipación sería imposible. En el pensamiento teológico, como hemos visto, esta presencia de lo universal estaba garantizada por la lógica de la encarnación, que mediaba en-

tre finitud particularística y tarea universal. En las escatologías secularizadas lo universal tenía que emerger sin ningún tipo de mediación: la "clase universal" en Marx puede asumir la tarea emancipatoria porque ha pasado, precisamente, a ser pura esencia humana despojada de toda pertenencia particularística. Ahora bien, la imposibilidad lógica, en la última instancia, ya sea de un corte verdaderamente radical o de la disolución de la emancipación en alguna versión de la "astucia de la razón", pareciera destruir la posibilidad misma de todo efecto totalizante. Con esto, el único terreno en que lo universal podría emerger —es decir, la totalidad social— aparentemente ha desaparecido. ¿Significa esto que esta muerte de lo universal, con la imposibilidad de la emancipación como su corolario necesario, nos deja en un mundo puramente particularístico, en el que los actores sociales persiguen solamente objetivos limitados? Un momento de reflexión es suficiente para mostrarnos que ésta no es una conclusión adecuada. Particularismo es un concepto esencialmente relacional: algo es particular en relación a otras particularidades y el conjunto de ellas presupone una totalidad social dentro de la cual todas ellas se constituyen. De modo que si lo que está en cuestión es la noción misma de totalidad social, la noción de identidades "particulares" está igualmente amenazada. La categoría de totalidad nos persigue a través de los efectos que se siguen de su propia ausencia.

Esta última observación abre el camino hacia una forma de concebir la relación entre universalismo y particularismo que difiere tanto de una

TOTALIDAD / PARTICULARIDAD

interrogante

CONCEPTOS RELACIONALES

encarnación del uno en el otro como de la eliminación de su diferencia y que crea, en los hechos, la posibilidad de nuevos discursos de liberación. Estos van, ciertamente, más allá de la emancipación, pero se construyen mediante movimientos que tienen lugar dentro del sistema de alternativas que aquella creara. Comencemos nuestro análisis considerando un antagonismo social cualquiera —por ejemplo, una minoría nacional que es oprimida por un Estado autoritario. Hay un corte entre ambos, y ya sabemos que en todos los cortes hay una indecidibilidad básica acerca de a cuál de los dos campos pertenece la línea que los separa. Supongamos que en un cierto momento otras fuerzas antagónicas —una invasión extranjera, la acción de fuerzas económicas hostiles, etc.— intervienen. La minoría nacional verá a todas estas fuerzas antagónicas como amenazas equivalentes a su propia identidad. Ahora bien, si hay equivalencia, esto significa que a través de las más diversas fuerzas antagónicas se expresa algo común a todas ellas. Este elemento común, sin embargo, no puede ser algo positivo, porque desde el punto de vista de sus rasgos positivos concretos cada una de estas fuerzas difiere de las otras. En consecuencia, tiene que ser algo puramente negativo: la amenaza que todas ellas plantean a la identidad nacional. La conclusión es que en una relación de equivalencia cada uno de los elementos equivalentes funciona como símbolo de la negatividad en cuanto tal, de una cierta imposibilidad universal que penetra a la identidad en cuestión. En otros términos: en una relación antagónica lo que opera como polo negativo de una cierta identidad es-

tá constitutivamente dividido. Todos sus contenidos expresan una negatividad general que los trasciende. Pero por esta razón, el polo "positivo" tampoco puede ser reducido a sus contenidos concretos: si lo que se opone a ellos es la forma universal de la negatividad como tal, estos contenidos tienen que expresar a través de su relación equivalencial la forma universal de la plenitud o de la identidad.

Esta división constitutiva muestra la emergencia de lo universal en el seno de lo particular. Pero muestra también que la relación entre particularidad y universalidad es esencialmente inestable e indecible. Qué contenido particular iba a encarnar la universalidad dependía de una decisión de Dios en las escatologías cristianas y, como resultado, estaba enteramente establecido y preterminado. Como la universalidad autotransparente era un momento en el desarrollo racional de la particularidad, qué actor particular iba a abolir su distancia respecto a lo universal, estaba igualmente fijado a priori en la visión hegeliano/marxista de la historia. Pero si lo universal resulta de una división constitutiva en la que la negación de una identidad particular transforma a esa identidad en el símbolo de la identidad y la plenitud en cuanto tales, en tal caso debemos concluir que: (1) lo universal no tiene contenido propio, sino que es una plenitud ausente o, más bien, el significante de la plenitud como tal, de la idea misma de plenitud; (2) lo universal sólo puede emerger a partir de lo particular, ya que es sólo la negación de un contenido particular lo que transforma a ese contenido en el símbolo de una universalidad que lo trasciende; (3) puesto, sin em-

lo parte

división
de la
unidad

Relacion y Contexto

bargo, que lo universal —tomado en si mismo— es un significante vacío, qué contenido particular va a significar a aquél es algo que no puede determinarse ni por un análisis de lo particular ni por un análisis de lo universal en cuanto tales. La relación entre los dos depende del contexto del antagonismo y es, en el sentido estricto del término, una operación antagónica. Es como si la línea indecible que separara a los dos polos de la dicotomía hubiera expandido estos efectos indecibles al interior de los polos mismos, a la relación misma entre universalidad y particularidad.

Consideremos, a la luz de estas conclusiones, qué ocurre con las seis dimensiones de la noción de emancipación de la que partiéramos. La dimensión de fundamento, según hemos visto, es incompatible con la emancipación y nos envuelve en aporías lógicas insuperables. ¿Significa, sin embargo, esto que ya no tenemos ningún "negocio" pendiente con la noción de "fundamento" y que tenemos simplemente que abandonarla? Evidentemente no, entre otras razones porque la disgregación y el particularismo, que constituyen la única alternativa posible, presuponen, al mismo tiempo que niegan, la noción de fundamento. Es posible, sin embargo hacer de la interacción entre estas lógicas incompatibles la sede de una cierta productividad política. La particularidad rechaza y al mismo tiempo requiere la totalidad, es decir, el fundamento. Estos movimientos contradictorios se expresan en lo que hemos llamado la división constitutiva de toda identidad concreta. La totalidad es imposible y, al mismo tiempo, requerida por lo particular: en

Interacción entre lógicas incompatibles

IDENTIDAD Y CONTRADICCIÓN } DIALÓGICA → ³⁴ totalidad particularidad

falte constitutive

tal sentido está presente en lo particular como aquello que está ausente, como una falta constitutiva que fuerza constantemente a lo particular a ser más que él mismo, a asumir un papel universal que sólo puede ser precario y no suturado. Es por esto que podemos tener una política democrática: una sucesión de identidades particulares y finitas que intentan asumir tareas universales que las sobrepasan; pero, como resultado, no son nunca capaces de ocultar enteramente la distancia entre tarea e identidad y pueden ser siempre sustituidas por grupos alternativos. El carácter incompleto y provisional de sus contenidos políticos pertenece a la esencia de la democracia.

- ② La dimensión totalizante sigue, desde luego, el mismo camino que la dimensión de fundamento: las dos son, en realidad, la misma dimensión vista desde ángulos distintos. En lo que se refiere a la dimensión racionalista, debemos tener en cuenta que el giro secularista de la modernidad implicó a la vez la afirmación de que el sentido de la historia no es externo a la propia historia, que no hay poder sobrenatural que opere como fuente última de todo lo que existe, y la afirmación muy distinta de que esta pura sucesión mundanal de eventos es un proceso enteramente racional que los seres humanos pueden dominar intelectualmente. De este modo la razón reocupa el terreno que el cristianismo había atribuido a Dios. Pero el eclipse del fundamento despoja a la razón de sus capacidades totalizantes, y es sólo la primera afirmación (o más bien el compromiso), el carácter intramundano de toda explicación, lo que permanece. La razón es necesaria, pero es también imposible. La presencia de esta

lo presente como lo ausente

Democracia totalidad y particularidad

Modernidad historia y Realidad

Razon: imponible necesario

ausencia se muestra en los varios intentos de "racionalizar" al mundo que los agentes sociales finitos llevan a cabo. La precariedad y el fracaso en la última instancia (si persistimos en medir el éxito de acuerdo a un viejo patrón racionalista) son ciertamente el destino de estos intentos, pero a través de este fracaso ganamos algo quizás más precioso que la certidumbre que perdemos: una cierta libertad frente a las diversas formas de identificación, que son impotentes para aprisionarnos en el tejido de una lógica inapelable. Lo mismo se aplica a la dimensión de transparencia: la representabilidad total ya no es más una posibilidad, pero esto no significa que su necesidad haya sido erradicada. Este hiato infranqueable entre posibilidad y necesidad nos conduce de modo directo a lo que Nietzsche llamara una "guerra de interpretaciones". Si seres finitos y limitados intentan acceder al saber, a hacer el mundo transparente para ellos mismos, es imposible que esta limitación y finitud no se transmita a los productos de su actividad intelectual. En este sentido el abandono de la aspiración al saber "absoluto" tiene efectos altamente estimulantes: por un lado los seres humanos pueden reconocerse a sí mismos como los verdaderos creadores y ya no más como los receptores pasivos de una estructura predeterminada; por el otro lado, como todos los agentes sociales tienen que reconocer su finitud concreta, nadie puede aspirar a ser la verdadera conciencia del mundo. Esto abre el camino para una ilimitada interacción entre una multiplicidad de perspectivas y hace cada vez más distante la posibilidad de cualquier sueño totalitario.

4
Seres finitos
Capacidad de saber

No hay verdadera
conciencia.

¿Qué decir acerca de aquellos aspectos que son incompatibles con la dimensión de fundamento? Como hemos visto, la dimensión dicotómica presupone la localización estructural de un fundamento y, al mismo tiempo, hace a éste último impensable. Sólo si tiene lugar al nivel de un fundamento de lo social el corte que constituye la dicotomía es radical desde el punto de vista de su localización, pero la operación que la dicotomía lleva a cabo —la separación de la emancipación de un pasado totalmente exterior a ella— es lógicamente incompatible con la noción de una tal localización estructural. Pues bien, como en el caso de las otras dimensiones, algunas consecuencias positivas se siguen de este doble movimiento de autoafirmación y retiro del fundamento. La más importante es que si, por un lado, ninguna dicotomía es absoluta, no puede haber ningún acto de fundación revolucionaria total; pero si, por el otro, esta dicotomización no es el resultado de una eliminación de la alteridad radical sino, al contrario, de la imposibilidad misma de su erradicación total, dicotomías parciales y precarias tienen que ser constitutivas del tejido social. Este carácter incompleto y precario de las fronteras que constituyen la división social están a la raíz de la posibilidad, en el mundo contemporáneo, de una autonomización general de las luchas sociales —los llamados nuevos movimientos sociales— que van más allá de toda subordinación a una frontera única que sería la sola fuente de la división social. Finalmente, la preexistencia de la identidad a ser emancipada respecto a las fuerzas opresivas es también subvertida y sometida al mismo movi-

No puede haber
fundación revolucionaria

6

Si mismo
como
otro

miento contradictorio que las otras dimensiones experimentan. En los discursos clásicos, las identidades emancipadas tenían que preexistir al acto de emancipación como consecuencia de su radical alteridad respecto a las fuerzas que se les oponían. Es verdad que esto es inevitable en toda lucha antagónica; pero sí, al mismo tiempo, la dicotomización no es verdaderamente radical —y como hemos visto no lo puede ser— en tal caso la identidad de las fuerzas opresivas tiene que estar de algún modo inscrita en la identidad que busca la emancipación. Esta situación contradictoria se expresa en la indecidibilidad entre internalidad y externalidad del opresor respecto del oprimido: ser oprimido es parte de mi identidad como sujeto que lucha por su emancipación; sin la presencia del opresor mi identidad sería diferente. La constitución de esta última requiere y al mismo tiempo rechaza la presencia del otro.

