

¿Es destructivo el pragmatismo? ¿Es pragmática la desconstrucción? Este libro es el resultado de un simposio destinado a discutir, entre otras cuestiones, cómo pueden la desconstrucción de Derrida y el pragmatismo de Rorty, dos de los pensadores más prominentes de nuestro tiempo, contribuir a una teoría no fundamentalista de la democracia.

Los autores han sido objeto de controversias y no sólo porque las implicancias de sus trabajos minan el enfoque racionalista hegemónico. Ambos rechazan un vínculo necesario entre universalismo, racionalismo y democracia moderna, e intentan clarificar qué está verdaderamente en juego en el plano político e intelectual.

Simon Critchley y Ernesto Laclau, dos eminentes teóricos, proveen un contexto crítico para este debate y exponen los puntos de convergencia y las diferencias entre las perspectivas derrideana y rortiana. El libro se completa con una introducción de Chantal Mouffe, quien tuvo a su cargo la organización de este encuentro realizado en el Collège International de Philosophie de París, el cual sin duda echará luz sobre las problemáticas acuciantes de nuestra época.

ISBN 950-12-6504-8



9 789501 265040

Desconstrucción y pragmatismo

S. Critchley, J. Derrida, E. Laclau, R. Rorty
C. Mouffe (comp.)



Simon Critchley, Jacques Derrida,
Ernesto Laclau, Richard Rorty
Compilación de Chantal Mouffe

Desconstrucción y pragmatismo

5. *Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía*

Ernesto Laclau

Participo en este coloquio más como teórico político que como filósofo en el sentido estricto del término. Mi propósito principal consiste en mostrar cómo y por qué las dos corrientes de pensamiento cuya comparación es el principal objetivo de este encuentro, son relevantes para aspectos centrales de la teorización contemporánea de la política. Esta relevancia se evidencia, creo, en conexión con un amplio espectro de temas que han adquirido una significación creciente tanto en las sociedades industriales avanzadas como en los países del Tercer Mundo. Yo mismo he sostenido en mis trabajos que la categoría central para una teorización de la política es la de "hegemonía".¹ Las razones de esta afirmación serán aclaradas, espero, en el curso de mi exposición. Abordaré esta cuestión, sin embargo, de forma indirecta, a través de una discusión de la "desconstrucción" y el "pragmatismo"

1. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985; y Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990.

que intentará mostrar cómo la radicalización de ambos enfoques requiere, en algún punto de sus respectivos argumentos, que sean continuados en términos muy cercanos a lo que yo llamaría la “lógica” de la hegemonía.

I

Comencemos con la deconstrucción. Un enfoque deconstructivo es altamente relevante respecto de dos dimensiones de lo político —como opuesto a lo “social”— que han adquirido una centralidad creciente en los debates actuales. La primera es la noción de lo político como el momento instituyente de la sociedad. La visión dominante de lo político en el siglo XIX, prolongada en el siglo XX por varias tendencias sociológicas, hizo de él un “subsistema” o una “superestructura” sometida a las leyes necesarias de la sociedad. Esta visión triunfó con el positivismo y sancionó los resultados acumulativos de más de un siglo de declinación de la filosofía política. Hoy, por el contrario, tendemos a des-sedimentar lo social y a “reactivarlo” reconduciéndolo a los momentos políticos de su institución originaria. Pues bien, este proceso de des-sedimentación es, al mismo tiempo, un proceso de des-totalización de lo social. ¿Por qué? Porque, dado que la sociedad ya no es concebida como unificada por una lógica endógena subyacente, y dado también el carácter contingente de los actos de institución política, no hay ningún *locus* desde el cual pudiera pronunciarse un *fiat* soberano. No hay ningún lugar desde el cual el legislador pudiera operar como un “dios mortal”, para usar la expresión de Hobbes. Tenemos sólo actos parciales de institución política que nunca cristalizan en un “efecto de sociedad”. Esta incompletud

constitutiva de lo social es crucial para comprender el funcionamiento de la lógica de la hegemonía. Ésta es la segunda dimensión de lo político a la cual aludía hace un momento: la incompletud de todos los actos de institución política. Vista desde esta perspectiva, la “politización” de la sociedad aparece como operando un doble desplazamiento: por un lado hay, ciertamente, una expansión de lo político a expensas de lo social; pero, por otro lado, la politización implica también la producción *contingente* del lazo social y, en este sentido, un descentramiento de la sociedad. Para expresarlo en otros términos: lo que hace posible lo político —la contingencia de los actos de institución— es también lo que lo hace imposible, ya que, en última instancia, ningún acto de institución es completamente realizable. (Esto muestra, incidentalmente, la vacuidad del argumento que ve un peligro totalitario en la politización de las relaciones sociales. El peligro existiría sólo si lo político tuviera un centro único, una única esfera pública que invadiera todos los espacios sociales).

Entonces, la condición de posibilidad de algo es también su condición de imposibilidad. Como se puede ver, estamos ya en el terreno de la deconstrucción. Esta hace posible un giro crucial en la teoría política, al 1) ampliar el campo de la indecidibilidad estructural; y 2) despejar así el terreno para una teoría de la decisión en tanto tomada en un contexto indecidible. (Esto último es, en realidad, una teoría de la decisión *tout court*: si el terreno no fuera indecidible, habría sido su lógica inherente, y no yo mismo, quien habría decidido. Así, decisión a partir de lo indecidible = decisión. Pero también decisión = decisión política, si lo político es el momento de una institución radical). En lo que concierne a la primera dimensión, tenemos el terreno de los

indecidibles como un conjunto de lógicas cuasi-transcendentales (archi-trazo, diferencia, suplementariedad, iterabilidad, re-trazo). Este campo ha sido presentado de forma sistemática por Rodolphe Gasché.² Respecto de la segunda dimensión, como hemos dicho, la misma pluralidad de movimientos posibles en ese terreno indecible requiere de una teoría de la decisión —un área hacia la cual se ha orientado el trabajo de Derrida en años recientes—.

