



69991

El liberalismo y lo político : teoría liberal, heg

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ACADÉMICA DE MÉXICO

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

**El liberalismo y lo político
Teoría liberal, hegemonía y retórica**

Guillermo Pereyra

Director: Dr. Julio Aibar
Tesis para optar por el grado de Maestro en Ciencias Sociales
XV Promoción 2004 – 2006
Seminario de Tesis: Cultura
México DF, 14 de julio de 2006



Se agradece el auspicio de la SEP para la realización de este posgrado

69991

69991

El liberalismo y lo político
Teoría liberal, hegemonía y retórica

Guillermo Pereyra

Director: Dr. Julio Aibar

Tesis para optar por el grado de Maestro en Ciencias Sociales

A mis viejos

A Rebe

AGRADECIMIENTOS

Aunque es un lugar común, es imposible pensar o creer que escribir una tesis es una tarea individual. Debo agradecer a quienes han hecho posible este trabajo.

A la FLACSO México, por aportar las condiciones óptimas para desarrollar mi proyecto académico. Especialmente, a sus funcionarios de biblioteca y a Heleno. A la Secretaría de Educación Pública del Gobierno de México, por financiar mis estudios en este país.

Como director de esta tesis, Julio Aibar fue muy generoso y a la vez preciso y minucioso en sus comentarios y en el señalamiento de los aciertos y errores que surgieron en el proceso. Las discusiones que he tenido con él y Carlos Durán fueron vitales en el desarrollo y maduración de las tesis que aquí defiendo. Gran parte de lo que he aprendido en estos dos últimos años se lo debo a ellos.

También le doy las gracias a Dante Avaro y a Ricardo Nava, por su buena predisposición para ser lectores de esta tesis, y por sus comentarios, sugerencias y críticas. Quiero agradecer además a Santiago Carassale, porque me permitió al igual que las personas ya nombradas retomar o aproximarme a los autores y perspectivas que aquí se discuten. Estoy también

en deuda con los comentarios e indicaciones de mis compañeros del Seminario de Tesis. En Argentina, los encuentros “reales” y “virtuales” que tuve con Jorge Ahumada, Sebastián Barros, Alejandro Groppo, Eduardo Mattio, Ariana Reano y Onelio Trueco fueron, como siempre, sumamente aprovechables y estimulantes.

En el plano afectivo, las siguientes personas han sido un apoyo fundamental. En México, Rebe siempre estuvo conmigo, y sin su amor sencillamente no hubiera podido hacer nada. (Gracias además por leer la versión final y por tus comentarios y sugerencias). También agradezco la amistad de Ana, Charlene, Florencia, Miriam, Carlos y Julio; a Paula y Manuel, por darme un lugar en su casa al principio; y el cariño con el que siempre me han tratado los padres de Rebe y Mario. En Argentina, mi agradecimiento fundamental es con mis padres, que me apoyaron y acompañaron desde el primer momento de la postulación. Tengo los padres más buenos del mundo. El amor de Martín, Mateo, Germán, Gastón, Gustavo, Natalia y Laura; y la amistad de Ariana, Eduardo, Elisa, Paula, Sofía y Vero es algo con lo que siempre me encuentro y me encontraré.

Ciudad de México, 14 de julio de 2006

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

CAPÍTULO 1

La política moderna en los límites del liberalismo

1. Introducción	17
2. Modernidad, política y liberalismo	18
3. Las dos caras del desplazamiento liberal	37
3.1. El exceso histórico-epocal	38
3.2. El exceso temático-conceptual	46
4. El liberalismo y la exclusión de la singularidad arbitraria: un mundo sin Loyola, Nietzsche, Hobbes y Rousseau	67
5. Conclusiones	94

CAPÍTULO 2

El "exceso liberal" de la teoría de la hegemonía

1. Introducción	97
2. La teoría de la hegemonía: una ontología política de lo social	99
3. Lo político = la democracia = el populismo: ¿qué lugar tiene el liberalismo en esta equivalencia?	104
4. Discutiendo la teoría de la hegemonía: lo imaginario y la lógica unario-especular ..	117
5. La teoría de la hegemonía y el espejo del liberalismo	128
6. El liberalismo y la teoría de la hegemonía: un mundo sin Loyola, Nietzsche, Hob-	

bes y Rousseau	150
7. Conclusiones	157

CAPÍTULO 3

Retórica, comunidad y sociedades complejas

1. Introducción	160
2. Sentido, horizonte, retórica	162
2.1. La fenomenología, la hermenéutica y el problema de la comprensión del sentido y el significado	163
2.2. La (temprana) solución retórica de Nietzsche al problema de la verdad y la comprensión del significado	170
2.3. La retórica como estrategia discursiva	177
2.4. Laclau: la retórica generalizada y la estructuración del campo social	185
3. Liberalismo, comunitarismo y la retórica de la sociedad compleja	190
3.1. Dworkin y Rawls: el liberalismo republicano	196
3.2. Taylor y Walzer: la comunidad asediada	201
4. Conclusiones	216

CAPÍTULO 4

Diferencia, improductividad y singularidad individual

1. Introducción	220
2. ¿Cómo considerar a la comunidad como diferencia?	222
2.1. ¿Diferencia o heterogeneidad?	224

2.2. Locke: tolerancia, diferencia y heterogeneidad	232
3. ¿Cómo considerar a la diferencia como comunidad?	240
3.1. Liberalismo y neutralidad	242
3.2. Kymlicka: minorías nacionales (liberales) no liberales	244
4. ¿Cómo considerar a los productivos como ociosos?	258
4.1. La justicia como equidad y el carácter metafórico-metonímico del principio de la diferencia	260
4.1.1. La libertad, la ventaja mutua y los límites del desplazamiento igualitario	265
4.1.2. Gauthier: ¿una teoría de la justicia instrumental?	269
4.2. ¿Puede un liberal ser “marxista”? El principio de la diferencia, los improductivos y el ocio	274
4.2.1. Marx y Rawls: la exclusión de los improductivos	276
4.2.2. <i>El empleo del tiempo</i> : el carácter singular del ocio	287
5. Conclusiones	295
CONCLUSIÓN	298
BIBLIOGRAFÍA	308

INTRODUCCIÓN

Porque “liberal” lo mismo puede significar la libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de las normas del mercado que una libertad efectivamente igual para que todos utilicen y desarrollen sus capacidades.

C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*

Liberalismo político es el título del último trabajo importante de John Rawls. Desde su publicación, en 1993, ha servido como excusa para reactivar un viejo debate sobre el maridaje no muy comprometido que históricamente el liberalismo ha tenido con “lo político”. Que el liberalismo es una doctrina que siempre busca, por todos los medios institucionales habidos y por haber, limitar el campo de expresión de los antagonismos sociales es una idea extendida al menos desde la crítica de Marx a la economía política burguesa. Como se recordará, en *La cuestión judía* Marx distinguía entre los derechos universales del hombre y las libertades *políticas* y, a diferencia de los liberales de su época, valoraba ampliamente éstas últimas y pensaba que sólo podían ser honradas en el comunismo. Marx concebía los derechos universales del hombre como meras libertades formales destinadas a expresar y proteger el mutuo egoísmo de los ciudadanos en la sociedad civil capitalista. Un mundo económico capitalista era la contrapartida de un mundo político liberal que era poco o nada político,

porque un régimen constitucional con propiedad privada sólo podía garantizar las llamadas libertades negativas. De ahí la desconfianza que Marx tenía hacia la política: si ésta es el instrumento liberal del cual se valen los representantes para ejercer el dominio de la clase burguesa, la única solución posible para lograr la verdadera emancipación humana era apostar por una lucha revolucionaria que nos llevaría a la sociedad sin clases. Es decir, a una sociedad donde la política (democrático-liberal) ya no tendría sentido alguno.

De la crítica de Marx al liberalismo, el pensamiento antiliberal tomó cuerpo en la primera mitad del siglo pasado en la producción teórica de un jurista que es la cara opuesta del pensamiento marxista¹. La crítica de Carl Schmitt a la “negación de lo político” por parte del liberalismo es uno de los cuestionamientos más agudos y sistemáticos que se le puedan haber hecho al mismo. En su famoso trabajo *El concepto de lo político*, Schmitt detectaba la gran contradicción de la práctica liberal que, por un lado, afirmaba estar más allá de lo político —en el sentido que estaba al servicio de la búsqueda y consolidación de un conjunto de valores morales inherentes a la humanidad—; pero, por otro lado, los liberales eran unos hipócritas que recurrían a las alianzas estratégicas más oscuras en orden a satisfacer sus propios intereses o del sector que representaban. Es decir, por una parte, el *pathos* liberal se rebela frente al antagonismo, y considera que “toda amenaza a la libertad individual [...], a la propiedad privada y a la libre competencia, significa «violencia» y es *eo ipso* algo malo. Lo que este liberalismo salva del Estado y de la política se reduce a la garantía de las condiciones de libertad y a la eliminación de las perturbaciones de la libertad” (Schmitt 2004: 216). Pero, por otra parte, Schmitt reconocía simultáneamente que “[l]os liberales de todos los países no se puede decir que hayan hecho menos política que otros hombres y

¹ Sobre las principales corrientes y tesis del pensamiento antiliberal no marxista, véase Holmes (1993; 1999).

celebraron las más diversas alianzas con elementos e ideas no liberales, dando lugar a las variedades de los nacional-liberales, social-liberales, liberales-conservadores, católicos-liberales y así sucesivamente [...]. La lista podría ser fácilmente prolongada” (2004: 215). ¿Cómo era posible entonces que los liberales fueran tan enemigos de la política y al mismo tiempo *excesivamente* políticos?

Este trabajo tiene por objeto brindar un conjunto de razones que nos permitan responder la pregunta anterior indagando la relación que existe entre el liberalismo y lo político. Si esa pregunta ha servido desde el comienzo de esta investigación como una suerte de cuestionamiento intuitivo que permitió ponerla en marcha, el interrogante concreto que ordena los objetivos de este trabajo es el siguiente: *¿qué tiene de “político” el liberalismo y, en contrapartida, qué tiene de “liberal” lo político?* Como puede notarse, esta es una pregunta especular y, a la vez, excesiva. Mi objetivo es dar cuenta de las dos condiciones que estructuran a esa pregunta. Por un lado, voy a sostener que el liberalismo es el marco imaginario y simbólico-doctrinal en el cual “lo político” habrá de reflejarse, y ese reflejo es lo que le dará sentido y unidad significativa. Por otro lado, concibo al liberalismo no sólo como el marco simbólico u óntico que contiene y da forma al horizonte ontológico de la política, sino también como su propio exceso incontrolable². Es decir, aunque el liberalismo busca

² A lo largo de este trabajo, esta tesis va a ser explorada repetidamente por medio de distintos argumentos. Para empezar, habría que hacer la aclaración de lo que distingue a “lo óntico” de “lo ontológico”. Esta es una distinción heideggeriana que la teoría de la hegemonía ha rescatado en sus últimos trabajos, particularmente en *La razón populista* (2005). Con lo primero, Laclau alude a los diversos contenidos particulares que entran en juego en la facticidad de una lucha hegemónica históricamente dada. Lo ontológico alude al horizonte trascendental de la política; al lugar universal del poder donde se aloja una plenitud que los contenidos ónticos siempre tratarán de representar de manera esencialmente inadecuada. Lo ontológico sería entonces el lugar de la plenitud ausente, que sólo puede ser encamada contingentemente de modo transitorio por diversos contenidos ónticos. Žižek explica de modo claro la lectura posestructuralista de la dicotomía óntico-ontológico: “la constitución trascendental es *más* que una mera perspectiva subjetiva sobre la realidad, *más* que otro nombre para el hecho de que estamos condenados a percibir la realidad dentro de los límites de nuestro horizonte subjetivo [...]”. En este preciso sentido, el concepto de orden trascendental coincide con el de lo Simbólico: en

siempre limitar la aparición de los antagonismos sociales, sus valores también son un espectro que recurrentemente retornan —de ahí su carácter excesivo— para desdibujar las unidades equivalenciales de lo político. Si lo político es un intento por instituir unidades hegemónicas que buscan dar forma a los vínculos sociales, el liberalismo permanentemente las asediará tratando de dislocar esa unidad —entendiéndose por ella la de una autoridad decisiva soberana-popular.

En este contexto, para que la tesis anterior tenga sentido he debido partir de una manera de concebir a lo político, y entiendo que la mejor aproximación es la que proveen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su *teoría de la hegemonía*. Ésta ha tenido siempre una actitud ambivalente con el liberalismo: por un lado, se muestra muy crítica de los enfoques liberales actuales (ya sean racionalistas o no racionalistas) porque considera que no son capaces de aprehender la dinámica propia de la política —la cual consiste en la constitución de unidades hegemónico-populares articuladas sobre el trasfondo de un antagonismo imposible de procesar. El liberalismo es así el discurso de la “lógica institucional” de la política por excelencia, basada en una forma de concebir el espacio comunitario desprovisto de toda fron-

ambos casos estamos ante una totalidad que en el nivel del encadenamiento óntico implica un eslabón perdido. La constitución trascendental sólo tiene lugar dentro de los confines de la finitud óntica, sólo en la medida en que persiste la brecha que separa el mundo fenoménico de nuestra experiencia respecto del *noumenon* suprasensible, sólo en cuanto la *Ding as sich* sigue siendo inaccesible. En cuanto salvamos esta brecha, en cuanto tenemos acceso a la *Ding as sich*, se produce el fin del ámbito trascendental [...]” (2003c: 282). Y en una nota a pie ofrece el siguiente ejemplo: “Aunque el propio Heidegger se negaría a utilizar el término «trascendental» (para él, su lugar está estrictamente en la metafísica de la subjetividad), sería posible elucidar esa palabra por medio de la tesis heideggeriana de que una gran obra de arte funda una nueva revelación de la realidad, una nueva «mundanización del mundo». El ejemplo más célebre es, por supuesto, el de los Alpes Suizos: para los clasicistas prerrománticos, eran una deformidad caótica y chocante de la naturaleza, que había que cruzar lo más rápidamente posible en un carruaje con cortinas, en camino a la belleza armoniosa de Italia, mientras que sólo unas décadas más tarde esos «mismos» Alpes pasaron a ser la encarnación del sublime poder abismal de la naturaleza y, como tales, un objeto de arte por excelencia. La referencia a una «sensibilidad estética modificada» no basta en este caso: subestima el hecho de que el cambio no fue sencillamente subjetivo: con el concepto romántico de lo sublime, los propios Alpes, en su realidad misma, se revelaron de un modo nuevo, es decir, se ofrecieron a nosotros en una nueva dimensión” (2003c: 296).

tera antagónica de exclusión, en el cual todas las demandas pueden y deben ser atendidas. De ahí que el liberalismo —con su defensa del principio abstracto según el cual “todos deben contar como uno y sólo uno”— niegue lo político en su búsqueda de una resolución transparente (procedimental, deliberativa-racional o pragmática) de los conflictos sociales. Pero, por otro lado, Laclau y Mouffe pretenden también incluir al liberalismo dentro de su propuesta normativa de una *democracia radical y plural*, porque entienden que éste provee una serie de significantes (la libertad, la individualidad, la tolerancia, los derechos humanos, etc.) que no se pueden soslayar en el marco de las democracias complejas contemporáneas. En este contexto, considero que el liberalismo es “algo más” que un contenido del proyecto normativo *parcial* de la teoría de la hegemonía: es un elemento necesario del marco teórico *tout court* de Laclau y Mouffe. Para decirlo de alguna forma, el liberalismo es la parcialidad óptica con la cual se vuelve posible pensar una lógica de la política cortada al talle de la forma hegemónica de la política; es debido a esto que *no hay ontología hegemónica —ni articulaciones equivalenciales populares— sin liberalismo*. En conclusión, si gran parte de la teoría de Laclau y Mouffe y el proyecto normativo que defienden se sostienen sobre la crítica de las teorías liberales contemporáneas, creo que la misma termina generando un Real dislocatorio que sus argumentos no pueden controlar. Ello, por cuanto en este trabajo veremos que (1) los propios liberales, lejos de negar lo político y la retórica, basan sus argumentos en un uso excesivo de ambos; (2) la propia teoría de la hegemonía se estructura sobre la base de un “exceso liberal” imposible de eliminar. Estas dos tesis son desarrolladas en el capítulo primero y segundo, respectivamente.

Preguntarse acerca de qué tiene de liberal lo político, y la teoría de la hegemonía de liberal, es en definitiva interrogarse por “cuánto” liberalismo hay en lo político, y viceversa. Lo que

voy a sostener es que la pregunta anterior puede ser respondida por medio de la delimitación de un juego de ausencias y excesos estructuralmente paradójico. Desde esta perspectiva metodológica que da cuenta de la “economía discursiva” de todo texto, las ausencias siempre contienen una dimensión de exceso que las rebasa, y los excesos una de falta que muestra que nada puede ser saturado en términos simbólicos o explicativos³. Un ejemplo de la propia gramática liberal que voy a considerar puede expresar más claramente la tesis anterior. Si los liberales son aquellos que, por definición, están “más lejos” de lo político, los que “más niegan” la dimensión antagónica constitutiva de la política, lo que veremos es que ese “estar fuera” de lo político les da una enorme capacidad estratégico-retórica para estar “totalmente dentro” del campo de lo político. Pero, por otro lado, esa “total inmersión” los lleva a excluir algo que resulta improcesable en términos simbólicos; en otras palabras, algo debe estar ausente o faltar para que ese exceso pueda desplegarse. En este contexto, veremos que el liberalismo y la teoría de la hegemonía expulsan hacia los bordes de lo pensable una *singularidad arbitraria*⁴ de carácter tanto *comunitario* como *individual*. Esto quiere decir, sintéticamente, que ambos no pueden concebir una forma de la política estructurada sobre una comunidad homogénea y una situación de dispersión individual total —lo que la teoría de la hegemonía llama, respectivamente, la “equivalencia total” (cuyo ejemplo sería la voluntad popular rousseauiana) y la “heterogeneidad social” (representada

³ Esta afirmación tiene como trasfondo, por supuesto, la apropiación que el posestructuralismo actual ha hecho del psicoanálisis lacaniano (vale la pena recordar la tesis según la cual lo Simbólico se estructura en función de un Uno que, dentro de una cadena de elementos, ocupa el lugar de un Cero imposible). Sobre la dialéctica indecible entre ausencia (o falta) y exceso, véase Žižek (2003c: 64; 68).

⁴ No hay que negar obviamente que pueden existir otras cuestiones que el liberalismo excluye de su definición. Sin embargo, en este trabajo me concentro sólo en la heterogeneidad antiliberal que propongo. Lo que este término quiere significar es análogo a lo que expresan cuatro categorías de la teoría posestructuralista contemporánea. Todas estas nociones dan cuenta de la presencia de una falta o imposibilidad que resiste a la simbolización, la explicación causal o la “fusión de horizontes”: (1) lo *Real* o el *acto ético* en la tradición psicoanalítica (Miller 2002; Žižek 1992: 211-214; 220-226; 1994); (2) el *acontecimiento* —noción que ha sido desarrollada desde Benjamin a Badiou—; (3) la *hantologie* o *espectralidad asediante* (Derrida 2003a); y más recientemente (4) la *heterogeneidad social* propuesta por Laclau (esta noción es una traducción a los términos de la teoría de la hegemonía de lo Real).

por el estado de naturaleza hobbesiano o la “política de la intimidación” rousseauiana). Específicamente, el capítulo tercero está dedicado a explorar la primera manifestación de la singularidad, mientras que el cuarto aborda la segunda.

Si el método general que sigue este trabajo es la delimitación de un juego (indecidible) de ausencias y presencias excesivas, una de las formas particulares por medio de las cuales esto se puede llevar a cabo es a través de la crítica retórica de textos. He demorado la presentación de los supuestos del marco teórico de la retórica contemporánea hasta el capítulo tercero por tres motivos. El primero es que considero que las herramientas conceptuales presentadas en los capítulos primero y segundo son suficientes para alcanzar los objetivos que allí se proponen —la más importante de ellas es la de “singularidad arbitraria”. En segundo lugar, porque la aproximación retórica a los textos liberales se llevará a cabo de modo más visible en los capítulos tercero y cuarto. Y, por último, la más importante de las razones es que el capítulo tercero se dedica a analizar y explorar específicamente las relaciones que existen entre el liberalismo y una ontología retórica de lo social.

Una última aclaración es preciso hacer antes de comenzar con el desarrollo del capítulo primero. Este trabajo está escrito en un contexto político de América Latina en la cual el populismo parece poner en duda la vigencia o la eficacia de las instituciones liberal-representativas. Además, se podría decir que, siguiendo a Carlos de la Torre (1996: 14), el populismo es “algo más” que una manifestación actual o esporádica de las prácticas políti-

cas de la región: éste constituye la matriz simbólica fundamental que estructura la cultura pública de nuestras democracias débilmente consolidadas⁵. De acuerdo con su enfoque,

[l]a continua inhabilidad de las instituciones liberal-democráticas [latinoamericanas] para proveer un sentido de participación y pertenencia a la comunidad política ha contrastado con la participación política a través del populismo, una política no parlamentaria. El principal legado del populismo entonces ha sido la creación de un estilo de movilización política y una retórica que liga el Estado con la sociedad civil a través de mecanismos que no se corresponden con el imperio de la ley o con los respectivos procedimientos liberal-democráticos (de la Torre 2000: 9-10).

Frente a esta situación⁶, cabe aclarar que el tipo de liberalismo que será objeto de estudio no es aquel “realmente existente” defendido por partidos o agrupaciones políticas concretas, sino que el énfasis estará puesto en el liberalismo que circula en los medios académicos, donde sí goza en la mayoría de ellos de una hegemonía más o menos consolidada. La presencia cada vez mayor en los centros académicos “serios” latinoamericanos de las teorías normativas de la política, del neoinstitucionalismo y del *rational choice* es una muestra de ello. A este trabajo sólo le queda observar y esperar cómo habrá de negociarse este “desarrollo desigual y combinado” entre un ambiente intelectual en su mayoría liberal, y una cultura política e institucional donde el populismo se extiende haciéndose cada vez más visible.

⁵ Sobre el déficit de las instituciones liberal-representativas en la región, véase también O'Donnell (1997; 2002; 2004); Richani (2002); Mainwaring (2003); Tsebelis y Aleman (2004).

⁶ Situación muy discutible, por cierto, si tenemos en cuenta que las “democracias consolidadas” o “liberalmente maduras” también operan con altos niveles de discrecionalidad política. Sobre esto, véase Durán (2006: cap. 2).

Capítulo 1

LA POLÍTICA MODERNA EN LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO

Por lo que veo, todos los Estados de la cristiandad se verán sujetos a estos accesos de rebelión mientras el mundo perdure.

Thomas Hobbes, *Behemoth*

Aristóteles dice en alguna parte: “*Cuando estamos despiertos tenemos un mundo común, pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio*”. Me parece que se debería invertir esta última proposición y decir: cuando diferentes hombres tienen cada uno su propio mundo, hay que suponer que están soñando.

Immanuel Kant, *Los sueños de un visionario*

1. Introducción

Un cabo, y que es clave, por donde comenzar a desanudar el argumento de este primer capítulo se encuentra presente en la respuesta a dos conjuntos de preguntas fundamentales: (1) ¿Cómo ha de entenderse la política en la modernidad? ¿Bajo qué coordenadas analíticas, a partir de qué matriz interpretativa? ¿Cuáles son los significantes privilegiados de la política moderna? (2) ¿Qué papel juega el liberalismo en la determinación de la significación mo-

derna de la política? Estas preguntas requieren a su vez la respuesta paralela de otras dos: (3) ¿Hemos sido testigos —y lo somos aún— de un tiempo, época u horizonte político específicamente liberal? Las preguntas anteriores han omitido una más básica y elemental, a saber: (4) ¿qué es, concretamente, el liberalismo? ¿Es posible encontrar un núcleo temático-conceptual que nos permita definirlo? En el primer apartado se encuentra la respuesta a las dos primeras preguntas; la tercera de ellas se responde en la segunda sección; y la explicación de la cuarta cierra este capítulo, anticipando una serie de intuiciones sobre la relación entre el liberalismo y lo político que tomará cuerpo en el siguiente capítulo.

2. *Modernidad, política y liberalismo*

Comencemos, pues, con la primera de las preguntas. Es evidente que una pregunta tan amplia requiere en contrapartida una respuesta concisa para que la misma tenga sentido. Por ello, voy a comenzar con una afirmación sencilla que luego irá ganando complejidad analítica. La tesis que voy a desarrollar —y que veremos resulta de la articulación de una serie de argumentos inspirados en perspectivas teórico-políticas diferentes— sostiene que la política moderna se despliega en el espacio que deja entremedio la “invención” de dos ideas básicas que rompen con toda forma política anterior a la democrático-liberal¹. Esas dos nociones son las de *individuo* y *sociedad*. La modernidad política se jugará entonces en la constitución del espacio simbólico que realizan ambos términos; éstos trazan los bordes del

¹ Utilizaré los términos “política moderna” y “democracia liberal” como equivalentes. Gran parte de este capítulo está dedicado a desarrollar y justificar los supuestos de esta sinonimia. Para un examen preliminar del mismo, véase Mouffe (2003: 20); Bobbio (2001: 11-16); MacIntyre (2001a: 322; 324; 327); Holmes (1999: 14); Thiebaut (1992).

escenario donde cualquier manifestación de la política en su forma moderna habrá de representarse. Parafraseando a Lefort (1990), con la palabra “invención” se quiere significar el hecho que estas nociones constituyen dos creaciones históricamente contingentes, y es debido a eso que podemos hablar de una ruptura radical con las formas políticas anteriores a la democracia liberal (particularmente, con lo que Benjamín Constant llamaba la “libertad de los antiguos”). En otras palabras, el mismo hecho de la invención contiene en sí mismo el gesto de ruptura radical, porque si se puede “crear”, “instituir” o “inventar” algo, es porque ya no dependemos de un patrón impuesto por una autoridad metafísica. Ahora bien, las ideas de individuo y de sociedad no deben entenderse como si su sentido fuera homologable a las de libertad e igualdad. En su explicación de la generalización de la forma hegemónica de la política, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004: 191-202) parten de estas dos últimas nociones que se encuentran condensadas en la matriz simbólica que define a la política moderna, y que ellos llaman el “imaginario democrático-igualitario”. Ésta llevó a cabo una transformación absoluta en el imaginario político a partir de la Revolución francesa a través del desplazamiento democrático cada más incontrolado de la libertad y de la igualdad hacia distintos niveles de la estructura social. Mi desacuerdo con Laclau y Mouffe² radica en que ese “imaginario democrático-igualitario” no se puede entender sin el horizonte significativo que previamente forjaron las ideas de individuo y de sociedad³, marcadas a fuego por la doctrina liberal o por la democracia en su manifestación moderna, esto es, por la forma democrática que siempre se verá normativamente limitada por la defensa de los derechos individuales. Vale decir que esta aclaración es importante hacerla antes que des-

² El argumento histórico-genealógico de Laclau y Mouffe, y mi desacuerdo con algunos puntos de la teoría de la hegemonía, se presentan en el próximo capítulo.

³ Cabe aclarar que con ello me refiero más a un tiempo lógico que a uno cronológico.

arrolle mi argumento porque nos permitirá trazar y seguir mejor el camino que nos conduce al mismo.

“Individuo” y “sociedad” son dos términos que comúnmente se presentan como antitéticos, pero a pesar de que entre ambos existen tensiones (Ovejero 2002), no necesariamente se oponen. Más aún, para algunos autores es un pleonismo hablar de demandas individuales y, al mismo tiempo, de demandas sociales. Es sabido que lo específico de la política moderna es la presencia de un individuo que comienza a cuestionar todo tipo de ligazón con un orden natural-orgánico dado de antemano. En un estudio clásico, Norberto Bobbio sostiene que la política moderna

ya no hace de la sociedad un hecho natural que existe independientemente de la voluntad de los individuos, sino un cuerpo artificial, creado por los individuos a su imagen y semejanza para la satisfacción de sus intereses y necesidades y el más amplio ejercicio de sus derechos [...].

Sin esta verdadera y propia revolución copernicana con base en la cual el problema del Estado ya no ha sido visto de la parte del poder soberano sino de la de los súbditos, no hubiera sido posible la doctrina del Estado liberal, que es *in primis* la doctrina de los límites jurídicos del poder estatal. Sin individualismo no hay liberalismo (2001: 16).

La “revolución copernicana” que señala Bobbio es la que propició el liberalismo al hacer que la política girase su foco de atención del problema de la constitución de un orden político soberano (absoluto, sin fisuras) hacia la satisfacción de los intereses y necesidades de los súbditos. Esta afirmación de Bobbio es equivalente en algún sentido con el análisis de la analogía que hace Hannah Arendt entre lo que ella llama “lo social” y el ámbito doméstico-privado de la necesidad. Para ella, lo propio de la edad moderna es la difuminación de las

fronteras entre la esfera social y la política. La segunda deja de ser el espacio de la confrontación discursiva entre ciudadanos libres para convertirse en el lugar donde las necesidades vitales deben ser atendidas y satisfechas. Prestemos atención al siguiente contraste:

La esfera de la *polis* [...] era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas [la doméstica y la pública], ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*. Bajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger la sociedad, se tratara de la del fiel, como en la Edad Media, o la de los propietarios, como en Locke, o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo, como en Hobbes, o de una de productores, como en Marx, o de empleados, como en la nuestra, o de trabajadores, como en los países socialistas y comunistas (Arendt 2003: 43).