Las luchas sociales contemporáneas hacen plenamente visible este movimiento contradictorio que tanto el discurso de las escatologías religiosas como el de las modernas escatologías seculares habían ocultado y reprimido. Hoy comenzamos a aceptar nuestra propia finitud, con todas las posibilidades políticas que ella abre. Este es el punto en el que se muestra el potencial liberador de nuestra era posmoderna. Podríamos quizás decir que hoy estamos al fin de la emancipación y al comienzo de la libertad.²

² Desde que este ensayo fuera originariamente publicado en 1992, una serie considerable de malentendidos ha tenido lugar en torno a su última oración. Afirmar que estamos en el comienzo de la libertad, ¿no implica negar

todo lo que el ensayo afirma? Si libertad es autodeterminación, ¿en qué sentido esta libertad sería distinta de la postulada por la noción clásica de la emancipación? Es necesario aclarar el malentendido. Por libertad no quiero significar una plenitud positiva y sin matices sino algo esencialmente ambiguo. Para hacer este punto perfectamente claro, quiero citar la última pregunta —juntamente con mi respuesta— que David Howarth y Aletta J. Norval me hicieron en una entrevista para la revista inglesa *Angelaki* ("Negotiating the Paradoxes of Contemporary Politics. An Interview with Ernesto Laclau", *Angelaki*, 1:3, 1994, pp. 43-50):

En tu obra la categoría de dislocación ha adoptado un papel cada vez más central. Este es el caso especialmente con tu afirmación de que "la dislocación es la fuente de la libertad". Surgen aquí un número de preguntas acerca de la relación entre dislocación y libertad, y acerca de la naturaleza de la libertad. Lo que nos interesa especialmente es la naturaleza del movimiento de la dislocación a la libertad. ¿Cómo entender la naturaleza de esta libertad? Tomas claramente distancia respecto de enfoques que enfatizan la "libertad de un sujeto con una identidad positiva" (NR,60), argumentando que la libertad, en este caso, es la de una "falla estructural". De tal modo, la libertad no tiene contenidos positivos sino que es "mera posibilidad". Sin embargo, vista desde el punto de vista de la dislocación, aquí no hay libertad. El fracaso de la estructura en constituir plenamente al sujeto fuerza al sujeto a ser sujeto, a tomar una decisión, a actuar, a identificarse nuevamente. Tenemos que responder, no somos libres. Pareciera, por consiguiente, que la relación dislocación/libertad podría pensarse más productivamente enfatizando tanto la dimensión de posibilidad como la de imposibilidad. Es decir, que en lugar de ser libres para actuar, para elegir en un sentido sartreano, el momento de libertad y posibilidad es simultáneamente el momento de mi mayor coerción, de mi ausencia de libertad. Tomar esta última dimensión en consideración —para volver a nuestra situación contemporánea— ayuda a entender la experiencia de la dislocación como algo que no es ipso facto positivo y que merezca ser ce-

lebrado. En otras palabras, ¿estarías de acuerdo en que el terror y la fuerza que están en el corazón de la libertad tienen que formar parte de la evaluación de las posibilidades que surgen de una dislocación seria?

E.L. No podría estar más de acuerdo con tu conclusión. Como ustedes muy bien señalan, la experiencia de la dislocación no es *ipso facto* "algo positivo y que merezca ser celebrado". Pero esto también significa que si la libertad y la dislocación están relacionadas en la forma que he sugerido —y que ustedes parecen aceptar— la experiencia misma de la libertad es ambigua. Por esta razón, aunque como he dicho suscribo a la conclusión de ustedes, no puedo seguirlos en uno de los puntos intermedios del argumento, cuando ustedes afirman que, porque un fracaso de la estructura "fuerza al sujeto a ser un sujeto", cuando estamos *forzados* a responder no somos libres. Si esto fuera así, estaríamos, ciertamente, en el mejor de los mundos: la "dislocación" sería el villano de la película, mientras que la "libertad", en tanto que ausencia completa de coerción, sería preservada como un valor positivo e incontaminado. Pero como ustedes mismos reconocen, esta solución impecable es imposible: la libertad y la dislocación no pueden ser separadas de ese modo. Por un lado, una libertad sobre la cual la dislocación no ejerce coerción en la elección, no sería *mi* libertad sino la libertad de la estructura que me ha construido como sujeto. Por el otro lado, una libertad que es *mi* libertad, que evita la trampa tanto de la libertad spinoziana, reducida a ser conciencia de la necesidad, como la libertad sartreana de ser el sujeto de una elección que no tiene motivos, sólo puede ser la libertad de una falla estructural —es decir, una dislocación. Pero en tal caso la ambigüedad de la dislocación (lo que ustedes llaman "el terror y la fuerza en el corazón de la libertad") contamina a la propia libertad. La libertad es a la vez liberadora y avasalladora, excitante y traumática, afirmativa y destructiva. En una sociedad fragmentaria y heterogénea los espacios de libertad aumentan, ciertamente, pero éste no es un fenómeno que sea uniformemente positivo, dado que también instala

en esos espacios la ambigüedad de la libertad. Surge en consecuencia la posibilidad de intentos más radicales que en el pasado de renunciar a la libertad. Si la libertad y la dislocación van juntas, es en el terreno de una libertad generalizada que experiencias como las del totalitarismo contemporáneo resultan posibles. Si esto es así, ello significa que la búsqueda de una libertad absoluta para el sujeto equivale a la búsqueda de una dislocación irrestricta y una total desintegración del tejido social. Significa también que una sociedad democrática que ha logrado ser un orden social viable, no será una sociedad *totalmente* libre, sino una que ha negociado de un modo específico la dualidad libertad/ausencia de libertad.

Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad



Se habla hoy mucho de las identidades étnicas, nacionales, sociales y políticas. La "muerte del sujeto", que hace no mucho fuera proclamada orgullosamente *urbi et orbi*, ha sido sucedida por un nuevo y generalizado interés en las múltiples identidades que están emergiendo y proliferando en nuestro mundo contemporáneo. Pero estos dos movimientos de signo contrario no están, quizás, en un contraste tan dramático como nos sentiríamos inclinados a pensar en un primer momento. Quizás la muerte de el Sujeto (con mayúscula) ha sido la principal precondition de este renovado interés en la cuestión de la subjetividad. Es, quizás, lo imposibilidad misma de seguir refiriendo a un centro trascendental las expresiones concretas y finitas de una subjetividad multifacética, lo que hace posible concentrar nuestra atención en la multiplicidad como tal. Los grandes gestos fundadores de los años sesenta están aún con nosotros, haciendo posi-

Sujeto

subjetividad

bles las exploraciones políticas y teóricas en las que estamos comprometidos.

Si ha habido, sin embargo, este hiato temporal entre lo que había pasado a ser teóricamente pensable y lo que fue logrado en los hechos, es porque una segunda tentación, más sutil, rondó por un tiempo el imaginario intelectual de la izquierda: la de reemplazar al sujeto trascendental por su otro simétrico, la de reinscribir las formas múltiples de subjetividades no domesticadas, en una totalidad objetiva. De ahí se derivó un concepto que tuvo una circulación considerable en nuestra prehistoria inmediata: el de "posiciones de sujeto". Pero esto no implicó, desde luego, ir más allá de la problemática de una subjetividad trascendental (algo cuya ausencia nos ronda está, en verdad, muy presente). "La Historia es un proceso sin sujeto." Quizás. ¿Pero cómo lo sabemos? ¿No es la posibilidad misma de tal afirmación la que comienza por requerir aquello mismo que ella intenta evitar? Si la Historia como totalidad es un objeto posible de experiencia y de discurso, ¿quién podría ser el sujeto de tal experiencia sino el sujeto de un saber absoluto? Pero si intentamos evitar esta celada y negar el terreno que da sentido a esa afirmación, lo que pasa a ser problemático es la noción misma de "posición de sujeto". ¿Qué podría ser tal posición sino una localización específica en el seno de una totalidad, y qué podría ser esta totalidad sino el objeto de experiencia de un sujeto absoluto? En el mismo momento en que se disuelve el terreno de una subjetividad absoluta, se disuelve también la posibilidad misma de un objeto absoluto. No hay verdadera alternativa entre Spinoza y He-

SUJETO
TRASCENDENTAL

POSICION DE
SUJETO

POSICION
DE SUJETO

↓
localización
específica
en una
totalidad

Sujeto. Ser - Individuo Homo } Una

gel. Pero esto nos ubica en un terreno muy distinto: uno en el que la posibilidad misma de la distinción sujeto/objeto es el simple resultado de la imposibilidad de constituir ninguno de sus dos términos. Soy un sujeto precisamente porque no puedo ser una conciencia absoluta, porque soy enfrentado por algo constitutivamente ajeno; y no puede haber un puro objeto en razón de esta opacidad/alienación que muestra las huellas del sujeto en el objeto. De tal modo, una vez que el objetivismo desaparece como "obstáculo epistemológico", resulta posible desarrollar todas las implicaciones de la "muerte del sujeto". En este punto, esta última mostró el secreto veneno que la habitaba, la posibilidad de su segunda muerte: "la muerte de la muerte del sujeto", la reemergencia del sujeto como resultado de su propia muerte; la proliferación de finitudes concretas cuyas limitaciones son la fuente de su fuerza; la comprensión de que puede haber "sujetos" porque el vacío que "el Sujeto" tenía que colmar era imposible de ser colmado.