Daremos un ejemplo de cómo estos dos movimientos se requieren mutuamente. En uno de los textos deconstructivistas más clásicos, *La voix et le phénomène*, Derrida muestra cómo en *Investigaciones Lógicas (Logische Untersuchungen)*, a propósito de la relación entre sentido y conocimiento, el argumento de Husserl se estructura alrededor de dos movimientos sucesivos: en un primer movimiento, Husserl muestra la irreductibilidad del sentido al conocimiento —esto es, que el lazo entre ellos es indecible—, pero en un segundo movimiento el sentido es nuevamente subordinado al conocimiento por algún tipo de *fiat* no teorizado. Este segundo movimiento no es, por cierto, incompatible con el primero —pero es sólo una de las posibilidades abiertas por la indecibilidad de la relación entre sentido y conocimiento—. Pero precisamente porque es sólo una de esas posibilidades, es que se necesita algo entre la indecibilidad y el vínculo de hecho existente. Ese algo es, precisamente, la decisión, que en su texto Derrida denomina decisión ético-teórica por parte de Husserl.

Ahora exploraremos, en forma sucesiva, la relevancia de estas dimensiones de la desconstrucción —inde-

cidibilidad y decisión— para la política. Comenzaremos por la indecibilidad. Abordaré la discusión concentrándome en la lógica interna de tres conceptos centrales para la teoría política contemporánea: representación, tolerancia y poder.

En otro lugar³ he intentado desconstruir la lógica de la representación. Resumiré aquí los principales puntos de mi argumentación. La condición de una buena representación es, aparentemente, que el representante transmita de forma perfecta o transparente la voluntad de aquellos a quienes representa. Una buena representación sería aquella en la cual la voluntad se moviera en una sola dirección. Esto presupone, por supuesto, que en el punto en que comienza la relación de representación hay una identificación completa del representado con su voluntad. La transparencia de la relación de representación estaría amenazada si la voluntad del representante afectara las voluntades de aquellos a quienes se supone debe representar. De todas maneras, lo que este acercamiento al problema deja de lado es la razón por la cual la relación de representación necesita ser establecida en primer lugar. La respuesta es, obviamente, porque los representados están ausentes del sitio en que la representación tiene lugar, y porque las decisiones que los afectan deben ser tomadas allí. Y estas decisiones —como toda decisión— involucran negociaciones cuyos resultados son indeterminados. Pero esto equivale a decir que, si los representados necesitan la representación, es porque sus identidades están incompletas y

2. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

3. Ernesto Laclau, "Power and Representation", en Mark Poster (comp.), *Politics, Theory and Contemporary Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, págs. 277-296.

deben ser suplementadas por el representante. Esto significa que el rol del representante no puede ser neutral, y que él contribuirá en algo a las identidades de aquellos a quienes representa. Ergo, la relación de representación será, por razones lógicas esenciales, constitutivamente impura: el movimiento de representado a representante tendrá necesariamente que ser suplementado por un movimiento en la dirección contraria. Lo que hace posible una buena representación es lo que la hace, al mismo tiempo y por las mismas razones, imposible. El carácter impuro o híbrido de la relación de representación es constitutivo.

¿Por qué es esto importante para la comprensión del funcionamiento político de las sociedades contemporáneas? Su importancia descansa en que nos permite entender —como posibilidades que son internas a la lógica de la representación— muchos hechos que fueron vistos tradicionalmente como perversiones o distorsiones del proceso de representación. Por ejemplo, se ha considerado con frecuencia que cuanto más democrático es un proceso, más transparente es la transmisión de la voluntad de los representados por sus representantes. Ahora, ¿es esto *siempre* así? Sin duda, pueden citarse muchos ejemplos en los cuales la voluntad de la gente es manipulada por sus representantes. Pero hay otras instancias en las cuales el privilegiar el movimiento desde el representante hacia el representado es la condición misma de la participación democrática. En muchos países del Tercer Mundo, por ejemplo, el desempleo y la marginalidad social desembocan en identidades sociales destrozadas en el nivel de la sociedad civil y en situaciones en las cuales lo más difícil es constituir un *interés*, una *voluntad* para ser representada dentro del sistema político. En esas situaciones, la tarea de los líderes populares

consiste, con bastante frecuencia, en proporcionar a las masas marginadas un *lenguaje* a partir del cual se vuelva posible la reconstitución de su identidad y su voluntad políticas. La relación representante/representado tiene que ser privilegiada como la condición misma de la participación y movilización democráticas. De la misma manera, incluso en las sociedades industriales avanzadas, la fragmentación de las identidades sociales requiere de formas de agregación política cuya constitución implica que los representantes desempeñen un papel activo en la formación de voluntades colectivas en vez de ser sólo el espejo pasivo de intereses preconstituídos en el nivel de la sociedad civil.

Entonces, sus ambigüedades internas, la indecidibilidad entre los varios movimientos que son posibles en su interior, transforman a la relación de representación en el campo de batalla hegemónico entre una multiplicidad de decisiones posibles. Esto no quiere decir que en cualquier momento todo lo que es lógicamente posible se vuelva, automáticamente, una posibilidad política real. Hay posibilidades incoadas que serán bloqueadas, no debido a alguna restricción lógica sino como resultado de los contextos históricos en los cuales operan las instituciones representativas. No deberíamos olvidar, sin embargo, que ha habido una tendencia general a ver las limitaciones históricas resultantes de estos contextos como límites teóricos de la lógica de la representación como tal. Desde allí hay sólo un paso —que en la mayor parte de los casos ha sido dado de modo no problemático— para transformar esos límites en un canon y considerar cualquier desviación de éste como perversión y distorsión. A raíz de esta operación se han desarrollado etnocentrismos de todo tipo. La desconstrucción hace posible desanudar el lazo entre límites históricos y ló-

gicos y reinscribir los casos aparentemente desviados en la misma estructura lógica de la relación que estamos analizando. Los fenómenos contemporáneos de globalización y generalización de formas liberal-democráticas en contextos históricos muy diferentes de aquellos para los cuales fueron originalmente concebidas, hacen aun más urgente esta intervención desconstructiva. El resultado sólo puede ser lo que no dudo en llamar un ensanchamiento del horizonte trascendental de la política (y no me estoy refiriendo solamente al nivel cognitivo, ya que todo cambio trascendental es acompañado necesariamente por cambios en la performatividad).