Desde un marco teórico totalmente diferente al de Arendt, Giorgio Agamben sostiene una opinión similar. Según él, lo propio de la política en la modernidad fue el entrelazamiento entre lo que él llama la “nuda vida original” y el orden jurídico-político del Estado-nación: la primera constituyó la “materia prima” con la cual se confeccionó la Declaración de los derechos del hombre de 1789. A partir de allí, la “nuda vida (la criatura humana) que en el *Ancien Régime* pertenecía a Dios y en el mundo clásico se distinguía claramente (como *zoé*) de la vida política (*bios*), pasa ahora a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado y deviene, por así decirlo, su fundamento terreno” (Agamben 2001: 25). De esta manera, (y volviendo a Arendt), en la modernidad “lo común” pierde sentido porque la política se ha transformando exclusivamente en el ámbito de la gestión de los asuntos individuales que, lejos de ser plurales, son homogéneos porque representan las necesidades biológicas: “En la medida en que todos necesitamos pan, todos somos iguales y quizá constituyamos un solo cuerpo” (Arendt 1992: 95). De ahí que Arendt vea con nostalgia y admiración la manera en

que los griegos daban lugar a la pluralidad humana en la esfera pública de discusión, y excluían, por consiguiente, la “futilidad de la vida individual” (2003: 65). El pesimismo con el que Arendt observa la homogeneizante sociedad de masas que le tocó vivir se deja notar en la siguiente cita:

los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un único aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva (2003: 67).

Pero el pesimismo de Arendt no sólo es el resultado de la evaluación que ella hace de la sociedad de masas; también los valores políticos de la Revolución francesa fracasaron cuando Robespierre substituyó la discusión sobre las “las formas de gobierno” por la preocupación de “las exigencias de la liberación de la necesidad”. O, en términos más generales, cuando “la república [fue substituida por el] pueblo. Históricamente, este fue el momento en que la Revolución se desintegró [...] en la guerra civil en el interior y en las guerras extranjeras en el exterior, con lo cual el poder del pueblo, recientemente conquistado pero nunca debidamente consolidado, se deshizo en un caos de violencia” (Arendt 1992: 92).

Podemos sintetizar el argumento de Arendt diciendo que con la “socialización de la política”, ésta se erosiona cada vez más porque comienza a configurarse a partir de la *demanda*⁴ y ya no de la *acción* o del *discurso*. En otras palabras, si la política se conforma a partir de

⁴ La idea según la cual la “demanda” es la unidad básica de la política moderna está sugerida en la teoría del populismo de Laclau (2005: 97-103).

la demanda es porque el sujeto no está libre del ámbito de la necesidad como el ciudadano ateniense, y el hecho de depender de ésta hace que la plenitud discursivo-comunicativa de lo político se vuelva algo difícil de alcanzar. De esta manera, el individuo no irrumpe como algo aislado en la escena moderna: la sociedad va de la mano de éste porque toda demanda que hacen los individuos se hace desde el ámbito de la necesidad y, por consiguiente, de la *inconformidad*. Como indica Jean-Pierre Dupuy: “El individuo de la «economía política» es [...] un ser radicalmente incompleto, en estado de carencia. Tan poco dueño de sí mismo como de lo social, tiene desesperadamente necesidad de los otros para forjarse una identidad: sea a título individual, sea en tanto que constituyentes de la complejidad social” (1998: 34). En definitiva, el sujeto moderno se configura a partir de una ontología de la deficiencia o de la falta, que lo hace demandar cuestiones cada vez más diversas porque está amarrado inevitablemente a las “urgencias perentorias del proceso vital” (Arendt 2003: 76). Ahora bien, y como hemos visto, para Arendt el desgaste de lo político a expensas de lo social-individual es un proceso propio de la modernidad en su conjunto⁵: éste se encuentra en Hobbes, Locke, Smith, Rousseau, Robespierre, Marx y Lenin. Pero lo que su análisis por momentos pierde de vista es que fue el liberalismo la doctrina que llevó a su máxima expresión la “colonización” de lo político por lo social a través de la búsqueda de la disminución del dolor motivada por una conducta ansiosa. Ya Constant se había percatado de que la participación política de los ciudadanos en la *polis* no podía ser objeto de interés porque las fuentes del deseo para los modernos —y las demandas que en consecuencia se pueden con-

⁵ Aunque hay que recordar que Arendt vio con muy buenos ojos la Revolución americana; según ella, su éxito se debió a que “no existía en la escena americana, a diferencia de lo que ocurría en los restantes países del mundo, la pobreza”. Esto le permitió que se dirigiera “a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del Derecho” (1992: 69; 93).

figurar— son infinitas y variadas⁶: “El ejercicio de los derechos políticos no nos ofrecen, pues, sino una parte de los goces que los antiguos encontraban; y al mismo tiempo los progresos de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación de los pueblos entre sí han multiplicado y variado al infinito los medios de la felicidad particular” (Constant 1998: 139). Thomas Paine resume esta idea en la primera parte de *El sentido común*, dedicada a establecer una frontera nítida entre la sociedad y la esfera del gobierno:

Algunos escritores han confundido de tal manera la sociedad con el gobierno que han hecho escasa o ninguna distinción entre ambos, a pesar de que no sólo son diferentes, sino que tienen orígenes distintos. La sociedad es obra de nuestras necesidades, y el gobierno de nuestra perversión; la primera promueve nuestra felicidad *positivamente* al unir nuestras afeciones; el último *negativamente*, al refrenar nuestros vicios. Una favorece la cooperación; el otro crea distinciones. La primera es un patrón; el último un verdugo (1990: 5).

En *Política y perspectiva*, Sheldon Wolin indaga lo anterior en un nivel muy refinado de análisis. Para él, lo propio del liberalismo es una operación de “erosión de lo político” originada en su insistencia en la atención y cuidado de una serie de demandas prepolíticas, sociales o naturales. El prototipo de esta degradación de lo político es Locke, para quien “el estado de naturaleza era sobre todo una condición social” y, por ello, “el orden político nunca podía ser una invención, sino sólo un redescubrimiento de lo natural; nunca la precondición vital de una comunidad, sino sólo su superestructura” (Wolin 1993: 328). De ahí que Locke revierta el interrogante clásico “¿Qué tipo de orden político hace falta para man-

⁶ Incluso Hobbes (1996: 107) ya había apuntado que las fuentes del conflicto se originan por tres causas: la competencia, la desconfianza y la gloria, la última de las cuales nos da a pensar que éste no reducía todo el conflicto a una cuestión “materialista”, dado que la “gloria” puede desplazarse hacia infinitas posibilidades de deseo. Estamos acostumbrados, gracias a la interpretación de C. B. Macpherson (1970: 64-66), a leer a Hobbes poniendo demasiado énfasis en la competencia (mercantil) y a olvidar la operación metonímica del deseo que representa la búsqueda de la gloria.

tener la sociedad?” y lo sustituya por el siguiente: “¿Qué ordenamientos sociales asegurarán la continuidad del gobierno?” (1993: 330). Esta pregunta es respondida por Locke afirmando que en el estado de naturaleza ya existen las leyes naturales que las posteriores leyes positivas deben proteger, y una de ellas es la propiedad privada:

la propiedad es una institución social, identificada con la sociedad antes que con el orden político. El paso siguiente era demostrar que el orden político dependía, en gran medida, de la institución social de la propiedad; o dicho con más precisión, que la promesa hecha por los miembros de obedecer directivas políticas era registrada a través de la institución social de la propiedad antes que por medio del contrato “político” (Wolin 1993: 333).

Al final de su estudio, Wolin presenta como lo específico del liberalismo *tout court* lo que él observa particularmente en Locke. Si la política consiste en el resguardo de las necesidades sociales, y como éstas se expresan siempre en la forma de demandas individuales o particulares, entonces la ansiedad, el conflicto y la búsqueda (imposible) de la felicidad representan el (gran) invento liberal: “el liberalismo, quizás en más alto grado que cualquier otra teoría política, fue el primero en revelar hasta qué punto se hallaban expuestos los nervios del hombre moderno, hasta qué punto se hallaba intensificada su sensibilidad al dolor”. Esta creencia, prosigue Wolin, en la constante posibilidad del dolor es lo que permitió moldear de modo decisivo las actitudes del liberalismo “ante el gobierno, las posibilidades de la acción política, la naturaleza de la justicia y la función de la ley” (1993: 350). El contenido de tales actitudes es bien conocido. Dado que la búsqueda del interés privado consiste en la disminución del dolor, y como esto no es algo objetivo sino que depende de cada subjetividad, hay una gran desconfianza en que el Estado —que detenta el monopolio del poder— imponga un único sentido de la vida buena; la justicia debe satisfacer las condiciones

jurídicas para que hombres y mujeres estén seguros de que pueden seguir sus preferencias rivales e incluso inconmensurables⁷; y la función de la ley es no avasallar la búsqueda de la “inestable y esquiva” felicidad personal y proteger la libertad individual (Wolin 1993: 365; 353; 348; véase también MacIntyre 2001a: 321-322; 326; Ovejero 2002: 70). Como puede verse, estas actitudes liberales son tres maneras distintas de decir lo mismo: que lo político —entendido por Wolin como el ámbito de la autoridad decisiva (1993: 309)— debe estar al servicio de las necesidades que tienen los individuos. En síntesis, tanto para Arendt como para Wolin, lo público se privatiza, y lo político pierde su especificidad porque tiene que responder, apañar y proteger una miríada de necesidades configuradas socialmente.

Una lectura similar a la de Arendt y Wolin sobre la erosión de lo político —aunque éstos no entiendan a la política de la misma forma— es la que ofrece Reinhart Koselleck en *Crítica y crisis del mundo burgués*. Koselleck no denuncia al liberalismo particularmente como el causante privilegiado de esta tendencia, sino a una suerte de “matriz crítica moral burguesa-ilustrada” presente en autores tan diversos como Hobbes (de manera embrionaria), Locke, Vattel, De Maistre, Lessing, Kant, Voltaire, Schiller, Bayle, Rousseau, Diderot, Paine y Raynal (por nombrar sólo algunos) y cristalizada en la “política del secreto” de las logias masónicas, en el individualismo de la burguesía financiera y en la crítica ilustrada de la “República de las letras”. La larga lista de autores en los cuales Koselleck detecta este proceso de erosión política es una muestra clara de que para él la modernidad ha tenido más momentos de desorden que de lealtad a la autoridad. Al comienzo de su trabajo enuncia su tesis fatal:

⁷ En palabras de Hume: “Mientras más cambiemos los puntos de vista de la virtud humana y mientras más nuevas e insólitas sean [esas] circunstancias [...], más nos convenceremos de que el origen de la virtud y de la justicia aquí asignado es real y satisfactorio” (2003: 52).

Dos acontecimientos que hicieron época se yerguen al comienzo y al fin del absolutismo clásico. Su punto y situación de partida fue la guerra civil religiosa. A través de arduas luchas, el Estado moderno había surgido al fin de entre las confusas guerras de religión, y sólo la total superación de éstas permitiéndole alcanzar su forma y su fisonomía plenas. Otra guerra civil vino a poner término violento al Estado absolutista: la Revolución francesa (1965: 25).

Ahora bien, ¿dónde se encuentran las condiciones de posibilidad que llevaron a que la Revolución francesa fuese una explosión de la violencia antes que la encarnación de la razón? Koselleck (1965: 222-224; 316-317) encuentra estas condiciones más que en la “socialización” de la política en una “moralización” de la misma que supo materializarse de diversas maneras: desde la crítica indirecta y esquiva de las sociedades secretas hasta la crítica directa del sujeto moral que observa en el criterio de publicidad la posibilidad de desenmascarar el particularismo despótico que puede asumir el Estado. En consecuencia, la moral fracturó a lo político por medio de la presencia cada vez más generalizada de una serie de dicotomías, en las cuales el primero de los términos fagocita al segundo: lo interno vs. lo externo; la conciencia individual vs. la acción política externa; la moral vs. lo político; la crítica vs. la responsabilidad (de la autoridad); la humanidad vs. los gobernantes. El absolutismo fue una ilusión que pronto se derrumbó por la crítica burguesa, y con él toda posibilidad de una unidad autoritativa —o, en términos de Laclau, de una “equivalencia total” o “pura”; esto es, de una identidad política homogénea⁸. El concepto de “crítica” de Schiller tuvo cierta responsabilidad en este proceso:

⁸ Aunque quedará expuesto en el próximo capítulo, por “equivalencia” Laclau (1996: 69-86) entiende la lógica inherente de la política, la cual radica en la construcción de unidades o universalidades (hegemónicas, pragmáticas); hay equivalencia entre una serie de elementos particulares dispersos cuando éstos son simplificados en un significativo vacío que los condensa. En consecuencia, la equivalencia entre los elementos particu-

En la crítica se oculta la crisis [...].

Radica ya en el concepto de la crítica el que mediante ella se lleva a cabo una escisión o división. La crítica es un arte del juicio, y su actividad consiste en interrogar a un contenido objetivo previamente dado por su autenticidad o verdad, por su exactitud o su belleza, con objeto de, partiendo del conocimiento extraído, pronunciar un juicio que, según el uso normal del término, puede extenderse también a las personas [...]. La “crítica”, en cuanto arte del juicio y de la separación o escisión vinculada a éste, se halla de modo patente —sobre la base de esta significación general, que alcanzó ya en el siglo XVIII— en una relación originaria con la imagen dualista del mundo a la sazón (Koselleck 1965: 189-190).

La “autenticidad” que busca la crítica es calificada por Koselleck como una burda hipocresía por parte de aquellos sectores sociales ajenos al Estado que pretendían erigirse en un tribunal moral y en la encarnación de una humanidad impoluta:

Así como los masones se separaban del Estado en virtud del secreto, inicialmente para liberarse del peso de su influjo, pero después para ocupar y conquistar al Estado, precisamente sobre la base de esta liberación, de modo aparentemente apolítico, así también la crítica se separa inicialmente del Estado para, seguidamente, sobre la base de esta separación, extenderse al mismo Estado, de modo aparentemente neutral, y someterle a su veredicto. La crítica [...] sucumbe a la falsa apariencia de neutralidad y se convierte en hipocresía (1965: 180).

Muchos siglos antes, en su análisis histórico de las causas de la guerra civil en Inglaterra, Hobbes calificó de la misma manera la actitud de los credos confesionales que, en nombre

lares articulados nunca puede ser *total* o *pura*; ella se encuentra siempre desnivelada por la presencia de esos particulares que nunca pueden ser reintegrados en una universalidad racional. Como afirma Laclau: “una cadena equivalencial puede debilitar el particularismo de los eslabones, pero no puede deshacerse de él completamente. Es porque una demanda *particular* está insatisfecha que se establece una solidaridad con otras demandas insatisfechas, de manera que sin la presencia activa del particularismo del eslabón no podría haber cadena equivalencial” (2005: 151). “Una equivalencia que fuera total”, concluye Laclau, “dejaría de ser una equivalencia para convertirse en mera identidad: ya no habría una cadena sino una masa homogénea, indiferenciada” (2005: 249).

de Dios, querían imponer sus propios particularismos religiosos en la esfera de la autoridad política: “Pues con la guerra [civil], a la que estos modos de proceder abocaron, y con los impíos actos que se cometieron en esa guerra se puso sobradamente de manifiesto que eran los más impíos hipócritas” (1992: 37). En este contexto, Koselleck (1965: 70-72) señala paradójicamente a Hobbes como el padre involuntario de la hipocresía moderna, dado que éste incluyó en la justificación del Leviatán la escisión entre la acción política responsable y la conciencia subjetiva individual, introduciendo así por la puerta trasera de su teoría la posibilidad de la crítica moral o subjetiva.

Pero no es el extenso análisis de Koselleck sino un breve estudio previo de Carl Schmitt sobre Hobbes el que le pondrá nombre y apellido a esta hipocresía. Para Schmitt, son los argumentos liberales los que, apelando a la apoliticidad de los valores humanos, habrán de colarse por la fisura que deja Hobbes con la protección implícita de una esfera subjetiva de libertad donde el Leviatán no puede legislar. De esta forma, la doctrina liberal es la que destruye el Estado absolutista, pero es Hobbes quien ya deja preparado el campo para que se libere esa batalla: “Hobbes considera la cuestión del prodigio y del milagro un asunto de la razón «pública», opuesta a la «privada»; pero, por fuerza de la general libertad de pensamiento [...] deja intocada al individuo la libertad interior de creer o no creer, usando su razón privada” (Schmitt 1997: 110). En consecuencia, en la maquinaria hobbesiana ya se encuentra presente una doble dimensión: por una parte, “el comienzo jurídico (no teológico) de la moderna libertad individual, de pensamiento y de conciencia, y de los derechos de libertad del individuo que caracterizan la estructura del sistema constitucional liberal”; y por otro lado el origen del Estado agnóstico de los siglos XIX XX, justificado “por el carácter incognoscible de la verdad sustancial” (1997: 110-111).

De esta forma, la conciencia individual, o la búsqueda de la autonomía de los intereses sociales, es un espectro que constantemente asedia la soberanía de lo político. La conciencia interna, que gracias al liberalismo se autoconcibe como dotada de una *falta* o precariedad constitutiva —ya sea porque está atada a la necesidad o porque las leyes la regulan limitando su ejercicio—, se transforma paradójicamente en un *exceso* incontrolable y, por este motivo, en uno de los espectros de la política moderna. Para que esto quede más claro, tengamos en cuenta la función “asediante” que Jacques Derrida (1998: 14; 2003a: 52; véase también Žižek 2004b: 30-32) le confiere a los espectros: ellos representan una ausencia que se hace presente de modo acontecimental porque “algo anda mal” o está “dislocado”; presencia-ausencia, interior-exterior (porque los espectros están al mismo tiempo dentro y fuera del mundo de los mortales), que usualmente viene a “dar sentido” a una situación que se presenta como caótica o desordenada (por ejemplo: el padre de Hamlet que le confiere el mandato de aclarar su muerte; en la película *Los otros* (*The Others*, 2001), de Alejandro Amenábar, el esposo desaparecido de Grace (Nicole Kidman) y sus sirvientes que pretenden darle señales del horror que está viviendo y de lo que le hizo a sus propios hijos). El espectro funciona así como lo excluido que se incluye (aparece) en una situación para darle sentido en términos simbólicos, pero un sentido que nunca será alcanzado porque el drama ya se puso en marcha con la muerte misma del espectro.

Si relacionamos esto último con nuestra tesis acerca del estatus de la conciencia moral individual, podemos extraer dos consecuencias. En primer lugar, para la modernidad el orden político generado por la autoridad soberana es constitutivamente precario y se encuentra *desde-ya siempre* dislocado por las demandas sociales o la crítica moral que ejercen las

conciencias individuales o las asociaciones privadas⁹. La anterior afirmación nos lleva a entender, en segundo lugar, en qué sentido el exceso que produce la conciencia crítica se origina por su misma falta: es porque la ley limita la arbitrariedad de los particularismos o de la conciencia con el objeto imponer un orden (dimensión de falta y/o de precariedad de la conciencia) que ésta siempre busca desbordar —en nombre del individuo, la moral o la humanidad— los límites de ese orden. En conclusión, en la forma moderna de la política se vuelve difícil mantener una *equivalencia total* entre una serie de intereses individuales que no soportarán por mucho tiempo estar articulados bajo un orden político común. Esto es algo que no sólo Koselleck veía con preocupación a finales de los años cincuenta; también Hobbes tuvo que aceptar resignadamente la precariedad del orden, permanentemente asediado por la sedición: “*B. [E]s imposible que ninguna república en el mundo, ya sea monarquía, aristocracia o democracia, continúe durante mucho tiempo libre de cambios o de sediciones dirigidas al cambio, ya sea del gobierno, ya de los gobernantes. A. Es verdad. Y ninguna de las más grandes repúblicas del mundo se ha visto durante mucho tiempo libre de la sedición*” (1992: 92).

En definitiva, el asedio que lo individual emprende sobre el lugar universal del poder deja siempre como resultado un residuo de particularismo sin posibilidad alguna de ser totalmente controlado. Esto es algo que el mismo Koselleck indica en el siguiente pasaje, que resume en buena parte todo lo que se ha dicho hasta el momento:

⁹ Esa crítica puede ser llevada a cabo por individuos egoístas que sólo buscan satisfacer sus intereses, y para ello el orden político se configura a partir de una función de bienestar o del mecanismo de la “mano invisible”; o por un público racionante que es capaz de poner entre paréntesis sus propias necesidades empíricas (sociales) para que sólo reinen los valores políticos que concuerdan con la moral o el derecho. Como puede verse, estas dos alternativas responden a dos perspectivas liberales distintas: la primera es utilitarista; la segunda, es idealista kantiana (Weintraub 1997: 8). Más adelante expongo estas y otras corrientes liberales.

Ya en sus mismos orígenes —como alcanzó a ver Hobbes, con mirada perspicaz—, el ámbito interior moral delimitado desde el Estado, y concedido al hombre en cuanto “hombre”, vino a significar un foco de inquietudes característico en realidad del sistema absolutista, y ello de forma originaria; en efecto, esta instancia de la conciencia siguió siendo el *resto indomeñado* del estado natural, que penetraba hasta la entraña del Estado perfecto ya en su forma (1965: 69; cursivas mías).

Para decirlo en términos lacanianos —y sin desconocer al mismo tiempo las mismas palabras de Koselleck—, la conciencia moderna es un *caput mortuum*, un resto que no se puede eliminar, y esta imposibilidad de ser totalmente expulsado es lo que lo convierte en una presencia (a la corta o a la larga siempre) presente. Este pleonasma sintetiza a la sazón el carácter excesivo que adquiere la dinámica propia de lo particular-individual-moral en la política moderna; un exceso que se configura como tal porque siempre busca desdibujar los límites (precarios) de las equivalencias políticas.

Si leemos el trabajo de Jürgen Habermas acerca de la historia de la opinión pública moderna de la misma forma como lo venimos haciendo, nos vamos a encontrar con una tesis parecida a la que hemos encontrado en los autores anteriores. El subtítulo de *Historia y crítica de la opinión pública* nos indica una de las principales dimensiones del análisis de Habermas: según él, la opinión pública burguesa-ilustrada fue el resultado de la transformación estructural llevada a cabo por la familia burguesa, la sociedad civil autónoma y el mercado. La manera en que lo social y la crítica moral se entrelazan en el siglo XVIII es evaluada en los siguientes términos:

El proceso crítico del que se sirven las personas privadas políticamente raciocinantes frente a la dominación absolutista se ve a sí mismo como impolítico: la opinión pública quiere racionalizar a la política en nombre

de la moral. En el siglo XVIII se disuelve la tradición aristotélica de una filosofía de la política en filosofía moral, y lo “moral”, pensado en conexión con “naturaleza” y “razón”, se extiende hacia la esfera —captada ya en sus comienzos— de lo “social”, hacia el horizonte semántico de la por entonces con tanta propiedad resaltada palabra *social* en el ambiente anglosajón. No por casualidad había tenido el autor de la Riqueza de las Naciones una cátedra de filosofía moral (2002: 136).

La “impoliticidad” de la crítica ilustrada es sinónimo para Habermas (2002: 151) de distorsión ideológica, y serán luego Hegel y Marx quienes se encargarán de desenmascarar el particularismo que anida en la supuesta “humanidad” de los ilustrados: “Al público políticamente racionante sólo tienen acceso los propietarios privados, pues su autonomía echa raíces en la esfera del tráfico mercantil y resulta, por tanto, coincidente con el interés de mantenerla como esfera privada” (2002: 142). De esta forma, el carácter trascendental de la opinión pública ilustrada depende paradójicamente el cumplimiento de una serie de condiciones sociales que, por supuesto, son eminentemente empíricas. Pero el argumento de Habermas no se detiene allí: señala que esta ideología se convertirá posteriormente en la idea regulativa de toda política posterior empíricamente dada. El discurso de la humanidad y de un poder expurgado de particularismos distorsivos será retomado luego por las luchas obreras y por el liberalismo romántico del siglo XIX. Para decirlo de alguna manera, será preciso que se produzca un “olvido de los orígenes” liberal-particulares de la opinión pública para que los valores que trae consigo se transformen en el *a priori* de la política moderna *tout court*. En el siguiente pasaje queda claro que fueron las precondiciones sociales que ofrecía discursivamente el liberalismo las que permitieron la articulación entre lo nouménico y lo fenoménico:

tan solo se acopla la publicidad a las categorías del sistema kantiano mientras la separación —también obligatoria, por lo pronto, para la filosofía política— entre sujeto empírico y sujeto inteligible, entre ámbito fenoménico y ámbito nouménico, pueda contar con los presupuestos sociales del modelo liberal de publicidad: con la clásica relación *bourgeois-homme-citoyen*, esto es, con la sociedad burguesa como el *ordre naturel* capaz de convertir *private vices* en *public virtues* (Habermas 2002: 149).

A partir de esta última afirmación es posible sostener que el sujeto político moderno encontró las ideas *a priori* con las cuales se iba a guiar prácticamente en las condiciones que favorecieron los ámbitos privados liberales de autocomprensión individual: el mercado de la prensa, los salones literarios, la familia burguesa, etc. Éstos llegaron a hacerse tan universales que se volvieron hegemónicos, según las propias palabras de Schmitt:

las invisibles distinciones entre externo e interno, entre público y privado, son llevadas hasta sus consecuencias extremas en todas las direcciones, llegando a una separación y antítesis siempre más aguda [...].
[A]quel germen, puesto por Hobbes en su reserva privada sobre cuestiones de fe y en la distinción entre creencia interior y profesión exterior, brota irremediabilmente y se vuelve una convicción dominante y hegemónica (1997: 113; 115).

En esto consiste la gran contribución que el Estado absolutista “involuntariamente liberal”, y más tarde el liberalismo con mayor claridad y sistematicidad realizan a la significación de la política moderna: en ella, la autoridad o la soberanía de lo político se encuentran siempre potencialmente amenazadas por un individuo que —al tener su morada en el lugar doméstico de la necesidad (Arendt), en la sociedad natural (Wolin), en la esfera moral individual y neutral (Koselleck, Schmitt), o en un ámbito fenoménico (la sociedad civil burguesa) que

luego se transforma en la base histórico-natural de las ideas regulativas de la política (Habermas)—, nunca dejará de demandar su limitación o restricción.

En este contexto, Rawls (1996b: 29; 2002: 23-24) resume muy bien la pregunta central de la política en la modernidad, una pregunta que se vuelve cada vez más difícil de responder sobre todo a partir del siglo XIX, donde la articulación entre el liberalismo y la democracia comienza a hacerse álgida y problemática: ¿cómo es posible constituir una unidad política con individuos que profesan múltiples, diversas y hasta inconmensurables maneras de concebir el mundo? Este conflicto, que erosiona la autoridad excepcional de lo político, puede entonces esquematizarse en una cadena equivalencial que traza los contornos del modo de entender a la política en su manifestación moderna: *individuo + sociedad (= necesidad = lo privado = moralidad) = democracia moderna = democracia liberal*.

Para que no queden dudas de lo que quiero significar con la afirmación anterior, es preciso hacer una aclaración. Sería un error pensar que dicha equivalencia borra los sentidos particulares de cada término —por ejemplo, una interpretación kantiana de la moralidad no se puede homologar con la política basada en la atención primaria del ámbito de la necesidad. Pero aunque esta diferencia no es del todo eliminada, su sentido particular es subvertido por la relación equivalencial¹⁰. Que haya equivalencia entre estos conceptos quiere decir que todos están unidos significativamente en mostrar la imposibilidad de un orden político total y absoluto. Por consiguiente, en la modernidad hay una equivalencia entre estos términos que nos lleva a entender la presencia que tiene el liberalismo en la experiencia política mo-

¹⁰ Sobre la subversión de los significados particulares-diferenciales en una relación equivalencial, véase Laclau (2002).

dema (e incluso contemporánea). Fue el liberalismo la doctrina privilegiada que construyó los primeros pilares donde podía apoyarse la crítica a favor de la autonomía, la cual hizo cada vez más difícil que se mantuviera la unidad de lo político y la homogeneidad de lo público. Habermas muestra muy bien en su repaso del liberalismo del siglo XIX cómo esta imposibilidad tuvo lugar como consecuencia de la presencia de un *resto* de particularismo plural, inconmensurable e inconforme que ya no sólo amenaza la unanimidad de la autoridad soberana, sino la unidad misma de la razón pública:

puesto que los intereses particulares no pueden en absoluto ser medidos con los generales, las opiniones, en las que éstos encarnan, mantienen un irreductible núcleo de creencia, de fe. Mill reclama tolerancia, no crítica, porque los restos dogmáticos pueden ser perfectamente sofocados, pero no reducidos al común denominador de la razón. Lo que impide la unidad de razón y opinión pública es la falta de aval objetivo de concordancia, socialmente realizada, entre los intereses, la no demostrabilidad racional de un interés general (2002: 166).

En este contexto, es suficiente concluir con una afirmación que luego tomará cuerpo en el capítulo siguiente: de acuerdo con lo que hemos visto, la democracia liberal moderna parece ser “más liberal” que “específicamente democrática”, porque en ella la comunidad de discurso y de acción (Arendt), la unidad decisiva estatal (Wolin, Koselleck, Schmitt), y la razón pública ejercida por un público raciocinante (Habermas) potencialmente se toparán con los límites de los derechos individuales. Esto no quiere decir que los derechos individuales siempre han sido o son respetados y mantenidos, sino más bien que es propio de la naturaleza de la democracia moderna el hecho que no se pueda cuestionar la idea de ponerle límites (sean cuales fueren) al ejercicio de la soberanía. Esto ya indica una presencia “excesiva” del liberalismo: aunque su articulación con la democracia no es necesaria (Bobbio

2001: 7-10; Mouffe 2003; Berlín 2000: 230-231), no se puede excluir de la definición misma de la democracia moderna el hecho de que los individuos tienen derechos que la soberanía popular no puede avasallar.

En el próximo apartado relativizaré un poco esta última afirmación. No obstante, se verá que esa matización, lejos de debilitar el “exceso liberal” antes presentado, lo puede reforzar aún más. Mostraré que la incapacidad del liberalismo clásico para afrontar los problemas de las sociedades complejas constituye un motivo oportuno para justificar el contemporáneo exceso (teórico-académico) liberal.