Esta no es sólo una especulación abstracta; por el contrario, es una vía intelectual abierta por el terreno mismo en el que la Historia nos ha arrojado: la multiplicación de identidades nuevas —y no tan nuevas— como resultado de la disolución de los lugares desde los cuales los sujetos universales hablaran —explosión de identidades étnicas y nacionales en Europa del Este y en los territorios de la ex Unión Soviética, luchas de grupos de inmigrantes en Europa Occidental, nuevas formas de protesta multicultural y de autoafirmación en los Estados Unidos, a lo que hay que añadir toda la variedad de las formas de lu-

Sujetos
Sujetos

cha asociadas con los nuevos movimientos sociales. Pero aquí surge una pregunta: ¿es esta proliferación pensable tan sólo como proliferación —es decir, simplemente en términos de su multiplicidad? Para poner el problema en sus términos más simples: ¿es el particularismo pensable tan sólo como particularismo, a partir de la dimensión diferencial que él afirma? ¿Son las relaciones entre universalismo y particularismo simples relaciones de mutua exclusión? o, si planteamos la cuestión desde el ángulo opuesto: ¿la alternativa entre un objetivismo esencialista y un subjetivismo trascendental, agota la variedad de juegos de lenguaje en torno a lo "universal" en la que es posible comprometerse?

Estas son las principales cuestiones a las que me voy a referir. No pretendo que el lugar desde donde el cuestionamiento procede no predetermina el tipo de respuesta que es posible esperar. No todos los caminos llevan a Roma. Pero al confesar el carácter tendencioso de mi intervención estoy dando al lector la única libertad que está en mi poder otorgar: la de ubicarse fuera de mi discurso y rechazar su validez en términos que sean enteramente inconmensurables con él. De tal modo, al proponer algunas superficies de inscripción para la formulación de preguntas más que de respuestas, me estoy comprometiendo en una lucha de poder para la que hay un nombre: hegemonía.

Comencemos por considerar las formas históricas en que la relación entre universalidad y particularidad ha sido pensada. Un primer enfoque afirma: (a) que hay una línea divisoria incontaminada entre lo universal y lo particular; y (b)

que el polo de lo universal puede ser plenamente aprehendido por la razón. En tal caso no hay mediación posible entre universalidad y particularidad: lo particular sólo puede corromper lo universal. Estamos en el terreno de la filosofía antigua clásica. O bien lo particular realiza en sí mismo lo universal —es decir, que se elimina a sí mismo como particular y se transforma en el medio transparente a través del cual la universalidad opera; o bien niega a lo universal afirmando su propio particularismo (pero como este último es puramente irracional, no tiene entidad propia y sólo puede existir como corrupción del ser). La pregunta obvia se refiere a la frontera que separa universalidad y particularidad: ¿es ella universal o particular? Si es esto último, la universalidad sólo puede ser una particularidad que se define a sí misma sobre la base de una exclusión ilimitada; si es lo primero, lo particular mismo pasa a ser parte de lo universal y, nuevamente, la línea divisoria se desdibuja. Pero la posibilidad misma de formular esta última pregunta requiere que la forma de la universalidad como tal y los contenidos a los que ella está asociada, sean sometidos a una clara diferenciación. El pensamiento de esta diferencia, sin embargo, no es asquible a la filosofía antigua.

2 Una segunda posibilidad de pensar la relación entre universalidad y particularidad es la que encontramos en el cristianismo. El punto de vista de la totalidad existe, pero pertenece a Dios, no a nosotros, de modo que no es accesible a la razón humana. Credo quia absurdum. De tal modo, la calidad de "universal" se aplica tan sólo a los eventos de una sucesión escatológica a la que

FILOSOFIA ANTIGUA

LIMITE UNIV / PART

CRISTIANISMO

FORMAS HISTÓRICAS RELACIÓN UNIVERSALIDAD Y PARTICULARIDAD

2 series de eventos

ENCARNACION
Agente privilegiado de la historia

sólo tenemos acceso a través de la revelación. Esto implica una concepción enteramente distinta de la relación entre particularidad y universalidad. La línea divisoria no puede ser, como en el pensamiento antiguo, aquella que es posible trazar entre racionalidad e irracionalidad, entre un estrato profundo y otro superficial dentro de la cosa misma, sino aquella entre dos series de eventos: los que son parte de una sucesión finita y contingente, por un lado, y los que pertenecen a la serie escatológica, por el otro. Puesto que los designios de Dios son inescrutables, el estrato profundo no puede ser un mundo intemporal de formas racionales, sino una sucesión temporal de eventos esenciales que son opacos a la razón humana; y puesto que cada uno de estos momentos universales debe realizarse en una realidad finita que no tiene medida común con ellos, la relación entre los dos órdenes tiene que ser también opaca e incomprensible. Este tipo de relación fue llamado encarnación y su rasgo distintivo consiste en que entre lo universal y el cuerpo que lo encarna no hay ningún tipo de conexión racional. Dios es el mediador único y absoluto. De este modo comienza una lógica sutil, destinada a ejercer una influencia profunda en nuestra tradición intelectual: la del agente privilegiado de la Historia, cuyo cuerpo particular era el vehículo de una universalidad que lo trascendía. La concepción moderna de una "clase universal" y las varias formas de eurocentrismo no son sino los efectos históricos distantes de esta lógica de la encarnación.

No enteramente, sin embargo. Porque la modernidad, en su punto más alto, fue el intento

de interrumpir la lógica de la encarnación. Dios, en tanto fuente absoluta de todo lo que existe, fue reemplazado en esta función de garante universal por la Razón, pero una fuente y un fundamento racionales tienen una lógica propia que es muy distinta de la de una intervención divina —entre otras cosas, porque una fundamentación racional tiene que ser enteramente transparente a la razón humana. Ahora bien, este requerimiento es enteramente incompatible con la lógica de la encarnación: si todo lo que existe debe ser transparente a la razón, la conexión entre lo universal y el cuerpo que lo encarna tiene también que serlo; y en tal caso la inconmensurabilidad entre el universal que debe ser encarnado y el cuerpo encarnante tiene que ser eliminada. Tenemos que postular un cuerpo que sea, en sí y por sí, lo universal.

La plena aprehensión de estas implicaciones requirió varios siglos. Descartes postulaba aún un dualismo en el que el ideal de una racionalidad plena se negaba a constituir un principio de reorganización del mundo social y político; pero las principales corrientes del Iluminismo habían de establecer una rígida frontera entre un pasado —considerado como el reino de los errores y las locuras de los hombres— y un futuro racional que debía resultar de un acto de institución absoluta. Una última etapa en el avance de esta hegemonía racionalista tuvo lugar cuando el hiato entre lo racional y lo irracional se cerró mediante la representación de este acto de clausura como momento necesario en el autodesarrollo de la razón; ésta fue la tarea de Hegel y Marx, que afirmaron la total transparencia de lo

transparencia de lo real a la razón

real a la razón en el saber absoluto. El cuerpo del proletariado ya no es un cuerpo particular en el que se encarna una universalidad externa a él: es, por el contrario, un cuerpo en el que la distinción entre particularidad y universalidad es anulada y, como consecuencia, la necesidad de cualquier tipo de encarnación es definitivamente erradicada.

Este es el punto, sin embargo, en el que la realidad social se negó a abandonar su resistencia al racionalismo universalista. Porque había aún un problema no resuelto. Lo universal había encontrado su propio cuerpo, pero éste era aún el cuerpo de una cierta particularidad —la cultura europea del siglo XIX. De tal modo, la europea era una cultura particular y, al mismo tiempo, la expresión —ya no la encarnación— de una esencia humana universal (del mismo modo que la URSS iba a ser considerada la patria del socialismo). Aquí el problema crucial es que no había medios intelectuales para distinguir entre el particularismo europeo y las funciones universales que se suponía que él encarnaba, dado que el universalismo europeo había precisamente construido su identidad a través de la anulación de la lógica de la encarnación y, como consecuencia, de la universalización de su propio particularismo. De tal modo, la expansión imperialista europea tenía que ser presentada en términos de una función universal de civilización, modernización, etc. Las resistencias de otras culturas eran vistas, en consecuencia, no como luchas entre identidades y culturas particulares sino como parte de una lucha epocal y totalizante entre universalidad y particularismos —la noción de

particularidad universalidad

proletariado

lo universal es un cuerpo particular
↓
CULTURA EUROPEA

universalización del particular
imperialismo civilizatorio

pueblos sin historia expresaba, precisamente, la incapacidad de estos últimos de acceder a lo universal.

Este argumento puede ser formulado en términos racistas muy explícitos, como es el caso en las varias formas de darwinismo social, pero también puede encontrárselo en algunas versiones más "progresistas" —como en algunos sectores de la Segunda Internacional— en aserciones tales como que la misión civilizadora de Europa concluiría con el establecimiento de una sociedad liberada, de dimensiones planetarias. De este modo, la lógica de la encarnación fue reintroducida —Europa tenía que encarnar los intereses humanos universales por un cierto periodo. En el caso del marxismo tiene lugar una reintroducción similar de la lógica de la encarnación. Entre el carácter universal de las tareas de la clase obrera y la particularidad de sus reivindicaciones concretas se había abierto un hiato creciente que debía ser llenado por el partido como representante de los intereses históricos del proletariado. El hiato entre clase en sí y clase para sí abría la puerta a una sucesión de sustituciones: el partido reemplazaba a la clase, el autócrata al partido, etc. Pues bien, esta conocida migración de lo universal a través de los cuerpos sucesivos que lo encarnaban difería en un punto crucial de la encarnación cristiana. En esta última, un poder sobrenatural era responsable a la vez del advenimiento del evento universal y del cuerpo que debía encarnarlo. Los seres humanos estaban en un pie de igualdad respecto a un poder que trascendía a todos ellos. Pero en el caso de una escatología secular, como la fuente

DAOSMS

Privilegio Ontológico

Agentes privilegiados del cambio histórico encarnaciones de lo universal

de lo universal no es externa sino interna al mundo, lo universal sólo puede manifestarse a través del establecimiento de una *esencial* desigualdad entre las posiciones objetivas de los agentes sociales. Algunos de ellos serán agentes privilegiados del cambio histórico, no como resultado de una relación contingente de fuerzas, sino porque son encarnaciones de lo universal. El mismo tipo de lógica operante en el eurocentrismo establecerá el privilegio ontológico del proletariado.

Como este privilegio ontológico es el resultado de un proceso concebido como enteramente racional, se dobla, inmediatamente, en un privilegio epistemológico: el punto de vista del proletariado supera la oposición sujeto/objeto. En una sociedad sin clases las relaciones sociales serán, por fin, plenamente transparentes. Es verdad que si la creciente simplificación de la estructura social bajo el capitalismo hubiera tenido lugar de la manera prevista por Marx, las consecuencias de este enfoque no hubieran sido necesariamente autoritarias, dado que la posición del proletariado como sustentador del punto de vista de la totalidad social y la posición de la vasta mayoría de la población se hubieran superpuesto. Pero si el proceso había de avanzar —como fue el caso— en la dirección opuesta, los cuerpos sucesivos que habían de encarar el punto de vista de la clase universal tenían que tener una base social crecientemente restringida. El partido de vanguardia como particularidad concreta tenía que reclamar para sí el conocimiento del "sentido objetivo" de todo evento, y los puntos de vista de las otras fuerzas sociales tenían que ser dese-

del privilegio epistemológico o lo ceguero totalitario

chados como "falsas representaciones". A partir de este punto el giro autoritario era inevitable.