Pasemos ahora al segundo de nuestros conceptos, el de "tolerancia": Una idéntica indecidibilidad puede encontrarse en su interior. Para que se lo considerara un concepto cerrado en sí mismo, la tolerancia debería excluir lo que constituye su otro: la intolerancia. Una tolerancia no ambigua sería aquella que no dejara en su interior ningún espacio para la intolerancia. Pues bien, ¿es lógicamente alcanzable un concepto tal de tolerancia? Una primera respuesta consistiría en argumentar que la tolerancia total e indiscriminada sería autodestructiva porque: 1) si se acepta tolerar al intolerante más allá de cierto límite, se puede terminar en la instalación de una sociedad completamente intolerante bajo los auspicios de la tolerancia; 2) aparte del caso del intolerante, hay prácticas que repugnan al sentido moral de la comunidad y respecto de las cuales la mayoría de las personas coincidiría en que no deben ser toleradas. Esta última afirmación –que probablemente concitaría asentimiento general– nos confronta, sin embargo, con un nuevo problema. Pues ahora parece que la condición para que la tolerancia sea un concepto no ambiguo es que ten-

gamos algún principio normativo –que no puede ser provisto por la noción misma de tolerancia– que discrimine entre lo que debe y lo que no debe ser tolerado. Si pudiera encontrarse una norma tal, aparentemente habríamos solucionado nuestro problema, ya que entonces lo que debe ser tolerado sería no ambiguo y seguro, incluso si la categoría abstracta de tolerancia es incapaz de proveernos ese criterio de certeza.

Esta solución, sin embargo, no puede tener éxito, ya que si es capaz de consolidar la frontera entre lo tolerable y lo intolerable es sólo mediante la transformación de esa frontera en otra que separa lo moralmente aceptable de lo moralmente inaceptable. Y esta reformulación ética de la cuestión hace mucho más que fundar la tolerancia: simplemente disuelve el significado del concepto. Si lo que tolero es lo que apruebo moralmente (o, al menos, aquello frente a lo cual soy moralmente neutral) no estoy tolerando nada. Como máximo, estoy redefiniendo los límites de una posición perfectamente intolerante. La tolerancia sólo comienza cuando desapruebo moralmente algo y, sin embargo, lo acepto. La condición necesaria para abordar la cuestión de la tolerancia es empezar a darnos cuenta de que no se trata en absoluto de una cuestión ética. (Y véase que no es una buena respuesta para mantener un acercamiento ético a la tolerancia, sostener que subjetivamente desapruebo una práctica pero que respeto el punto de vista de otra gente a ese respecto –que, por ejemplo, yo no practicaría un aborto, pero que estoy de todos modos a favor de su legalización–. Lo que afirmo en ese caso es *o bien* que el aborto es una práctica moralmente legítima –en cuyo caso estoy retirando todo fundamento moral a mi creencia particular–; *o bien* que mi creencia tiene fundamento moral, en cuyo caso tolerar el aborto

sería aceptar la inmoralidad. Puedo, por supuesto, tolerar el aborto al mismo tiempo que negarme a practicarlo yo mismo. Pero, en ese caso, estoy basando la tolerancia en algo diferente de la ética.)

Así, cuando intentamos pensar en la categoría de "tolerancia" nos enfrentamos con dos puntos de fuga: si tratamos de basarla en sí misma, sin ninguna referencia a sus contenidos, se transforma en su opuesto: la intolerancia; si tratamos de basarla en una norma o contenido distinto de ella misma, se disuelve *qua* categoría con significación. Pero este punto muerto ya apunta en la dirección en que puede ser superado: la inversión de los supuestos sobre los cuales se basaban (inadecuadamente) los dos intentos de solución. Desde el punto de vista del contenido, la tolerancia como categoría sólo tiene significado si no concuerdo moralmente con lo que estoy tolerando. Esto requiere que suspenda, en lo que se refiere a la tolerancia, todo tipo de juicio ético sobre la creencia o práctica en cuestión. ¿Cuáles serían, en ese caso, los fundamentos de la tolerancia? Simplemente, la necesidad de la sociedad de funcionar de alguna manera compatible con un cierto grado de diferenciación interna. Una sociedad que tratara de imponer una concepción estricta del bien en todas las áreas de la vida, estaría constantemente al borde de la guerra civil. La neutralidad de las instituciones del estado frente a las concepciones rivales del bien es un requisito de toda sociedad que ha alcanzado determinado nivel de complejidad. Pero, exactamente por la misma razón, si las bases de la tolerancia han de ser halladas en la viabilidad de un ordenamiento comunitario, se sigue que la tolerancia —esto es, el respeto por la diferencia— no puede ser ilimitada. Una tolerancia ilimitada sería tan destructiva del tejido social como una unificación ética totalitaria. Esto es: ser

intolerante respecto de algunas cosas es la condición misma para ser tolerante respecto de otras. La intolerancia es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad e imposibilidad de la tolerancia. Estamos en la misma posición que con la categoría de representación. Por dónde pasará la línea divisoria entre tolerancia e intolerancia, es un asunto claramente indecible en términos de la dualidad tolerancia/intolerancia. Como demócrata radical estoy preparado para aceptar muchas más diferencias que, por ejemplo, un partidario de la mayoría moral; pero éstas son distintas decisiones tomadas en un terreno indecible y, en consecuencia, perfectamente compatibles con éste. Una lucha hegemónica concierne a lo que debería o no ser tolerado es posible, precisamente porque la tolerancia no tiene ningún contenido propio necesario. Lo que, en todo caso, debería quedar claro es que la dualidad tolerancia/intolerancia es más fundamental que cada uno de sus dos polos —más aún: es el terreno indecible el que hace posible la existencia de esos polos—.