3. Las dos caras del desplazamiento liberal

En el apartado anterior ofrecimos una respuesta a las preguntas 1 y 2 que abrieron este capítulo. Llegamos a la conclusión que el liberalismo es un discurso clave en la determinación de la especificidad de la democracia y de la política moderna. Pero hay que admitir que esta afirmación no sería sólo muy bienvenida por algunos demócratas radicales o republicanos, sino incluso por algunas corrientes liberales. Respecto del primer grupo, tenemos a Philip Pettit, para quien el liberalismo se desarrolló en un lapso bastante acotado de tiempo: “es una tradición de pensamiento político que se extiende durante los siglos XIX y XX, aunque cuenta con numerosos precedentes”. Pettit considera, en cambio, al republicanismo como una tradición política más extendida que “se remonta a mucho más atrás” y “dejó de ser activamente influyente a comienzos del siglo XIX, cuando el liberalismo emergía como una fuerza poderosa” (2004: 115). Por otro lado, y ya en el campo de la teoría liberal, según

Judith Shklar las instituciones del liberalismo en la modernidad han sido una excepción, y la crueldad y las violaciones a la libertad individual, más bien la regla:

el liberalismo ha sido muy raro, tanto en la teoría como en la práctica, en los últimos doscientos años o más, especialmente cuando recordamos que en Europa no es la única parte habitada del globo [...]. Cualquiera que piense que el fascismo está, de un modo u otro, muerto y enterrado, debería reconsiderarlo [...]. [L]os Estados Unidos no fueron un estado liberal hasta después de la guerra civil, e incluso a menudo sólo de nombre (1993: 26).

¿Cómo es posible seguir manteniendo la tesis de una “presencia excesiva” del liberalismo luego de las afirmaciones anteriores? Para abordar esta cuestión, a continuación me voy a concentrar en algunas afirmaciones de Isaiah Berlin y Richard Rorty, dos teóricos liberales contemporáneos que se distancian decisivamente del liberalismo clásico esencialista.

3.1. El exceso histórico-epocal

Berlin y Rorty son dos autores que podrían estar de acuerdo con las afirmaciones anteriores de Pettit y Shklar, aunque por motivos diferentes. Para ambos, homologar la presencia del liberalismo con cierto momento de la modernidad sería, hasta cierto punto, una contradicción en los términos. Si la doctrina liberal consiste, al menos a partir de fines del siglo XIX, en una exaltación cada vez mayor del carácter irreductiblemente contingente y plural de la vida humana (Rorty 1996a: 64), entonces dicha doctrina no podía desarrollarse plenamente en la modernidad “racionalista” —esto es, en aquella modernidad que aún no se ha despegado de lo que Hans Blumenberg llama el “proyecto de autofundación”, como algo dife-

rente de su “proyecto de autoafirmación” o político. En este contexto, Berlin deja deslizar su crítica a la modernidad racionalista en el siguiente pasaje: “Racionalidad es conocer las cosas y a la gente tal como son [...]. En tanto que cada actor reconoce e interpreta el papel que le ha asignado la razón [...] no puede haber ningún conflicto. Cada hombre será un actor liberado y autodirigido en el drama cósmico” (2000: 250). Esto lo lleva a afirmar que la presunción común a pensadores tan disímiles como Spinoza, Locke, Montesquieu, Kant y Burke, por un lado; y a los jacobinos y comunistas, por otro lado, “es que los fines racionales de nuestras «verdaderas» naturalezas tienen que coincidir, por muy violentamente que griten en contra de este proceso nuestros pobres yos, empíricos, ignorantes, apasionados y guiados por sus deseos. La libertad no es la libertad de hacer lo que es irracional, estúpido o erróneo. Forzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta no es tiranía, sino liberación” (2000: 251). En efecto, si no hay diferencias gruesas entre un jacobino, un comunista y un liberal clásico es porque éstos están sumidos a, y cegados por, la “tiranía” de la racionalidad. Para un defensor de la libertad negativa como Berlin, ésta no puede hallar un terreno firme donde desarrollarse si se encuentra subsumida a un sistema racional que desconozca “la variedad de las necesidades humanas básicas” y “el ingenio con el que los hombres pueden probar, para su propia satisfacción, que el camino que conduce a un ideal también conduce a su contrario” (2000 268-269). En consecuencia, Rousseau no inventó nada nuevo cuando sostuvo que la verdadera libertad era actuar en conformidad con —y ser forzado por— la voluntad general: dado el hecho que los viejos liberales defendieron leyes y derechos naturales, la única libertad posible de los agentes particulares era la de ser conscientes de dicha necesidad. Que esta tesis liberal se ha transformado en una suerte de “sentido común” contemporáneo lo muestra lo coincidente que resulta ella con la siguiente afirmación de un posmarxista como Laclau: “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 [...]. Podemos preguntarnos [...] si una sociedad transparente como ésa sería una sociedad verdaderamente libre” (1998: 107). La respuesta que ofrece, como podemos imaginar, es negativa:

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 sólo pertenece a Dios, y la única libertad a la que podemos aspirar es a 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 (1998: 107-108).

Los argumentos de Berlin y de Laclau no podrían ser más idénticos: la libertad se vuelve un valor deseable porque la unidad racional es imposible, dada la presencia extendida en las sociedades actuales del conflicto, el pluralismo y las posiciones sociales desiguales y “desniveladas”¹¹. Tanto para Berlin como para Laclau, la libertad se genera como consecuencia del carácter constitutivamente conflictivo de los vínculos sociales. En este marco, la libertad *absoluta* (o “sin trabas”) del sujeto, afirma Laclau, tiene lugar allí donde no hay una *parcial* fijación de sentido, y en un contexto tal emerge la (imposible) posibilidad de elegir todo lo que queramos: “la búsqueda de una libertad absoluta para el sujeto equivale a la búsqueda de una dislocación irrestricta y una total desintegración del tejido social” (Laclau 1996: 41). Para Berlin, la libertad total sólo es posible con la ausencia radical de otras personas —lo que es lo mismo que decir que con la inexistencia de la sociedad—, quienes por

¹¹ Aquí estoy anticipando una noción que luego discutiré con más profundidad: lo que Laclau llama el “carácter desnivelado de lo social” (Laclau 1996: 81).

otra parte siempre se interpondrán en nuestros fines limitando el ejercicio de la libertad personal. La muerte es, en este sentido, el paraíso (imposible) de la libertad:

Si me libero de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él; pero ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él? Si voy en esto demasiado lejos y me retraigo a un ámbito doméstico pequeño, me ahogaré y me moriré. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo aquello que puede hacerme daño es el suicidio. En tanto exista en el mundo natural, nunca puedo estar seguro por completo. En este sentido, la liberación total (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) sólo puede conferirla la muerte (Berlin 2000: 242).

De acuerdo con esto, el poder —encamado en la figura de la ley y de las instituciones sociales—, es incompatible entonces con una sociedad *plenamente* libre. Por eso la única libertad posible es la que surge de la protección de las leyes positivas que al mismo tiempo la coaccionan. El argumento de Berlin concluye de la siguiente manera:

En el caso ideal, la libertad coincide con la ley: la autonomía con la autoridad. Una ley que me prohíbe hacer lo que yo, como ser sensato, no puedo querer hacer, no es una restricción a mi libertad. En la sociedad ideal, compuesta por seres totalmente responsables, las leyes irían desapareciendo poco a poco porque yo apenas sería consciente de ellas. Tan sólo un movimiento social fue lo suficientemente audaz para hacer explícita esta suposición y aceptar sus consecuencias: el anarquismo. Pero todas las formas del liberalismo fundamentadas en una metafísica racionalista son versiones más o menos difuminadas de este credo (2000: 252).

Ya nos podemos ir imaginando la consecuencia que implícitamente extrae Berlin de todo esto: si en las sociedades contemporáneas se vuelve visible y “palpable” el pluralismo y el conflicto —cuestiones “que no han reconocido épocas remotas o sociedades primitivas”

(2000: 280)—, entonces las posibilidades de radicalizar la presencia del liberalismo como guía normativa son hoy mayores que las de tiempos anteriores. En otras palabras, el mundo de hoy es uno donde cada vez más

tenemos que elegir fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de alguno de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros. En efecto, porque su situación es ésta es por lo que los hombres dan un valor tan inmenso a la libertad de decidir, pues si tuvieran la seguridad de que en un estado perfecto, realizable en la tierra, no entrasen nunca en conflicto ninguno de los fines que persiguen, desaparecerían la necesidad y la agonía de decidir y con ello la importancia fundamental que tiene la libertad de decisión (Berlin 2000: 276).

Pero aquello que Berlin deja ver implícitamente —esto es, la capacidad del liberalismo para aprehender “el tiempo de hoy en pensamientos”—, Rorty lo afirma explícitamente. Según él, “las sociedades liberales de nuestro siglo han producido cada vez más personas capaces de reconocer la contingencia del léxico en el cual formulan sus más altas esperanzas —las contingencias de su propia consciencia— y se han mantenido no obstante fieles a su consciencia” (1996a: 65). Ser *conscientes* de la precariedad de nuestros léxicos últimos y, no obstante, *defenderlos* define entonces la principal actitud moral de los individuos que habitan la sociedad liberal rortyana. Esta visibilización de la contingencia comenzó a transformarse en un hecho palpable hacia finales del siglo XIX y comienzos del siglo pasado, cuando se hizo posible “considerar la actividad de redesccripción con una ligereza mayor que nunca antes” y “hacer prestidigitaciones con diversas descripciones del mismo hecho sin preguntarse cuál era la correcta, ver la descripción como una herramienta, y no como la exigencia de haber descubierto una esencia” (Rorty 1996a: 58-59). Por esto las descripciones del mundo que hicieron los viejos liberales —con “herramientas” tales como “derechos

universales respaldados racionalmente”, “valores específicamente humanos”, etc.— según Rorty (1996a: 71) ya no nos sirven y se hace necesario una descripción más útil de la cultura liberal; más útil a los propósitos de las sociedades complejas y diversificadas. El liberalismo ofrece así una “caja de herramientas” conceptual que puede ser usada de formas inimaginables; no hay, en definitiva, absolutamente nada que pueda detener el desplazamiento significativo del liberalismo si de lo que se trata es de evitar la crueldad. Es por ello que Rorty está convencido de que

el pensamiento político y social de Occidente puede haber tenido la última revolución *conceptual* que necesita. La sugerencia de J. S. Mili de que los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento, me parece que es casi la última palabra. El descubrir a quien se está haciendo sufrir puede quedar a cargo de una prensa libre, de universidades libres y de una opinión pública ilustrada; ilustrada, por ejemplo, por libros como *Madness and Civilization* y *Discipline and Punish*, y, asimismo, por otros como *Germinal*, *Black Boy*, *The Road to Wigan Pier* y 1984 (1996a: 82).

Por todo lo dicho hasta aquí, estamos en condiciones de concluir afirmando que la dimensión *histórico-epocal* del desplazamiento liberal consta de dos caras opuestas: la primera, presentada en el apartado anterior, afirma que el liberalismo ofreció las materiales discursivos elementales para dotar de significado específico a la política democrática moderna; la segunda relativiza la primera y sostiene que *hoy* es el momento “indicado” para extender con mayor libertad los significados del viejo liberalismo. La primera dimensión sostiene que, ya sea que partamos de Locke para llegar a lo que Lefort (1990) llama la “invención democrática”, lo que tenemos es una solidificación cada vez mayor del liberalismo frente a la democracia. Ello, por cuanto el liberalismo se fue consolidando en la medida en que supo

desplazar (e imponer) el sentido de aquello que se veía como una amenaza a los intereses individuales: primero, el poder despótico de un monarca absoluto; segundo, el poder igualmente peligroso de la soberanía popular sin restricciones procedimentales. Esto no quiere decir, no obstante, que en la modernidad siempre hubo liberalismo —no habría que olvidar al respecto la afirmación de Shklar—; no se trata tanto de una presencia empírica sino más bien de su presencia como el horizonte de la democracia en su expresión moderna. La segunda dimensión, como he argumentado, es incompatible con la idea de que la modernidad fue en gran medida liberal, porque sólo una vez que somos concientes de la finitud y la contingencia, es posible caracterizar al liberalismo —como lo hace Rorty— como la “última revolución conceptual” que se necesita.

Como puede verse, las dos superficies de inscripción de la realidad política liberal son incompatibles y mutuamente excluyentes. No me interesa tanto defender la veracidad de cada una de ellas como mostrar más bien los efectos retóricos que ambas tienen. Tales consecuencias comienzan a vislumbrarse a partir de dos operaciones de desplazamiento. La primera es más obvia que la segunda: el liberalismo es un discurso que ha sabido extenderse y ofrecer respuestas a las constelaciones políticas tanto de la modernidad como de la posmodernidad. El liberalismo, en otras palabras, tiene una enorme capacidad significativa de dislocar cualquier contexto fijo o saturable de sentido¹². El segundo efecto muestra el exceso liberal contemporáneo. Supongamos que la política en la modernidad fue en gran medida liberal; ello, por cuanto la democracia moderna no pudo ser nunca el lugar de la horizonta-

¹² Como veremos en el capítulo tercero, esta es una de las principales cuestiones en las que la retórica y la deconstrucción se intersecan (la escritura como algo iterable y acontecimental respecto de cualquier orden de la situación); y una característica que el liberalismo ha sabido utilizar estratégicamente como pocas doctrinas políticas lo han hecho, a saber: desplazarse hacia diversos contenidos discursivos que hacen estallar cualquier contexto delimitable de sentido.

lidad discursiva de la democracia ateniense; porque a partir del siglo XIX se idearon toda una serie de mecanismos procedimentales para limitar la “tiranía de la mayoría”; etc. Pero esta afirmación nos lleva a un problema: si Berlin y Rorty son “más específicamente” liberales (o liberales “más útiles” para los tiempos que corren) ¿esto nos llevaría a negar que Locke es el padre del liberalismo? No creo que el antiesencialismo de Berlin o de Rorty los justifique a hacer esta afirmación. Ellos dirían, supongo, que éste fue un liberal, pero un “liberal a medias” (porque creía en esencias necesarias), pero eso no quita que no haya tenido “algo” de liberal (al respecto, véase Rorty 1996a: 71). Y es justamente ese “algo” lo que se transforma en un exceso para los tiempos contemporáneos: sí Locke, el padre del liberalismo, tuvo “algo de liberal”, las redescripciones que un liberal en la actualidad puede hacer de su propia doctrina y cultura son *infinitamente* más diversas que las que pudo hacer el primero. En otras palabras, si la política moderna no fue liberal —porque “modernidad racionalista” y “liberalismo” es una contradicción en los términos— *ahora* es el momento de radicalizar su presencia porque nada puede limitar la imaginación liberal.

De esta manera, el desplazamiento epocal del liberalismo refleja una serie de paradojas que desnudan aún más su carácter excesivo: tanto un racionalista dogmático como un posmoderno antimetafísico pueden llamarse a sí mismos defensores del liberalismo; el liberalismo es, por un lado, un discurso que diluye lo político —porque no responde cabalmente a la “condición humana” (Arendt); porque es una mera *particularidad* que no obstante habla críticamente en nombre de la humanidad (Koselleck, Schmitt, Habermas)— y, al mismo tiempo, algo cada vez más extendido sólidamente en el tiempo; éste parece ser “lo otro de lo político” y también el núcleo central y específico de la política moderna.

Estas paradojas y otras más pueden ser mejor exploradas si continuamos indagando la capacidad de desplazamiento retórico del liberalismo. Ya es momento entonces de pasar a la otra arista del desplazamiento liberal. Llamaré a esta segunda forma de desplazamiento el “exceso temático-conceptual”.

3.2. El exceso temático-conceptual

Antes de presentar en qué consiste esta segunda manifestación del exceso liberal, quiero aclarar algo referido a la arbitrariedad con la que he llamado a cada momento del desplazamiento. Es obvio que el primero contiene una dimensión de “nominación” o “conceptualización”, que indica que se podría *nombrar* a la democracia moderna como “democracia liberal”. Es más, la noción misma de “desplazamiento” —una categoría retórica— nos da la idea de que se trata de un acontecimiento netamente lingüístico; y que si un término se desplaza es porque no hay correspondencia natural entre el orden del significante y el orden significado. Cuando hablo de desplazamiento “temático-conceptual” me refiero más una cuestión de énfasis que de diferencia específica con el otro tipo de desplazamiento. Por este motivo, la fuerza de la indagación estará puesta en cómo el liberalismo circula (casi sin restricciones) por distintos conceptos de la teoría política contemporánea. Veremos que el liberalismo es una categoría móvil, sin un punto (aparentemente) fijo de significación — como cualquier otra categoría, pero a veces este hecho se pierde de vista cuando se enfatiza su carácter “racional” y “evasor de lo político”. En otras palabras: el liberalismo presenta una gran destreza para abarcar diversos temas, para ofrecer distintos “medios analíticos” con el objeto de dar una respuesta a una misma finalidad, a saber: ¿cómo defender y pro-

mover el ámbito de la libertad personal? Para ello, me voy a detener primero en la justificación contractualista de la teoría de la justicia como equidad (en adelante, *TJE*) de John Rawls, para luego pasar a un análisis más general de la doctrina liberal en cuanto tal.

La *TJE* es, sin duda alguna, la teoría liberal más importante y ampliamente discutida en los ámbitos académicos de las últimas tres décadas. Aunque he dicho que la fuerza de la argumentación estará puesta en una discusión más vale “teórica” o “conceptual”, no podemos comenzar la discusión si no decimos algo antes del “exceso epocal” de la obra de Rawls¹³. Rawls publica *Teoría de la justicia* en 1971, un momento en que ser “liberal” fuera de Estados Unidos era sinónimo de “conservador”, de alguien que defiende libertades meramente formales. Esta es, como sabemos, la tradicional crítica de Marx al liberalismo. Pero era justamente la izquierda marxista la que se encontraba en crisis en el momento en que la obra de Rawls se publica, y esa crisis no dejó de agudizarse años después, cuando *Teoría de la justicia* comienza a ser discutida. Con el marxismo en crisis, y con un liberal que se proponía una crítica sistemática a la tradición que durante mucho tiempo sirvió de justificación al liberalismo —el utilitarismo—, la novedad de la *TJE* saltaba a la vista. Si a esto le sumamos una revitalización de la filosofía política de raíz moderna y kantiana —otro en manos de conservadores como Strauss, Schmitt y Arendt—, pero que a diferencia de Kant se proponía considerar lo que éste desatendía —la “empiricidad” del ámbito de las necesidades materiales—, y aquello que los liberales en general habían relegado como cuestiones específicamente marxistas —la justicia económica, la igualdad de recursos, etc.—, se puede

¹³ Para una indagación más detallada de las condiciones histórico-académicas de producción de la *TJE*, véase Parekh (1996: 15-17); Borón (2002).

entender aún mejor el éxito editorial de Rawls, y el modo como éste fijó la agenda de la discusión filosófico-política de los últimos treinta años.

El anterior desplazamiento tiene su correspondiente paralelo temático-conceptual si atendemos a las primeras páginas de *Teoría de la justicia*. En efecto, ahí Rawls indica el propósito general de su empresa teórica: “Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant” (1997: 24). Si la *TJE* intenta hacer una abstracción de dichas teorías del contrato social, la pregunta que podríamos hacernos es qué queda en ella de lockeano, rousseauiano y kantiano luego de pasar por el tamiz de la generalización. Esta es una pregunta que adquiere aún más sentido para el “segundo Rawls”, aquel que trata de expurgar de todo contenido metafísico o comprensivo a su *TJE* concibiéndola como una forma de *liberalismo político*. Este último se propone dar una solución normativa al conflicto característico de la modernidad entre los partidarios de Locke —aquellos que enfatizan la libertad de pensamiento y conciencia, determinados derechos básicos de la persona y la propiedad, y el imperio de la ley— y los de Rousseau —los que defienden idénticas libertades políticas y los valores de la vida pública—; contraste que, “aunque poco preciso en términos históricos, puede ser útil para determinar ideas” (Rawls 1996a: 30).

En este contexto, Rawls propone dos principios de la justicia que, en primer lugar, están asociados a los valores de la libertad (primer principio), la igualdad (primera parte del segundo principio) y la fraternidad (segunda parte del segundo principio o “principio de la diferencia”); en segundo lugar, los principios sistematizan los valores normativos de Locke,

Rousseau y Kant que antes referimos; en tercer lugar, esos valores se encuentran —a estas alturas de la historia democrática occidental— implícitos en la “cultura política pública” de las democracias liberales contemporáneas; y por último, el liberalismo político rastrea ese “fondo de ideas y principios implícitamente compartidos” en dos ideas intuitivas básicas que sirven como mecanismos de construcción de los principios de la justicia en la posición original: la de la *persona política* (que ostenta tanto la capacidad de tener un sentido de la justicia como de defender su propia concepción del bien) y la de *sociedad* (entendida como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales) (Rawls 1999: 140; 1996a: 27-36; 1996b: 29-39). Por lo tanto, la presencia de Locke, Rousseau y Kant en el liberalismo político es una presencia *espectral*: ellos están presentes gracias a que sus ideas comprensivas están ausentes en el “dominio de lo político”; los ciudadanos contemporáneos no pueden comprometerse directamente con sus valores metafísicos, pero pueden “reuni[ir] [sus] convicciones establecidas [...] y con las ideas y principios básicos implícitos en ellas, procura[r] elaborar una concepción política de la justicia, coherentemente formulada” (Rawls 1996a: 31).

La tarea que me propongo a continuación es *hacer visible el espectro*; tornar presente lo que Rawls mantiene ausente o implícito, y la pregunta que habremos de hacernos es la siguiente: ¿cómo es posible ser lockeano, rousseauiano y kantiano al mismo tiempo? Lo que estoy buscando, claro está, es una respuesta diferente a la que daría Rawls: que el liberalismo político es lockeano, rousseauiano y kantiano sólo en la medida en que “no se tome muy en serio” sus valores comprensivos; esto es, si los mismos son “tamizados” por el procedimiento del consenso traslapado, y al final sólo nos quedamos con los principios de

la justicia (y no con los derechos naturales, la voluntad general y la autonomía). Tratemus, pues, de comenzar a desanudar la respuesta.

Desde un inicio, Rawls dejó muy claro las raíces kantianas de su planteo teórico: “La teoría resultante es de naturaleza sumamente kantiana. De hecho no reclamo ninguna originalidad por las ideas que expongo. Las ideas fundamentales son clásicas y bien conocidas” (1997: 10)¹⁴. Pero fue la interpretación de Ronald Dworkin en *Los derechos en serio* lo que puso un gran signo de interrogación sobre el presunto carácter *netamente kantiano* de la *TJE*. Para entender esto, hay que tener en cuenta tres particularidades que puede asumir una teoría moral según Dworkin. Las teorías basadas en *objetivos* son aquellas que intentan maximizar un cierto estado de cosas considerado como bueno (la utilidad, la felicidad, el bienestar); las teorías que se fundamentan en los *deberes* se preocupan por “la calidad moral de las acciones individuales, porque suponen que está mal, sin atenuante alguno, que un individuo no llegue a satisfacer ciertos estándares de comportamiento”; y, por último, se encuentran las teorías basadas en *derechos*, preocupadas “más bien por la independencia que por la conformidad de la acción individual. Presuponen el valor del pensamiento y de la acción individual y los protegen”. Y más adelante afirma que la idea básica de esta última teoría consiste en que “los distintos individuos tienen intereses que están facultados para proteger si así lo desean” (1993: 261-262; 166). Si la primera teoría está representada por las teorías teleológicas (el aristotelismo, el utilitarismo), la segunda y la tercera son individualistas, pero sólo la segunda es específicamente kantiana. En este contexto, Dworkin expone su interpretación de la *TJE*: “la teoría profunda que respalda la posición original debe

¹⁴ Rawls (1996a: 48) relativiza luego el carácter kantiano de su propuesta, diciendo que entre ellas hay una mera “analogía” y no una “identidad” en cuestiones de metafísica o epistemología.

ser algún tipo de teoría basada en derechos [...]. Debe ser una teoría que se base en los conceptos de derechos que son *naturales*, en el sentido de que no son producto de ninguna legislación, convención o contrato hipotético” (1993: 267).

¿Cómo llega Dworkin a esta conclusión, que parece poner a Rawls más del lado de Locke que de Kant, en el sentido que es más importante proteger los intereses y derechos (naturales) del individuo que actuar autónomamente conforme al deber? Primero veamos por qué una teoría basada en los deberes no puede ser la “teoría profunda” del contractualismo rawlsiano. Según Dworkin, cuando Kant afirma que el hombre sólo puede hallar la libertad en el acatamiento de normas universales, lo que está queriendo decir es que son los deberes los que definen los propios intereses de los hombres. El argumento kantiano no se propone “decidir cuáles son los deberes de un hombre [para] permitirle que consulte su propio interés; más bien debe abandonar cualquier consideración del propio interés en favor de las consideraciones del deber. Por ende, en una teoría profunda basada en deberes, este argumento no podría servir de base al rol de un contrato rawlsiano” (1993: 266).

El argumento de Dworkin prosigue de la siguiente manera. Sabemos que la posición original está ideada para acordar dos principios de la justicia y, en este sentido, los principios son un producto del contrato, no el presupuesto del mismo. Si esto es así, los principios son un artificio, una construcción humana derivada del experimento mental de la posición original, y, por consiguiente, no pueden ser naturales o prepolíticos, como sostienen los liberales identificados con la tradición lockeana. Dworkin se da cuenta de esto, pero él no considera a los principios de la justicia como un derecho natural, sino que más bien fija su atención en las *condiciones de ignorancia* a la que se someten las partes en la posición original.

Para él, en esta última hay un derecho que no es un simple producto del contrato, sino un presupuesto del mismo, y que denomina el “derecho a igual consideración y respeto”. Este derecho es lo suficientemente abstracto como para que pueda ser cumplido por una variedad de formas particulares de entender la igualdad —igualdad en la libertad civil; igualdad de oportunidades; igualdad de recursos, etc.— (Dworkin 1993: 270-272). En palabras de Dworkin:

En este supuesto [tratar a hombres y mujeres con igual consideración y respeto] se apoya [Rawls] para determinar la ignorancia de las partes contratantes. Los hombres que no saben a qué clase pertenecen no pueden, consciente ni inconscientemente, diseñar instituciones que favorezcan a su propia clase. Quienes no tienen idea de cuál es su propia concepción del bien no pueden actuar de manera que favorezcan a quienes sostienen un ideal determinado y no a los que defienden otro. La posición original está bien diseñada para hacer valer el derecho abstracto a igual consideración y respeto, y se ha de entender que tal es el concepto fundamental de la teoría profunda de Rawls (1993: 272-273).

El derecho a igual consideración y respeto es algo que se fundamenta entonces en “la personalidad moral que distingue a los humanos de los animales. Lo poseen todos los hombres que pueden hacer justicia y sólo esos hombres son capaces de contratar” (Dworkin 1993: 273). Pero como es sabido, el posterior “giro historicista-contextualista” o “relativista-convencionalista” (Nino 1996: 91-92) lo alejará a Rawls de una interpretación como la de Dworkin, y él mismo se encarga de señalarlo explícitamente:

dado el supuesto del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden convenir en ninguna autoridad moral, digamos que un texto sagrado o una institución religiosa o una tradición. Tampoco pueden convenir en un orden moral de valores o en los dictados de lo que algunos llaman derecho natural. Así pues, ¿qué mejor alternativa hay que un acuerdo entre los

misimos ciudadanos alcanzado bajo condiciones que son equitativas para todos? (Rawls 2002: 39)¹⁵.

Pero Dworkin intuitivamente anticipa esta última afirmación de Rawls, y ofrece una respuesta que nos llama poderosamente la atención:

Muchos [...] me han [señalado] que las instituciones y disposiciones políticas que, según Rawls, serían elegidas por hombres que se encontrasen en la posición original, no son más que formas idealizadas de las que actualmente se encuentran en vigor en los Estados Unidos. Es decir, son las instituciones de la democracia liberal constitucional [...].

[E]ste punto de vista es absurdo [...]. El supuesto más básico de Rawls no es que los hombres tengan derecho a ciertas libertades básicas que Locke o Mill consideraban importantes, sino que tienen derecho a igual consideración y respeto en el diseño de las instituciones políticas. Este supuesto puede ser impugnado de múltiples maneras. Será negado por quienes crean que algún objetivo [la utilidad], es más fundamental que cualquier derecho individual [...]. [U]n concepto tal no existe (1993: 274-275).

No es difícil darse cuenta que Dworkin no sólo estaba anticipando la crítica comunitarista-contextualista al universalismo rawlsiano, sino también su respuesta a la misma: la *TJE* es una teoría “política, no metafísica” (Rawls 1996a; 1996b), aplicada sólo a las instituciones *políticas* de un régimen democrático constitucional. Pero, aún así, el planteo rawlsiano sigue siendo lockeano por el hecho de que hay en la cultura política pública ciertas “intuiciones” que “llevamos” a la posición original, y esas intuiciones prepolíticas son las ideas de persona y sociedad que antes presentamos. En otras palabras, la cultura pública rawlsiana es una especie de *society* lockeana, en el sentido de que es una instancia donde existen valores espontáneos previos a la autoconstitución de la voluntad colectiva. Que haya ideas razonables que todo el mundo puede intuir —o un derecho natural, según Dworkin— y

¹⁵ Para una reconstrucción genética del pluralismo postradicional, véase Habermas (1998a: 267-272).

cuestiones indiscutibles —la prioridad de la libertad— es algo que definitivamente acerca a Rawls más a la tradición liberal lockeana que a la democrática. No obstante, lo que parece decir también Dworkin es que esos derechos naturales, más que “esencialmente naturales”, se han *naturalizado* (en ciertas instituciones políticas); que se tratan de *derechos naturales no (específicamente, determinadamente) naturales*. Pero llamar a un derecho natural algo *no (tan) natural*, ¿no nos pone al frente nuevamente del típico exceso liberal? Si los derechos rawlsianos no son naturales (en el sentido de Locke), entonces posiblemente estemos ante un gesto (retóricamente) más universal que el del propio Locke, porque la particularidad del derecho (no) natural contiene una dimensión de universalidad por el mismo hecho de ser particular (esto es, no “tan universal y natural”). Lo que parece hacer Dworkin con la *TJE* es sumirla en una especie de “juego especular” entre los términos “derecho natural” y “derecho político(natural)” que borra los límites significativos que hay entre ellos, sumiéndolos en un desplazamiento sin punto fijo que los confunde¹⁶. ¿Hay algo más excesivo que llamar a un “derecho político” —uno que se aplica a las instituciones políticas y no a cualquier dominio moral, como pretendía Locke— con el nombre de “derecho natural”?