Toda esta historia nos conduce, aparentemente, a una conclusión ineludible: la separación entre lo universal y lo particular es infranqueable —lo que es lo mismo que decir que lo universal no es otra cosa que un particular que en un cierto momento ha pasado a ser dominante, que no hay forma de acceder a una sociedad reconciliada. Y, en los hechos, el espectáculo de las luchas sociales y políticas de los años noventa nos enfrenta, según dijéramos antes, con una proliferación de particularismos, en tanto que el punto de vista de la universalidad es crecientemente dejado de lado como un viejo sueño totalitario. Y, sin embargo, lo que quiero sostener es que un llamado al particularismo puro no es ninguna solución para los problemas que encaramos en las sociedades contemporáneas. En primer lugar, la afirmación de un particularismo puro, independiente de todo contenido y de toda apelación a una universalidad que lo trascienda, es una operación que se niega a sí misma. Porque si ella es el único principio normativo aceptado, nos enfrenta con una paradoja insoluble. Yo puedo defender el derecho de las minorías sexuales, raciales o nacionales en nombre del particularismo; pero si el particularismo es el único principio válido, tengo también que aceptar los derechos a la autodeterminación de todo tipo de grupos reaccionarios dedicados a prácticas antisociales. Aun más: como las reivindicaciones de los distintos grupos estarán en muchos casos en conflicto entre sí, tendremos que apelar —a menos que postulemos una armonía preestableci-

Lo universal particular dominante

DESARTE SOBRE LOS FENOMENOS DEL PARTICULARISMO

da— a ciertos principios generales que regulen esos conflictos. No hay, en los hechos, ningún particularismo que no apele a esos principios en la construcción de su propia identidad. Estos principios pueden ser, en nuestra perspectiva, progresistas —como el derecho de los pueblos a la autodeterminación— o reaccionarios —como el darwinismo social o el derecho al *Lebensraum*— pero siempre, por razones esenciales, estarán presentes.

② Hay una segunda razón —quizás más importante— por la cual el puro particularismo se niega a sí mismo. Aceptemos por un momento la posibilidad de que la armonía preestablecida que antes mencionáramos fuera posible. En tal caso, los varios particularismos no estarían en una relación antagónica entre sí sino que coexistirían en una totalidad coherente. Esta hipótesis muestra claramente por qué el argumento en defensa del particularismo puro es, en última instancia, contradictorio. Porque si cada identidad está en una relación diferencial, no antagónica, con todas las otras identidades, la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional; en consecuencia, ella presupone no sólo la presencia de todas las otras identidades sino también el espacio global que constituye a las diferencias como diferencias. Peor aún: como sabemos muy bien, las relaciones entre grupos se constituyen como relaciones de poder —es decir, que cada grupo no es sólo diferente de los otros sino que en muchos casos constituye esa diferencia sobre la base de la exclusión y la subordinación de los otros grupos. Ahora bien, si la particularidad se afirma a sí misma como mera particularidad, en

hipótesis de la armonía entre particularismos presupone la totalidad

Pensar

una relación puramente diferencial con otras particularidades, está sancionando el *statu quo* en la relación de poder entre los grupos. Esta es exactamente la noción de "desarrollos separados" tal como la formulara el *apartheid*: sólo se subraya el aspecto diferencial, en tanto que las relaciones de poder en el que este último se basa son sistemáticamente ignoradas.

Este último ejemplo es importante porque, viniendo de un universo discursivo —el *apartheid* sudafricano— que es exactamente lo opuesto de los nuevos particularismos que estamos discutiendo, y mostrando a pesar de eso las mismas ambigüedades en la construcción de toda diferencia, hace posible entender una dimensión de la relación particularismo/universalismo que ha sido en general ignorada. El punto básico es éste: no es posible afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto, y en el proceso de establecer la distinción se está afirmando el contexto al mismo tiempo. Y lo opuesto es también verdad: no puedo destruir un contexto sin destruir al mismo tiempo la identidad del sujeto particular que lleva a cabo la destrucción. Es un hecho histórico bien conocido que una fuerza opositora cuya identidad se construye dentro de un cierto sistema de poder es ambigua respecto a este sistema, ya que este último es lo que impide la constitución de la identidad y es, al mismo tiempo, su condición de existencia. Y toda victoria contra el sistema desestabiliza también la identidad de la fuerza victoriosa.

Ahora bien, un corolario importante de este argumento es que si una diferencia plenamente

PROPUESTA



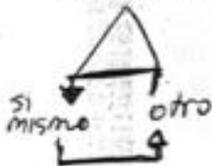
CONTEXTO
e
IDENTIDAD

constituida elimina el antagonismo inherente a toda identidad, la posibilidad de mantener esta dimensión depende del fracaso mismo de la plena constitución de la identidad diferencial. Es aquí que lo "universal" entra en juego. Supongamos, por ejemplo, que nos estamos refiriendo a la constitución de la identidad de una minoría étnica. Como dijéramos antes, si esta identidad diferencial ha de constituirse plenamente, sólo puede hacerlo dentro de un contexto —el Estado-nación, por ejemplo— y el precio a pagar por la victoria total dentro de ese contexto, es la total integración al mismo. Si, por el contrario, la victoria total no tiene lugar, esto es porque la identidad no ha sido plenamente constituida —hay, por ejemplo, reivindicaciones insatisfechas referentes al acceso a la educación, al empleo, a los bienes de consumo, etc. Pero estas reivindicaciones no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de la comunidad: el derecho de todo el mundo a tener acceso a buenas escuelas, a vivir una vida decente, a participar en el espacio público de la ciudadanía, etcétera.

Esto significa que lo universal es parte de mi identidad en la medida en que estoy penetrado por una falta constitutiva, es decir, en la medida en que mi identidad diferencial ha fracasado parcialmente en el proceso de su constitución. Lo universal emerge a partir de lo particular, no como un principio subyacente que explicaría lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada. Esto apunta a una forma de concebir la relación

lo universal
parte del
sí mismo

universalidad



~~trinidad~~ trinidad
de la identidad

Nuevo modo de concebir la relación
PARTE/TODO

entre lo universal y lo particular que es distinta de las que hemos explorado anteriormente. En el caso de la lógica de la encarnación lo universal y lo particular eran identidades plenamente constituidas pero separadas, y su conexión el resultado de una intervención divina, impenetrable a la razón humana. En el caso de las escatologías secularizadas lo particular había sido eliminado enteramente: la clase universal era concebida como cancelación de todas las diferencias. En el caso del particularismo extremo no había corporalización de lo universal —pero como el conjunto de las particularidades no antagonicas reconstruía, pura y simplemente, la noción de totalidad social, la clásica noción de lo universal no era en absoluto puesta en cuestión. (Un universal concebido como espacio homogéneo, diferenciado por sus articulaciones internas, y un sistema de diferencias que constituyen un conjunto unificado son exactamente lo mismo.) Ahora estamos apuntando a una cuarta alternativa: lo universal es el símbolo de una plenitud ausente, y lo particular sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial y, al mismo tiempo, de anularla a través de su inclusión en un medio no-diferencial.

Dedicaré el resto de este ensayo a discutir tres importantes conclusiones políticas que pueden derivarse de esta cuarta alternativa. La primera es que la construcción de identidades diferenciales sobre la base de cerrarse totalmente a lo que está fuera de ellas, no es una alternativa política viable o progresista. En la Europa Occidental actual, sería una política reaccionaria el que los inmigrantes del Norte de África o de Ja-

3 conclusiones
políticas

1 CERRAMIENTO

maica se abstuvieran de toda participación en las instituciones europeas con la justificación de que ellos poseen una identidad cultural diferente y que las instituciones europeas no les conciernen. De este modo se consolidarían toda clase de formas de subordinación y de exclusión con la excusa de mantener identidades puras. La lógica del *apartheid* no es sólo un discurso de los grupos dominantes; como dijéramos antes, ella puede también permear las identidades de los oprimidos. En su límite extremo, concebido como *mera* diferencia, el discurso del opresor y el discurso del oprimido no pueden ser distinguidos. La razón de esto la hemos dado antes: si el oprimido se define por su diferencia con el opresor, tal diferencia es un componente esencial de la identidad del oprimido. Pero en tal caso, este último no puede afirmar su identidad sin afirmar también la del opresor.

Es muy peligroso apelar a diferencias puras, liberadas de lo idéntico, que se han independizado de lo negativo. El peligro mayor es caer en las representaciones del alma bella: no hay más que diferencias, conciliables y federables, alejadas de las luchas sangrientas. El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos.¹

El concepto de "negativo" implícito en la noción dialéctica de contradicción es incapaz de llevarnos más allá de esta lógica conservadora de la pura diferencia. Un contenido negativo que participa en la determinación de uno positivo es parte integrante de este último. Esto es lo que

¹ Gilles Deleuze, *Différance et répétition*, París, 1989, p. 2.

muestra las dos fases de la Lógica de Hegel si, por un lado, la inversión que define la proposición especulativa significa que el predicado pasa a ser sujeto y que una universalidad que transciende todas las determinaciones particulares "circula" a través de estas últimas, por el otro lado esta circulación tiene una dirección dictada por el movimiento de las propias determinaciones particulares, y se reduce a ellas. La negatividad dialéctica no cuestiona en absoluto la lógica de la identidad (= la lógica de la pura diferencia).