Finalmente, ¿el poder es compatible con una sociedad libre? Una noción muy clásica de la emancipación humana presenta "emancipación" y "poder" como conceptos antagónicos. Una sociedad libre, una sociedad reconciliada consigo misma, sería aquella en la cual hubieran sido abolidas las relaciones de poder. En esas circunstancias, la misma *necesidad* del ejercicio del poder habría desaparecido. Es en esos términos que el marxismo concibió la extinción del estado. Podemos preguntarnos, sin embargo, si una sociedad transparente como ésa sería una sociedad verdaderamente libre. Hay serias razones para dudarlo. La libertad entraña la autodeterminación, y ésta implica la voluntad de la entidad autodeterminada de no ser constreñida por nada que sea externo a ella misma. Bien lo sabía

Spinoza: la libertad como autodeterminación pertenece sólo a Dios, y la única libertad a la que podemos aspirar es la de ser conscientes de una necesidad que nos trasciende. Entonces sólo podemos elegir realmente si los cursos de acción que se abren ante nosotros no están algorítmicamente predeterminados. La racionalidad completa y la posibilidad de elección se excluyen mutuamente.

Esto nos enfrenta a la siguiente paradoja: aquello que limita la libertad —el poder— es también lo que la hace posible. Como en los dos casos anteriores, la condición de posibilidad de algo es también su condición de imposibilidad. Al decidir dentro de un terreno indecidible estoy ejerciendo un poder que es, sin embargo, la condición misma de mi libertad. Este poder presupone —como todo poder— la represión de las posibilidades que no se realizan. Esta represión es, al mismo tiempo, el ejercicio de mi poder y el ejercicio de mi libertad. Esto significa que una sociedad totalmente libre —de la cual el poder hubiera sido eliminado— y una que fuera enteramente no-libre son conceptos equivalentes. El poder es la sombra de la libertad y, como dice un proverbio árabe, nadie puede saltar afuera de su propia sombra. Podemos, por cierto, liberar algunas posibilidades sociales, pero sólo al precio de reprimir otras. La relación entre poder y libertad es de renegociaciones permanentes y de desplazamiento de sus fronteras comunes, mientras que los dos términos de la ecuación permanecen inamovibles. Incluso la más democrática de las sociedades será la expresión de relaciones de poder, no de una total o gradual eliminación del poder.

Las últimas observaciones nos conducen casi naturalmente a nuestro segundo aspecto: el papel que desempeña la instancia de la decisión en un análisis desconstruccionista. Ya que la estructura es indecidible, ya que no hay posibilidad de cierre algorítmico, la deci-

sión no puede estar *en última instancia* basada en nada externo a ella misma. Como afirma Derrida: “el momento de la *decisión, como tal*, siempre sigue siendo un momento finito de urgencia y precipitación, puesto que no tiene que ser la consecuencia o el efecto de este momento teórico o histórico, de esta reflexión o esta deliberación, ya que marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-ético o político-cognitiva que lo precede, y que *tiene* que precederlo. La instancia de la decisión es una locura, dice Kierkegaard”.⁴ Y, con referencia a la decisión justa, Derrida deja sentado suficientemente que la decisión excede todo lo contenible dentro de un programa calculable: “Lo indecidible no es meramente la oscilación o la tensión entre dos decisiones; es la experiencia de aquello que, aunque heterogéneo, extraño al orden de lo calculable y de la regla, aún está obligado —es de obligación de lo que debemos hablar— a rendirse a la decisión imposible, a la vez que toma en cuenta la ley y las reglas. Una decisión que no pasara a través de la dura prueba de lo indecidible no sería una decisión libre, sería solamente la aplicación o el despliegue programable de un proceso calculable”.⁵

Por lo tanto, en una primera dimensión una verdadera decisión es algo mayor que un efecto derivado de una regla de cálculo y algo distinto de él. Una verdadera decisión siempre escapa a lo que cualquier regla puede esperar subsumir. Pero una segunda dimensión —corre-

4. Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, en Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson (comps.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Nueva York & Londres, Routledge, 1992.

5. *Ibid.*

lativa— es que, en ese caso, la decisión tiene que estar basada en sí misma, en su propia singularidad. Ahora, esa singularidad no puede traer por la puerta trasera lo que no ha podido pasar por la entrada principal —la universalidad de la regla—. Ella se ve simplemente abandonada a su propia singularidad. Es por eso que, como lo expresa Kierkegaard, el momento de la decisión es el momento de la locura.

¿Sería posible hallar una línea de mediación entre la universalidad de la regla y la singularidad de la decisión a través de alguna clase de apertura a la alteridad del otro, a una experiencia ética primordial en el sentido levinasiano? Éste es el camino que, aparentemente, Simon Critchley está dispuesto a tomar. El mío, sin embargo, es diferente, entre otras razones porque no veo en qué sentido un imperativo ético, incluso si sólo consistiera en abrirse uno mismo a la alteridad del otro, puede ser distinto de un principio universal que precede y gobierna cualquier decisión. Pero, en ese caso, nos encontramos, en apariencia, atrapados en una *impasse*. En su primer movimiento, la deconstrucción ha aumentado inmensamente las áreas de indecidibilidad estructural, pero no queda claro en qué consistiría el segundo movimiento —la lógica de la decisión tomada en un terreno indecidible—. En lo que queda de esta sección, quiero dar algunos pasos tentativos hacia el abordaje de este problema aparentemente intratable. Debo aclarar que al hacer tal cosa sólo hablo por mí mismo, y que ninguno de mis argumentos debe verse como expresión de la posición de Derrida sobre estas cuestiones. Como dije al comienzo de esta exposición, el significado de mi participación en este coloquio no es tanto proveer una exégesis de la obra de Derrida —hay gente más calificada que yo para llevar a cabo esa tarea—

cuanto presentar las que son, desde mi punto de vista, las principales consecuencias de la deconstrucción y el pragmatismo para la política.