No hace falta argumentar demasiado sobre lo alejado que está de Rousseau el hecho de que existan derechos que la voluntad política no puede discutir. Es por ello que lo anterior discrepa ampliamente con el planteo rousseauiano de la política, si tenemos en cuenta que para éste resulta “contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga leyes que no puede infringir” (Rousseau 1995: 17). Pero ya que estamos hablando de excesos, ¿puede Rawls —a pesar de todo lo dicho— tener algo de rousseauiano? La respuesta

¹⁶ Sobre la relación entre “exceso” y “juego especular” (a partir de una lectura del estadio del espejo de Lacan), véase Dufour (2002: 75-103). Para una lectura de la relación entre el liberalismo y la teoría de la hegemonía a partir de este juego excesivo-especular, véase el capítulo 2.

puede ser afirmativa —y paradójica de entrada, porque estamos diciendo que Rawls es rousseauniano *sin serlo cabalmente*— si consideramos la justificación de la posición original¹⁷.

Si la posición original guarda alguna similitud con la autoconstitución de la voluntad general rousseauniana es porque ella representa un acuerdo *unánime* en torno a los principios de la justicia; un acuerdo al que las partes —situadas simétricamente— llegan luego de poner tras el *velo de ignorancia* sus propios particularismos con el objeto de alcanzar la equidad del procedimiento. En tal situación, nadie está en condiciones de imponer su propia visión de mundo y, por consiguiente, nadie tiene un mayor poder de negociación que los demás (Rawls 1996a: 37; 1996b: 45-50). Este presupuesto elemental de la posición original es casi idéntico a lo que Rousseau llama la “cláusula fundamental del contrato social”, la cual consiste en “la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”. La consecuencia de la misma es que “al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos”, y tal condición es igualitaria porque al darse “cada uno a todos, no se da a nadie” (Rousseau 1995: 15). Esto es, por analogía, lo que Rawls también está buscando con su experimento mental: que las partes no se identifiquen con *nadie* ni *nada* en particular —ni con ellas mismas, ni con los demás, ni con un orden moral previo e independiente de valores (Rawls 1996a: 37)—, sino con el procedimiento que define los términos equitativos del acuerdo. De esta forma, la posición original representa la manera típicamente rousseauniana de nombrar la “nada” con el “todo”; de desbordar un lugar que “nadie” ocu-

¹⁷ Hay un aspecto en el que no me detengo en el cual Rawls coincide con Rousseau: el igualitarismo socioeconómico. Rousseau, por ejemplo, sostiene que “el derecho que tiene cada particular sobre su bien siempre está subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos” (1995: 23). Sobre la tesis de Rawls según la cual las dotaciones naturales deben ser entendidas como un activo común, véase Rawls (2002: 110-112).

pa en particular con la presencia (potencial) de todas las personas razonables. Pero, y esto es tal vez lo más importante para lo que venimos diciendo, la posición original es una *nada* (porque es un mero procedimiento) a la cual le precede *nada* (porque no hay ningún orden de valores divino o natural al cual las partes apelen para definir los términos y el resultado del acuerdo). Para expresarlo de una forma que visibiliza el exceso liberal, esta vez sustentado por Rousseau: la posición original es una *nada* que es tal gracias a que no hay *nada* previo a ella.

En pocas palabras, la posición original es el “punto cero” de la política rawlsiana. Si la primera dimensión en la que resultan análogas el contrato social y la posición original es la unanimidad del acuerdo, esa unanimidad se relaciona con el carácter primigenio del mismo. En efecto, la posición original es el acuerdo primario al cual todo acuerdo parcial empíricamente dado tiene que tomar como horizonte normativo de posibilidad. Pero antes de justificar esta analogía, atendamos primero a la siguiente afirmación de Rousseau, donde es claro la manera en que la unanimidad del contrato se solapa con su dimensión originaria: “si no existiese ningún convenio previo, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime? [...]. La propia ley de la pluralidad de los sufragios ha sido establecida por convenio y supone, al menos una vez, la unanimidad” (1995: 13-14). De esta forma, los consensos particulares —la ley de la pluralidad de los sufragios a la que se refiere Rousseau; los acuerdos llevados a cabo en la estructura básica de la sociedad rawlsiana— son legítimos en la medida en que se apoyan sobre la unanimidad de un acuerdo primigenio. En otras palabras, el acuerdo fundante está diseñado para excluir la posibilidad de acuerdos parciales que se alejen del espíritu del primero. Algo de esto hay implícito en la *TJE* cuando Brian Barry afirma, para-

fraseando a Rawls, que “una vez que la gente sale de detrás del velo de ignorancia, alguien que se encuentra con que ha salido perdiendo con la aplicación del criterio utilitario «forzosamente ha de acordarse de que tenía como alternativa los dos principios de justicia», de modo que «puede serle difícil mantener su compromiso» [con el principio utilitario]” (1997: 103). Pero dejémosle la palabra al propio Rawls:

los dos principios de justicia deben ser seleccionados por delante del principio de utilidad, ya que son la única alternativa que garantiza los intereses fundamentales de los ciudadanos como libres e iguales. Repárese en que, si nuestro representante hubiera de elegir el principio de utilidad y las cosas vinieran mal dadas para nosotros, no tendríamos razones para dar marcha atrás: no podríamos alegar que la posición original colocaba a nuestro representante en situación inicua, ni podríamos alegar ignorancia, o sorpresa, pues ocurre que la posibilidad de que haya condiciones sociales que conducen a instituciones inaceptables para nosotros es un resultado que las partes conocen y deben tomar en consideración. La posición original está ideada para excluir cualquier excusa (2002: 145-146).

Para que los ciudadanos “realmente existentes” gocen de las libertades básicas, *hipotéticamente* deben ser *forzados a ser libres* eligiendo los principios de la justicia como equidad. Si la pluralidad del voto se funda, de acuerdo con Rousseau, en la unanimidad, del mismo modo la posibilidad de que los ciudadanos rawlsianos puedan perseguir y mantener sus plurales concepciones del bien encuentra su justificación en el acuerdo de la posición original. En otras palabras: la idea según la cual los ciudadanos tienen derecho a perseguir y revisar múltiples perspectivas de ver el mundo se apoya previamente en el acuerdo unánime de la prioridad del primer principio de la justicia. Expresado en términos rousseauianos, el (derecho al) pluralismo no puede menos que tener su origen en una unanimidad que lo desconoce; dicho ahora en términos derrideanos, el pluralismo encuentra su condición de posi-

bilidad en su propia condición de imposibilidad, representado en el acuerdo apodíctico de la posición original. De esta manera, el Rawls que otorga una prioridad innegociable a las libertades básicas convive al mismo tiempo con uno que limita severamente la libertad de los agentes en la posición original a acordar los “únicos” principios capaces de proteger sus facultades morales. En otros términos: si hay prioridad de las *libertades negativas* es porque *hipotéticamente* decidimos optar primero por la *libertad positiva* de conducirnos todos juntos hacia la *finalidad* de la posición original, cristalizada en los principios de la justicia.

Pero, ¿no es la posición original un acuerdo hipotético que dista mucho del contrato rousseauniano, entendido este último como la expresión de un *ethos* particular? ¿No son las partes de la posición original algo bastante diferente del pueblo rousseauniano? Esto último, más que presentarse como preguntas, debería ser una afirmación categórica: los contratantes en la posición original no configuran la materia de un pueblo o de ninguna eticidad inmanente a un determinado contexto histórico-social¹⁸. Lo que éstos buscan es precisamente lo contrario: abstraerse de las contingentes configuraciones histórico-epocales para no verse constreñidos por nada que pueda distorsionar el acuerdo equitativo que pretenden alcanzar (Rawls 1999: 241). Esta actitud a la que Rawls somete a las partes representa claramente el costado kantiano de su teoría que aún nos falta desarrollar.

Pero antes de hacer esto, es necesario dar un paso atrás en la afirmación anterior, porque aunque las partes se abstraen de las concretas configuraciones socio-históricas para dar

¹⁸ Habría que tener en cuenta, además, que la posición original es, según la crítica de Habermas (1998b) a Rawls, cualquier cosa menos un espacio de deliberación público-comunicativo orientado al entendimiento. Las partes no intercambian buenas razones y argumentos diversos simplemente porque poco importa cuántos integran la posición original: en realidad, “las partes” se podría reducir simplemente a un individuo que elige el *único* curso de acción razonable.

prioridad a la libertad, ello sólo es posible porque los *norteamericanos* —los herederos de la tradición democrático liberal y de los valores de la Declaración de Independencia norteamericana, dirá el segundo Rawls (1999: 212)—, son quienes reconocen la validez intrínseca de dicha prioridad¹⁹. Pero el precio que tenemos que pagar para seguir circunscribiendo a la *TJE* dentro de los límites significativos del comunitarismo rousseauiano es que la “nada” que antecede a la posición original ya no puede ser tal, sino más bien “algo” (particular): lo que *nosotros* valoramos de una determinada manera porque así lo *hemos querido*: Es en este contexto donde el espectro del “exceso liberal” retorna nuevamente por si lo creíamos acabado: la “nada” que anida en la posición original es precisamente “nada” gracias a que la *desborda* una particularidad histórico-contextual (los valores sustantivos liberales de las democracias constitucionales prósperas contemporáneas). En este contexto, lo que voy sostener a continuación es que el “exceso rousseauiano” de la *TJE* esconde una dimensión tácita de falta que subvierte su plenitud, y esa falta tiene su origen en un “exceso kantiano”. En otras palabras: si Rawls fracasa en seguir plenamente a Rousseau es porque una presencia excesiva de Kant limita moralmente el desborde rousseauiano²⁰.

Para tomar un atajo y librarnos de una presentación extensa del carácter kantiano de la *TJE*²¹, basta con sostener que éste está representado por su intento de proponer una teoría moral de la política que adopta la forma de un discurso universal cuyos valores fundamen-

¹⁹ Sin duda alguna fue la lectura de Rorty (1996b: 246-247) la que alejó a la *TJE* de Kant para acercarla a los comunitaristas en general, y a Hegel y Dewey en particular.

²⁰ No hay que olvidar que ese “exceso kantiano” pronto encuentra sus límites como consecuencia del carácter también “humano” que tiene la *TJE*. Recordemos aquí que Rawls es muy cuidadoso de no fundamentar su teoría en un sujeto trascendental o noumenal, puesto que la elección de los principios de la justicia en la posición original se lleva a cabo bajo el trasfondo de las “circunstancias (empíricas) de la justicia” humanas (al respecto, véase Sandel 2000: 47-61). En lo que sigue, no me voy a concentrar en la cuestión referida al sujeto rawlsiano, sino más bien al debate universalismo-contextualismo que se activa a partir del “segundo Rawls”.

²¹ Para profundizar en ello, véase Sandel (2000: 13-29); Dupuy (1998: 142-144 y ss.).

tales deben mostrarle el camino correcto a determinadas formas particulares de concebir el bien. Esto puede ser sintetizado en lo que Rawls llama la “prioridad del derecho (o de lo justo) sobre el bien”. Dado que la *TJE* establece los términos más razonables de la cooperación social, si los individuos que adscriben distintas concepciones particulares del bien no siguen los principios de la justicia ello se deberá exclusivamente a una irrazonabilidad que es reprochable en todo sentido. Por consiguiente, es la justicia lo único que puede reunir a las diversas doctrinas comprensivas razonables. De ahí la sentencia kantiana que Rawls adscribe totalmente: “sólo en el derecho es posible la unión de los fines de todos” (Kant 1998: 69). En este contexto, es la firme convicción kantiana de que el derecho es una fórmula moral desprovista de sustancias éticas lo que lleva a Rawls a rechazar expresamente en *El derecho de gentes*, uno de sus últimos trabajos, la idea que el liberalismo político planteado en el ámbito internacional se base en una justificación de tipo etnocéntrico. En este trabajo Rawls expone, entre otras cosas, los fundamentos morales que deberían regir la prestación de ayuda a determinadas sociedades sometidas a condiciones sociales y económicas desfavorables. Considera que toda sociedad liberal no puede eludir la pregunta acerca de cómo debe comportarse con, y asistir a, las demás sociedades no liberales, siempre partiendo del punto de vista de sus propias concepciones liberales. Pero esta actitud que tiene que asumir toda sociedad liberal responsable se encuentra tarde o temprano frente “a la objeción de que este proceder resulta etnocéntrico u occidental” (Rawls 2001a: 143). Frente a planteos de esta índole, Rawls considera que la objetividad de los principios del derecho de gentes

no está determinada por su época, lugar o cultura de origen, sino por su capacidad para satisfacer el criterio de reciprocidad y por su pertenencia a la razón pública de la sociedad de los pueblos liberales y decentes [...].

[L]as sociedades decentes [no liberales] afirmarían el mismo derecho de gentes que las justas sociedades liberales. Eso daría a dicho derecho alcance universal puesto que sólo propone a otras sociedades lo que razonablemente pueden apoyar cuando están preparadas para mantener una relación equitativa con las demás. No pueden alegar que ésta es una idea occidental. ¿En qué otra relación puede un pueblo aspirar a encontrarse de forma razonable? (2001a: 143).

Con esta última cita, el supuesto “etnocentrismo” o “contextualismo” rawlsiano se ha desplomado como un castillo de naipes²². La “razón pública” y el “criterio de reciprocidad” parecen ser algo más que meras ideas “occidentales”. La última pregunta con la que Rawls cierra el pasaje anterior no deja a las “sociedades decentes no liberales”²³ otra opción más que suscribir su propia propuesta moral por considerarse correcta en sí misma y por estar fundada al mismo tiempo en una razonabilidad que trasciende las prácticas de la cultura occidental. De esta manera, parece que después de un dilatado recorrido sobre los fundamentos de la *TJE* hemos llegado a donde partimos: a la afirmación, sostenida antes por Dworkin, que la moral rawlsiana es aquello que nos permite distinguir a los seres humanos como sujetos morales de los animales.

La conclusión que podemos extraer es que el exceso de la *TJE* radica en que puede serlo *todo* sin ser *nada* al mismo tiempo. Los que la critican diciendo que se trata de una teoría metafísica del derecho natural tendrán que admitir los atisbos rousseauianos y el papel de los contextos de tradición que aquí he presentado; aquellos que se entusiasmen con la proximidad del liberal al ginebrino pronto se desilusionarán si leen su teoría del derecho de

²² Al respecto, Rorty (1998: 112-124) expresa una gran desilusión frente a este giro que tomó al final la obra de Rawls.

²³ Para mayores detalles de lo que define una sociedad decente no liberal, y los atributos que comparte con una de carácter liberal, véase Rawls (2001a: 81; 88-89).

gentes²⁴; quienes creen que hay derechos humanos naturales independientes de una voluntad política o de formas de vida ancladas en contextos de discurso particulares se tranquilizarán de que el espectro de Kant “siempre vuelve a su lugar”, como lo ha hecho desde *Teoría de la justicia*.

Ahora bien, para que mi argumento sea válido más allá de lo que he argumentado en el caso particular de la *TJE*, es necesario que nos desprendamos de ella. Lo que voy a hacer a continuación es dar el último impulso a la tesis del desplazamiento temático-conceptual. Para ello, quiero destacar algunas afirmaciones de un trabajo reciente de Félix Ovejero que resulta sumamente útil para los fines de mi argumento.

En *La libertad inhóspita*, el autor sostiene que “los gérmenes liberales se encuentran en todas las familias políticas. Nos guste o no, las tradiciones políticas contemporáneas, como aquel personaje de *El embrujo de Shangai*, son «mestizas de pura cepa». Extraña es la familia en el mercado político —teórico y práctico— que no tiene antepasados o parientes liberales” (2002: 34). Para llegar a esta afirmación, Ovejero realiza una reconstrucción genética del liberalismo “y de las presiones evolutivas que han propiciado la transición desde lo que fue una coherente concepción del mundo hasta el [...] caos [actual] que permite a cualquiera llamarse «liberal» sin traición conceptual” (2002: 97). Según él, hasta finales del siglo XIX el liberalismo encontró un firme sostén en dos pilares que luego se derrumbaron: una teoría normativa, el *utilitarismo clásico*; y una teoría empírica, la *mano invisible*. Pero

²⁴ Rousseau, en pleno siglo XVIII, era comparativamente más contextualista que Rawls: “estos objetivos generales de toda buena constitución deben ser modificados en cada país por las relaciones que nacen tanto dentro de la situación local como del carácter de los habitantes, y es, basándose en dichas relaciones, como se debe asignar a cada pueblo un sistema particular de institución que sea el mejor, no en sí mismo, sino para el Estado a que está destinado” (1995: 52).

ellas hicieron aguas cuando se enfrentaron a sus propias imposibilidades. Por un lado, el utilitarismo se encontró con grandes dificultades —en un mundo crecientemente complejo y plural— para calcular la función de utilidad social y dotar de un sentido estable a aquello que la sociedad valora como su bienestar (véase Rawls 1999: 269-289). Por otro lado, la teoría económica mostró que el vínculo entre mercado y bienestar propio de la mano invisible era dudoso: a partir de la crítica keynesiana, cada vez se veía más improbable que los “vicios privados” se tradujeran automáticamente en “virtudes públicas”. Desde ese momento devino lo que Ovejero llama el “caos” o la “diáspora liberal”, que abrió el camino a múltiples opciones que son sintetizadas en tres tipos ideales liberales. El primero es el “liberalismo ideológico” (Berlin, Popper, Hayek, Friedman, Nozick), el cual abandonó “toda idea de fundamentación” para “convertirse en un simple programa que afirma ciertos principios” (el más importante es la libertad negativa); el segundo es el “liberalismo utilitarista” (Harsanyi, Hare, Hammond), que pretendió reconstruir el utilitarismo, pero esta vez sosteniendo que ya no cuenta la calidad sino el peso cuantitativo de las preferencias en el bienestar agregado (dado que reconoce que no hay ningún criterio independiente de preferencias correctas anterior a las preferencias agregadas); y el tercero es el “liberalismo contractual” (Rawls, Barry, Scanlon), que se lanzó a la búsqueda de una “nueva fundamentación (deontológica) que, en rigor, equivalía a convertir el liberalismo en una teoría normativa con voluntad fundamentadora” (Ovejero 2002: 97-98; 141-151).

Pero la diseminación liberal se muestra en toda su indecidibilidad si complejizamos estos tres tipos ideales propuestos por Ovejero. Para ello, tomaré en cuenta una serie de dicotomías que pueden ser reunidas en tres dimensiones. La primera privilegia los supuestos ontológicos y/o epistemológicos del liberalismo; la segunda tiene en cuenta los valores privile-

giados que dan cuerpo a su normatividad; y la última enfatiza la manera como se instituye el orden político. Por razones de espacio, sólo me limitaré a describir brevemente cada dimensión analítica con sus correspondientes dicotomías y los autores más representativos que pueden ubicarse en cada una de ellas.

El punto de partida del análisis de Ovejero (2002: 40) es que el liberalismo se basa en una ontología de “individuos antisociales en sociedad”. Esta ontología se traduce en una determinada normatividad que considera a la libertad negativa como el valor privilegiado, y para ello el liberalismo diseña un entramado institucional de “reglas y derechos que se hacen necesarios en un mundo donde el bienestar de unos no tiene nada que ver con el de los otros”; derechos y reglas que al final “no comprometen a nadie, porque todos los siguen «porque les conviene» y mientras les conviene»” (2002: 93). Todo esto constituye, a juicio de Ovejero, el “núcleo de referencia de buena parte del liberalismo” (2002: 42). Aunque el trabajo de Ovejero coincide en muchos aspectos con el nuestro, creo que, sin embargo, adolece de algunas fallas. Mientras que realiza un gran aporte para la comprensión del liberalismo al mostrar la “diáspora liberal” actual, no avanza al mismo ritmo para poner en evidencia dicha tendencia, porque en definitiva lo que propone es un *núcleo conceptual fijo* que termina limitando (y desconociendo) la variedad de los desplazamientos retóricos liberales. Él mismo se da cuenta de ello en una nota a pie y, no obstante, insiste en defender su núcleo conceptual:

Hay otros liberalismos a los que, en rigor, resulta complicado seguir aplicando el [núcleo]. Es el caso del «liberalismo» que enfatiza una idea de autonomía estrechamente relacionada con la libertad positiva de Raz [...]; del “liberalismo del reto” de Dworkin [...]; del “liberalismo epistémico” de Gauss [...]; del “liberalismo igualitario” de Guttman [...] o del “libera-

lismo como una concepción del respeto y la libertad de los individuos que impone que el modo de vida debe resultar aceptable para todos” de Waldron [...]. Que la originalidad de estos liberalismos radique precisamente en estos distintos matices (libertad positiva, reto, etc.) invita a pensar que es ahí, en la diferencia, donde se alejan del núcleo liberal (2002: 96).

No es mi intención hacer una reconstrucción exhaustiva de ese tipo de liberalismo que Ovejero omite; y, además, forma parte de los intereses de otro trabajo discutir si, en última instancia, detrás de los argumentos del mismo se esconde (veladamente) el núcleo conceptual de Ovejero. Aun así no podemos pasar por alto el hecho de que Rorty (1996a: 63-87) y Dworkin (2003: 231-258)²⁵ aludan a la existencia de una “comunidad liberal” que, más allá de lo poco densa que ésta sea en términos éticos, sitúa a los individuos en una situación que está lejos de ser “antisocial”. Para estas posturas, es precisamente porque los individuos establecen un matrimonio saludable con los valores de su comunidad que pueden actuar en consecuencia. Lo mismo cabría decir de Rawls, cuya persona moral no puede ser ni egoísta ni indiferente respecto de la suerte de los demás. Si ésta fuera la concepción antropológica que Rawls asume, las partes en la posición original ni siquiera se sujetarían —porque a todas luces impide que *sólo* sus preferencias racionales sean tenidas en cuenta— a las restricciones razonables a las que se someten²⁶. Ni hablar del hecho de que este último cree que las personas deben comprometerse con un “deber de juego limpio” en el seguimiento de las normas de convivencia, con el objeto de garantizar que nadie las viole en función de la satisfacción de sus propios intereses racionales (Rawls 1999: 78-102).

²⁵ El caso de Dworkin es paradigmático. En *Virtud soberana* (2003), el autor reconoce que su propuesta liberal se basa en la defensa de dos “valores éticos” —el principio de la buena vida y el de la responsabilidad personal—; afirma que no hay responsabilidad personal sin un marco adecuado de responsabilidad colectiva; propone una idea de igualdad de consideración como virtud cardinal del público soberano; y la unificación normativa de la igualdad y la responsabilidad —cuestión que lo acerca al republicanismo cívico. Desarrollo esta posición de Dworkin más detalladamente en el capítulo 3.

²⁶ Rawls aclara los motivos por los cuales se distancia del individualismo egoísta en (1996b: 114-115; 2002: 103-107; 124).

De esta manera, de las dicotomías ontológicas *individuo – comunidad*; *individualismo – holismo*²⁷; y de aquellas que tematizan los valores de *libertad – igualdad*; *libertad negativa – libertad positiva*; *egoísmo o indiferencia moral – solidaridad o fraternidad*, no podemos sostener —como hace Ovejero— que el liberalismo sólo privilegia los primeros términos de cada antinomia. Lo mismo habría que decir de la dimensión teórico-epistemológica: hay posturas liberales *universalistas* (Kant, el primer Rawls, el Rawls de *El derecho de gentes*; Dworkin, Larmore) y *contextualistas* (Rorty, el segundo Rawls, Gray); *racionalistas* (Locke, Rawls, Dworkin, Nozick, Ackerman, Gauthier) y *no racionalistas* (Hume, Berlin, Rorty, Gray, Oakeshott); *constructivistas* (Kant, Rawls) y *espontaneistas* (Smith, Hayek); *perfeccionistas* (Raz, Galston) y *antiperfeccionistas* (Rawls, Dworkin, Larmore); *contractualistas* (Locke, Kant, Rawls, Gauthier, Barry, Scanlon) y *no contractualistas* (Hume, Dworkin); *utilitaristas* (Hume, Mill, Harsanyi) y *antiutilitaristas* (Rawls, Dworkin, Nagel); y perspectivas que apuestan a la *neutralidad* del Estado (Rawls, Ackerman, Dworkin) y que se oponen a esta idea (Raz, algunos escritos de Kymlicka).

Una última consideración habría que hacer sobre estas dicotomías en relación con el modo de entender la constitución del orden político. Hay quienes creen que el orden sólo debe alcanzarse a través de un escueto *modus vivendi* autointeresado (Gauthier, Gray) y otros que exigen un compromiso moral razonable (Rawls, Dworkin, Barry). En otros términos: hay liberales que subordinan la política a la moral —la mayoría de las veces entendida en

²⁷ Para una lectura no ingenua de la presencia de ambas dicotomías en la tradición liberal (otorgándole incluso una autonomía decisiva a lo político y a lo social sobre lo individual), el agudo trabajo de Dupuy (1998: 23-58) resulta clave. Ubicado en una matriz de pensamiento francés, una de sus principales tesis es que el “liberalismo de la economía política” y el “liberalismo francés” se erigen sobre la base de un “individualismo metodológico no reduccionista”, bastante alejado de los actuales modelos individualistas —*rational choice*, fundamentalmente— en ciencias sociales.

términos kantianos, como derecho incondicionado— y otros que dejan a la primera librada al cálculo estratégico de individuos egoístas (Rosemblum 1993). Estas dos maneras de entender el orden están íntimamente relacionadas con dos modos de concebir la relación entre el derecho y la libertad de los agentes: mientras que para los “idealistas morales” el derecho es la fuente de donde emana la constitución autónoma de la libertad, para los que buscan el “provecho autointeresado” el derecho siempre interfiere en el ejercicio de la libertad.

En este apartado hemos podido observar que el liberalismo es una categoría que se desplaza considerablemente por las más importantes dicotomías de la teoría política, y en el caso particular de la *TJE* observamos que ésta responde analógicamente a los presupuestos de tres clásicos que representan tradiciones rivales. Pero ahora debemos fijar la frontera que permite poner un límite al desplazamiento. Lo que intentaré hacer en el siguiente y último apartado es reconstruir la unidad de la tradición liberal por medio de aquello que excluye. Las tesis que propongo para dar cuenta de ello son dos: (1) la unidad de la tradición liberal —como cualquier otra— es una unidad retóricamente constituida por medio de un efecto retroactivo de significación; (2) aquella unidad adquiere sentido por la exclusión de una “singularidad arbitraria”.

4. *El liberalismo y la exclusión de la singularidad arbitraria: un mundo sin Loyola, Nietzsche, Hobbes y Rousseau*

Las tesis desarrolladas en el apartado anterior nos dejan frente a un problema que puede ser resumido en una pregunta: ¿cómo es posible que podamos seguir hablando del liberalismo

a pesar de su “caótica” situación de significación? La pregunta, como puede verse, está relacionada con la búsqueda de algún tipo de unidad al interior de la tradición liberal. Antes de explicar en qué consiste el tipo de unidad (topológica) que propongo, es necesario descartar cualquier tipo de aproximación que niegue la posibilidad de la unidad liberal. Para ello, detengámonos un momento en algunas afirmaciones de Alasdair MacIntyre presentadas tanto en *Tras la virtud* como en *Justicia y racionalidad*.

La crítica de MacIntyre al liberalismo afirma que éste ha llevado al nivel más sofisticado de elaboración práctica el *dictum* ilustrado de querer desembarazarse de la tradición. Según MacIntyre, los puntos de partida de la teoría liberal imponen una concepción particular de la vida buena y, en consecuencia, “nunca son neutrales entre concepciones del bien humano; siempre son puntos de partida liberales”. Él cree que la inconclusividad de los debates dentro del liberalismo en torno a la justicia social “refuerza la opinión de que la teoría liberal se entiende mejor no como un intento de buscar una racionalidad independiente de la tradición, sino como la articulación, ella misma, de un conjunto de instituciones sociales y de formas de actividad desarrolladas históricamente; es decir, como la voz de una tradición” (2001b: 328). Particularmente, el hecho de que Rawls y Nozick postulen dos formas de entender la justicia social totalmente diferentes es la muestra más clara de lo alejado que se encuentra el liberalismo de ser algo aceptado universalmente: “la incompatibilidad de las interpretaciones [sobre la justicia] de Rawls y Nozick [...] [expresa] con éxito, al nivel de la filosofía moral, el desacuerdo entre los ciudadanos corrientes no filósofos” (MacIntyre 2001a: 305). Por consiguiente, el liberalismo está sujeto como cualquier otra doctrina a los problemas que son inherentes a la noción de tradición: existencia de opiniones diversas, conflicto de interpretaciones, imposibilidad de que sus presupuestos puedan ser “traduci-

dos” y entendidos por otras tradiciones rivales, etc. (MacIntyre 2001b: 330; 353-367). Si esto es así entonces la doctrina liberal es, como sostiene Charles Taylor (1993a: 67-68) el “reflejo de una cultura hegemónica”, pero no algo universalmente aceptado por todos necesariamente; un credo que se niega a aceptar el “exceso” que está presente en la idea de MacIntyre según la cual “los puntos de partida *liberales* son siempre *liberales*”. ¿Qué otro punto de partida podría tener un liberal que no sean los liberales?