Esto muestra la ambigüedad que es inherente a todas las formas de oposición radical: la oposición a los efectos de ser radical tiene que poner en un mismo terreno tanto lo que afirma como lo que rechaza, de modo que el rechazo pasa a ser una forma especial de afirmación. Pero esto significa que un particularismo comprometido realmente con un proceso de cambio sólo puede ser fiel a este compromiso rechazando lo que niega la propia identidad y, a la vez, a esta última. No hay estrictamente solución a la paradoja de negar a un sistema de poder y, al mismo tiempo, permanecer en dependencia secreta del mismo. Es bien sabido de qué modo la oposición a ciertas formas de poder requiere identificarse con los lugares a partir de los cuales la oposición se lleva a cabo; pero como estos últimos sin embargo, son internos al sistema que se rechaza, hay un cierto conservatismo inherente a toda oposición. La razón por la que esto es inevitable es que la ambigüedad inherente a toda relación antagónica es algo con lo que podemos negociar, pero no realmente superar —podemos jugar con ambas fases de la ambigüedad y producir resul-

dialéctica e identidad

defender por lo tanto

ambigüedad con contradicción

tados políticos sobre la base de impedir que cualquiera de ellas predomine de manera exclusiva, pero la ambigüedad como tal no puede ser *resuelta*. Superar una ambigüedad significa ir más allá de *sus dos* posibilidades, pero esto significa que no hay política simple de preservación de una identidad. Si una minoría racial o cultural, por ejemplo, intenta afirmar su identidad en un nuevo contexto social, tendrá que tomar en consideración circunstancias nuevas que transformarán inevitablemente a esa identidad. Esto significa, desde luego, apartarse de la idea de negación como inversión radical.² La principal consecuencia que se sigue de esto es que política de la diferencia significa continuidad de la diferencia sobre la base de ser siempre *otro*; y el rechazo del otro no puede ser tampoco eliminación discursiva radical, sino renegociación constante de las formas de su presencia. Aletta J. Norval se preguntaba recientemente acerca de las identidades en una sociedad *posapartheid*:

La cuestión que se anuncia en el horizonte es ésta: ¿cuáles son las implicaciones de reconocer que la identidad del otro es constitutiva de la propia, en una situación en la que el pro-

² Es en este punto que en mi trabajo reciente he intentado completar la idea de antagonismo radical —que implica todavía la posibilidad de una cierta representabilidad— con la noción de dislocación, previa a cualquier tipo de representación del antagonismo. Algunas de las dimensiones de esta dualidad han sido exploradas por Bobby Sayyid y Lilian Zac en una breve presentación escrita en el seminario de doctorado en ideología y análisis del discurso en la Universidad de Essex, en diciembre de 1990.

pio *apartheid* pertenecerá al pasado? Es decir, ¿cómo pensar a las identidades sociales y políticas como identidades *posapartheid*?

Y después de afirmar que “si el otro es simplemente rechazado, externalizado *in toto* en el movimiento en el que el *posapartheid* recibe su significado, sólo habríamos verificado una inversión del orden, permaneciendo de hecho en el terreno en que el *apartheid* se ha organizado y dominado”, ella apunta a una posibilidad diferente:

A partir del recuerdo del *apartheid* como lo otro, el *posapartheid* podría ser el sitio desde el cual se impide el cierre final y la sutura de las identidades. Paradójicamente, una sociedad *posapartheid* sólo estará entonces más allá del *apartheid* en la medida en que el propio *apartheid* esté presente en ella como su otro. En lugar de borrarse de una vez para siempre, el propio “*apartheid*” debería jugar el papel de elemento que mantiene abierta la relación con el otro, que sirve como contraseña contra todo discurso que se pretenda capaz de crear una unidad final.³

Este argumento puede ser generalizado. Todo gira en torno a cuál de estos dos movimientos igualmente posibles, que conducen a la superación de la opresión, habrá de iniciarse. Ninguno puede evitar mantener la referencia al otro, pero esto puede hacerse de dos modos completamente distintos. Si simplemente invertimos la relación de opresión, el otro (el ex opresor) es mantenido

³ Aletta J. Norval, “Carta a Ernesto”, en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1993, pp. 169-170.

¿modo de relación con el otro

Ricoeur

10095

como aquello que es ahora oprimido y reprimido, pero esta inversión de los contenidos no modifica la forma de la opresión en cuanto tal. Y como la identidad de los nuevos grupos emancipados se ha constituido a través del rechazo de los antiguos grupos dominantes, estos últimos continúan conformando la identidad de los primeros.

La operación de inversión tiene lugar enteramente dentro del antiguo sistema formal de poder. Pero ésta no es la única alternativa posible. Como hemos visto, toda identidad política está internamente dividida, dado que ninguna particularidad puede constituirse excepto manteniendo una referencia interna a la universalidad como aquello que está ausente. Pero en tal caso la identidad del opresor estará igualmente dividida: por un lado, él representará un sistema particular de opresión; por el otro simbolizará la forma de la opresión como tal. Esto es lo que hace posible el segundo movimiento sugerido por el texto de Norval: en lugar de invertir una relación particular de opresión/cierre en lo que tiene la particularidad concreta, invertir lo que hay en ella de universalidad —la forma de opresión y cierre como tal. La referencia al otro se mantiene también aquí, pero como la inversión tiene lugar al nivel de la referencia universal y no de los contenidos concretos del sistema opresivo, las identidades tanto de los opresores como de los oprimidos son radicalmente modificadas. Un argumento similar fue hecho por Walter Benjamin en referencia a la distinción de Sorel entre huelga política y huelga proletaria: mientras que la huelga política se propone obtener reformas concretas que cambien un sistema de poder y constituyan, por tan-

to, un nuevo poder, la huelga proletaria se propone la destrucción del poder como tal, de la forma misma del poder, y no tiene, en este sentido, ningún objetivo particular.⁴

Estas observaciones nos permiten esclarecer los diversos cursos de acción que pueden seguir las luchas contemporáneas en defensa del multiculturalismo. Una vía posible es afirmar, pura y simplemente, el derecho de los varios grupos étnicos y culturales a afirmar sus diferencias y sus desarrollos separados. Esta es la ruta que conduce al autoapartheid, y es acompañada algunas veces por la afirmación de que los valores culturales y las instituciones occidentales son el coto cerrado de los europeos y angloamericanos blancos y que no guardan ninguna relación con la identidad de otros grupos que viven en el mismo territorio. Lo que se postula de este modo es un segregacionismo total, la mera oposición entre dos particularismos. Ahora bien, es verdad que la afirmación de toda identidad particular implica, como una de sus dimensiones, la afirmación del derecho a una existencia separada. Pero es aquí que comienzan las cuestiones difíciles, puesto que la separación —o mejor, el derecho a la diferencia— tiene que ser afirmado dentro de una comunidad global —es decir, dentro de un espacio en el cual el grupo en cuestión tiene que convivir con otros grupos. ¿Cómo podría ser entonces posible esa convivencia sin ciertos valores

⁴ Cf. Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", en *Gesammelte Schriften*, 1977, p. 179. Véase también el comentario del texto de Benjamin en Werner Hamacher, "Afformative, Strike", *Cardozo Law Review*, Vol. 13, Nº 4, diciembre de 1991.

Doie
Inversión

luchas
multiculturales

1

2

universales compartidos, sin un sentido de pertenencia a una comunidad más extensa que cada uno de los varios grupos particulares? Se sostiene, a veces, que todo acuerdo debe ser alcanzado a través de la *negociación*. "Negociación", sin embargo, es un término ambiguo que puede significar cosas muy diferentes. Una de ellas es un proceso de presiones y concesiones mutuas cuyo resultado depende solamente del balance de poder entre grupos antagónicos. Es obvio que ningún sentimiento de comunidad puede ser construido sobre la base de este tipo de negociación. Sólo podría haber aquí una relación de guerra potencial entre los grupos. *Vis pacis, para bellum*. Esto no está lejos de la concepción acerca de la naturaleza de los acuerdos entre grupos que es inherente a la noción leninista de alianza de clases: el acuerdo se limita a cuestiones circunstanciales, mientras que la identidad de las fuerzas que entran en él no es contaminada por el proceso de negociación. Trasladada al campo cultural, esta afirmación de un separatismo extremo condujo a la rígida distinción entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. Gramsci entendió muy bien que a pesar de la diversidad extrema de las fuerzas sociales que debían intervenir en la construcción de una identidad hegemónica, ninguna voluntad colectiva ni ningún sentimiento de comunidad podían resultar de una tal concepción de la negociación y de las alianzas. El dilema de los defensores de un particularismo extremo es que su acción política está enraizada en una perpetua incoherencia. Por un lado defienden el derecho a la diferencia como un derecho *universal*, y esta defensa

implica comprometerse en luchas por cambios legislativos, por la protección de las minorías en las cortes de justicia, contra la violación de las libertades civiles, etc. Es decir, que están comprometidos en una lucha por la reforma interna del marco institucional presente. Pero como al mismo tiempo afirman que este marco está necesariamente enraizado en los valores políticos y culturales de los sectores tradicionales dominantes en Occidente, *y que ellos no tienen nada que ver con esa tradición*, sus reivindicaciones no pueden ser articuladas en ninguna operación hegemónica más amplia para reformar a ese sistema. Esto los condena a una relación periférica y ambigua con las instituciones existentes que sólo puede tener efectos políticos paralizantes.

Este no es, sin embargo, el único curso de acción posible para aquellos que están comprometidos en luchas particularísticas —y ésta es nuestra segunda conclusión. Como hemos visto antes, un sistema de opresión (es decir, de cierre) puede ser combatido de dos maneras diferentes —o bien por una operación de inversión que produce un nuevo cierre, o bien a través de la negación de ese sistema en su dimensión universal: el principio del cierre como tal. Una cosa es decir que los valores universalistas de Occidente son el coto privilegiado de sus grupos dominantes tradicionales; otra, muy diferente, es afirmar que el vínculo histórico entre los dos es un hecho contingente e inaceptable que puede ser modificado a través de las luchas políticas y sociales. Cuando Mary Wollstonecraft defendió los derechos de la mujer en el periodo subsiguiente a la Revolución francesa, no presentó la

2º conclusión

deconstrucción
de lo feo

exclusión de las mujeres de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano como prueba de que estos últimos eran derechos intrínsecamente masculinos, sino que intentó, por el contrario, profundizar la revolución democrática mostrando la incoherencia de establecer derechos universales que sólo se aplicaban a sectores restringidos de la población. El proceso democrático puede ser considerablemente profundizado y expandido en las sociedades actuales si tiene en cuenta las reivindicaciones de vastos sectores de la población —minorías, grupos étnicos, etc.— que habían sido tradicionalmente excluidos de ese proceso. En tal sentido, la teoría y las instituciones liberal-democráticas tienen que ser deconstruidas. Dado que ellas fueron originariamente pensadas para sociedades que eran mucho más homogéneas que las actuales, se basaban en todo tipo de presupuestos no explícitos que han perdido vigencia en la situación actual. Las luchas sociales y políticas del presente nos muestran este juego complejo de decisiones tomadas en un terreno indecible y nos ayudan a comprometernos en nuevas prácticas democráticas y en una nueva teoría democrática que se adapte plenamente a las presentes circunstancias. Que esta participación política puede conducir a la integración social, ciertamente es verdad, pero por las razones que hemos dado antes, el segregacionismo político y cultural puede conducir exactamente al mismo resultado. De cualquier modo, la declinación de la capacidad integratoria de los estados occidentales hace del conformismo político un resultado más bien improbable. Lo que quiero sostener es que esta ten-

sión no resuelta entre universalismo y particularismo crea la posibilidad de apartarse del eurocentrismo occidental, a través de una operación que podríamos denominar como un descentramiento sistemático de Occidente. Como hemos visto, el eurocentrismo fue el resultado de un discurso que no diferenciaba entre los valores universales invocados por Occidente y los agentes sociales concretos que los encarnaban. Hoy día, sin embargo, podemos proceder a una separación entre estos dos aspectos. Si las luchas de los nuevos actores sociales muestran que las prácticas concretas de nuestra sociedad restringen el universalismo de nuestros ideales políticos a sectores limitados de la población, resulta posible retener la dimensión universal al mismo tiempo que se amplían las esferas de su aplicación —lo que, a su vez, redefine los contenidos concretos de esa universalidad. A través de este proceso el universalismo, en tanto horizonte, se expande, a la vez que se rompe su ligazón necesaria con todo contenido particular. La política opuesta —la de rechazar al universalismo *in toto* como el contenido en particular de la etnia de Occidente —sólo puede conducir a un callejón político sin salida.