Comenzaré esta tarea con una afirmación que, sin duda, muchos deconstruccionistas objetarían: en mi opinión, el problema de la relación entre indecidibilidad y decisión no puede ser abordado correctamente a menos que nos ocupemos de la cuestión del sujeto. Permítaseme referirme a la noción del sujeto que presenté en mi libro *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*.⁶ Para sintetizar la argumentación, allí se afirma que el sujeto es la distancia entre la indecidibilidad de la estructura y la decisión. Esta tesis está lógicamente conectada con otra que se presenta en el mismo ensayo, de acuerdo con la cual la dislocación es la huella de la contingencia dentro de la estructura. Recorramos brevemente ambas tesis, comenzando por la dislocación. Como bien saben los deconstructivistas, hay dislocación como resultado no de una imperfección empírica sino de algo que se inscribe en la lógica misma de toda estructura. Para expresar el argumento, que he desarrollado en otros trabajos,⁷ en términos saussureanos: si el lenguaje es un sistema de diferencias, se requiere lógicamente la sistematicidad de ese sistema para la construcción de cualquier identidad. Esta sistematicidad depende, no obstante, del establecimiento de los límites del sistema, lo cual requiere que se lo delimite respecto de lo que se

6. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, 1990, págs. 41-45 [Ed. cast.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993].

7. Ernesto Laclau, "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?," en Jeffrey Weeks (comp.), *The Lesser Exile and the Greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*, Londres, 1994, págs. 167-178.

encuentra más allá de esos límites. Pero como ese más allá sólo puede consistir en otras diferencias, el sistema (al basarse exclusivamente en identidades diferenciales) no puede determinar si las diferencias que constituyen el “más allá” son internas o externas a él. De esa manera, una indecidibilidad constitutiva penetra toda disposición estructural. Dicho de otro modo: ningún sistema puede estar enteramente protegido, dada la indecidibilidad de sus fronteras (es decir, ningún sistema puede ser una eternidad spinoziana); pero esto equivale a decir que las identidades dentro del sistema estarán constitutivamente dislocadas y que esta dislocación mostrará su contingencia radical. Esto explica nuestra primera tesis: la dislocación es la huella de la contingencia en el seno de la estructura.

Desde aquí podemos pasar directamente a la cuestión de la decisión. Creo que el asunto puede plantearse en los siguientes términos. Desconstruir la estructura es lo mismo que mostrar su indecidibilidad, la distancia entre la pluralidad de ordenamientos que eran posibles a partir de ella y el ordenamiento real que finalmente prevaleció. Esto puede ser denominado decisión en tanto que 1) no esté predeterminado por los términos “originales” de la estructura, y 2) requiera su pasaje a través de la experiencia de la indecidibilidad. El momento de la decisión, el momento de la locura, es este salto desde la experiencia de la indecidibilidad a un acto creativo, un *fiat* que requiere su pasaje a través de esa experiencia. Como hemos dicho, este acto no puede ser explicado en términos de ninguna mediación racional subyacente. Este momento de decisión como algo abandonado a sí mismo e incapaz de proveer sus bases a través de ningún sistema de reglas que se trasciendan a sí mismas, es el momento del sujeto. Pero, ¿por qué

llamarlo sujeto? Nos acercaremos a la cuestión a partir de la consideración de las dimensiones constitutivas de toda decisión digna de ese nombre.

Afirma Spinoza: “III. Entiendo por SUSTANCIA (*substantia*) aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa... VI. Por DIOS (*Deus*) entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”.⁸ Las definiciones spinozianas especifican a Dios como la única verdadera sustancia, ya que es el único ser que es *causa sui*. Por supuesto, sería un error decir que esta autodeterminación es una decisión, porque el ser de la sustancia no es diferente de sus acciones y, en este sentido, la sustancia *no decide* nada; por el contrario, esto muestra que la precondition de una decisión es el *sujeto*, y que sólo hay sujeto en tanto este último no es ni una sustancia ni una modificación de sustancia. “Por MODO (*modus*) entiendo las afecciones (*affectiones*) de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”.⁹ La condición para la emergencia del sujeto –la decisión– es que aquél no puede ser subsumido bajo ningún determinismo estructural, no porque sea una sustancia en sí mismo, sino porque la determinación estructural –que es el único ser que el así llamado sujeto podría tener– no ha logrado ser su propio fundamento, y debe ser suplementada por intervenciones contingentes. De este modo, entra en acción una lógica de la suplementariedad que requiere de algo diferente de la determinación estructural para constituirse.

8. Baruch Spinoza, *Ethica*, Londres y Nueva York, 1970, pág. 1.

9. *Ibid.*

Este suplemento, que es la decisión *sensu strictu*, tiene un *status* ontológico peculiar: no puede ser de por sí una sustancia (por ejemplo, una conciencia autocentrada) y, no obstante, tiene que ser en algún sentido autodeterminado, porque no puede apelar como fundamento a nada diferente de su propia singularidad. Yo diría que tenemos aquí algo de la naturaleza de una *simulación*. Tomar una decisión es como personificar a Dios. Es como declarar que uno no tiene los medios para ser Dios, y que uno tiene, sin embargo, que proceder como si fuera Él. La locura de la decisión es este punto ciego en la estructura, en el cual algo totalmente heterogéneo en relación con ella –y, en consecuencia, totalmente inadecuado– tiene, no obstante, que suplementarla. Como en la moral provisional de Descartes, uno tiene que seguir firmemente un curso de acción *porque* uno sabe que ese curso no está predeterminado, porque los cambios de curso no podrían ser gobernados por ninguna racionalidad interna. Excepto que –va de suyo– en nuestro caso no hay nada de provisional en esta experiencia ética, ninguna transición hacia un estadio futuro en el que encontraría un principio absoluto de fundamentación.