Creo que en general MacIntyre tiene razón al develar el particularismo que se esconde detrás de las pretensiones de universalidad *a priori* que tienen algunas posturas liberales. Pero considero que su planteo tiene también serias limitaciones porque, en primer lugar, no todos los liberales son los liberales que MacIntyre tiene en mente. De acuerdo con lo que hemos visto, hay una importante corriente que desde hace unos años se ha volcado decididamente a justificaciones de tipo etnocéntrico, contextualistas y anti-universalistas. MacIntyre (2001b: 328) es consciente de este hecho, y lo señala citando los trabajos de Rawls, Rorty y Stout. No obstante —al igual que Ovejero— insiste en reunir la diversidad de las posturas liberales en un único núcleo conceptual, definido por “dos rasgos centrales de valoración”: el primero es el compromiso liberal “con que no haya ningún bien superior a los demás”; el segundo es una concepción de los individuos “como poseedores cada cual de su propio programa ordenado de preferencias” (2001b: 321-322). No niego el hecho que estos núcleos conceptuales pueden ayudar (y de hecho ayudan mucho) en la comprensión del liberalismo; pero esa ayuda, para decirlo de alguna manera, es muy efímera porque la iterabilidad liberal tarde o temprano vendrá a desestabilizar (como ocurre con cualquier concep-

to) este contexto fijo de significación²⁸. Decir esto no quiere decir —como veremos en un instante— que no hay tal unidad de significación, sino más bien que no hay una *única* unidad de significación liberal. En segundo lugar, MacIntyre no puede explicar por qué el liberalismo, siendo tan particular, puede desplazarse con tanta facilidad y ser ampliamente aceptado. En efecto, ¿por qué siendo tan particulares los principios liberales éstos no sólo se encuentran presentes en la cultura política de las democracias contemporáneas, sino que al mismo tiempo pueden estallar su propia particularidad de significados, deslizándose hacia incontables posibilidades discursivas? Lo que MacIntyre parece sugerir es que, dado que hay una diversidad de opiniones liberales, no es posible alcanzar ningún tipo de unidad universal. Propongo, por el contrario, una conclusión totalmente diferente a ésta: es precisamente porque hay diversidad, desplazamiento de significados, falta de consenso total e imposibilidad de fijación última del sentido, que la unidad liberal se vuelve un dato *necesario* (y a la vez *imposible*).

Esta última es una afirmación que tiene como marco teórico general la teoría de la retórica contemporánea, que ha sido desarrollada en el ámbito de la crítica literaria por Paul De Man (1990a; 1990b; 1999), y en el de la teoría política por Laclau (2002; 2005: 95-97). Simplificando al máximo un argumento que presentaré detalladamente en el capítulo tercero, la retórica contemporánea sostiene que existe una tensión constitutiva entre el “significado literal” de una entidad lingüística (la gramática) y su “significado figurado” (la retórica) (De Man 1990a: 22). Lo que ésta niega es que existan significados literales puros o accesibles a todos por igual, y por el contrario afirma que el significado figurado hace “esta-

²⁸ Concretamente, el primer rasgo central de MacIntyre deja fuera el “liberalismo burgués posmoderno” de Rorty.

llar” la fijación parcial de sentido que busca el significado literal (De Man 1990b: 29). En otras palabras, “[l]a retórica suspende de manera radical la lógica y se abre a posibilidades vertiginosas de aberración referencial” (De Man 1990a: 23).

Veamos la utilidad que tiene esta tesis para el análisis del liberalismo. Ser “liberal” (su significado literal) no es algo que pueda ser determinado de antemano por una definición acotada; “liberal” es una metáfora (una totalidad de sentido) que no obstante se encuentra subvertida por la existencia en su interior de múltiples deslizamientos o metonimias. Para ilustrar esto, retomemos el ejemplo sobre la articulación que Rawls realiza entre los elementos lockeanos, rousseauianos y kantianos de su *TJE*. Ahora estamos en condiciones de emitir una conclusión más precisa a la pregunta de cómo puede la teoría rawlsiana ser “tantas cosas a la vez”. La respuesta es que ésta puede tener ese carácter multifacético simplemente porque no es *nada* de lo que invoca en *particular*; en otras palabras, la *TJE* no hace más que equivalenciar metafóricamente particularidades que son literalmente incompatibles entre sí. Si Rawls puede apelar a estas tres tradiciones de pensamiento es porque éstas no tienen una significación esencial previa a la articulación retórica, y es por ello que el sentido de dichas tradiciones sólo puede ser *retroactivamente* determinado —presente, por ejemplo, en afirmaciones tales como “la plenitud lockeana de los derechos naturales encuentra sus límites en el exceso contextualista rousseauiano”; “Rawls fracasa en ser plenamente rousseauiano por una presencia excesiva de Kant”, etc.

El otro ejemplo que podemos dar es la noción de “individualismo ético” de Dworkin (2000; 2003). El mismo es una totalización metafórica que viene a sustituir —porque es una nueva forma de entender al individualismo— la tradicional manera liberal de concebir al indivi-

duo como un sujeto aislado, egoísta y descomprometido con los valores ético-comunitarios o republicanos. Pero, sin embargo, se trata paradójicamente de una totalidad que sólo puede constituirse *qua* totalidad conceptual cerrada si *desplaza* el significado de lo que implica ser liberal. Es por ello que Dworkin sostiene que ser *individualista* es lo mismo que ser *igualitarista* —cuando estos términos se mantenían incontaminados en el viejo liberalismo—, y que las violaciones a la igualdad —que comprende tanto la “igualdad ante la ley” como la “igualdad de recursos”— no atenta sólo contra ella misma, sino también contra la libertad individual²⁹. Pero el deslizamiento pronto es interrumpido por la analogía metafórica, porque aunque el individualismo ético se diferencia del individualismo tradicional, al *igual* que el segundo no pierde de vista la defensa moral de la libertad negativa. Todo esto puede quedar más claro si distingamos en sucesivas etapas analíticamente diferenciadas la operación tropológica que Dworkin lleva a cabo. El individualismo ético es primero un significado particular de individualismo, diferente a lo que comúnmente se entiende por tal (individualismo = egoísmo); es un término diferencial que adquiere sentido (se totaliza metafóricamente) por su oposición al individualismo liberal clásico; segundo, el individualismo de Dworkin adquiere unidad por medio de su desplazamiento metonímico (es “tan liberal” como el individualismo clásico); tercero, ese desplazamiento debe ser “borrado” para que la unidad y coherencia de la propuesta de Dworkin tenga sentido (tal vez los “únicos” o “auténticos” liberales son aquellos que se comprometen con el igualitarismo legal y de recursos propio del individualismo ético); por último, la contingencia del deslizamiento “vuelve sobre sus propios pasos”, constituyendo una unidad de sentido que opera como si todas las anteriores relaciones metonímicas de contigüidad nunca se hubieran dado (“es el individualismo ético lo que mejor permite defender los valores liberales, a saber, la individualidad o

²⁹ Para una mejor comprensión de esto, véase los dos ejemplos presentados por Dworkin (2000: 76-77).

la autonomía de las personas”). En conclusión, lo que significa ser liberal no es algo dado de antemano conceptualmente, sino que adquiere unidad (metafórica) retroactivamente, esto es, “al final” de todo el proceso descrito³⁰.

He afirmado, a partir de una cita anterior de MacIntyre, que las unidades conceptuales no dejan de ser útiles para entender y distinguir al liberalismo de otras tradiciones³¹. Pero no obstante esto, considero que la mejor forma de aproximación epistemológica a la unidad del liberalismo no es mostrando lo que éste incluye en su definición, sino más bien aquello que excluye como su misma condición de posibilidad. Haciendo esto, creo que se logra una mejor comprensión respecto de las posturas que buscan una aprehensión conceptual del liberalismo debido a dos motivos. El primero es que no se pasa por alto la crítica al carácter universalista *a priori* del mismo (si algo está excluido de su definición, ya no puede reclamar universalidad trascendental). El segundo es que el énfasis está puesto en un conjunto de condiciones de posibilidad que son exteriores a dicha unidad, con lo cual se muestra que el liberalismo no es nada esencial en sí mismo. Para que el liberalismo sea visible conceptualmente es preciso delimitar su frontera; pero la idea misma de una frontera liberal exige

³⁰ Sobre la constitución retroactivo-performativa de la significación, véase Žižek (2003c: 247-253).

³¹ En un trabajo clásico, Gray sostiene que “el liberalismo constituye una tradición única” en virtud de cuatro elementos conceptuales. Según esto, el liberalismo es *individualista* porque “afirma la primacía moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social”; es *igualitarista* “porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral”; es *universalista*, dado que “afirma la unidad moral de la especie humana y concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas específicas y a las formas culturales”; por último es *meliorista*, “por su creencia en la corregibilidad y las posibilidades de mejoramiento de cualquier institución social y acuerdo político” (1994: 10-11). Holmes detecta un núcleo conceptual similar: “Las cuatro normas o valores nucleares del liberalismo son la *seguridad personal* (monopolio de la violencia legítima por agentes del Estado, estos últimos sometidos al control y la regulación de la ley), *imparcialidad* (un único sistema legal que se aplica a todos por igual), la *libertad individual* (una amplia esfera de libertad con respecto a la supervisión colectiva o del Estado, lo que incluye la libertad de conciencia, el derecho a la diferencia, el derecho a perseguir ideales que el prójimo pueda considerar equivocados, la libertad de desplazamiento y emigración, etc.), y la *democracia*, o derecho a participar en la elaboración de las leyes por medio de elecciones y la discusión pública mediante el concurso de una prensa libre. Que el desacuerdo público sea una fuerza creadora puede haber sido el principio liberal más novedoso y radical de la política liberal” (1999: 22). Se pueden encontrar núcleos conceptuales o tipos ideales del liberalismo cercanos a estos dos en Habermas (1999) y Gargarella (2002).

en contrapartida ubicar una heterogeneidad más allá de ella. Y lo que la sistematicidad del liberalismo no puede procesar internamente es, como ya lo he adelantado, una singularidad arbitraria.

A decir verdad, en la primera de las afirmaciones anteriores, junto con la aproximación retórica, el liberalismo no reclama ninguna originalidad: toda unidad de definición es el resultado del mismo acto performativo de nombrar, y ese acto se caracteriza por no estar constreñido por ningún tipo de límite conceptual *a priori* (Laclau 2001a: 8). En otras palabras, es el significante o el tropo “liberalismo” el que “impone” su sentido referencial y no las distintas definiciones que nos acercan —de modo imposible— a su significado. Pero es en la segunda de las afirmaciones anteriores donde el liberalismo adquiere un protagonismo fundamental. La tesis que voy a sostener a continuación —y que será también abordada en los capítulos siguientes— es que como resultado de lo que el liberalismo excluye, éste pasa a configurar en la época actual el *contenido óntico* que da cuerpo a la *especificidad ontológica* de la política —la cual consiste, de acuerdo con Laclau, en la imposibilidad de la equivalencia y la diferencia totales; en el carácter “desnivelado de lo social”; y en la exclusión del campo social tanto del orden como del desorden absolutos. En otros términos, el liberalismo es un contenido óntico (particular) como cualquier otro pero al mismo tiempo el *resto* ineliminable de la ontología misma de la política; es un residuo que siempre retoma para mostrar el carácter liberal de la propia lógica (hegemónica) de la política. Por todo ello, creo que el liberalismo, lejos de representar una “negación” o “evasión de lo político”, es el tropo (el nombre, la onticidad) con el que *epocalmente* se puede “nombrar” a lo político. Dedicaré las últimas páginas de este capítulo a explicar el sentido de estas afirmaciones un

tanto abstractas, cuestión que resultará además importante para presentar mejor el argumento del capítulo siguiente.

En su crítica a la democracia parlamentaria alemana, Schmitt veía como una imposibilidad la realización de la moral contenida en el principio de la igualdad liberal, que obliga a tratar a todos los seres humanos con igual consideración y respeto. Una igualdad así concebida no tenía para él sentido alguno, porque dos o más personas sólo pueden ser iguales dentro “de una determinada área” (2002: 15). Esto quiere decir que la igualdad sólo es posible gracias a la exclusión de una heterogeneidad desigual. De ello, Schmitt concluía que “la igualdad de todas las personas en su calidad de tales no es una democracia, sino un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado, sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria” (2002: 17). Algunos años más tarde, Schmitt se hubiera sorprendido de que un liberal como Rorty declare que los compromisos normativos de su propia comunidad liberal —“historicista” y “nominalista”— no sólo evitan apoyarse en una idea como la de “humanidad”, sino que, además, esos compromisos sólo pueden ser afianzados si se excluye a dos personalidades típicas: a Nietzsche y a Loyola. Ambos son enjuiciados por Rorty lisa y llanamente como “locos”. Esto resulta así no porque el léxico liberal rortiano se considera superior en términos racionales a las ideas de éstos, sino simplemente “porque no hay manera de considerarlos conciudadanos de nuestra democracia constitucional, como individuos cuyos proyectos vitales podrían, con un poco de ingenio y buena voluntad, adaptarse a los de los demás ciudadanos”. Individuos idiosincrásicamente cercanos a Nietzsche y Loyola, declara Rorty, no pueden ser tomados por “nosotros” “en serio” (1996b: 256). En “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” leemos lo siguiente: “Nietzsche y Loyola son locos no porque sustentan opiniones insólitas sobre ciertos temas

«fundamentales»; en todo caso, llegamos a esa conclusión después de que numerosas tentativas de intercambio de opiniones políticas nos han convencido de que no vamos a llegar a ninguna parte” (1996b: 260).

¿Por qué un liberal no puede “llegar a ninguna parte” después de una discusión con Nietzsche y Loyola? La respuesta a esto puede ser encontrada en el *exceso* que ambos representan para los valores liberales. Por un lado, la comunidad liberal es una comunidad comprometida con ciertos valores, el más importante de los cuales es la libre discusión y el rechazo del dogmatismo. Loyola representa la encarnación de la defensa de una comunidad cerrada de valores, y por ello es un dogmático que no está dispuesto a negociar discursivamente su propia verdad. Nietzsche, con su concepción perspectivista de la verdad, es un escéptico que *excede* todo escepticismo, y los liberales son personas que al menos se comprometen con el valor de la libre discusión. En una conversación, Nietzsche haría lo contrario de Loyola: no argumentaría apoyándose en ningún valor en particular; cuestionaría toda idea de verdad y no daría lugar a la menor fijación parcial de sentido. Y toda fijación parcial de sentido es, por su misma condición de “parcial”, algo que no reclama una validez universal: antes bien, se trata de un acuerdo particular y provisorio sobre un determinado tema que, para ser tal, exige el reconocimiento de todos (o la mayoría de) los puntos de vista implicados. Esto último es un valor profundamente liberal frente al cual Nietzsche desplegaría toda su ironía destabilizadora³². En definitiva, Nietzsche y Loyola son excluidos de la comu-

³² Ni hablar de que las ideas de Nietzsche son consideradas comúnmente como un antecedente del fascismo. Más allá de la veracidad o no de esto, Rorty podría estar de acuerdo con esta afirmación: “Nietzsche elogia la crueldad y condena la piedad, sin reflexionar lo suficiente en si realmente debe recomendarse al hombre ser más cruel de lo que él es, o sobre cuál será el efecto de semejante idea sobre hombres crueles. Nietzsche no fue fascista, pero sus escritos abundan en reflexiones sobre la raza y en las posibilidades de un rejuvenecimiento biológico del hombre. Nietzsche no sólo no propone ni enseña la prudencia y la responsabilidad pública; las calumnia” (Dannhauser 1996: 798).

nidad liberal por representar el primero y el segundo, respectivamente, el *desorden* y el *orden absolutos*.

Pero, ¿dónde radican las condiciones de posibilidad de semejante exclusión? Para responder esta pregunta es necesario hacer una reconstrucción de los argumentos liberales que fundamentan dicha exclusión. Para ello comencemos recordando una afirmación que fue presentada en el primer apartado. Decíamos allí que una de las características centrales de la política moderna es la creencia que los individuos tienen derecho a ponerle límites a la decisión soberana vinculante; a reconfigurar sus límites trazando otro límite normativo, a saber: los derechos humanos, la autonomía personal, la individualidad, etc. Es por ello que, de acuerdo con esto, los liberales parecen darle mayor preeminencia a lo particular que a lo universal; a lo diverso e individual más que a lo común y colectivo; a la moral antes que a la eticidad, dado que no se puede suprimir el conflicto y las diferentes necesidades que nacen de la sociedad. Pero también es cierto que los liberales tienen una profunda desconfianza hacia los “particularismos” que no pueden disimular. ¿Qué fue el liberalismo sino una respuesta política que buscó limitar en la esfera política la presencia de los particularismos religiosos desatados en las Guerras de religión? Hobbes vio con claridad este hecho y en ello consintió el legado práctico que dejó a los liberales. Una de las claves interpretativas con la que puede ser leído *Behemoth* es el rechazo absoluto por parte de Hobbes al uso indebido de la razón que hacían los católicos y presbiterianos. Él considera que los peligros del orden social no proceden estrictamente del egoísmo de los seres humanos —que, por otro lado, forma parte de su misma naturaleza—, sino de una “imperfecta racionalidad” que tiene su origen en un uso desbordado de la razón. Prestemos atención a la siguiente afirmación:

No faltaban reglas de lo *justo* y de lo *injusto* suficientemente demostradas y a partir de principios evidentes para la capacidad más humilde [...]. [Pero muchos hombres] no saben leer, otros muchos, aun sabiendo, no tienen tiempo libre, y de los que lo tienen la gran mayoría tienen su mente empleada y ocupada en sus asuntos o placeres privados. De modo que es imposible que la multitud aprenda nunca su deber, salvo desde el púlpito y en los días festivos; pero precisamente ha sido entonces y desde allí desde donde han aprendido a desobedecer (Hobbes 1992: 54-55).

La multitud se niega a conocer las reglas de la justicia —esto es, la obediencia a la ley del soberano (Hobbes 1992: 61)— y, como si esto fuera poco, el clero alienta esta desobediencia erigiéndose en los intérpretes privilegiados de la palabra de Dios. Aunque éstos últimos “admiten la palabra de Dios”, lo hacen “con arreglo a su propia interpretación” (1992: 65); y es en ello donde radica el principal problema, porque esa “propia interpretación” es puesta al servicio de la rebelión:

no os quepa duda de que ellos [los presbiterianos], que en el púlpito animaron al pueblo a levantarse en armas en defensa del Parlamento de entonces, alegaron en favor de ello la Escritura, es decir, la palabra de Dios. Si es lícito que los hombres resistan al rey cuando ordena algo contrario a la Escritura, esto es, contrario al mandato de Dios, y es lícito que sean jueces del significado de la Escritura, entonces es imposible que la vida de ningún rey, o la paz de ningún reino cristiano, pueda estar segura por mucho tiempo (Hobbes 1992: 67).

Por ello, para Hobbes el cuestionamiento de la unidad política del soberano es el momento donde rige la injusticia porque el sistema de seguridades comienza a trastabillar, poniéndose en peligro la fijación del significado de las cosas. En otras palabras, es el momento (que antes identificamos con Nietzsche) de la *locura*:

Si en el tiempo hubiera, como en el espacio, grados de altura, creo realmente que el más alto de todos los tiempos sería el que transcurrió entre 1640 y 1660. Pues quien desde allí [...] hubiera contemplado el mundo y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, podría haber tenido una visión panorámica de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales la una es doble iniquidad y la otra doble locura (Hobbes 1992: 5-6).

Ya conocemos la solución hobbesiana a este estado de *locura generalizada*: lo que la razón dicta a los hombres es que la única manera de evitar el desorden propiciado por el subjetivismo religioso extremo es someterse a la autoridad (neutral) del rey (1992: 62-63). Si lo anterior era identificado como el momento de caos (psicótico) este último es, por el contrario, el momento del orden sin fisuras que antes identificamos con Loyola. Dado que Dios es incognoscible, la *única* autoridad capaz de asignar un orden es el soberano. Pero, ¿no cae Hobbes en una evidente contradicción al rechazar el subjetivismo religioso proponiendo el ejercicio *subjetivo* del poder encarnado en la figura del Leviatán? Hobbes resuelve este dilema no sólo de una forma muy interesante, sino también profundamente liberal: la desobediencia de la multitud y del clero no es tanto una desobediencia a la *persona particular* del rey, sino más bien a sus *leyes*; no es tanto una rebeldía a lo particular, sino a la universalidad de la legalidad encarnada en su figura política:

por desobedecer a los reyes entendemos desobedecer a sus leyes, aquellas leyes tuyas que fueron hechas antes de ser aplicadas a ninguna persona particular; pues el rey, aunque como padre de hijos y amo de criados manda muchas cosas que obligan a esos hijos y criados, nunca manda al pueblo en general salvo mediante una ley anterior, y lo hace como persona política, no como persona natural (Hobbes 1992: 69).

Cuando afirmo que la solución hobbesiana es interesante o sugestiva, lo digo en el sentido de la operación retórica gracias a la cual ésta se lleva a cabo. En efecto, el gesto retórico hobbesiano nos remite a los típicos desplazamientos (excesivos) liberales: el ejercicio *personal* del poder sólo es personal (esto es, monárquico) con la condición de que “no sea *tan* personal”, porque ninguna ley puede ser hecha por personas sino por instituciones supra-personales. El rey es la persona a la que se le encarga la tarea de dictar las leyes sólo en la medida en que deja de ser una (simple) persona y se convierte él mismo, sin mediación alguna, en la encarnación incontestable de la ley. La paradoja de esta operación es que se trata de una encarnación sin cuerpo (particular), porque el rey es la instancia supra-particular por antonomasia.

Pero este exceso liberal pronto hace ver su dimensión de *falta* si tenemos en cuenta que Hobbes cree, a diferencia de cualquier liberal, que el orden de lo político es un orden cerrado y sin fracturas; lo político es para él el terreno donde la dislocación crítica que ejercen los particularismos están (o deben estar) ausentes. Es por ello que, a contrapelo de esto, la democracia moderna se configura como una actividad política que tiene como finalidad eliminar procedimentalmente del ejercicio del poder todo residuo de subjetivismo extremo. Tal vez el ejemplo más claro de la crítica liberal al poder “extremadamente subjetivo” se encuentra en el cuestionamiento de Kant al paternalismo:

Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista* (*imperium paternale*), en el que los súbditos —como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que le es verdaderamente beneficioso (290 / 291) o perjudicial— se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que és-

te también quiera que lo sean, un gobierno así es el *mayor despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho) (1986: 27-28).

El peligro de un poder absoluto toma nuevo cuerpo a partir del siglo XIX con la ampliación democrática del sufragio, y la amenaza ya no vendrá de una tiranía ejercida por un rey caprichoso, sino del poder popular, tan subjetivamente caprichoso como el primero (Gargarella 2002: 97). Así lo indica Constant: “El gobierno popular no es más que una tiranía compulsiva; el gobierno monárquico no es más que un despotismo más concentrado” (1943: 22). Constant es así uno de los primeros liberales que se enfrentó al “problema rousseauiano” de una voluntad general que, por el mismo hecho de no poder ser representada, no tiene límites en su poder. Recordemos aquí la fórmula política de la voluntad general: ella constituye una unidad absoluta en la cual todos los ciudadanos cuentan como uno. En la *unidad* de la voluntad general se expresa, sin mediación política o articulación contingente de las voluntades particulares, la *totalidad* ciudadana. De esta manera, la equivalencia es total por cuanto uno = todos. Pero Constant denuncia esta equivalencia por considerarla un artilugio improbable. En primer lugar, afirma que un poder omnímodo es improbable no sólo porque está limitado normativamente por aquello que “señalan la justicia y los derechos de los individuos” (1943: 25), sino también porque un poder tal no puede ser propio de los seres humanos. En sus propias palabras:

Ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada, ni la del pueblo, ni la de sus hombres que se llaman representantes, ni la de los reyes, sea cualquiera el título con que reinen [...].

Ningún monarca, sea cualquiera el título que reclame, ora se apoye en el derecho divino, ora en el derecho de conquista, ora en el asentimiento del

pueblo, no posee un poder sin límites. Dios, si interviene en las cosas humanas, sólo sanciona la justicia (1943: 23; 25).

Como puede verse, Constant está perfectamente de acuerdo con las afirmaciones de Berlín y Laclau acerca de la libertad absoluta: ella sólo le corresponde a Dios, y a lo sumo nosotros sólo podemos aspirar a una libertad opaca, limitada siempre por la ley o las libertades legítimas de los otros. En segundo lugar, Constant desconfía de la equivalencia total de la voluntad general porque para él la simetría uno-a-uno entre ésta y las voluntades particulares es una quimera. Ello es así porque, por un lado, el pueblo al delegar su poder a “todos” en realidad siempre se lo da a “algunos”, es decir, a sus representantes; y, por otro lado, porque la voluntad que legisla no son “todos” sino simplemente una mayoría que no deja de ser nunca particular: “[la soberanía popular ha pasado] de ella a la mayoría, de la mayoría a la mano de algunos hombres, y a veces a una sola mano” (Constant 1943: 19)³³. Esa particularidad viene a desestabilizar la equivalencia uno-a-uno de la voluntad rousseauiana, poniendo en evidencia el carácter desigual de las relaciones e identidades sociales. Prestemos atención al siguiente pasaje:

dándose a todos, no es cierto que no se dé a nadie cada cual, sino que, por el contrario, se da a aquellos que obran en nombre de todos. De aquí se sigue que, dándose entero, no se entra en una condición igual para todos, puesto que algunos se aprovechan exclusivamente del sacrificio de los demás, una vez que hay asociados que están fuera de la condición común. No es cierto que todos los asociados adquieran los mismos derechos que ceden: no ganan todos el equivalente de lo que pierden, y el resultado de lo que sacrifican es, o puede ser, el establecimiento de una fuerza que les quita lo que tienen (Constant 1943: 20-21).

³³ Mill tiene la misma opinión: “la voluntad del pueblo significa, prácticamente, la voluntad de la *porción* más numerosa o más activa del pueblo; de la mayoría o de aquellos que logran hacerse aceptar como tal; el pueblo, por consiguiente, *puede* desear oprimir a una parte de sí mismo, y las precauciones son tan útiles contra esto como contra cualquier otro abuso del Poder” (1993: 59).

La afirmación anterior no puede ser más idéntica a los presupuestos que asume la política en su manifestación hegemónica. En primer lugar, para Laclau (2001a) existe un desnivel estructural básico entre el lugar universal del poder y aquellos particulares que lo ocupan: la equivalencia entre ellos no puede ser total, sino que se trata de una equivalencia siempre espuria, en la cual una parte asume la (imposible) representación de todos. Para expresar esto con las palabras del propio Constant, lo que los gobernados ceden nunca es “equivalente” a lo que reciben a cambio. Esto es exactamente lo mismo que decir que el hiato entre lo universal y lo particular no puede ser nunca cerrado (entre ambos hay una desigualdad que resulta ser constitutiva); y la clausura de dicha brecha sólo se alcanzaría a través de la autoidentidad racional de lo político (por ejemplo, en una figura como el Leviatán). Por ello, la solución hobbesiana representa para Laclau una forma no-política de alcanzar la universalidad de la comunidad, y esto se debe a que

Hobbes explícitamente niega la existencia de cualquier desigualdad de poder en el “estado de naturaleza”. Para él, en tal estado, todos los miembros de la comunidad tienen igual poder. Como resultado, cada uno tiende a sus propios objetivos, los cuales chocan con los de los demás, hay un puerto muerto constitutivo. La comunidad es radicalmente incapaz de crear, ella misma, cualquier “orden” social. La consecuencia es que el acuerdo que entrega el poder *total* al soberano no puede ser un acto político, porque es solamente la decisión racional de todos los miembros de la sociedad y no presupone ningún conflicto entre voluntades antagónicas (2001a: 5).

Si he vuelto a Hobbes es para mostrar que el liberalismo se solapa fácilmente con la lógica de lo político tal como la entiende Laclau, dado que ambos requieren la exclusión de la política hobbesiana como su propia condición de posibilidad. Si no hay política en el estado

de naturaleza es porque resulta imposible la articulación pragmática de las voluntades particulares en una voluntad común (ningún particular *qua* particular puede en el estado de naturaleza imponer la autoridad, dada la condición de igualdad de poder que todos detentan); pero tampoco puede haberla una vez que aparece el Leviatán, porque un poder total y creado de la nada —dado que no existe ningún residuo de particularismo previo que le dé cuerpo—, es algo que le pertenece más a Dios que a hombres y mujeres finitos y contingentes. Con esta solución racional, Hobbes no permite “a lo particular tener ninguna dinámica propia respecto al lugar pleno / vacío de lo universal” ya que “un particular [el Leviatán] se ha separado del reino de las particularidades y ha pasado a constituir la Ley incontrovertida de la comunidad” (Laclau 1996: 113-114). Al contrario del racionalismo hobbesiano, la teoría de la hegemonía considera que, en última instancia, toda voluntad colectiva tiene su origen en una particularidad o, desde el punto de vista de Constant, en una mayoría particular.

En lo que resta de este apartado daré un último impulso a la tesis de la identidad entre la ontología hegemónica de la política y el liberalismo, y lo haré mostrando la relación que se establece entre la equivalencia y la diferencia totales, indagando además las posibilidades de la libertad de los agentes en ambas situaciones. Para ello me voy a basar en dos ejemplos: el primero es la caracterización que hace Locke del estado de naturaleza; y el segundo alude a la “autenticidad” que Rousseau encuentra en la “conciencia de sí” o en la esfera de la intimidad.