Esto nos deja, sin embargo, con una aparente paradoja —y su análisis constituirá mi última conclusión. Lo universal, como hemos visto, no tiene un contenido concreto propio (lo que lo cerraría en sí mismo) sino que es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes. La conclusión parecería ser que la universalidad es inconmensurable con cualquier particularidad, y

DES CENTR
MIEN
SISTEMAT
DE
OCCIDENT

3º conclusión

que, sin embargo, no puede existir separada de lo particular. En términos de nuestro análisis anterior: si sólo actores particulares, o constelaciones de actores particulares, pueden *presentificar* en cada momento lo universal, en tal caso la posibilidad de hacer visible el no-cierre inherente a una sociedad posdominada —es decir, una sociedad que intenta trascender la forma misma de la dominación— depende de hacer permanente la asimetría entre lo universal y lo particular. Lo universal es inconmensurable con lo particular, pero no puede, sin embargo, existir sin este último. ¿Cómo es posible esta relación? Mi respuesta es que la paradoja no puede ser solucionada, pero que esta ausencia de solución es la precondition misma de la democracia. La solución de la paradoja implicaría que se ha encontrado un cuerpo que es el verdadero cuerpo de lo universal. Pero, en tal caso, lo universal habría encontrado su localización necesaria y la democracia sería imposible. Si la democracia es posible, es porque lo universal no tiene ni un cuerpo ni un contenido necesarios; por el contrario diversos grupos compiten entre sí para dar a sus particularismos, de modo temporario, una función de representación universal. La sociedad genera todo un vocabulario de significantes vacíos cuyos significados temporarios son el resultado de una competencia política. Es este fracaso final de la sociedad en constituirse como sociedad —equivalente al fracaso en constituir a la diferencia como diferencia— lo que hace infranqueable la distancia entre lo universal y lo particular y, como resultado, pone a los agentes sociales concretos en cargo de esta tarea irrealizable, que es la que hace posible la interacción democrática.

¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?



LA PRODUCCIÓN SOCIAL DE "SIGNIFICANTES VACÍOS"

concepto

Un significante vacío es, en el sentido estricto del término, un significante sin significado. Esta definición es también, sin embargo, la enunciación de un problema. Porque, ¿cómo es posible que un significante no esté unido a ningún significado y continúe siendo, a pesar de todo, parte integral de un sistema de significación? Un significante vacío sería una mera secuencia de sonidos, y si estos últimos carecieran de toda función significativa, el propio término "significante" sería claramente excesivo. La única posibilidad de que una sucesión de sonidos estuviera desprendida de todo vínculo con un significado determinado y que continuara siendo, sin embargo, un significante, sería que a través de la subversión del signo que la posibilidad de un significante vacío implica, se realizara algo que es un requerimiento interno

problema

Subversión
del
signo

Estoy mirando un mismo lugar pero es otro tiempo. Nosotros ya no estamos allí. No hay certeza. Solo un dot a una eternidad.

del proceso de significación como tal. ¿Cuál es esta posibilidad?

Algunas pseudorespuestas pueden ser muy rápidamente descartadas. Una consistiría en sostener que el mismo significante puede ser vinculado a distintos significados en diferentes contextos (como consecuencia de la arbitrariedad del signo). Pero resulta claro que, en este caso, el significante no sería vacío sino equivoco; en cada contexto la función de significación se realizaría plenamente. Una segunda posibilidad es que el significante no fuera equivoco sino ambiguo; es decir, que una sobredeterminación o bien una subdeterminación de significados impidiera fijarlo plenamente. Sin embargo, este carácter flotante del significante no hace todavía de él un significante vacío. Si bien el flotamiento nos hace avanzar un paso en la dirección de una respuesta adecuada a nuestro problema, los términos de esta respuesta aún se nos escapan. Con lo que nos enfrentamos no es con una plétora o una deficiencia de significaciones, sino con la estricta posibilidad teórica de algo que apunte, desde el interior del proceso de significación, a la presencia discursiva de sus propios límites.

En consecuencia, un significante vacío sólo puede surgir si la significación en cuanto tal está habitada por una imposibilidad estructural, y si esta imposibilidad sólo puede significarse a sí misma como interrupción (subversión, distorsión, etc.) de la estructura del signo. Es decir, que los límites de la significación sólo pueden anunciarse a sí mismos como imposibilidad de realizar aquello que está en el interior de esos límites —si los límites pudieran significarse de

SIGNIFICANTE
equivoco
ambiguo
flotante

1

equivoco

Significante

2

SIGNIFICANTE VACÍO

INTERRUPCIÓN DE LA ESTRUCTURA DEL SIGNO

IMPOSIBILIDAD ESTRUCTURAL

Signo - context
Signo - context
Signo - context

LIMITE SISTEMA SIGNIFICATIVO

modo directo ellos serían límites internos a la significación, ergo no serían límites en absoluto.

Una consideración inicial y puramente formal puede ayudar a aclarar el punto. Sabemos, a partir de Saussure, que la lengua (y por extensión todas las estructuras significativas) es un sistema de diferencias; que las identidades lingüísticas —los valores— son puramente relacionales; y que, en consecuencia, la totalidad de la lengua está implicada en cada acto individual de significación. Ahora bien, en tal caso está claro que esa totalidad es un requerimiento esencial de la significación —si las diferencias no constituyeran un sistema, ningún acto de significación sería posible. El problema es, sin embargo, que si la posibilidad misma de la significación es el sistema, la posibilidad del sistema es equivalente a la posibilidad de sus límites. Podemos decir, con Hegel, que pensar los límites de algo implica pensar lo que está más allá de esos límites. Pero si de lo que estamos hablando es de los límites de un sistema significativo, resulta claro que esos límites no pueden ser ellos mismos significados, sino que tienen que mostrarse a sí mismos como interrupción o quiebra del proceso de significación. De tal modo, nos encontramos en la situación paradójica de que aquello que constituye la condición de posibilidad de un sistema significativo —sus límites— es también aquello que constituye su condición de imposibilidad —un bloqueo en la expansión continua del proceso de significación.

Una consecuencia primera y capital que se deriva de lo anterior, es que los límites auténticos nunca son neutrales sino que presuponen

TOTALIDAD

SIGNIFICATIVO

LIMITE

+ ANA TE LOS LIMITE

LIMITE: CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL SISTEMA IMPOSIBILIDAD

LIMITE EXCLUSIÓN

EXCLUSIÓN

Limites autenticos

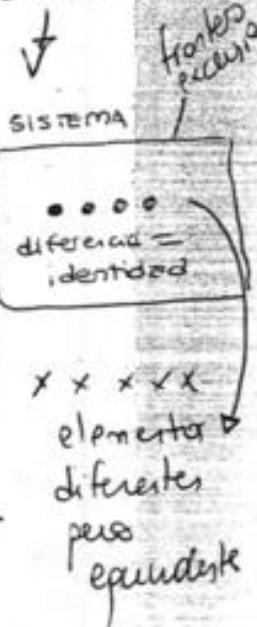
Principio de exclusión

una exclusión. Un limite neutral implicaría que él es esencialmente continuo con lo que está a sus dos lados, y que estos dos lados serían simplemente diferentes el uno del otro. Pero como una totalidad significativa es precisamente un sistema de diferencias, esto significa que ambos lados son parte del mismo sistema y que, en consecuencia, los límites que separan a uno del otro no pueden ser los límites del sistema. Por el contrario, en el caso de una exclusión tenemos auténticos límites, dado que la realización de lo que está más allá del límite de exclusión implica la imposibilidad de lo que está de este lado del límite. Los límites auténticos son siempre antagónicos. Pero el operar de esta lógica de los límites excluyentes tiene una serie de efectos necesarios que se extienden a ambos lados del límite y que nos conduce de modo directo a la emergencia de los significantes vacíos.

1) Un primer efecto del limite excluyente es que él introduce una ambivalencia esencial en el interior del sistema de diferencias que ese límite instituye. Por un lado, cada elemento del sistema sólo tiene una identidad en la medida en que es diferente de los otros. Diferencia = identidad. Por el otro lado, sin embargo, todas estas diferencias son equivalentes las unas a las otras en la medida en que todas ellas pertenecen al lado interno de la frontera de exclusión. Pero, en tal caso, la identidad de cada elemento del sistema aparece constitutivamente dividida: por un lado cada diferencia se expresa a si misma como diferencia; por el otro, cada una de ellas se cancela a si misma en cuanto tal al entrar en una relación de equivalencia con todas las otras diferencias del sistema. Y, dado que

EXCLUSIÓN FUNDADA AL SISTEMA

EFFECTOS



sólo hay sistema en la medida en que hay exclusión radical, esta división o ambivalencia es constitutiva de toda identidad sistémica. Es sólo en la medida en que hay la imposibilidad radical de un sistema que sea pura presencia, que esté por encima de todas las exclusiones, que los sistemas (en plural) factuales pueden existir. Ahora bien, si la sistematicidad del sistema es un resultado directo del límite excluyente, es sólo esta exclusión la que funda al sistema como tal. Este punto es esencial, porque de él se sigue que el sistema no puede tener un fundamento positivo y que, en consecuencia, tampoco puede significarse a si mismo en términos de ningún significado positivo. Supongámonos por un momento que el conjunto sistemático resultara de que todos sus elementos comparten un rasgo positivo (por ejemplo que todos ellos pertenecen a una misma categoría regional). En tal caso, ese rasgo positivo sería diferente de otros rasgos positivos, y todos ellos apelarian a un conjunto sistemático más profundo en el interior del cual sus diferencias podrían ser pensadas como diferencias. Pero un sistema constituido a través de la exclusión radical interrumpe este juego de la lógica diferencial: aquello que está excluido del sistema funda a este último en un acto que, yendo más allá de las diferencias positivas que lo constituyen, muestra a todas ellas como expresiones equivalentes del puro principio de la positividad (= del ser en cuanto tal). Esto ya anuncia la posibilidad de un significante vacío—es decir, un significante de la pura cancelación de toda diferencia.