Hay dos dimensiones básicas que deben ser consideradas para determinar el *status* del sujeto. La primera está ligada a esta operación que he denominado “simulación”. Implica, en primer lugar, una distancia insalvable entre mi carencia de ser (que es la fuente de la decisión) y aquello que provee el ser que necesito para actuar en un mundo que no ha logrado construirme como un “modo” (*modus*) de sí mismo. Ahora bien, esta operación de adquisición adventicia de ser tiene un nombre que ha estado rondando a la teoría contemporánea –a la psicoanalítica en primer lugar–: el de *identificación*. Como escribí en otra parte: “Por consi-

guiente, la libertad así ganada en relación con la estructura es inicialmente un hecho traumático: estoy *condenado* a ser libre, no porque no tenga una identidad estructural –como sostienen los existencialistas–, sino porque tengo una identidad estructural *fallida*. Esto significa que el sujeto está parcialmente autodeterminado. Sin embargo, como la autodeterminación no es la expresión de lo que el sujeto *ya* es sino, por el contrario, el resultado de su falta de ser, la autodeterminación sólo puede efectuarse a través de procesos de *identificación*”.¹⁰

Por eso podemos sostener que la identificación es una dimensión inherente a la decisión. Su presencia en el corazón mismo de toda decisión se vuelve más visible cuanto menos podemos establecer criterios claros para elegir aquello con qué identificarnos. Descartes, por ejemplo, pensó que podía dar criterios razonables para su elección –seguir “*les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre*” [“las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fueran comúnmente aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquellos con los cuales debo vivir”].¹¹ Siguiendo de esa manera una práctica no muy alejada de la del *phrónimos* aristotélico, pensó que podía proporcionar algo así como un cuasi-fundamento para su decisión. Pero cuanto más lejos estemos de un *sensus communis* establecido y compartido, menos creíble será esta estrategia de cuasi-fundamento, y más visible se

10. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, 1990, pág. 44.

11. René Descartes, *Discours de la méthode*, en *Oeuvres et lettres*, París, 1953, pág. 141.

volverá la carencia de ser que está en el origen de toda decisión. Para Descartes, la necesidad de identificación se oculta en parte por la presencia de criterios creíbles para identificarse con esto o aquello. Pero si estos criterios están ausentes —o presentes sólo de una forma debilitada— opera un creciente divorcio entre necesidad y criterios, ya que la ausencia de los últimos erosiona a la primera. En tal caso, el carácter autofundante de la decisión se hace más visible. Esto nos lleva a nuestra segunda dimensión.

Hemos dicho anteriormente que la sistematicidad del sistema es algo que este último requiere, pero que al mismo tiempo es irrealizable. Es, si se quiere, un objeto que —como en Kant— se muestra a sí mismo a través de la imposibilidad de su adecuada representación. Ahora bien, lo que quisiera señalar es que la imposibilidad de un objeto no elimina su necesidad: continúa, por así decirlo, persiguiendo a la estructura como la presencia de su ausencia. Hay algo espectral en ello, para usar una metáfora a la cual Derrida tiene afinidad. Para poner la cuestión en una forma equivalente aunque ligeramente distinta, podríamos decir que si el momento de “sistematicidad” es lo que cerraría el sistema en sí mismo, lo que constituiría la completud del sistema, en tal caso esa “sistematicidad” tiene que estar de alguna manera presente en el campo de la representación; pero, siendo un objeto imposible, sus medios de representación serán entonces constitutivamente inadecuados. Lo que significa que cualquier objeto que asuma esa función de representación será menos que el objeto total y, sin embargo, lo encarnará —aunque en forma espectral—. Por ejemplo, un contenido particular —la socialización de los medios de producción, o la completa operación de una economía de mercado—

viene a representar, en algunos contextos, la (imposible) coincidencia de la sociedad consigo misma. A través de esta identidad escindida entre una realidad “óntica” y su rol de encarnar una completud totalmente diferente de la primera, se constituye un horizonte imaginario. Volvamos ahora a la cuestión de la identificación. Si hay necesidad de identificación, es porque no hay identidad en primer lugar. Pero, en ese caso, aquello con lo cual me identifico no es solamente su propio contenido particular: es también uno de los nombres de mi completud ausente, el reverso de mi carencia original. Como vemos, no hay una medida común entre el cuerpo encarnante y el objeto encarnado, precisamente porque este último es un objeto necesario pero a la vez imposible. Esto arroja nueva luz sobre la cuestión de la decisión: si la decisión presupone una indecidibilidad abismal y, no obstante, la decisión tiene que ser tomada (hay urgencia en la decisión, como lo expresa Derrida), lo que importa primordialmente es que haya una decisión, siendo su contenido concreto una consideración secundaria. Esto se sigue de la escisión anteriormente mencionada, y es el precio que debemos pagar por personificar a Dios. Dios = aquel que no tiene que dar cuenta de sus acciones ante ningún tribunal de la razón, porque Él es la fuente de toda racionalidad. Nosotros, “dioses mortales” = aquellos que deben llenar las brechas resultantes de la ausencia de Dios sobre la tierra, simulando ser Él y reemplazando con la locura de nuestras decisiones una omnisciencia que siempre nos eludirá.

Entonces, ¿por qué llamar “sujeto” a ese agente de decisión? Porque la imposibilidad de un sujeto libre y sustancial, de una conciencia idéntica a sí misma que sea *causa sui*, no elimina su necesidad, sino que tan sólo

vuelve a colocar al agente de la decisión en la situación aporética de tener que actuar como si fuera un sujeto, sin estar dotado de ninguno de los medios de una subjetividad completamente constituida. La opacidad de la decisión respecto de sí misma es otro de los nombres para esta condición ontológica. No es posible suprimir la categoría de "sujeto": a lo que apunta es parte de la estructura de la experiencia. Lo que sí se puede es desconstruirla: mostrar sus aporías internas e ineludibles, los opuestos indecibles que la habitan y, de esta manera, ensanchar el campo de los juegos de lenguaje que pueden jugarse con ella. (Es así, dicho sea de paso, como concibo a una desconstrucción que se comprende a sí misma: procediendo no a través del simple abandono de los conceptos filosóficos y de su reemplazo por otros totalmente nuevos, sino mediante la relocalización de los primeros en el interior de juegos de lenguaje más complejos que ciertamente disuelven su aparente coherencia, pero aumentan al mismo tiempo el espectro de sus posibilidades estratégicas).