Es sabido que el estado de naturaleza lockeano es un estado de perfecta libertad, donde ésta se ejerce sin otra restricción que la que los mismos individuos se imponen a sí mismos guiados por la ley natural. Es decir, no es un estado de pura licencia, porque la libertad tie-

ne límites racionales impuestos por la ley natural; lo que no existen son límites artificiales emanados de alguna autoridad competente. Por otro lado, es un estado de perfecta igualdad, ya que todos tienen la posibilidad de conocer la ley natural. Entre los individuos en estado de naturaleza se establece una situación de equivalencia total, dado que un individuo es igual y enteramente equivalenciable a otro. Esto es así, entre otras cosas, porque entre ellos no hay diferencias de jerarquías artificiales o jurídicas: “si en el estado natural cualquier persona puede castigar a otra por el mal que ha hecho, todos pueden hacer lo mismo; pues en ese estado de perfecta igualdad en el que no hay superioridad ni jurisdicción de uno sobre otro, cualquier cosa que uno pueda hacer para que se cumpla esa ley, será algo que todos los demás tendrán también el mismo derecho a hacerlo” (Locke 1997: 39).

Por consiguiente, la otra cara de la equivalencia total es un *desplazamiento radical*, porque en la situación natural “todos” los individuos pueden ser “todo a la vez”: legisladores, ejecutores y jueces de las leyes naturales (Locke 1997: 40); cada *uno* tiene poder sobre *todos*, y *todos* sobre *uno*. Por ello Locke (1997: 41-42) considera que quien viola la ley natural matando a otra persona no está cometiendo un crimen sólo con ella, sino también contra la humanidad entera. Y aquí comienza a vislumbrarse la segunda condición por la cual la equivalencia del estado de naturaleza es absoluta, y ello se explica porque no existe una exterioridad heterogénea a ella dado que no hay, *en principio*, ninguna conducta particular anómala capaz de desestabilizar ese estado de armonía. En otras palabras, el estado de naturaleza lockeano establece un “nosotros” humanitario que no tiene un “ellos” al cual oponerse. Esto último puede apreciarse en las siguientes palabras de Hooker, de las cuales Locke se hace eco: “mi deseo de ser amado todo lo posible por aquéllos que son naturalmente iguales a mí, me impone el deber natural de concederles a ellos el mismo afecto. Y ningún

hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros y los que son como nosotros” (1997: 37).

Pero si esta situación es de perfecta armonía y equilibrio, ¿por qué es necesario abandonarla? Wolin ofrece una explicación muy convincente de ello. Según él, el estado político lockeano surge como un “remedio modesto, de sentido común, para los «inconvenientes» del estado de naturaleza”, y esos inconvenientes tienen lugar porque a los hombres “los acosa la ansiedad, están «inseguros» respecto de sus derechos, llenos de temores” (1993: 328-329). En nuestros propios términos, el hombre natural lockeano acepta la armonía del estado de naturaleza, pero finalmente desconfía de que las equivalencias que allí existen sean eternamente duraderas y no se encuentren, tarde o temprano, amenazadas por las demandas particulares o las necesidades individuales. En definitiva, a lo que éstos temen es a la potencial *arbitrariedad* que surge (incluso) de un estado de perfecta libertad e igualdad. Es precisamente porque la perfectibilidad de la libertad y la igualdad absolutas es una quimera que se necesitan en contrapartida las leyes civiles, las únicas capaces de fijar un sentido estable a las cosas. Locke señala esto con inconfundible claridad:

la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescriptas por esa norma; un no estar sujeto a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre (1997: 52-53)³⁴.

³⁴ Para una afirmación muy similar a ésta, véase Constant (1943: 23-24).

En conclusión, nos encontramos con dos formas imposibles de representar la libertad, generadas por dos condiciones igualmente imposibles. La primera es la situación de dislocación generalizada del estado de naturaleza hobbesiano, que hace a los individuos tan libres que todos terminan siendo dominados por todos. La segunda es la realidad de plena libertad del estado de naturaleza lockeano, cuya perfección hace que los hombres terminen desconfiando de él y de la potencial arbitrariedad que trae consigo. Por consiguiente, aunque *lo individual* es el valor liberal por antonomasia, éste es visto temerosamente como una amenaza cuando se transforma en una *singularidad subjetiva* o, mejor dicho, cuando ésta hace su aparición en el espacio simbólico común.

Como es sabido, Rousseau conocía al detalle los temores á la arbitrariedad que tenía la sociedad liberal anglosajona de su época, y por ello fue capaz de criticarlos con tanta agudeza y originalidad³⁵. La manera que él encontró de combatir los valores liberales fue ignorándolos completamente. Al poner tales valores entre paréntesis, Rousseau creía que se ganaba la absoluta libertad de poder resguardarse en la propia intimidad, una intimidad que no dudaba en definirla como una “situación singular” (Rousseau 1936: 195). Como ya adelanté, la intimidad rousseauiana es la última forma de equivalencia pura que voy a analizar. Esta equivalencia se fundamenta en varios aspectos paradójicos. La primera que podemos señalar es la que Dany-Robert Dufour subraya en *Locura y democracia*. Según él, la subjetividad de Rousseau es una “nada” que al mismo tiempo nombra sin mediaciones la “totalidad” de la humanidad, estableciéndose entre ellas una identidad absoluta:

³⁵ Aunque hoy es un lugar común ver a Rousseau como un crítico del liberalismo, esto no era nada evidente para Schmitt (2002: 18-19), quien opinaba que la voluntad general tiene una “fachada” que en última instancia es liberal.

dado que Rousseau no es nada, para convertirse en todo no necesita ser más que él mismo, y esto constituiría el *único* lugar legítimo a partir del cual hacer su enunciación [...].

[L]a naturaleza que Rousseau descubre escrita en el fondo de sí mismo y que hace la humanidad del hombre es el sentimiento de sí. En resumen, si se interna en él mismo, es para hablar mejor “en nombre de toda la especie humana” (2002: 202; 204).

En segundo lugar —del mismo modo que los individuos en el estado natural lockeano—, la conciencia rousseauniana es una singularidad que no tiene ningún exterior heterogéneo constitutivo. Mejor dicho, el viaje íntimo hacia la conciencia individual sólo es posible como consecuencia de la suspensión radical de todo aquello que es exterior a ella, lo cual es diferente que buscar su exclusión. La exclusión de algo supone, al menos en principio, un reconocimiento previo de lo excluido; pero Rousseau ni siquiera está dispuesto a hacer esto. Esto adquiere verosimilitud si atendemos al siguiente pasaje:

Todo ha terminado para mí sobre la tierra; ya no se me puede hacer ni bien ni mal. Nada me queda que esperar o que temer en este mundo. Heme, pues, tranquilo en el fondo de este abismo, pobre mortal infortunado pero impasible como Dios mismo.

Todo aquello que me es exterior me es extraño desde ahora. No tengo en este mundo ni prójimo, ni semejante, ni hermanos. Estoy sobre la tierra como en un planeta extraño, al cual hubiera caído desde el que habito [...]. Alejemos, pues, de mi espíritu todos los objetos de los que yo me ocuparía tan dolorosa como inútilmente.

Puesto que sólo en mí encuentro el consuelo, la esperanza y la paz, me ocuparé exclusivamente de mí durante el resto de mi vida (Rousseau 1936: 193; cursivas mías).

Si todo es exterior a la conciencia rousseauniana (si no hay nada con lo cual ésta pueda identificarse u oponerse), entonces nada lo es (en particular) y, por consiguiente, se encuentra en un estado de soledad total. Leemos al comienzo de *Las confesiones*:

1. Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo.
2. Yo, sólo yo. Siento mi corazón y conozco a los hombres. No estoy hecho como ninguno de cuantos he visto; me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de cuantos existen. Si no valgo más, al menos soy distinto. Si la naturaleza hizo bien o mal al romper el molde en que me vació, es cosa que no puede juzgarse hasta después de haberme leído (1997: 27).

En conclusión: Rousseau no halla una equivalencia particular —pragmáticamente construida— para comunicar su propia vivencia interna sencillamente porque no hay nadie fuera de sí mismo. De esta forma, el ginebrino emprende un juego de sustituciones radicales entre la inclusión y la exclusión totales: para que él hable en nombre de sí mismo y, por consiguiente, sea la voz pura de la especie humana, debe eliminarse paradójicamente a esta última. Expresado de otra forma, Rousseau busca una equivalencia total entre el sí mismo y la humanidad que, no obstante, sólo se logra con el desconocimiento de todos los seres humanos y sus correspondientes marcos simbólicos³⁶.

En este contexto, debo encarar un problema que se deriva de la anterior presentación de la intimidad rousseauiana. Frente a la afirmación según la cual la doctrina liberal es incompatible con la defensa de la singularidad subjetiva, ¿cómo ignorar la protección del “libre desenvolvimiento de la individualidad” que ha propiciado la tradición liberal asociada a la

³⁶ El cuestionamiento a los constreñimientos simbólicos es también abordada por Rousseau en su *Carta a D'Alembert*, donde se pronuncia a favor de los espectáculos al aire libre: “no adoptemos esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un reducido número de gente en un antro oscuro, que la mantienen temerosa, inmóvil, en silencio e inactiva, que no ofrecen a los ojos sino paredes, puntas de hierro, soldados e imágenes [240] aflictivas de la servidumbre y la desigualdad. No, pueblos felices, ésas no son vuestras fiestas. Al aire libre, bajo el cielo, es donde tenéis que reunirlos y entregarlos al dulce sentimiento de la felicidad” (1994: 156). Las implicaciones de esta afirmación son claras: si los espectáculos deben ofrecerse al aire libre, es porque debemos trascender al mismo tiempo cualquier idea de “frontera” simbólica o hegemoníamente impuesta, y disfrutar —o gozar— de la singularidad ilimitada de las fiestas en la plaza pública.

figura de John Stuart Mili? Recordemos que Mili temía tanto como Rousseau la intromisión injustificada de los prejuicios, la opinión mayoritaria y las costumbres en el ámbito privado de la conciencia individual. Para delimitar el alcance que debe tener la sociedad sobre el individuo, Mili distingue dos esferas morales claramente identificables: “La única parte de la conducta de cada uno por la que [el individuo] es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano” (1993: 65-66). La constitución de estos dos espacios que se guían por pautas morales distintas se basa, a su vez, en el establecimiento de un principio que establece que el único fin justificable para restringir la libertad individual es su propia protección. Por ello, Mili cree que para alcanzar un adecuado dominio interno de la conciencia es suficiente con garantizar, primero, la libertad de conciencia y de expresión; segundo, la libertad “para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos”; y, por último, la libertad de asociarse para cumplir todos aquellos fines que no perjudiquen a los demás (1993: 68-69). Los valores de la individualidad, la espontaneidad, la originalidad, la variedad y la diversidad están contenidos en la definición general de la libertad, que establece lo siguiente:

La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás (Mill 1993: 69).

¿De qué manera es posible entonces diferenciar el planteo de Mili del de Rousseau? ¿Es compatible el programa del primero con la defensa de la “singularidad arbitraria” que he propuesto? En primer lugar —y para dar respuesta a la primera pregunta—, la propuesta de Mili exige, a diferencia del planteo rousseauniano, la presencia decisiva de una densa red simbólico-legal destinada a proteger el libre desenvolvimiento de la individualidad. Rousseau ya no cree que esa misma sociedad de la que quiere huir sea capaz de proveer los dispositivos legales o culturales para hacer frente al despotismo de los prejuicios. En definitiva, aunque Mili desconfía del poder alienante del Otro, termina encontrando en él la solución legítima a sus propias arbitrariedades; Rousseau, por el contrario, entiende que la única salida posible al perjuicio moral y civil consiste en la suspensión radical del orden simbólico. En segundo lugar, mientras que Mili se empeña en proponer un esquema de la libertad lo más amplia posible que no perjudique a los demás, la propuesta de Rousseau no puede tener este problema porque sencillamente ha decidido retirarse al interior de su intimidad, sin tener ningún tipo de contacto con el mundo exterior. Por último, Mili hace de la diferencia de cada individuo entre sí el principio equivalencial que permite la articulación del espacio comunitario (“mi propia individualidad debe ser igualmente valorada y respetada como la de cualquier otro”). A diferencia de ello, la radicalidad de la respuesta rousseauniana a la tiranía de la sociedad consiste en politizar su propia singularidad, y esto se diferencia claramente de la defensa de la individualidad abstracta que hace Mili. En otras palabras, mientras que el liberal pretende equivalenciar las particularidades de cada individuo en el principio abstracto de la individualidad, la conciencia interna de Rousseau es por definición inequivalenciable. Ella no puede ser medida con ningún rasero normativo común simplemente porque no se puede comparar con nada; es a la sazón inequivalenciable porque no puede —ni quiere— entrar en el juego de una articulación más general que no sea

ella misma. Por todo esto —y para concluir respondiendo a la segunda pregunta—, la propuesta liberal de Mili resulta incompatible con la protección de una conciencia singular inarticulable, que se configura como tal porque no puede igualarse a nada que se le compare³⁷.

Es tiempo de dar fin a mi argumento, pero antes debo salir al encuentro de una posible crítica que podrían efectuar aquellos que no estén de acuerdo con la sinonimia que he establecido entre la lógica hegemónica y el liberalismo. Se podría decir que este último hace una crítica “espuria” a la democracia cuando sostiene que el pueblo no puede ser nunca una totalidad, y que lo máximo a lo que puede aspirar la soberanía popular es a ser una mayoría particular. Se podría decir, con toda razón, que los valores liberales (los derechos humanos, la autonomía individual, etc.) son tan particulares como la voluntad colectiva que tanta desconfianza y rechazo le inspira al liberalismo. Esto no puede ser más cierto. Pero lo que he tratado de sostener en este capítulo es otra cosa, a saber: que el liberalismo es la doctrina que ofrece los recursos discursivos más ampliamente extendidos en el imaginario político moderno para desconfiar de la equivalencia y la diferencia totales y, por consiguiente, del orden y desorden absolutos. Han sido los liberales quienes de modo pionero dieron cuenta del hecho de que la universalidad del poder es imposible porque siempre se encuentra des-nivelado por el asedio espectral de lo particular. En otras palabras, fueron los liberales

³⁷ Quiero hacer una última aclaración sobre esta tesis. Debo admitir que otras corrientes teóricas también rechazarían la singularidad arbitraria que tematizo. Pienso, por ejemplo, en el rechazo que hace Arendt de la voluntad general rousseauiana (1992) y la politización de la intimidad (2003: 49-50) por considerarlas que ambas atentan contra la pluralidad y el carácter “dialogal” o “comunicativo” de la condición humana. Recordemos también la teoría de sistemas de Luhmann (1978), que entiende que la singularidad y lo arbitrario serían aquellas cosas que permanecen en los entornos del sistema, y frente a lo cual este último responde “reduciendo la complejidad” produciendo mayor complejidad intra-sistema. Aunque estos dos autores parecen rechazar lo mismo que el liberalismo, lo que he tratado de defender en este capítulo es que el liberalismo es la doctrina que lleva al nivel más sofisticado de discusión política esta exclusión, y que su identidad retórica no puede entenderse sin ella.

quienes mostraron que la dialéctica entre la plenitud de la comunidad política y el vacío del poder es indecible, y que la apelación a una plenitud ausente es la forma con la cual opera la política. Es debido a esto que tanto para los liberales como para Laclau, Hobbes no puede ser nunca considerado un autor “específicamente político”.

Quiero terminar este capítulo volviendo una vez más a Hobbes, el autor con el que empecé mi argumento. Hobbes planteó un mundo político desencantado, y en un mundo así concebido lo lógico es atenerse al mandato neutral del soberano. Los hombres convienen en obedecerlo porque no pueden confiar en sus propios razonamientos particulares, y menos aún en una situación de guerra civil, donde la inconmensurabilidad discursiva se presenta en toda su crudeza. Un mundo sin plenitud, coordinado por una maquinaria técnica como el Leviatán, es el prerequisite necesario de un poder totalmente neutral, porque sólo el Leviatán puede sacarnos del aprieto al que nos lleva tarde o temprano el libre ejercicio de nuestras concepciones del bien. En este marco, para impugnar ese orden mecánico, los presbiterianos —y otros credos— apelaron a una plenitud ausente bajo la cual se escudaron (las Escrituras, la Humanidad, etc.), y esa apelación a una particularidad plena pero imposible sentó las bases para el cuestionamiento de un orden político que se veía a sí mismo como único y decisivo. Es probable —o mejor dicho, es seguro— que los presbiterianos no eran la encarnación de la humanidad, pero el origen espurio de esa representación particular debía ser ocultado para que la plenitud tomara cuerpo. Pero no sólo la particularidad de los valores presbiterianos debió ser encubierta para obtener la deseada eficacia política. También el propio particularismo de los valores liberales se transformó en un cuerpo eficaz de ideas sedimentadas que, a mi juicio, moldearon decisivamente la indecidibilidad que existe entre la universalidad del poder y su cuestionamiento particular.

5. Conclusiones

Comencé este capítulo con cuatro preguntas que ahora pueden ser respondidas en la siguiente síntesis argumental. He defendido la tesis que el liberalismo ha jugado un rol central en la delimitación de la política tanto en su expresión moderna como contemporánea. Por un lado, el liberalismo es lo que hace que la democracia moderna sea “moderna” al denunciar como una imposibilidad el ejercicio simétrico y horizontal del poder propio de la democracia ateniense. Por otro lado, el liberalismo es un discurso que ha sabido dar cuerpo a la idea según la cual la política se juega siempre en el interregno que acontece entre el orden absoluto de una equivalencia comunitaria total y el caos psicótico de la pura diferencia subjetiva. Que la política moderna esté en gran medida definida por estas dos cosas tal vez nos está hablando de que hemos vivido, y tal vez sigamos viviendo, una época signada por el “suelo positivo”³⁸ del liberalismo. Y que los argumentos de la teoría de la hegemonía afirmen mucho de lo que han dicho, y aún dicen, los liberales puede significar también que ésta es una teoría pensada en las coordenadas de esa época liberal”. Tal vez la política (hegemónica) contemporánea, aquella que se juega en las instancias políticas decisivas, no esté lejos del intento liberal de expulsar siempre hacia los bordes de lo pensable una política comunitaria y subjetiva *singularmente arbitrarias*.

Otras de las cuestiones que también abordamos fue la (gran) capacidad de desplazamiento retórico que tiene el liberalismo; un deslizamiento que en ocasiones toma cuerpo en diferentes metáforas que, en cuanto tales, llegan a oponerse significativamente entre sí. Lo que hemos podido ver es que el liberalismo se caracteriza por una defensa de la individualidad

³⁸ Sobre la noción de “suelo positivo”, véase Foucault (2003).

de las personas, pero simultáneamente no resiste la presencia de la individualidad en el plano del ejercicio del poder. En consecuencia, el valor de lo individual se erige sobre los pilares de tres paradojas. La primera es que el liberalismo hace, por un lado, una apología de los derechos individuales; pero, por otra parte, el individuo se transforma en una amenaza cuando éste ejerce el poder *qua* individuo (rousseauiano), esto es, no como un ejecutor de leyes certeras que limitan la arbitrariedad. La segunda es que propone la defensa de los intereses de la sociedad frente a los de la autoridad política, pero son los intereses de todos (o de la sociedad como una totalidad equivalencial) los que pueden aplastar despóticamente las voluntades individuales. La tercera paradoja resume gran parte del significado de las otras dos. Por un lado, la conciencia individual siempre se encuentra en una situación de *falta* con respecto al orden político, y por ello busca excederlo con demandas que, dado que son individuales, pueden tomar diferentes manifestaciones. Pero, por otro lado, esa misma individualidad es vista como una dificultad para la institución del orden liberal. En conclusión: lo individual pasa de encontrarse en una situación de falta (porque sus demandas son infinitamente variadas e imposibles de ser satisfechas), a ser un exceso cuando se convierte en una singularidad arbitraria a la cual se busca limitar institucionalmente.

De esta forma, he argumentado que “lo otro” del liberalismo es aquella singularidad que se encuentra presente tanto en una comunidad o voluntad política total como en una subjetividad incommunicable. Como ejemplo de la primera propuse la voluntad general rousseauiana, en la cual todos pasan a ser lo mismo que uno, y uno a la vez todos. Como ejemplos de la segunda ofrecí la conciencia individual de Rousseau, que es todo gracias a que es nada, y el estado de naturaleza hobbesiano y lockeano, donde en cada uno de los individuos tam-

bién están presentes todos porque todos tienen derecho ya sea a disponer violentamente de los demás (Hobbes) o a enjuiciarlos por medio de las leyes naturales (Locke).

Este capítulo también puede ser leído como un intento por dar comienzo a la discusión de la relación que existe entre el liberalismo y la ontología hegemónica de la política. La principal tesis al respecto es que, a mi juicio, el liberalismo representa el contenido óntico más idóneo con el cual actualmente se hace posible la representación de la lógica de lo político. Con esto no quiero significar el hecho que el liberalismo es la “mejor representación” de dicha lógica (en un sentido representacionalista), sino más bien que el primero es el tropo con el cual puede ser nombrado lo segundo. Ello, por cuanto (1) la ontología hegemónica no puede mantenerse incontaminada de la influencia performativa de los contenidos ónticos particulares (como lo ontológico no es concebido por Laclau como el reino de las formas puras o el ámbito de lo trascendental, éste sólo es posible con la condición de que sea “nombrado” de alguna manera, y ese acto nominativo forzosamente tiene que consumarlo un tropo, un significante particular u ónticamente determinado); (2) de la última afirmación teórica se desprende la idea según la cual actualmente la onticidad que puede representar a la ontología de lo político es el liberalismo; (3) lo segundo adquiere verosimilitud si consideramos que el liberalismo y la lógica de la hegemonía no pueden admitir la existencia de una singularidad comunitaria o subjetiva que sean el *locus* de una equivalencia y una diferencia totales. Por consiguiente, la principal tarea que tenemos por delante en los próximos capítulos es desarrollar a fondo la idea de cómo el liberalismo puede ser, al mismo tiempo, un contenido óntico cualquiera y, a la vez, el nombre que simboliza la ontología misma de la política.

Capítulo 2

EL “EXCESO LIBERAL” DE LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA

Sí usted no usa la libertad hasta abusar de ella, entonces se vuelve culpable.

Dany-Robert Dufour, *Locura y democracia*

1. *Introducción*

El capítulo anterior indagó la estructura significativa liberal por medio de aquello que excluye: una singularidad comunitaria que no admite fisuras, y una individualidad que no tiene comparación con ninguna de otra clase. A lo largo de esa indagación estuvo presente la intuición de la existencia de una analogía entre las estrategias discursivas del liberalismo y los principales supuestos de la teoría de la hegemonía (en adelante, TH). En el presente capítulo intento llevar a un nivel más detenido de análisis las razones de dicha analogía. El interés de fondo es continuar con la reflexión acerca de la potencialidad política del liberalismo; su permanente capacidad para “dar respuesta a todo” y no ser rechazado muy fácilmente como un ideal o “punto de partida” normativo de la política contemporánea.

Para alcanzar los objetivos propuestos, el argumento se estructura de la siguiente forma. En la segunda sección expongo las tesis principales que permiten delinear la centralidad de lo político en la TH. Para Laclau y Mouffe, la categoría de “antagonismo”, y el correlato de una dislocación que muestra la falla siempre presente de todo orden simbólico, se vuelve la condición de posibilidad (e imposibilidad) de las identidades sociales, con lo cual lo Real del antagonismo representa a su vez una ontología de lo social. Este apartado contiene los elementos fundamentales para discutir en la tercera sección la siguiente cadena de equivalencias que la TH ha ido presentando a lo largo de sus sucesivos trabajos: lo político + la política = la forma hegemónica de la política = la democracia = el populismo. En la cuarta sección expongo un enfoque teórico-ontológico que pretende criticar algunos supuestos básicos de la TH a partir de la articulación de una serie de nociones lacanianas: el *registro de lo imaginario*, el *estadio del espejo* y la *forma unaria*. En la quinta parte pongo a funcionar dicho enfoque y, a partir de él, analizo las posibilidades de inclusión o exclusión del liberalismo en la cadena antes presentada (y otro tipo de relaciones que se harán visibles al determinar lo anterior: de necesidad-contingencia, similitud-diferencia, jerarquía-subordinación, etc.). La sexta sección está dedicada a articular los argumentos de este capítulo con los del primero. Si el objetivo general que aquí me propongo es dar cuenta de la potencialidad político-estratégica del liberalismo, su objetivo particular es responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es el estatuto que tiene el liberalismo en la TH?

2. *La teoría de la hegemonía: una ontología política de lo social*

Frente a la preponderancia de ciertas corrientes en las ciencias sociales contemporáneas, que privilegian la importancia de las instituciones o el seguimiento de reglas del juego que deben ser aceptadas por todos los participantes, uno de los grandes méritos de la TH ha sido ofrecer las condiciones para pensar la especificidad y la centralidad de lo político. Aunque estas corrientes —el neoinstitucionalismo, la teoría de la elección racional, las teorías normativas de la política, etc.— proponen un procesamiento del antagonismo por medio de la defensa de estructuras y reglas estables que deben ser aceptadas por todos (Laclau 2001b), este fenómeno no es algo totalmente nuevo. Durante mucho tiempo, la política fue entendida como un residuo o epifenómeno de procesos estructurales más importantes y subyacentes. El marxismo fue, en este sentido, un intento sistemático por reducir toda subjetividad política a la expresión de fuerzas materiales inmanentes. Pero el marxismo no fue la única empresa teórica que concibió a lo político como un momento accesorio o secundario; también el anarquismo y el fascismo eran ideologías que otorgaban centralidad a cualquier cosa menos a la política (mientras el primero veía en las expresiones autónomas de la sociedad la posibilidad de desembarazarse del control estatal, el segundo imponía una estructuración total del cuerpo político que podía eliminar el disenso propio de las sociedades democrático-liberales).

En el capítulo anterior pudimos ver que una de las maneras de dar cuenta de lo político es por medio de su oposición con la sociedad. Ahora bien, si esta última es la categoría fundamental de la teoría esencialista, “lo político” es el concepto básico de una teoría que asume la contingencia y la indecidibilidad de los vínculos sociales como su elemento cons-

titutivo. En este sentido, desde la última perspectiva teórica, la sociedad se entiende como una totalidad irrepresentable; Laclau y Mouffe resumen esto en la afirmación según la cual “la Sociedad no existe” (Laclau 1993: 103-106; véase también Žižek 1992: 173-174). Para la TH, que “la Sociedad no existe” quiere decir que ésta se encuentra constantemente amenazada por la función dislocatoria de los antagonismos sociales, que introducen desplazamientos de sentido. Como el antagonismo es el terreno ontológico primario sobre el cual toda identidad social se constituye, de ello se sigue que la significación no surgirá naturalmente, sino que será preciso fijar, contener y determinar de alguna manera los desplazamientos de significación. En otras palabras, lo social —el mundo de las relaciones diferenciales donde las identidades adquieren sentido, un determinado valor, etc.— se convierte en un terreno construido por medio de articulaciones políticas. En este contexto, la noción de *articulación* es central para la TH, porque ella afirma que los vínculos sociales no son el resultado de una esencia, sino el producto de una construcción política que articula una dispersión de elementos. Al respecto, la sentencia de Laclau es determinante: “«Articulación» [...] es el nivel ontológico primario de constitución de lo real” (1993: 193). Esa operación de construcción se lleva a cabo por los *significantes vacíos*, que tienen la función de establecerse como “puntos nodales” —o “*points de capiton*”, en lenguaje lacaniano— que emanan sentido e impiden el antagonismo y desorden absolutos. Ahora bien, el significante vacío no es un significante que no tiene ningún significado, sino que es un significante que —en un contexto determinado, como resultado de su imposición en una lucha hegemónica— pasa a nombrar “la presencia de una ausencia” o, como afirma Laclau, es un significante que designa “la plenitud ausente de una comunidad” (2005: 214)¹. Es decir, es un

¹ Más precisamente, Laclau (2005: 214) afirma que “vacuidad” y “plenitud” deben ser entendidas como sinónimos.

significante particular que nombra una ausencia, esto es, el trauma-siempre-presente en la sociedad producto de la dislocación que ejerce el antagonismo. La otra cara entonces del antagonismo es la presencia de un significante vacío que sutura parcial y momentáneamente esa falta por medio de una práctica articuladora. De ahí el *dictum* de la TH: “la política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos” (Laclau 1996: 84)². En síntesis: el significante vacío es necesario para que la realidad tenga una relativa estabilidad de sentido, pero la sutura que éste proporciona será siempre frágil y momentánea.

Tenemos un nuevo componente de la hegemonía que hasta el momento hemos omitido: la dimensión de *orden* que trae consigo toda sutura política. La hegemonía debe ser entendida entonces como una operación que combina dos momentos diferentes: el de *lo* político — “ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales”— y el de *la* política — “que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por «lo» político”— (Mouffe 1999: 14). De esta manera, la hegemonía es el lugar en el cual *la* política y *lo* político se contaminan mutuamente, dado que una fuerza particular será hegemónica cuando, como resultado de una *lucha* (dimensión de *lo* político), se imponga como el principio de lectura que representa la manera legítima organizar las cosas (dimensión de *la* política). Por esto detrás de las suturas hegemónicas se esconde una opacidad que se expresa en una serie de divisiones y fracturas—entre lo particular y lo universal; entre las diferencias particulares y

² Se puede expresar aquello de un modo más general: “lo político es, en cierto sentido, la anatomía del mundo social, porque es el momento de institución de lo social” (Laclau 2005: 194).

las equivalencias totalizantes; entre *la* política y *lo* político; entre las fantasías ideológicas y el antagonismo— que son imposibles de erradicar³.