2) Desde luego, la condición para que esta operación sea posible es que lo que está más allá de la frontera de exclusión sea reducido a la pura nega-

CONDICIONES DE
POSIBILIDAD DE
DE UN CEN
OBJETIVO, DE
LIMITE Y
DEL SISTEMA

DIFERENCIA
EQUIVALENCIAS

LIMITE DE LA
SIGNIFICACION

tividad —es decir, a la pura amenaza que ese más allá presenta al sistema (amenaza que a su vez, sin embargo, lo constituye). Si la dimensión de exclusión fuera eliminada, o aun tan sólo reducida, lo que ocurriría es que el carácter diferencial de ese "más allá" se impondría, lo que resultaría en un desdibujamiento de los límites del sistema. Sólo si el más allá pasa a ser el significante de la pura amenaza, de la pura negatividad, de lo simplemente excluido, puede haber límites y sistema (es decir, un orden objetivo). Pero las varias categorías excluidas, a los efectos de ser los significantes de lo excluido (o, simplemente, de la exclusión), tienen que cancelar sus diferencias a través de la formación de una cadena de equivalencias de aquello que el sistema demoniza a los efectos de significarse a sí mismo. Nuevamente, vemos aquí la posibilidad de un significante vacío anunciándose a sí mismo a través de esta lógica en que las diferencias se disuelven en cadenas equivalenciales.

3) Pero, podríamos preguntarnos, ¿por qué este puro ser o sistematicidad del sistema, o —su reverso— la pura negatividad de lo excluido, requieren la producción de significantes vacíos para significarse a sí mismos? La respuesta es que como estamos tratando de significar los límites de la significación —lo Real, si se quiere, en el sentido lacaniano—, no hay forma directa de hacerlo excepto a través de la subversión del proceso de significación. Sabemos, a través del psicoanálisis, que lo que no es directamente representable —el inconsciente— sólo puede encontrar su medio de representación en la subversión del proceso de significación. Cada significante constituye un signo mediante su unión a un significado particular, me-

significando
UNA
EXCLUSIÓN

Producción de
un significante
vacío

dante su inscripción en tanto diferencia en el proceso de significación. Pero si lo que estamos tratando de significar no es una diferencia sino, al contrario, una exclusión radical que es fundamento y condición de todas las diferencias, en tal caso la producción de una diferencia más no constituye ninguna solución al problema. Como, sin embargo, todos los medios de representación son por naturaleza diferenciales, es sólo si el carácter diferencial de las unidades significativas es subvertido, sólo si los significantes se vacían de todo vínculo con significados particulares y asumen el papel de representar el puro ser del sistema —o, más bien, el sistema como ser puro y simple— que tal significación es posible. ¿Cuál es el terreno ontológico de esta subversión, qué es lo que la hace posible? La respuesta es: la división de cada unidad de significación que el sistema tiene que construir como el locus indecible en que tanto la lógica de la diferencia como la lógica de la equivalencia operan. Es sólo privilegiando la dimensión de equivalencia hasta el punto en que su carácter diferencial es casi enteramente anulado —es decir, vaciándose de su dimensión diferencial— que el sistema puede significarse a sí mismo como totalidad.

Dos puntos merecen subrayarse. El primero es que el ser o sistematicidad del sistema que es representado a través de significantes vacíos, no es un ser que no haya sido realizado tan solo fácticamente, sino que es constitutivamente inalcanzable. porque cualesquiera que sean los efectos sistémicos que factualmente existan serán siempre el resultado del compromiso inestable entre equivalencia y diferencia. Es decir, que estamos frente a una falta constitutiva, a un objeto

Subversión
de la
Significación

diferencia
equivalencia

imposible que, como en Kant, se muestra a través de la imposibilidad de su representación adecuada. Ahora podemos dar una respuesta completa a nuestra pregunta inicial: puede haber significantes vacíos dentro del campo de la significación porque todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema. Es decir, que no estamos hablando de una imposibilidad sin lugar propio, como en el caso de una contradicción lógica, sino de una imposibilidad *positiva, real*, a la que la x del significante vacío apunta.

Sin embargo, si este objeto imposible carece de los medios de su representación adecuada o directa, esto sólo puede implicar que el significante que es vaciado a los efectos de asumir la función representativa será siempre constitutivamente inadecuado. ¿Qué es lo que determina, en tal caso, que sea un significante y no otro el que asume, en diferentes circunstancias, esa función significativa? En este punto debemos pasar al tema principal de este ensayo: la relación entre significantes vacíos y política.

HEGEMONÍA

Volvamos a un ejemplo que hemos discutido en detalle en Hegemonía y estrategia socialista:¹ la constitución, según Rosa Luxemburgo, de la uni-

¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, 1988.

* Cf. Laclau, *Hegemonía y Estrategia*, Cap 3, p. 170

dad de la clase obrera, durante un largo período, a través de una sobredeterminación de luchas parciales. Su argumento básico es que la unidad de la clase no está determinada por ninguna consideración teórica acerca de la prioridad respectiva de las luchas política o económica, sino por los efectos acumulados de la división interna inherente a toda movilización parcial. En relación a nuestro tema, su argumento es aproximadamente el siguiente: en un clima de extrema represión, toda movilización por un objetivo parcial será percibida no sólo en relación con la reivindicación u objetivo concreto de esa lucha, sino también como acto de oposición respecto al sistema. Este último hecho es el que establece el lazo entre una variedad de luchas y movilizaciones concretas o parciales —todas ellas son vistas como relacionadas entre sí, no porque sus objetivos *concretos* estén intrínsecamente ligados, sino porque todas ellas son vistas como equivalentes en su confrontación con el régimen represivo. Lo que establece su unidad no es, por consiguiente, algo positivo que ellas compartan, sino algo negativo: su oposición a un enemigo común. El argumento de Rosa Luxemburgo es que una identidad revolucionaria de masas se establece a través de la sobredeterminación, durante un largo período histórico, de una multiplicidad de luchas separadas. Estas tradiciones se funden, en el momento revolucionario, en un punto ruptural.

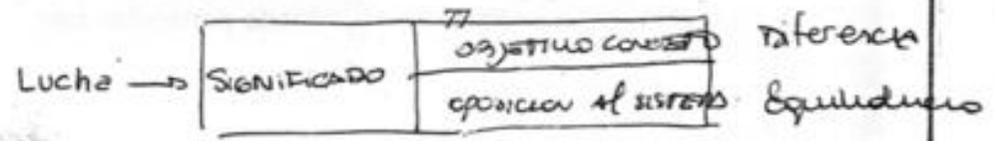
Tratemos de aplicar esta secuencia a nuestras categorías anteriores. El sentido (el significado) de toda lucha concreta aparece desde el mismo comienzo, internamente dividido. El objetivo concreto de la lucha es no sólo este objetivo en

Lo imposible necesario

LUGAR VACÍO

significante vacío: constitutivamente inadecuado.

PAR TIENE UNIVERSALIZADO



diferencia
equivalencia

su concreción; él significa también oposición al sistema. El primer significado establece el carácter diferencial de esa reivindicación o movilización frente a todas las otras demandas o movilizaciones. El segundo significado establece la equivalencia de todas esas reivindicaciones en su común oposición al sistema. Como vemos, toda lucha concreta está dominada por este movimiento contradictorio que se funda al mismo tiempo en la afirmación y la abolición de su propia singularidad. La función de representar al sistema como totalidad depende, en consecuencia, de la posibilidad de que la dimensión de equivalencia prevalezca netamente sobre la dimensión diferencial; pero esta posibilidad es simplemente el resultado de que toda lucha individual haya estado ya, desde el comienzo, penetrada por esta ambigüedad constitutiva.

función

Es importante observar que si, como lo hemos señalado, la función de los significantes vacíos es renunciar a su identidad diferencial a los efectos de representar la identidad puramente equivalencial de un espacio comunitario, ellos no pueden construir esta identidad equivalencial como algo perteneciente al orden de las diferencias. Por ejemplo: podemos presentar tanto como queramos al régimen zarista como un orden represivo sobre la base de enumerar los distintos tipos de opresión que él impone a distintos sectores de la población; esa enumeración, sin embargo, no nos dará la especificidad del momento represivo, de aquello que constituye —a través de su negación— lo que es peculiar a una relación represiva entre agentes sociales. Porque en una tal relación, cada instancia del poder repre-

REPRESENTACIÓN
EQUIVALENCIA
PRIMO
SOBRE
DIFERENCIA

función
SIGNIFICANTES
VACIOS

sivo cuenta como simple sustentador de la negación de la identidad reprimida. Ahora bien, si la identidad diferencial de la acción represiva se "distancia" de sí misma a través de su transformación en mero cuerpo encarnante de la negación del ser de otra entidad, resulta claro que entre esta negación y el cuerpo a través del cual ella se expresa no hay ninguna relación necesaria —nada determina que un cuerpo particular esté predeterminado a encarnar lo negativo como tal.

Es esto, precisamente, lo que hace posible la relación de equivalencia: diferentes luchas individuales son otros tantos cuerpos, cualquiera de los cuales puede encarnar la oposición colectiva de todos ellos al poder represivo. Esto implica un doble movimiento. Por un lado, cuanto más extendida sea la cadena de equivalencias, menor será la capacidad de cada lucha concreta de permanecer encerrada en su identidad diferencial —es decir, en una diferencia propia que la separe de todas las otras identidades diferenciales. Al contrario, como la relación equivalencial muestra que estas identidades diferenciales son tan sólo cuerpos que encarnan sin distinción posible algo igualmente presente en todos ellos, cuanto más extendida sea la cadena de equivalencias, menos concreto este "algo igualmente presente" será. En su límite extremo este "algo" será el puro ser de la comunidad, al margen de toda manifestación concreta. Por otro lado, aquello que está más allá de la frontera de exclusión que delimita el espacio comunitario —el poder represivo— contará menos como instrumento de represiones particulares diferenciales y expresará más la pura anticomunidad, la

CADENA DE
EQUIVALENCIAS

RELACION
EQUIVALENCIAL

frontera de
exclusión

FUNCIÓN EQUIVALENCIAL
NO SIGNIFICADO FIJO

pura negatividad y el mal. La comunidad creada por esta expansión equivalencial será, pues, la pura idea de una plenitud comunitaria que está ausente como resultado de la presencia del poder represivo.

— Pero en este punto comienza el segundo movimiento. Esta pura función equivalencial que representa una plenitud ausente y que se muestra a través de la disolución tendencial de todas las identidades diferenciales, es algo que no puede tener un significado propio y fijo —porque en tal caso el "más allá de las diferencias" sería una diferencia más y no el resultado de la fusión equivalencial de todas las identidades diferenciales. Precisamente porque la comunidad en cuanto tal no es el puro espacio diferencial de una identidad objetiva sino una plenitud ausente, ella no puede tener ninguna forma propia de representación y tiene que tomar esta última en préstamo de alguna identidad constituida en el interior del espacio equivalencial —del mismo modo que el oro es un valor de uso particular que asume, al mismo tiempo, la función de representar al valor en general. Este vaciamiento de un significante de aquello que lo liga a un significado diferencial y particular es, según vimos, lo que hace posible la emergencia de significantes "vacíos" como significantes de una falta, de una totalidad ausente. Pero esto nos conduce nuevamente a la cuestión con la que cerráramos la sección anterior: si toda lucha diferencial —en nuestro ejemplo— es igualmente capaz de expresar, más allá de sus objetivos concretos, la plenitud ausente de la comunidad; si la función equivalencial torna a todas las posiciones diferenciales igualmente indi-

PLENITUD
AUSENTE

CONSTITUCIÓN
DE SIGNIFICANTE
VACÍO

↓
FALTA
TOTALIDAD
AUSENTE

ferentes en lo que respecta a la representación equivalencial; si ninguna está predeterminada per se a cumplir este papel; ¿qué es lo que determina que sea una y no las otras la que encarna, en momentos históricos particulares, esta función universal?