En este punto quisiera agregar una precisión a mi argumento. Hace un momento –al hacer referencia a la indecidibilidad estructural– hablé de una indecidibilidad abismal. Con esta expresión ligeramente exagerada –formulada en gran parte para presentar más claramente el argumento– no quise decir que hay una ausencia radical de reglas y que toda decisión es enteramente libre. Lo que quise decir fue que la indecidibilidad es una indecidibilidad *estructurada*, y que con lo que siempre nos enfrentamos es con una *desestructuración* parcial que vuelve imperativa la decisión. Una situación de indecidibilidad total sería aquella en la que *cualquier* decisión sería válida tan sólo por ser *una* decisión, pero en ese caso no tendríamos indecibles estructurales

sino una total ausencia de estructura, y el agente decisorio tomaría la decisión en condiciones de omnipotencia total. Este enfoque entraría en contradicción con todo mi análisis, y crearía una situación en la que la contingencia y el esencialismo del sujeto se volverían completamente indistinguibles. Lo que argumento es diferente, y puede sintetizarse en los puntos siguientes: 1) toda *posición* de sujeto es el efecto de una determinación estructural (o de una regla, lo cual viene a ser lo mismo) –no tiene el *status* de una conciencia sustancial constituida fuera de la estructura–; 2) como una estructura es, no obstante, constitutivamente indecible, se requieren decisiones que la estructura (ya sea un código legal, una configuración institucional, roles familiares, etcétera) no predetermina –éste es el momento de la emergencia del sujeto como algo diferente de las posiciones de sujeto–; 3) como la decisión que constituye al sujeto es tomada en condiciones de indecidibilidad insuperable, ella no expresa la *identidad* del sujeto (algo que el sujeto *ya* es) sino que requiere actos de *identificación*; 4) estos actos escinden la nueva identidad del sujeto: esta identidad, por un lado, es un contenido particular; por el otro, encarna la completud ausente del sujeto; 5) como esta completud ausente es un objeto imposible, no hay ningún contenido que esté a priori determinado para cumplir esta función de encarnación –cuál será el objeto que privilegiarán las investiduras "catéctico-políticas" es algo que no puede ser determinado en una situación descontextuada–; 6) como la decisión es siempre tomada dentro de un contexto concreto, lo que es decidible no es enteramente libre: lo que se considera una decisión válida tendrá los límites de una estructura que, en los hechos, está sólo parcialmente desestructurada. La locura de la decisión es,

si se quiere, como toda locura, regulada. La dialéctica entre decidibles e indecidibles sociales es más primaria que cualquier unilateralización de los momentos, o bien de la determinación estructural o bien de la decisión.

De tal modo, el pasaje de la universalidad de la regla a la singularidad de la decisión y viceversa debe ser asegurado de algún modo, a pesar de que no implica ninguna mediación lógica ni —según creo— un imperativo ético. Lo que estoy intentando demostrar es que lo que posibilita ese pasaje es: 1) la escisión de la decisión entre su contenido concreto y la función de ese contenido de encarnar la completud ausente del sujeto. Como esa completud debe expresarse a sí misma a través de contenidos que no tienen con ella ninguna medida común, habrá una pluralidad de contenidos igualmente capaces de asumir esa función de representación universal. De ese modo, la singularidad de la decisión tenderá a la universalidad de la regla, y viceversa. Lo que diferencia a este pasaje de una mediación dialéctica es la indeterminación del contenido a través del cual lo universal encuentra su expresión. Pero si en este primer movimiento la compatibilidad entre la universalidad de la regla y la indeterminación de lo singular extiende el campo de contenidos que pueden asumir la función universal, tenemos 2) un movimiento en sentido opuesto, en la medida en que los contextos que *de hecho* limitan la indecidibilidad estructural, limitan también el espectro de los contenidos que pueden, en un momento dado, desempeñar el papel de representación universal. Podría argüirse que con esto no estoy proponiendo, en realidad, un concepto completamente desarrollado del pasaje entre singularidad y universalidad, sino solamente *limitando* el terreno dentro del cual ese pasaje puede tener lugar. Eso es verdad, pero mi respuesta es que es

lo máximo que puede hacerse. La más alta forma de racionalidad que la sociedad puede alcanzar es la de una locura regulada. Cualquier intento de avanzar más allá trasformaría la decisión en el epifenómeno de una racionalidad subyacente (o, en nuestros términos previos, pretendería haber descubierto la cuadratura de ese círculo llamado “sistematicidad del sistema”).

Si ésta es la única forma de pasaje que creo posible entre indecidibilidad estructural y decisión, está claro, en mi opinión, que ese pasaje no puede tener una fundamentación ética. Esto no es el resultado de ninguna insensibilidad ética de mi parte, sino de la convicción de que ninguna dimensión ética puede derivarse de la estructura general de la experiencia. Estoy definitivamente en contra de las corrientes contemporáneas que tienden a una “eticización” de niveles ontológicos. No existen, desde mi punto de vista, principios éticos o normas cuya validez sea independiente de todo espacio comunitario. No es necesario que estos espacios sean comunidades nacionales o regionales; pueden extenderse perfectamente a la Humanidad como un todo, pero incluso en ese caso estaríamos todavía frente a espacios social y discursivamente construidos, y no frente a algo cuya validez está establecida independientemente de todo ordenamiento comunitario. La gente vive dentro de sistemas de reglas y algunas de ellas son reglas éticas. Esos espacios, como hemos visto, son incompletos y reclaman decisiones —entre ellas, decisiones éticas— que no pueden sino presuponer referencias contextuales.

El problema de lo político es diferente, ya que si lo político no es concebido en su sentido corriente y estrecho sino, en cambio, como el proceso de institución de lo social, es claro que este momento instituyente se identifica con la cuestión de la relación indecidibilidad/

decisión que hemos estado discutiendo. La lógica de la deconstrucción es primordialmente *política* en el sentido de que, al mostrar la indecidibilidad estructural de áreas cada vez mayores de lo social, también expande el área de operación de los diversos momentos de institución política. Esto no implica, desde luego, que se pueda derivar de premisas deconstructivas una decisión concerniente a ordenamientos políticos concretos en una situación particular; pero se puede derivar, sin embargo, algo que concierne a la forma de lo político como tal, cualesquiera que sean sus contenidos. El tema central de la deconstrucción es el de la producción político-discursiva de la sociedad. Ilustraré lo que quiero decir haciendo referencia a dos ejemplos: “hegemonía” —que es, como ya lo he anticipado, la categoría central en el pensamiento de lo político— y “democracia”.