Ahora bien, si la fuerza hegemónica es aquella diferencia particular que asume la representación de una totalidad imposible y enteramente inconmensurable con ella (Laclau 2002: 69), entonces la condición de posibilidad del vínculo hegemónico consiste en hacer visible la brecha constitutiva que existe entre lo particular y lo universal. En otros términos, la viabilidad de una relación hegemónica consiste en mostrar las relaciones de contaminación (tropológicas) que tienen lugar entre lo diferencial-particular y lo equivalencial-universal, motivo por el cual la hegemonía será aquella universalidad que nunca podrá borrar las huellas contingentes de su propio origen particular. La indecidibilidad que caracteriza la relación entre lo universal y lo particular supone entonces el mantenimiento de un equilibrio inestable entre la heterogeneidad de la fuerza particular que aspira a convertirse en hegemónica, y la universalidad de la plenitud que pretende encarnar. En otras palabras, y para usar dos términos ya referidos en el capítulo anterior, la hegemonía se ubica ontológicamente en la zona gris que existe entre la equivalencia total —o la unidad homogénea— y la diferencia pura —la heterogeneidad absolutamente particular. Las condiciones de la extinción de la hegemonía están representadas por dos situaciones:

La hegemonía está siempre suspendida entre dos polos imposibles: el primero apunta a una situación en la que no habría desplazamiento, en la que la contigüidad pasa a ser mera contigüidad y en la que todo el movimiento tropológico cesa —éste sería el caso de lo que Gramsci llamara “clase corporativa”—; el segundo, implicaría que la totalización metafóri-

³ Para decirlo desde el punto de vista de Foucault (s/f: 15): en política no hay un Rousseau sin un Bentham por detrás; no se puede pensar la posibilidad de una política de la subversión igualitaria sin tener en cuenta al mismo tiempo las técnicas del poder por medio de las cuales ésta (y cualquier forma política) debe ser encauzada.

ca pasa a ser completa y que relaciones puramente analógicas saturan integralmente el espacio social —en tal caso tendríamos la “clase universal” del discurso emancipatorio clásico— (Laclau 2002: 78).

En este contexto, Laclau sostiene que la única forma de mantener abierto el hiato constitutivo entre lo universal y lo particular —y de garantizar, por tanto, que esa brecha nunca sea cerrada hasta lograr la auto-identidad entre uno y otro momento—, es estando dentro de los límites simbólicos de la democracia:

sólo hay hegemonía si la dicotomía universalidad / particularidad es constantemente renegociada: la universalidad sólo existe encarnando —y subvirtiendo— la particularidad pero, a la inversa, ninguna particularidad puede volverse política sin ser el locus de efectos universalizadores. La democracia, como resultado, como la institucionalización de este espacio de renegociación, es el único régimen verdaderamente político (2001a: 7; cursivas en el original).

“La democracia es el único régimen verdaderamente político”: si esto así, la hegemonía como estrategia general de la política sólo pudo haber emergido en el contexto de la modernidad democrática y con la consiguiente emergencia del “lugar vacío” del poder (Lefort 1990). Pero, ¿por qué la democracia representa la forma de la política por antonomasia? Vinculando esta pregunta con lo que hemos presentado hasta el momento, se puede decir que lo que la democracia tiene de “específicamente político” es que no permite nunca que la política desvanezca el momento del antagonismo. La dimensión de lo político que anida en la democracia moderna impide una reconciliación entre aquel que ejerce el poder y el poder en cuanto tal. En este contexto adquiere sentido la crítica de la TH a las actuales corrientes democrático-liberales, las cuales en opinión de Mouffe se ven

llevadas a dejar en suspenso la naturaleza de la democracia moderna. Ésta supone el reconocimiento de la dimensión antagónica *de lo político*, razón por la cual sólo es posible protegerla y consolidarla, si se admite con lucidez que *la política* consiste siempre en “domesticar” la hostilidad y en tratar de neutralizar el antagonismo potencial que acompaña toda construcción de identidades colectivas. El objetivo de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la vida privada, sino en movilizarlas y en ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agnósticos que favorecen el respeto del pluralismo (1999: 14).

En lo que sigue, mostraré que de la última afirmación se extraen dos conclusiones que serán importantes tenerlas en cuenta para nuestro análisis de la relación que existe entre lo político y el liberalismo.

3. *Lo político = la democracia = el populismo: ¿qué lugar tiene el lugar del liberalismo en esta equivalencia?*

El último pasaje de Mouffe contiene implícitamente las dos conclusiones que se desprenden de lo que hemos visto hasta ahora: (1) hay una identidad equivalencial propuesta por la TH según la cual lo político + la política = hegemonía = la democracia (el antagonismo y la democracia son nombres para una misma cosa: la contingencia de la articulación hegemónica); (2) el liberalismo (tanto en sus vertientes racionalistas como no-racionalistas⁴) supone una evasión constante de lo político, esto es, de la democracia y su dimensión antagónica.

⁴ Sobre la crítica de Laclau al liberalismo no-racionalista de Richard Rorty, véase (1996: 183-214; 1998: 124-136).

Abordemos la primera conclusión. Ya en *Hegemonía y estrategia socialista* se había sugerido esa tesis, pues sólo con el advenimiento de la “revolución democrática moderna” — que supuso la generalización cada vez mayor de las ideas de libertad e igualdad, en contra de cualquier jerarquía natural— la forma hegemónica de la política se encontró en condiciones de generalizarse. En otras palabras, la revolución democrática fue el terreno que hizo posible la producción del vacío en el lugar del poder apoyada en un imaginario igualitario (Laclau y Mouffe 2004: 212). Por ello,

la oposición pueblo / Antiguo Régimen fue el último momento en el que los límites antagonicos entre dos formas de sociedad se presentaron [...] bajo la forma de líneas de demarcación claras y empíricamente *dadas*. A partir de entonces la línea demarcatoria entre lo interno y lo externo, la divisoria a partir de la cual el antagonismo se constituye bajo la forma de dos sistemas opuestos de equivalencias, se tornó crecientemente frágil y ambigua, y la construcción de la misma pasó a ser el primero de los problemas políticos. *Es decir, que de allí en más ya no hubo política sin hegemonía* (2004: 193; cursivas mías).

Esta afirmación contiene, *in nuce*, una tesis que Laclau (2005) expone en su trabajo más reciente, a saber: que no hay política, ni hegemonía posible, sin la construcción específica de un *pueblo*. El “primer pueblo” de la era moderna —aquel que se opuso al Antiguo Régimen— sentó las bases para una lógica de la política en la cual las identidades populares son centrales para la construcción de las articulaciones equivalenciales. De ahí el nuevo *dictum* de la TH, que hay que sumar al que vimos antes: “No hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular a partir de una pluralidad de demandas democráticas” (Laclau 2005: 124).

Así, la construcción de un pueblo es el momento hegemónico por antonomasia porque involucra los siguientes momentos estructurales: (1) la emergencia de una “demanda democrática”⁵ insatisfecha que no puede ser procesada por las instituciones existentes, y que se transforma en el punto nodal a partir del cual se unifican una pluralidad de luchas en una cadena equivalencial; (2) la constitución de una frontera interna que divide al campo social en dos polos: el pueblo y el bloque de poder; la *plebs* y el *populus*; y (3) la consolidación de la cadena equivalencial mediante una identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de los lazos equivalenciales (Laclau 2005: 102). Esta tercera precondition es la que surge cuando “la movilización política ha alcanzado un nivel más alto”, yendo “más allá de un vago sentimiento de solidaridad” hasta cristalizarse “en un sistema estable de significación” (Laclau 2005: 99). Pero todo esto no es suficiente para construir un pueblo, dado que Laclau introduce una serie de salvedades a estos tres supuestos simplificadores. En primer lugar, pueden existir demandas particulares al interior de la equivalencia popular que empiecen a cuestionar el patrón de unificación, y a desplazarse por lo tanto en otras direcciones de sentido. Esto implica que la frontera del antagonismo comienza también a modificarse y a hacerse menos clara y determinada. En segundo lugar, no toda demanda insatisfecha puede ser integrada a la cadena equivalencial popular: siempre algo “queda afuera”, y ese *resto* —que guarda similitudes con lo Real— es lo que Laclau llama la *heterogeneidad social*. Dicha heterogeneidad hace imposible pensar en un pueblo unificado *ad infinitum*, o en una suerte de síntesis dialéctica del pueblo: si ello fuera posible —si

⁵ Los rasgos que las “demandas democráticas” conservan de la “noción usual de democracia son los siguientes: (a) que estas demandas son formuladas *al* sistema *por* alguien que ha sido excluido del mismo —es decir, que hay una dimensión igualitaria implícita en ellas—; (b) que su propia emergencia presupone cierto tipo de exclusión o privación (lo que hemos llamado en este texto «ser deficiente»)” (2005: 158).

la heterogeneidad y el desplazamiento fueran eliminados—, lo político dejaría de ser aquello que instituye a lo social, y habría pasado a ser la expresión de una esencia universal.

Por todo lo dicho hasta aquí, es posible sostener que el momento específicamente político radica para Laclau en la construcción nominativo-afectiva de una cadena de equivalencias articulada alrededor de un significante vacío, esto es, en la construcción de un *pueblo* que, paradójicamente, no puede eliminar y borrar su propio contenido particular. El pueblo representa la forma más específica de la hegemonía porque en él anida la ambigüedad propia de la política: por un lado, el pueblo combina, en un mismo discurso, la representación general de la comunidad como una totalidad; pero, por otro lado, esa totalidad se construye sobre la base de una frontera dicotómica de exclusión. Según Laclau, “esto es lo que define la ambigüedad que caracteriza al populismo clásico: el ser a la vez un discurso de la unidad nacional y de la ruptura” (2001b: 11)⁶.

Lo antes expuesto se puede entender también a partir de la distinción que Laclau realiza entre la *lógica de la equivalencia* (popular) y la *lógica de la diferencia* (institucional). Mientras que la primera asume los tres elementos estructurales antes enunciados, la segunda concibe un espacio comunitario donde cada demanda puede ser procesada institucionalmente. La lógica de la diferencia, como vemos, se asemeja a lo que antes denominamos *la política*. En palabras de Laclau:

⁶ En esto el argumento de Laclau no se distancia demasiado de lo que Jacques Rancière sostiene en *El desacuerdo* (1996: 26-27) —aunque cabe señalar que mientras para Rancière el pueblo siempre son “los pobres”, la “parte de los que no tienen parte”, para Laclau éste es un significante vacío que tomar cualquier contenido.

La diferencia entre una totalización populista y una institucionalista debe buscarse en el nivel de estos significantes privilegiados, hegemónicos, que estructuran, como puntos nodales, el conjunto de la formación discursiva. La diferencia y la equivalencia están presentes en ambos, pero un discurso institucionalista es aquel que intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad. Por lo tanto, el principio universal de la “diferencialidad” se convertiría en la equivalencia dominante dentro de un espacio comunitario homogéneo [...]. En el caso del populismo ocurre lo contrario: una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos (2005: 107).

El discurso institucionalista, entonces, es aquel en el cual “todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo” (2005: 107-108)⁷.

Para resumir las diferencias entre uno y otro tipo de lógica se puede decir lo siguiente: (1) la lógica de la diferencia institucional es antipolítica porque no hace visible el hiato constitutivo que se abre entre su propia particularidad y la universalidad que encarna. En otras palabras, (2) un discurso institucionalista borra toda frontera dicotómica de exclusión, y se presenta como una universalidad *a priori* que intenta absorber dentro de sí toda diferencia —pero sin tener en cuenta que ello es *imposible*, porque no hay totalidad sin exclusión; y no existe nunca la posibilidad de una armonía racional donde cada demanda (considerada como una e igual a todas) pueda ser satisfecha. En consecuencia, la lógica institucional es

⁷ Es difícil entonces no homologar la lógica de la diferencia con el liberalismo —o mejor dicho: el liberalismo asumiría esta lógica— por cuanto el presupuesto básico de éste es que todos contamos como uno y sólo uno en el ejercicio de los derechos (Berlin 2004: 147; la misma Mouffe establece una distinción entre la “lógica liberal de la diferencia” y la “lógica democrática de la equivalencia” [2003: 61]). Sin embargo, más adelante veremos que para Laclau puede haber populismos liberales (mejor dicho: los “liberalismos realmente existentes” siempre recurrirán, lo quieran o no, a estrategias hegemónico-populares). Pero esto nos deja ante un problema: cuando el liberalismo “echa mano” a la lógica popular de la política, ¿deja de ser liberal? ¿Y antes de esto, qué era? ¿Nunca fue liberal?

aquella en la cual cada parte asume su posición diferencial sin cuestionar dicho principio de distribución.

Por lo visto hasta aquí, ya es claro que entre la forma hegemónica de la política y el populismo hay una frontera bastante difusa, que hace que ambos se parezcan. Existe otra conclusión que también se deduce de lo visto hasta aquí: el populismo es la única expresión posible de la democracia. Así lo expresa Laclau:

Los significantes vacíos sólo pueden desempeñar su rol si significan una cadena de equivalencias, y sólo si lo hacen constituyen un “pueblo”. En otras palabras: la democracia sólo puede funcionar en la existencia de un sujeto democrático, cuya emergencia depende de la articulación vertical entre demandas equivalenciales. Un conjunto de demandas equivalenciales articuladas por un significante vacío es lo que constituye un “pueblo”. Por lo tanto, la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un “pueblo” democrático (2005: 215).

Si se entiende a la identidad democrática como aquella que cuestiona cualquier esencia racional fija, se verá que en este punto la identidad popular se asemeja bastante a la primera. Siguiendo el planteo general de Mouffe (2003), Laclau sostiene que tanto la democracia como el populismo cuestionan la existencia de un orden conceptual racional capaz de explicar la unidad de los agentes sociales —por ejemplo: la razón comunicativa habermasiana, la razón pública rawlsiana, etc. Tanto en la democracia como en el populismo está presente “la necesidad de articular una pluralidad de posiciones o demandas a través de la nominación, dado que ninguna racionalidad a priori lleva a esas demandas a unirse en torno a un centro; y el rol principal del afecto en la cementación de esta articulación”. De ahí Laclau extrae una “consecuencia inevitable”: “la construcción de un pueblo es la condición

sine qua non del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia” (2005: 213).

Hemos dado entonces con la unidad de la cadena equivalencial que constituye el soporte argumentativo fundamental de la TH. La misma puede ser finalmente resumida como sigue:

1. Para Laclau y Mouffe, lo social se presenta como un espacio imposible de ser cerrado por una esencia natural, histórico-teleológica o trascendental.
2. En un contexto tal, lo político se vuelve la condición ontológica de lo social: las suturas hegemónico-discursivas —o el llenado de los significantes vacíos— vienen a dar sentido a ese orden social que *per se* está fracturado por el antagonismo.
3. La democracia es el único régimen que institucionaliza esa “función de llenado” propia de la política, y es lo único que permite la simbolización de los antagonismos sociales; de esta manera, garantiza que nunca sea posible cerrar la brecha entre lo universal y lo particular.
4. El populismo es otro nombre para todo lo dicho anteriormente, dado que éste manifiesta el hecho de que los valores universales se encarnan en una particularidad que se opone a una alteridad. La política populista consiste en darle cabida a una particularidad excluida que en un cierto momento pasa a encarnar, por medio de su oposición al *statu quo*, la plenitud ausente de la sociedad. Ese particular, no obstante, nunca estará totalmente incluido en la red simbólica porque las cadenas de equivalencias son flexibles, y nada impide que lo

incluido posteriormente se excluya, o que se incluya a parte del “ellos” que antes se excluyó (Laclau 2005: 163-174; Mouffe 2003: 71).

Ahora que ya desarrollamos en su totalidad la primera tesis, ya es posible abordar la segunda. Decíamos que la crítica de Laclau y Mouffe al liberalismo consiste en atribuirle una supuesta evasión constante del antagonismo —y, por consiguiente, de la democracia—, a expensas de privilegiar el momento del orden policial y del consenso. Por este motivo, el liberalismo sería una doctrina que resistiría ser incluida en la cadena equivalencial que antes expuse. Sin embargo, aunque el liberalismo quede en un primer momento fuera de la cadena, si se examina más detenidamente el argumento de Laclau podemos encontrarnos con lo contrario: que en realidad parece no excluir nada de ella⁸. Si, como afirma Laclau, (1) la única manifestación posible de la política es la forma hegemónica; (2) si la hegemonía presupone siempre la construcción de un pueblo; (3) entonces el liberalismo que “evade” y “niega” lo político no estará exceptuado de incurrir —cuando opera en la “realidad política concreta”, por decirlo de alguna forma— en estrategias de antagonismo equivalenciales. Si el liberalismo “en realidad es político” (aunque lo niegue), esto quiere decir que sus prácticas comparten los supuestos contenidos en la cadena argumentativa de Laclau.

¿Qué es lo que excluye entonces el argumento equivalencial de Laclau? En primer lugar, es posible que la lógica de la diferencia institucional quede fuera de él. Recordemos, además, que ésta es afín al liberalismo “policial”, a aquel definido en el nivel de sus principios teó-

⁸ Algo de esta crítica está presente en el cuestionamiento que hace Benjamín Arditi según el cual “no hay un “afuera” de la hegemonía”. Para Arditi, si la forma hegemónica de la política es la única forma de la política posible, entonces se constituye en una totalidad que no depende de ningún exterior constitutivo. Esta tesis fue expuesta en mayo de 2005 en el marco del Seminario de Tesis sobre Cultura, Maestría en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México.

ricos (“cada uno cuenta como uno y sólo uno”), mas no el que opera en la “realidad política concreta”. Esto tiene verosimilitud dado que, en reiteradas ocasiones, Laclau afirma que dicha lógica es una forma “no política” de organizar el campo social, frente a la “específicamente política” lógica de la equivalencia popular. Leemos en *La razón populista*: “Si la sociedad lograra alcanzar un orden institucional de tal naturaleza que todas las demandas pudieran satisfacerse dentro de sus propios mecanismos inmanentes, no habría populismo, pero, por razones obvias, no habría tampoco política” (2005: 149).

Extraigamos la principal consecuencia que se desprende del pasaje anterior: lo que queda fuera de la política en su forma hegemónico-popular es la lógica de la diferencia, dado que en realidad ésta “no existe” —mejor dicho, es una imposibilidad, una fantasía ideológica porque siempre lo que tenemos “realmente” son equivalencias populistas. Pero aceptar esto lleva a poner en duda la crítica que Laclau y Mouffe efectúan al liberalismo racionalista: si los liberales *siempre* recurren a la lógica de la hegemonía —si, en última instancia, están dentro de lo político—, ¿por qué cuestionarlos o criticarlos? Si esto es así, ¿no se corre entonces el peligro de estar en un universo político donde no hay diferencias, ya que las propuestas de Rawls y Laclau terminarían siendo (en el fondo) lo mismo: formas hegemónicas de la política?

Esta última crítica, hay que admitirlo, tiene sus dificultades: la TH dirá que el problema con aquel liberalismo que anula lo político es que no admite que es una particularidad más entre otras; que se presenta como la solución universal o (cuasi)trascendental que sólo podemos rechazar siendo irrazonables; en resumen, que “no se ven a sí mismos como un momento particular”, y que por ello postulan una universalidad que pretende domesticar cualquier

tipo de mediación óptica particular⁹. En primer lugar, creo que esta crítica presenta una serie de dificultades incluso para la lógica de la hegemonía: en política, es raro encontrar una propuesta que se presente a sí misma como una simple particularidad más entre otras; casi todos la presentan como “la” solución innegociable a los problemas que incumben a la vida comunitaria¹⁰. Žižek toma al respecto una postura con la cual este trabajo está totalmente de acuerdo:

lo falso y pretencioso es precisamente la “modesta” perspectiva relativista a la manera de Karl Popper, que pretende tener conciencia de sus propias limitaciones (“a la verdad sólo es posible acercarse asintóticamente”; sólo tenemos acceso a fragmentos de conocimientos que en cualquier momento es posible que se demuestre que son falsos”): la posición misma de la enunciación de estas proposiciones desmiente su enunciado modesto, puesto que asume un punto de vista neutro, exceptuado, desde el cual puede sustraerse a un juicio sobre la limitación de su contenido [...]. [N]o hay ninguna contradicción entre nuestra absorción en el propio proceso histórico y el hecho de que no sólo podemos hablar desde el punto de vista del “fin de la historia” sino que estamos obligados a hacerlo: precisamente porque estamos absorbidos en la historia *sin ningún resto*, percibimos como absoluto nuestro punto de vista presente: no podemos introducir ninguna distancia, ninguna externalidad respecto a él (2003c: 283).

En segundo lugar, la TH tampoco está totalmente expurgada de apriorismos (cuasi)trascendentales. Como veremos en los siguientes apartados, la democracia liberal es el horizonte *a priori* de cualquier lucha hegemónica particular. Esto último tiene para la TH consecuencias problemáticas a nivel teórico, porque al identificar los límites de las formaciones hegemónicas con el horizonte de la democracia liberal, la TH se verá afectada por un

⁹ Debo esta afirmación a los comentarios de Sebastián Barros al presente capítulo.

¹⁰ Sobre esto, quiero expresar mi deuda con las discusiones que he tenido al respecto con Julio Aibar y Carlos Durán.

“juego de espejos (unario)” que pone en jaque la centralidad de las nociones de “frontera dicotómica de exclusión” y “exterior constitutivo”¹¹.

Pero volvamos al problema de qué puede ser aquello que el argumento de Laclau excluye. Si lo Real del antagonismo es aquello que resiste a la simbolización, y si el argumento de Laclau es un intento teórico por simbolizar o dar una explicación de la lógica de lo político, entonces podríamos pensar que en sus márgenes se encuentra lo Real. Pero es claro que el antagonismo y la dislocación, al igual que los residuos de particularismo diferencial, son un elemento constitutivo en el argumento de Laclau: no hay política sin antagonismo, sin un Real heterogéneo que impide una expresión esencialista de las identidades políticas. En conclusión: ni la diferencia ni lo Real pueden ser el “exterior constitutivo” del argumento equivalencial en cuestión. ¿Qué queda entonces fuera de él? Se podría decir que toda esencia universal ahistórica es lo que queda excluido por principio de la cadena. Aquí vale recordar que la forma hegemónica de la política es algo *contextualmente posibilitado* (por la revolución democrática); esto es, no se trata de una forma de la política presente en todo tiempo y lugar. Entonces, un fundamento universal ahistórico es lo que queda fuera de la cadena argumentativa en cuestión. Pero en ese caso se presentan dos problemas: (1) ¿cómo justifica Laclau (2002: 101-127) la generalización que él hace de la lógica del significante vacío, por ejemplo, en su análisis tropológico del misticismo medieval (esto es, en un contexto donde la política aún no adquiere la forma propia de la hegemonía)?; (2) ¿cómo hace Laclau para adherir a la deconstrucción —que cuestiona la idea de sentidos atados a, y posibilitados por, un contexto u horizonte de sentido particular (Derrida 2003b: 347-372)— y

¹¹ Sobre la centralidad de estas nociones, véase Laclau (2004).

sostener al mismo tiempo que la hegemonía sólo se hizo posible a partir de un *contexto específico y delimitable* (el de la revolución democrática)?

Dado que el liberalismo “policial” le genera un gran rechazo teórico y normativo a Laclau y Mouffe, ¿será entonces definitivamente esta doctrina y la lógica de la diferencia con la cual se identifica el elemento que queda fuera de la cadena equivalencial que define a la TH? Esta pregunta nos exige reconsiderar dos cuestiones básicas: (1) el populismo es un significante vacío que no puede tener o privilegiar un contenido óntico particular (Laclau 2005: 115-116; 160-161); y (2) el proyecto de una democracia radical y plural representa una articulación entre la democracia (la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados, la soberanía popular) y el liberalismo (el gobierno de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual) (Laclau y Mouffe 2004: 222; 230-231; Mouffe 2003: 19-32; Laclau 2005: 207-216). Por consiguiente, si no hay contenidos *a priori* de la práctica hegemónica, y si la forma “más democrática” y que mejor reconoce la lógica de la hegemonía es la democracia radical, el liberalismo (cualquiera sea su contenido) puede ser perfectamente incluido dentro de la cadena argumental de la TH

Ahora bien, a lo dicho anteriormente se podría contra-argumentar que no es el liberalismo *tout court* lo que la TH excluye, sino *algunas* versiones del mismo, a saber: la vertiente deliberativa o racionalista (Mouffe 1999: 65-87; 2003: 33-50; 93-118); aquel que invoca un individualismo abstracto y posesivo, como el neoliberalismo (Laclau y Mouffe 2004: 216-221); y la política “centrista”, “parcial y gradualista” de la Tercera Vía (Mouffe 2003: 119-138). Pero esto último —ya algo hemos dicho al respecto— es problemático porque, por un lado, estos liberalismos operan estratégicamente siguiendo los supuestos de la ontología

hegemónica —ello, por cuanto “no existe ninguna intervención política que no sea hasta cierto punto populista” (2005: 195). El mismo Laclau (2005: 105) analiza el fenómeno del tatcherismo como una inscripción de inconfundibles características populistas. Por otro lado, aunque el nivel hegemónico-ontológico es un lugar vacío que puede ser colmado por cualquier fuerza discursiva particular —liberal, no liberal, etc.—, Laclau y Mouffe creen que esas versiones del liberalismo se alejan de los supuestos antagónicos de la política. Pero si ello es así, nuevamente nos preguntamos: *¿cómo es que esos liberalismos están “dentro” y, simultáneamente, “fuera” de la ontología de la hegemonía?*

Frente a esta situación dilemática, asumamos que la doctrina liberal en cuanto tal no es incompatible con el argumento general de la TH. Ello puede quedar justificado si nos atenemos a los siguientes pasajes. La primera es una afirmación de Laclau:

En América Latina, durante los años setenta y ochenta, por ejemplo, la defensa de los derechos humanos formó parte de las demandas populares y, por lo tanto, parte de la identidad popular. *Es un error pensar que la tradición democrática, con su defensa de la soberanía del “pueblo”, excluye como cuestión de principio las demandas liberales.* Eso sólo podría significar que la identidad del “pueblo” está definitivamente fijada. Si, por el contrario, la identidad del pueblo sólo se establece a través de cadenas equivalenciales cambiantes, no hay razón para pensar un populismo que incluye los derechos humanos como uno de sus componentes es excluido a priori. En algunos momentos —como ocurre frecuentemente en la actualidad en la escena internacional—, la defensa de los derechos humanos y de las libertades civiles pueden convertirse en las demandas populares más apremiantes (2005: 215-216; cursivas mías).

En segundo lugar, Mouffe mantiene un acuerdo parcial con la crítica de Carl Schmitt a la doctrina liberal:

[Schmitt] reprocha al liberalismo que trate de aniquilar lo político y creo que en eso lleva razón. Por ello, en respuesta al proyecto de Schmitt de afirmar lo político *contra* el liberalismo, es importante elaborar una forma *verdaderamente* política de liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión (1999: 13).

En conclusión (y para dar cierre a la discusión anterior): el componente liberal de la política no puede ser excluido *a priori* en una articulación democrático-popular. Lo que hace falta es vincular al liberalismo con una forma más “verdadera” de entender a la política, esto es, una que otorgue centralidad a *lo* político. Como ya es claro a estas alturas, el propósito central de este capítulo es discutir esta indefinida inclusión-exclusión del liberalismo dentro de la TH. Lo que mostraré es que más que postular una paradójica exclusión (de algunos liberalismos) e inclusión (de uno “verdaderamente” político), lo que Laclau y Mouffe terminan sosteniendo es cierta *necesidad e inevitabilidad* del liberalismo como horizonte de las prácticas políticas hegemónicas. Pero para enfrentar esta tarea, es necesario presentar algunas herramientas teóricas que permitirán dar forma a esta crítica. De ello me ocuparé a continuación.

4. *Discutiendo la teoría de la hegemonía: lo imaginario y la lógica unario-especular*

De acuerdo con lo que hemos desarrollado hasta el momento, existen dos cuestiones dilemáticas en las cuales se basan ciertos argumentos de la TH: por un lado, un excesivo énfasis en el nivel discursivo-simbólico entendido como el lugar donde las prácticas adquieren

significado, y en el cual lo Real se hace presente para mostrar su falla constitutiva (las hegemonías ordenan el mundo, pero están condenadas al fracaso). Esto significa que en los supuestos lacanianos de la política de Laclau y Mouffe el momento especular-imaginario se desvaloriza o no se toma suficientemente en cuenta¹². En efecto, la TH es una teoría de la construcción de fronteras político-simbólicas que, aunque precarias y contingentes, pueden ser identificadas con un mínimo grado de seguridad o precisión. Por otro lado, se afirma constantemente que el liberalismo es una negación de lo político —por ello la TH prefiere un liberalismo “políticamente verdadero” que asuma (¿es ello posible?) la centralidad del antagonismo.

La tarea que tenemos por delante es discutir ambas tesis. Para ello, en este apartado presento los supuestos de una serie de nociones que son centrales en la construcción del enfoque analítico que asumo: el *registro de lo imaginario*, la lógica del *estadio del espejo* (Jameson 2002; Lacan 2004) y el *rasgo unario* (Lacan 1997; Dufour 2002). Las implicaciones de estas nociones pueden ser rastreadas también en la literatura de Borges y en otros trabajos contemporáneos. Dejo entonces para el siguiente apartado la tarea de desentrañar lo que llamo la presencia de un “exceso liberal” en la TH, que da cuenta al mismo tiempo de la gran capacidad que tiene el liberalismo de ser una presencia (casi)imposible de ser rechazada en el marco estructural de la política contemporánea.

Comencemos citando dos poemas de Borges (1989: 192-193; 512) donde se expresa la incomodidad que le producen la presencia de los espejos.

¹² El uso deficitario que hacen Laclau y Mouffe de lo imaginario ha sido señalado por Elliot (1995: 243-257).