La respuesta es: el carácter desnivelado² de lo social. Porque si la lógica equivalencial tiende a erradicar la relevancia de toda localización diferencial, éste es sólo un movimiento tendencial, siempre resistido por la lógica de la diferencia que es esencialmente antigalitariana. (No es una sorpresa que el modelo del estado de naturaleza de Hobbes, que intenta describir una sociedad en la que el libre juego de la lógica de la equivalencia torna imposible a todo orden comunitario, tenga que presuponer, en lo que respecta al poder, una originaria y esencial igualdad entre los hombres.) No toda posición en la sociedad, no toda lucha es igualmente capaz de transformar sus contenidos en un punto nodal que pueda tornarse un significante vacío. ¿Pero no es esto volver a una concepción por demás tradicional de la efectividad histórica de las fuerzas sociales, una que afirme que el desnivel de las localizaciones estructurales determina cuál de entre ellas va a ser la fuente de efectos totalizantes? No, no lo es, porque estas localizaciones sociales desiguales, algunas de las cuales representan puntos de alta concentración de poder, son ellas mismas el resultado de procesos en los que las lógicas de la diferencia y de la equivalencia se sobredeterminan entre sí. No se trata de negar la

Cómo un particular logra asumir el lugar de SF?

² "Unevenness", en el texto original.

efectividad histórica de la lógica de las localizaciones estructurales diferenciales, sino más bien de negar que estas localizaciones, consideradas como un todo, tengan el carácter de una infraestructura que determinaría, a partir de sí misma, las leyes de movimiento de la sociedad.

Si esto es correcto, es imposible determinar al nivel del mero análisis de la *forma* diferencia/equivalencia, qué diferencia particular pasará a ser el *locus* de efectos equivalenciales —esto requiere el estudio de una coyuntura particular, precisamente porque la presencia de efectos equivalenciales es siempre necesaria, pero la relación equivalencia-/diferencia no está intrínsecamente ligada a ningún contenido diferencial particular. Esta relación por la que un contenido particular pasa a ser el *significante* de la plenitud comunitaria ausente, es exactamente lo que llamamos relación hegemónica. La presencia de significantes vacíos —en el sentido en que los hemos definido— es la condición misma de la hegemonía. Esto puede verse fácilmente si consideramos una dificultad bien conocida que ha sido un obstáculo recurrente en la mayor parte de las teorizaciones de la hegemonía —la de Gramsci incluida. Una clase o grupo es considerado como hegemónico cuando no se cierra en una estrecha perspectiva corporatista sino que se presenta a amplios sectores de la población como el agente realizador de objetivos más amplios tales como la emancipación o la restauración del orden social. Pero esto nos enfrenta con una dificultad, en la medida en que no determinemos más precisamente qué entendemos por más amplios al referirnos a los objetivos y a las masas. Hay dos posibilidades: la primera, que la sociedad sea una adición de

grupos separados, cada uno de los cuales tiende a su propio objetivo y está en constante colisión con los otros. En tal caso, "más amplio" sólo podría significar el equilibrio precario de un acuerdo negociado entre grupos, todos los cuales mantendrían sus objetivos conflictivos y su identidad. Pero "hegemonía" se refiere claramente a un tipo de unidad comunitaria más fuerte que la que un tal acuerdo sugiere. segunda posibilidad: que la sociedad tenga algún tipo de esencia preestablecida, de modo que el "más amplio" tenga un contenido propio, independiente de la voluntad de los grupos particulares, y que "hegemonía" significara la realización de esa esencia. Pero esto no sólo eliminaría la dimensión de contingencia que ha estado siempre asociada con la operación hegemónica, sino que también sería incompatible con el carácter consensual de la "hegemonía": el orden hegemónico sería la imposición de un principio organizacional preexistente y no algo que emergería de la interacción política entre los grupos. Ahora bien, si consideramos la cuestión desde el punto de vista de la producción social de significantes vacíos, el problema desaparece. Porque en tal caso la operación hegemónica sería la presentación de la particularidad de un grupo como la encarnación del *significante* vacío que hace referencia al orden comunitario como ausencia, como objetivo no realizado.

¿Cómo opera este mecanismo? Consideremos la situación extrema de una desorganización radical del tejido social. En tales condiciones —que no son muy distantes del estado de naturaleza en Hobbes— la gente necesita un orden, y el contenido factual del mismo pasa a ser una consideración

secundaria. El "orden" como tal no tiene contenido, ya que sólo existe en las varias formas en que es en los hechos realizado; pero en una situación de desorden radical, el "orden" está presente como aquello que está ausente; pasa a ser un significante vacío, el significante de esa ausencia. En tal sentido, varias fuerzas políticas pueden competir en su esfuerzo por presentar sus objetivos particulares como aquellos que llenan ese vacío. Hegemonizar algo significa, exactamente llenar ese vacío. (Hemos hablado acerca de "orden", pero obviamente "unidad", "liberación", "revolución", etc., pertenecen al mismo orden de cosas. Cualquier término que en un cierto contexto político pasa a ser el significante de la falta desempeña el mismo papel. La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede respresentarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos.)

Esto explica también por qué la hegemonía es siempre inestable y penetrada por una constitutiva ambigüedad. Supongamos que una movilización obrera tiene éxito en presentar sus propios objetivos como el significante de "liberación" en general. (Como hemos visto, esto es posible porque la movilización obrera, que tiene lugar en el marco de un régimen represivo, es vista también como una lucha antisistema.) En un sentido ésta es una victoria hegemónica, dado que los objetivos de un grupo particular son identificados con los de la sociedad en su conjunto. Pero, en otro sentido, es una victoria peligrosa. Si la lucha "obrero" pasa a ser el significante de la liberación en cuanto tal, ella pasa también a ser la superficie de inscripción y el medio de expresión de todas las luchas eman-

cipatorias, de modo que la cadena de equivalencias que se unifica en torno a este significante tiende a vaciarlo y a desdibujar su conexión con el contenido concreto (el significado) con el que estaba originariamente asociado. De tal modo, como resultado de su mismo éxito, la operación hegemónica tiende a atenuar sus vínculos con la fuerza que había sido originariamente su promotor y beneficiario.

HEGEMONÍA Y DEMOCRACIA

Concluamos con algunas reflexiones acerca de la relación entre significantes vacíos, hegemonía y democracia.

Consideremos por un momento el papel de los significantes sociales en la emergencia del pensamiento político moderno —estoy pensando esencialmente en la obra de Hobbes. Hobbes, como hemos visto, presentaba al estado de naturaleza como aquello radicalmente opuesto a una sociedad ordenada, como una situación tan sólo definida en términos negativos. Pero, como resultado de tal descripción, el orden impuesto por el soberano tiene que ser aceptado, no a causa de ningún mérito intrínseco que él pueda tener, sino tan sólo porque él es un orden y la única otra alternativa es el desorden radical. La condición, sin embargo, de la coherencia de este esquema es el postulado de un poder igual de todos los individuos en el estado de naturaleza —si los individuos fueran desiguales en términos de poder, el orden podría ser garantizado a través de la dominación pura y simple. De este modo el poder es eliminado dos veces: en el estado

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 significante 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 significante 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

UNIVERSAL / PARTICULAR

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-

VALORES
OCCIDENTALES
FUNDAMENTA-
LISMO
IMPERIALISTA

VALORES

FIN MODERNIDAD
FUNDACIONALISMO

VALORES
UNIVERSALES
ETNIA
DE OCCIDENTE

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

CULTURA
DE LA
DIFERENCIA

q po postula
reloc
otros grupos

Ejemplo
universalismo

CURSOS DE LA DIFERENCIA

7

lo preciso
de un otro

Uno como común
que regula lo multi-
particularidad

89
↳ AFIRMACIÓN PARTICULARIDAD ↳
TRASCENDENCIA

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. Afirmar 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-

identidad diferencial
presupone constitución
del otro

igualdad de
diferencia

IDENTIDAD
DIFERENCIAL
INCLUYE
OTRO
AFIRMAR
AL OTRO

CASO
EXTREMO



lógica
de fecundidad total

DIFERENCIA Y EQUIVALENCIA

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-

de hecho /
equivalencia

El otro es
el semejante /
el diferente

Ejemplo

1

2

CAMBIO
HISTÓRICO E
IDENTIDAD
TRANSFORMACIÓN

Ejemplo

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-

2
columna

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

MITO
DE LA
HUELGA
GENERAL

MANTENER
PARTICIPACIÓN

HIBRIDIZACIÓN
Y CONSTRUCCIÓN
DE IDENTIDAD

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

AGENTES HISTÓRICOS

MODERNIDAD UNIVERSALIDAD

Hoy PARTICULARIDAD

MODERNIDAD

Actor histórico ilimitado

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

IDENTIDAD DIFERENCIAL

Nuevo universalidad?

CONTEXTUALISMO

LÍMITES DEL CONTEXTO

- IDENTIDAD DIFERENCIAL CON LOS OTRAS
- CONTEXTO CERRADO

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.

CONTEXTO
los límites

MÁS ALLÁ DE
LOS LÍMITES

AMENAZA

Contexto y
exclusión

constitución
del sistema

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 equivalentiales, 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-

ANTAGONISMO
CONSTITUTIVO

UNIVERSALIZACIÓN
RELATIVA

objeto a

Sistema e
identidades

identidades
demandas

1) 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.

los particulares
son los momentos
constituyentes
modificadores de representación
del sistema.

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.

HEGEMONIA

Hegemonía
Universalidad
Y
Particularidad

EJEMPLO

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-

TOTALIZACION
x modo de un particular

Peron = Significante
Vacio

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 DIALÉCTICA 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

CONTENIDO

Ejemplo

LA UNIVERSALIDAD
NO PUEDE SER
ELIMINADA

A

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.

- ② 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.
- A. 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 preludio 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 vacío 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).

FUNDAMENTO:
lugar vacío

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 articulatorio 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-

cio 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.

GOVERNABILIDAD 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 vacio 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 conmensurabilidad 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.

(P) 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.

(P) 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.

C 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.

D 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 semionipotente. 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.