Ya hemos visto que la completud ausente de la estructura (de la comunidad en este caso) debe ser representada/tergiversada por uno de sus contenidos particulares (una fuerza política, una clase o un grupo). Esta relación por la que un elemento particular asume la tarea imposible de representación universal, es lo que llamo relación *hegemónica*. Es debido a esta escisión constitutiva entre singularidad y universalidad —esta tendencia de un significante a evadir su unión estricta con un significado, al mismo tiempo que a mantener una relación fantasmal con él— que la política es de algún modo posible. De no ser así, sólo habría un enfrentamiento ciego entre fuerzas sociales impenetrables. En la medida en que la particularidad de la decisión asume la función de un cierre imaginario —a la vez que no es capaz de ejecutar un cierre real y definitivo—, no hay un choque ciego sino, en cambio, una contaminación recíproca entre lo universal y lo singular o, más bien, la encarnación nunca concluida y

nunca totalmente convincente del primero por el segundo. Los enfrentamientos *totales* —es decir, no hegemónicos— son, ciertamente, posibles. Basta con pensar en las revueltas campesinas en las sociedades medievales. Esto significa que la articulación crecientemente hegemónica de los contenidos sociales en el mundo moderno también puede describirse como la génesis de lo político. Pero este proceso puede también describirse —por un tercer camino— en términos husserlianos, como reactivación: la génesis del conjunto de condiciones sociales que permiten que la raíz política contingente de lo social se revele a sí misma. La misma experiencia de la contingencia de lo social que proporciona a la deconstrucción las condiciones de su aceptación como discurso teórico, permite a la lógica hegemónica desarrollar enteramente su potencial de dislocación y reconstrucción.

En segundo lugar, “democracia”. Una vez más, no estoy afirmando que la democracia sea el destino manifiesto de la deconstrucción. Los argumentos teóricos y políticos que toman a la deconstrucción como punto de partida pueden avanzar en *muchas* direcciones. No obstante, es posible mostrar cómo, si se parte de la teoría democrática en su estadio actual, la deconstrucción ayuda a radicalizar algunas tendencias y debates democráticos. Volvamos una vez más a la relación contingente e inestable entre la completud de la comunidad y las formas singulares y transitorias de su encarnación. Si la completud de la comunidad hubiera encontrado su cuerpo *verdadero*, no sería posible la competencia democrática entre fuerzas que intentan encarnar esa completud. La racionalidad de la única elección posible tornaría irrisoria la noción misma de elección. Sería algo así como la lógica perversa del “amor a primera vista”, que haría imposible cualquier

dialéctica del amor. Pero si la lógica del amor, la racionalidad, la completud siempre reactiva la brecha entre la universalidad vacía –aunque necesaria– y los cuerpos que la encarnan, la democracia, como la práctica ambigua que intenta llenar esa brecha y a la vez mantenerla siempre abierta, habría encontrado sus condiciones de posibilidad. Indecidibilidad y decisión son los nombres de esa tensión inerradicable y constitutiva que hace posible una sociedad *política*.

(Hay quienes han argumentado que llegué a estas conclusiones haciendo un desvío [*détour*] a través de una lógica de la carencia que no se encuentra en la tradición desconstruccionista. Eso es cierto, pero no logro ver de qué manera podría ello constituir una crítica válida. Por empezar, no encuentro en la desconstrucción nada que pudiera resultar incompatible con ese desvío. Y, por otra parte, creo que la desconstrucción puede enriquecerse en gran medida mediante un proceso de entrecruzamiento con otras tradiciones teóricas –la teoría lacaniana sería la más relevante para la cuestión que nos ocupa–.)

II

En lo que respecta al pragmatismo de Rorty, mis acuerdos y desacuerdos son de naturaleza diferente. Comencemos con un punto en que definitivamente suscribo a la posición de Rorty: ciertamente suscribo a su posición según la cual la ética no puede proporcionar ninguna clase de fundamento del tipo “filosofía primera”, por más “post-metafísico” que él sea. No hay peligro de hallar en Rorty ningún tipo de inclinación levinasiana. Por razones que ya he aclarado, concuerdo con Rorty en

que los valores éticos están sólo “conversacionalmente” fundados –es decir (en mis propios términos), que son social y discursivamente construidos–. No veo razón alguna para atribuir un rol fundacional a los valores éticos –ni a una experiencia primaria de la alteridad del otro–. Desde el punto de vista que veníamos discutiendo –el de la decisión– esto significa, por supuesto, que, en última instancia, la carencia radical de fundamento no puede ser salvada, que no hay un puente definitivo entre la universalidad y la singularidad, y que cualquier intento de mediación entre ellas –ética o de cualquier otra clase– es un callejón sin salida.

Con todo, una vez establecida esta concordancia general con Rorty, los puntos en los cuales mi planteo diverge del suyo saltan a la vista. Entre lo que yo llamo “construcción hegemónico-discursiva” y el “conversacionalismo” de Rorty, los puntos de divergencia son por lo menos tan importantes como los de convergencia. Estos últimos existen porque, en ambos casos, estamos tratando con construcciones no fundacionalistas de sentido, pero la idea de un fundamento “conversacional” parece añadir el supuesto adicional de un proceso necesariamente pacífico, como si la naturaleza no fundacional del fundamento implicara el carácter “civilizado” del intercambio. Ahora bien, esto no se sigue en modo alguno. Lo que queda con certeza excluido de esa clase de fundamentación es un terrorismo racionalista que extrajera de su certeza algorítmica una intolerancia radical frente a toda opinión divergente. Pero, más allá de eso, no podemos deducir nada más acerca de la naturaleza del intercambio. El proceso de persuasión, por ejemplo, puede ser principalmente el resultado de presiones demagógicas, sin que tengan que apelar a ningún principio fundacionalista. Pienso que Rorty no ha explorado su