Los espejos

Yo que sentí el horror de los espejos
No sólo ante el cristal impenetrable
Donde acaba y empieza, inhabitable,
Un imposible espacio de reflejos

Sino ante el agua especular que imita
El otro azul en su profundo cielo
Que a veces raya el ilusorio vuelo
Del ave inversa o que un temblor agita

Y ante la superficie silenciosa
Del ébano sutil cuya tersura
Repite como un sueño la blancura
De un vago mármol o una vaga rosa,

Hoy, al cabo de tantos y perplejos
Años de errar bajo la varia luna,
Me pregunto qué azar de la fortuna
Hizo que yo temiera a los espejos.

Espejos de metal, enmascarado
Espejo de caoba que en la bruma
De su rojo crepúsculo disfuma
Ese rostro que mira y es mirado,

Infinitos los veo, elementales
Ejecutores de un antiguo pacto,
Multiplicar el mundo como el acto
Generativo, insomnes y fatales.

Prolongan este vano mundo incierto
En su vertiginosa telaraña;
A veces en la tarde los empaña
El hálito de un hombre que no ha muerto.

Nos acecha el cristal. Si entre las cuatro
Paredes de la alcoba hay un espejo,
Ya no estoy solo. Hay otro. Hay el reflejo
Que arma en el alba un sigiloso teatro.

Todo acontece y nada se recuerda
En esos gabinetes cristalinos
Donde, como fantásticos rabinos,
Leemos los libros de derecha a izquierda.

Claudio, rey de una tarde, rey soñado,
No sintió que era un sueño hasta aquel día
En que un actor mimó su felonía
Con arte silencioso, en un tablado.

Que haya sueños es raro, que haya espejos,
Que el usual y gastado repertorio
De cada día incluya el ilusorio
Orbe profundo que urden los reflejos.

Dios (he dado en pensar) pone un empeño
En toda esa inasible arquitectura
Que edifica la luz con la tersura
Del cristal y la sombra con el sueño.

Dios ha creado las noches que se arman
De sueños y las formas del espejo
Para que el hombre sienta que es reflejo
Y vanidad. Por eso nos alarman.

Al espejo

¿Por qué persistes, incesante espejo?
¿Por qué duplicas, misterioso hermano,
El menor movimiento de mi mano?
¿Por qué en la sombra el súbito reflejo?
Eres el otro yo de que habla el griego

Y acechas desde siempre. En la tersura
 Del agua incierta o del cristal que dura
 Me buscas y es inútil estar ciego.
 El hecho de no verte y de saberte
 Te agrega horror, cosa de magia que osas
 Multiplicar la cifra de las cosas
 Que somos y que abarcan nuestra suerte.
 Cuando esté muerto copiarás a otro
 Y luego a otro, a otro, a otro, a otro...

¿Qué tienen los espejos que le causan tanta inquietud a Borges? Para responder esta pregunta voy a argumentar que esos dos poemas reflejan mucho de los temas lacanianos propios del estadio del espejo, y el desentrañamiento de dicha lógica especular será crucial para el posterior cuestionamiento de algunos supuestos de la forma hegemónica de la política. En este contexto, Lacan compartió la misma desconfianza que Borges tuvo con la imagen especular, y esta actitud se torna explícita en el siguiente pasaje:

el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante—, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental (Lacan 2004: 110).

¿En qué consiste el “horror” borgeano y el “drama” lacaniano de los espejos? Las causas borgeanas de esa situación son varias. Podemos empezar señalando la más simple de todas: tal vez no haya nada más inquietante que algo o alguien que nos persiga a todos lados. En otras palabras, los espejos inquietan porque no podemos escapar de ellos; están en todas partes (en el cristal, en el agua, en la “superficie silenciosa del ébano”) y nos acechan desde siempre (son “infinitos”, “insomnes”, “incesantes”, “fatales”). En segundo lugar, los espe-

jos asustan porque duplican las cosas, introduciendo un “exceso ontológico” que agrega aún más confusión a nuestra (ya de por sí) confusa existencia. Detrás de las preguntas que hace Borges en el segundo poema se esconde claramente un reclamo: ¿por qué multiplicar algo que ya existe? ¿Qué necesidad hay de tener dos cosas iguales? ¿Por qué lidiar con semejante exceso? Aquí Lacan puede darle una respuesta a Borges: los espejos son imprescindibles porque no podemos bastarnos a nosotros mismos; se necesitan los espejos porque (valga la redundancia) *son necesarios*. Algo excesivo no podría, pues, más que producir redundancia. Por eso a Borges no le queda más que admitir que los espejos están desde siempre para ejecutar “el antiguo pacto” de multiplicar el mundo. En ello coincide la excelente lectura que hace Dany-Robert Dufour del estadio del espejo: “este estadio, lejos de ser sólo una enfermedad infantil que debe ser superada y en la que hay un ogro devorador que es evitado una sola vez y para siempre, es un estado permanente durante todo el proceso de simbolización” (2002: 95). El espejo incluso nos sobrevive a cada uno de nosotros, y al hacerlo muestra la absoluta superioridad que tiene frente al sujeto —en otras palabras: ni la muerte puede detener la metonimia especular, y esto lo sabe Borges: “Cuando esté muerto copiarás a otro y luego a otro, a otro, a otro, a otro...”.

Esto nos lleva a expresar lo dicho antes de la forma como Borges cierra el primer poema: los espejos nos alarman, y al mismo tiempo son necesarios, porque somos simples “reflejos” y “vanidad”. Esta afirmación es también profundamente lacaniana. En efecto, la principal tesis que se desprende del estadio del espejo es que marca una brecha constitutiva entre el yo (*je*) y el yo (*moi*), entre el sujeto y su propia imagen que nunca podrá ser superada porque el espejo invierte las simetrías:

Es que esta forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte [...]. Así esta *Gestalt*, cuya preñez debe considerarse como ligada a la especie, aunque su estilo motor sea todavía irreconocible, por esos dos aspectos de su aparición simboliza la permanencia mental del *yo* al mismo tiempo que prefigura su destinación enajenadora (Lacan 2004: 108).

Este último pasaje contiene las dos dimensiones paradójicas propias de la constitución del sujeto barrado. En primer lugar, el espejo se presenta como la matriz primaria de la identificación, esto es, como aquello que permitirá al sujeto, una vez que sea “atravesado” por la alienación del lenguaje, identificarse con los objetos del deseo. Antes de su “entrada” al orden simbólico-lingüístico, el sujeto tiene la “certeza” —enseguida veremos que estas comillas no están de más— de la unidad y la coherencia que le confiere el espejo (Dufour 2002: 129-144; Jameson 2002: 25). De ahí la fascinación que siente el niño frente a él: “Sin tener aún dominio de la marcha, ni siquiera de la postura en pie, y a pesar del estorbo de algún sostén humano o artificial (lo que solemos llamar unas andaderas), supera en un jubiloso ajeteo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen” (Lacan 2004: 107-108). Algo de esto hay en el único momento donde Borges reconoce cierta gratitud hacia los espejos: “Si entre las cuatro paredes de la alcoba hay un espejo, ya no estoy solo. Hay otro”. Borges tiene así la “intuición lacaniana” de que la compañía que nos hace el otro (el espejo) es bienvenida porque es una compañía que uno mismo se hace en un momento de tranquilidad, donde estamos “protegidos” del Otro, esto es, del orden simbólico. Pero en segundo lugar, la unidad corporal que el reflejo especular le confiere al niño “es inseparable

del *desconocimiento* de la hiancia entre el sujeto fragmentado y su imagen unificada de él mismo” (Elliot 1995: 171). De esta forma, el sujeto se forma a partir de la alteridad del reflejo, lo cual indica que previo a la irrupción del lenguaje hay ya un momento de “Discordia primordial” (Lacan 2004: 110) que se manifiesta en una enajenación constitutiva. Pronto se verifica que detrás de la fascinación del niño se esconde una unidad que no es más que una ficción y un vano espejismo:

Pero el punto importante es que esta forma [especular] sitúa la instancia del *yo*, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto *yo* su discordancia con respecto a su propia realidad (Lacan 2004: 108).

Es justamente aquí donde se hace preciso aclarar en qué consiste el carácter de “exterioridad enajenadora” que asume el espejo. En efecto, si el estadio del espejo es un momento en el cual no se hace presente aún el lenguaje —y con él la posibilidad de asignar o fijar los significados a posiciones diferenciales dentro de una totalidad de sentido—, ¿cómo es posible hablar de algo “fuera” del sujeto? Si no contamos aún con las jerarquías y los ordenamientos diferenciales que introduce el Otro, ¿cuál es el estatuto de esta exterioridad? La respuesta a esta pregunta puede ser explorada a través de la reapropiación que hace Dufour de la noción de *rasgo unario*. Lo unario es definido en la tradición psicoanalítica como una autorreferencia en la cual un término siempre implica a otro, pero esta relación de mutua implicación supone que no es posible distinguir dónde comienza uno y dónde termina el otro; cuál está antes y después; cuál de los dos es la causa y el efecto; etc. (Dufour 2002:

63)¹³. Lo unario es así el Uno que unifica y a la vez permite la diferencia del otro (Dor 1998: 87-92; Žižek 2003c), pero se trata de la producción de una diferencia y una unidad que nunca tienen límites precisos, porque se contaminan mutuamente. Lo unario se opone así a la lógica de la exclusión binaria, que confía en el hecho de que cada término pueda ser el límite distinguible del otro (y, por ello, fijado a una determinada posición en el tiempo y en el espacio). Es por esta razón que el estadio del espejo es profundamente unario, porque el yo y su reflejo se involucran en una relación circular de mutua remisión infinita (Dufour 2002: 95). De ahí el hecho que en los espejos los valores se *invierten* o *desplazan* constantemente, sin un punto fijo que detenga el reflejo especular. De esta forma, el carácter unario del espejo impide que sea entendido como una *radical exterioridad* del sujeto. Esta relación debe entenderse como cerrada, donde el primero le confiere al segundo la ortopedia necesaria para adquirir un orden total, pero un orden y una totalidad que sólo se consigue por medio del desvanecimiento de los límites que nos separan de la imagen. Es por ello que Borges no se equivoca cuando afirma que “todo acontece en esos gabinetes cristalinos”: si todo sucede allí, el espejo entonces no es un elemento más entre otros, sino algo presente en todo objeto que extiende sus efectos más allá de cualquier límite posible.

Al romper con la idea de un espacio donde las identidades pueden ser definidas por un exterior ubicado más allá del juego especular, lo unario no sólo cuestiona las oposiciones binarias estructuralistas, sino también las tesis posestructuralistas que sostienen la centralidad absoluta del “exterior constitutivo”. Vale recordar aquí el primer requerimiento que Laclau fija para la constitución de toda hegemonía, a saber: “que algo constitutivamente heterogé-

¹³ Como ejemplos de lo unario Dufour cita las historias dentro de las historias (*Las mil y una noches*), los cuadros dentro de los cuadros (*Las meninas*), el teatro dentro del teatro (*Hamlet*); el estadio del espejo y los objetos favoritos de Lacan: la botella de Klein, la banda de Möbius, el objeto *a*; etc. (2002: 18-19).

neo al sistema o estructura social tiene que estar presente en esta última desde el mismo comienzo, impidiéndole constituirse como totalidad cerrada o representable” (2002: 60)¹⁴. El “antagonismo” de la lógica especular no es uno que surge de la exclusión de una heterogeneidad irreductible: el “drama” del espejo consiste en que no puede fijar (= hegemonizar) nada, simplemente porque no se puede distinguir el reflejo de lo reflejado; lo que está antes de lo que está después; quién es más importante o quién tiene la fuerza suficiente para imponerse; etc. El otro se difumina totalmente en un juego de desplazamientos psicóticos — de ahí que Dufour (2002: 87-88; 145-161) homologue la lógica especular con la generalización de la psicosis en lo que él llama la actual “democracia de masa”. Al ofrecer una novedosa lectura de Lacan Dufour propone, a mi juicio, un novedoso antiesencialismo donde la contingencia de la identidad no viene dada pura y exclusivamente por condiciones que “son exteriores a la misma” (Laclau 1993: 36), sino también por la existencia de un juego de reflejos psicóticos sin límites exteriores precisos. Lo que el antiesencialismo de Dufour está cuestionando (implícitamente) son las nociones de “exclusión”, “frontera”, “límite” y “división”, que son centrales en un pensamiento hegemónico.

Ahora bien, es preciso señalar que además del trabajo de Dufour hay rastros de este pensamiento “anti-exterior constitutivo” en otros autores. Por ejemplo, en la caracterización que hace Gilíes Deleuze (1991) de las nuevas sociedades de control, donde lo anómalo ya no es lo que debe ser encerrado en lugares específicos —como ocurría en las sociedades disciplinarias que describió Foucault—, sino la “norma” que exige un control rizomático sin fron-

¹⁴ Cabe aclarar que dicha heterogeneidad no puede ser *totalmente* exterior —“nada es completamente interno o completamente externo”, afirma Laclau (2005: 191). Así define Laclau (2003a: 74 y ss.) a lo Real lacaniano: como algo “exterior” (que resiste a la simbolización) que sólo puede mostrarse internamente (por medio de las fallas y dislocaciones de lo simbólico).

teras. Pero tal vez el ejemplo más ilustrativo proviene del minucioso análisis que hace Fredric Jameson del hotel *Bonaventura*. La característica principal de este hotel posmoderno ubicado en el centro de Los Ángeles es que constituye un “hiperespacio” donde resulta difícil determinar dónde comienza y termina el mismo: “la fachada de vidrio produce una disociación peculiar e ilocalizable del *Bonaventura* con respecto a su vecindario: ni siquiera es algo exterior, ya que, cuando se intentan ver los muros externos del edificio, no se puede ver el hotel como tal, sino tan sólo las imágenes distorsionadas de lo que le rodea” (Jameson 2005: 92).

Como puede observarse, la moneda corriente en todas estas perspectivas es una crítica a la presencia claramente identificable de una alteridad a partir de la cual se puede definir una identidad. Pero esto último requiere una aclaración. No creo que estos autores no sean conscientes de que los límites son, en última instancia, obviamente necesarios (el *Bonaventura*, en algún lugar de Los Ángeles, se termina). Lo que creo es que de sus argumentos podemos extraer tres cuestiones relevantes para nuestros intereses. En primer lugar, que toda (absolutamente toda) la opacidad se origina por la presencia antagónica de una alteridad que no puede ser procesada por la sistematicidad del sistema —es suficiente con echar mano a la metáfora del espejo para borrar cualquier límite “radical” que separe a ambas polaridades “irreconciliables”. En segundo lugar, de todo esto no se deduce, por supuesto, la inexistencia de lugares en la red simbólica o efectos metafóricos de totalización; lo que ocurre muchas veces es que —dada la extensión de la lógica unaria o psicótica del desconocimiento incluso dentro de lo simbólico— esa fijación no es siempre posible de delimitar con un mínimo grado de precisión. En otras palabras, en el instante mismo de una correlación de fuerzas dada, ¿cómo sabemos qué es lo que articula (incluye-excluye; nombra-no

nombra; particulariza-universaliza) la hegemonía? Ahora bien, y en tercer lugar, los supuestos de la lógica del “significante flotante” (Laclau 2005: 163-174) podrían dar una respuesta a lo anterior —si hay significante flotante, entonces los límites siempre son borrosos porque el desplazamiento difumina los límites metafóricos del significante vacío. Sin embargo, esta respuesta no resuelve del todo el problema que estoy planteando, porque lo unario implica un modo *particular* de desplazamiento: uno en el cual acontece una autorreferencialidad (y no un deslizamiento de un significado “a” a otro “b”) definida por un reflejo psicótico infinitamente repetitivo entre dos polaridades. Este es el tipo de desplazamiento que para Laclau es inadmisible: “un universo puramente psicótico en el que tuviéramos un flotamiento puro sin ninguna fijación parcial, es [...] impensable” (2005: 167-168). Lo anterior no es admitido por Laclau porque “toda política con aspiraciones hegemónicas no puede considerarse nunca como *repetición* [la hegemonía “a” debe ser discernible de la hegemonía “b”], como teniendo lugar en el espacio delimitante de una interioridad pura, sino que debe moverse siempre en una pluralidad de planos” (Laclau y Mouffe 2004: 215). Es importante no perder de vista esta última afirmación, porque considero que la TH *no se mueve en una pluralidad de planos*; ello, por cuanto la democracia liberal es (1) el suelo positivo que hace posible que se eche a andar la maquinaria de la lógica hegemónica y (2) es la única forma de articulación democrática (y no una más, entre otras) que Laclau y Mouffe pueden concebir.

Aunque hasta ahora he opuesto el rasgo unario a la TH; en el próximo apartado voy a sugerir que la lógica especular extiende sus efectos hasta lograr también su presencia dentro de la forma hegemónica de la política. En otras palabras, argumentaré que la TH está sujeta también a un juego de espejos unario “sin fronteras” con el liberalismo que puede poner en

jaque algunos de sus presupuestos más elementales. El análisis de la noción de “revolución democrática” será central en la determinación de la presencia de esta lógica especular, y del consiguiente “exceso liberal”.

5. *La teoría de la hegemonía y el espejo del liberalismo*

Una de las críticas que en los últimos tiempos se le viene haciendo a la TH es cierta complacencia con los valores de la democracia liberal. En un encendido debate mantenido en *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Slavoj Žižek afirma lo siguiente:

en la medida en que concebimos la resignificación político-ideológica en términos de una lucha por la hegemonía, lo Real de hoy que fija un límite a la resignificación es el capital: el funcionamiento ininterrumpido del capital es lo que se mantiene igual, lo que “siempre vuelve a su lugar”, en la lucha irrestricta por la hegemonía [...]. [Butler y Laclau] *nunca* cuestionan los principios fundamentales de la economía capitalista de mercado ni el régimen político democrático-liberal; *nunca* contemplan la posibilidad de un régimen político-económico completamente *diferente* (2003a: 225; véase también 2003d: 101-110).

En su respuesta, Laclau permanece fiel a lo que por lo menos desde *Hegemonía y estrategia socialista* viene sosteniendo, a saber: que es necesario defender las instituciones y los valores tanto de la democracia como del liberalismo:

En su ensayo anterior, Žižek nos decía que quería derrocar al capitalismo; ahora nos comunica que también quiere deshacerse de los regímenes democrático-liberales —para reemplazarlos, es verdad, por un régimen totalmente diferente del cual no tiene la cortesía de hacernos saber nada—.

Ahora bien, aparte de la sociedad capitalista y de los paralelogramos del señor Owen, Žižek realmente *conoce* un tercer tipo de organización sociopolítica: los regímenes burócratas comunistas bajo los cuales él vivió. ¿Es esto lo que tiene en mente? ¿Quiere reemplazar la democracia liberal por un sistema político unipartidista, debilitar la división de poderes, imponer la censura de prensa? Žižek pertenece a un partido liberal de Eslovenia del cual fue candidato presidencial en las primeras elecciones posteriores al fin del comunismo. ¿Les dijo a los votantes eslovenos que su objetivo era abolir la democracia liberal [...]? Y si lo que tiene en mente es algo totalmente diferente, tiene el elemental deber intelectual y político de hacernos saber en qué consiste. Hitler y Mussolini también abolieron regímenes políticos democráticos liberales y los rechazaron por regímenes “totalmente diferentes”. Únicamente si él nos lo explica, podremos comenzar a hablar de política y abandonar el terreno teológico (2003c: 289).

Por su parte, Žižek no renuncia a su posición crítica en su respuesta a Laclau, calificándolo implícitamente de “chantajista liberal”:

Esto significa que la izquierda tiene hoy una opción: o acepta el horizonte democrático liberal predominante (democracia, derechos humanos y libertades...), y emprende una batalla hegemónica *dentro de él*, o *arriesga el gesto opuesto de rechazar sus términos mismos, de rechazar directamente el chantaje liberal actual de que propiciar cualquier perspectiva de cambio radical allana el camino al totalitarismo*. Es mi firme convicción, mi premisa político-existencial, que el viejo lema de 1968 “*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*” sigue en pie: los defensores de los cambios y las resignificaciones dentro del horizonte democrático liberal son los verdaderos utópicos en su creencia de que sus esfuerzos redundarán en algo más que la cirugía estética que nos dará un capitalismo con rostro humano (2003b: 327).

¿Qué se puede decir de todo este cruce de críticas, que por momentos adquiere hasta tintes personales? El debate abarca mucho más temas y cuestiones que el que he tratado de resumir aquí, pero con lo que tenemos ya es suficiente para comenzar con el segundo momento del análisis del lugar del liberalismo en la TH.

A estas alturas una cosa resulta por demás clara: Laclau y Mouffe inscriben las estrategias de la izquierda tomando como marco simbólico fundamental la revolución democrática y su consiguiente articulación entre la democracia y el liberalismo. En ello no hay ninguna novedad por parte de la crítica de Žižek, y Laclau y Mouffe han sostenido una férrea defensa no sólo de la democracia liberal, sino del liberalismo *tout court*¹⁵. Ante todo, la tarea que este debate nos impone es reconstruir la concepción del liberalismo propia de la TH. Pero antes de hacer esto, no quisiera dejar de aportar mi opinión al debate antes aludido. Cuando uno lee este cruce de críticas puede detectar dos cosas.

En primer lugar, hay algo excesivo tanto en la crítica de Žižek como en la defensa de Laclau de la democracia liberal, y eso queda plasmado en las pasiones y exasperaciones que provoca el hecho de que alguien ataque a la democracia liberal o la defienda. ¿Qué hay en la democracia liberal que provoca estas reacciones, y que se parecen mucho a las que se daban a principios del siglo pasado? ¿Qué tiene la democracia liberal que no puede ser ni defendida ni atacada? ¿Qué tiene ésta que sigue provocando en la izquierda las mismas reacciones de siempre frente a su defensa o cuestionamiento?

¹⁵ A riesgo de agotar al lector con tantas referencias similares al respecto, la siguiente afirmación no deja ya ninguna duda: “Hay dos puntos más que requieren discusión. El primero se refiere al liberalismo. Si la democratización radical de la sociedad emerge de una variedad de luchas autónomas que son sobredeterminadas por formas de articulación hegemónica, si, además, todo depende de una proliferación de espacios públicos de argumentación y decisión por la que los agentes sociales son crecientemente capaces de asumir la gestión de sus propios intereses, entonces resulta claro que este proceso no pasa por un ataque directo a los aparatos del Estado, sino que implica la consolidación y reforma democrática del Estado liberal. El conjunto de sus principios constitutivos —la división de poderes, el sufragio universal, el sistema multipartidista, los derechos civiles, etc.— deben ser defendidos y consolidados” (Laclau y Mouffe 1993: 144).

En segundo lugar, los argumentos desplegados se vuelven un tanto ciegos a algunas afirmaciones que se han hecho en otros lugares. Este es el caso particular de Laclau, porque su crítica a Žižek entra en contradicción con otra crítica que él realiza a Lefort en *La razón populista*, a saber: que el teórico francés establece una dicotomía radical entre la democracia liberal y el totalitarismo, sin reparar en los diferentes grados que existen entre ambos polos. Recordemos lo que considera Laclau cuando critica lo que (posiblemente) tiene en mente Žižek cuando rechaza la democracia liberal: los regímenes autoritarios comunistas de la Europa del este. En este contexto, Lefort sostiene que el tránsito de la democracia al totalitarismo se da cuando la sociedad se fragmenta al extremo y los individuos se sienten inseguros por la existencia de crisis y graves conflictos socioeconómicos que no pueden ser resueltos simbólicamente dentro de la esfera política. Lefort afirma que en ese momento puede surgir la fantasía “del Pueblo-Uno, los comienzos de la búsqueda de una identidad sustancial” o “de un Estado libre de división” (citado en Laclau 2005: 209). Frente a esta afirmación, Laclau sostiene, por el contrario, que la identidad popular “no es en sí misma totalitaria”, y el problema radica en que Lefort no logra ver que

el espectro de articulaciones posibles es mucho más diverso de lo que la simple oposición totalitarismo / democracia parece sugerir. La dificultad con el análisis que hace Lefort de la democracia es que se concentra exclusivamente en los *regímenes* democráticos liberales y no presta una atención adecuada a la construcción de los *sujetos* democráticos populares [...]. Entre la encarnación total y la vacuidad total existe una gradación de situaciones que involucran encarnaciones parciales. Y estas son, precisamente, las formas que toman las prácticas hegemónicas (2005: 209-210).

¿Qué conclusión se puede sacar de todo esto? Pues que Laclau se ciega demasiado en su crítica a Žižek, una “ceguera” que le impide “ver” que cae en lo mismo que le critica a Le-

fort, a saber: que a él también *le resulta difícil pensar una forma democrática que no sea la democracia liberal*. En efecto, si las articulaciones que existen entre el totalitarismo y la democracia liberal son infinitas, ¿por qué imputarle a Žižek que su ataque a la democracia liberal es una defensa implícita del totalitarismo? El cuestionamiento que Laclau hace a Lefort es que la atención *excesiva* que pone en los regímenes democráticos liberales le impide teorizar acerca de la infinita posibilidad que pueden tomar los sujetos democrático-populares. Lo paradójico es que Laclau, al cuestionar a Žižek, también tiene una fijación *exclusiva* (e igualmente *excesiva*) en los regímenes democráticos liberales que, por otra parte, son inatacables. Nuevamente nos preguntamos: ¿qué tiene la democracia liberal que el declarado pro-populista de Laclau no tolera su cuestionamiento?

Una de las formas de responder esta pregunta es determinar, como ya sugerimos, el lugar del liberalismo en el proyecto político-normativo de la TH, a saber: la *democracia radical y plural*. Lo que puede resultar más interesante en este contexto es preguntarse qué tipo de jerarquía le dan Laclau y Mouffe al liberalismo en dicha empresa estratégica. Para ello, sintetizaré las opiniones de ambos autores desde *Hegemonía y estrategia socialista* hasta *La paradoja democrática*. La cuestión de la relación entre el liberalismo y la razón populista no estará ausente en dicha síntesis, dado que la democracia radical es la forma democrática que resulta ser la expresión cabal de la forma populista de entender a la política.

Estrictamente hablando, creo que el problema no radica en que Laclau sea complaciente con el liberalismo. Que Laclau sea, en el fondo, un liberal, no tiene nada de reprochable *per se*: lo que puede ser más útil en términos investigativos es no hacer la crítica externa que hace Žižek (“Laclau es liberal, y el liberalismo es la fuente de todos nuestros males”), sino

más bien una crítica *interna* al proyecto teórico de Laclau y Mouffe que nos diga hasta qué punto ellos están obligados a defender el liberalismo o, más correctamente, qué tan “necesario” y “natural” se vuelve el apoyo a este discurso. Empecemos entonces dando algunas pistas de los objetivos centrales de la democracia radical.

El proyecto de una democracia radical y plural fue pensando en un contexto en el cual la diversidad de posiciones que podían asumir los sujetos era negada por la izquierda tradicional. El mundo al cual se estaban enfrentando Laclau y Mouffe al escribir *Hegemonía y estrategia socialista* era uno en el que los “nuevos movimientos sociales” hacían cada vez más visibles la diversidad de los actores sociales, mostrando así la ineffectividad de la noción de clase como soporte unificador de todas las luchas emancipatorias. La pluralidad e indeterminación de lo social era entonces aquello a lo que se le debía dar respuesta, en contra de una concepción de la estrategia que concibe al espacio político unificado por alguna esencia —la Clase, el Partido, la Historia, etc. La noción de democracia radical, en este sentido, es importante no sólo como estrategia político-normativa; por lo que ya vimos, la democracia cumple un rol clave en una ontología política de lo social: *sin democracia no hay antagonismo*. La distinción que Laclau y Mouffe llevan a cabo entre las “relaciones de subordinación” y las “relaciones de opresión” sólo es posible una vez que el marco simbólico de la democracia moderna es asumido por los sujetos políticos que luchan por la hegemonía. En efecto, una relación de subordinación —entre un hombre y una mujer, un obrero y su empleador, un esclavo y su amo, etc.— sólo se transforma en una relación de opresión

(en la sede de un antagonismo) como consecuencia de la irrupción del discurso subversivo de la democracia moderna (Laclau y Mouffe 2004: 196-197)¹⁶.

Una significación similar le otorga Laclau (2005: 161) a la *demanda democrática*, entendida como el principio que hace posible el desencadenamiento de la lógica equivalencial que conduce al surgimiento de un pueblo. En otras palabras, si hay un pueblo que desactiva un antagonismo social es porque hay una demanda democrática insatisfecha que lo sustenta. En este marco, la tesis según la cual la democracia es el *locus* para la inscripción de cualquier identidad popular ya había sido presentada en *Política e ideología en la teoría marxista*. Allí Laclau postula la idea que las “tradiciones democrático-populares” tienen una continuidad en el tiempo que no la tienen los diversos contenidos de clase que pueden encarnar dichas tradiciones: “las tradiciones populares están lejos de ser arbitrarias y no pueden ser modificadas a voluntad. Son el precipitado de una experiencia histórica única e irreductible y, en cuanto tal, constituyen una estructura de significados más sólida y perdurable que la misma estructura social” (1980: 195). Como puede verse, Laclau anticipa en ese trabajo la noción de significante vacío, porque efectivamente las tradiciones populares constituyen un vacío que puede ser llenado por una variedad de contenidos discursivos. En consecuencia, “así como la ideología popular-democrática pudo ser articulada al liberalismo, pudo ser también articulada al socialismo y a otras ideologías de clase [...]. [L]a democracia sólo existe a nivel ideológico bajo la forma de elementos de un discurso. No hay un discurso popular-democrático como tal” (Laclau 1980: 199). Esto nos recuerda algo que ya hemos dicho: como el pueblo es un significante vacío, el liberalismo no tiene por qué estar

¹⁶ A partir de ahora, todas las citas referidas a este trabajo serán indicadas sólo con el número de página.

necesariamente presente en una articulación democrático-popular. Las similitudes de opinión sobre esta cuestión con las que afirma en *La razón populista* saltan a la vista:

Una vez que la articulación entre liberalismo y democracia es considerada como meramente contingente, se deducen necesariamente dos conclusiones obvias: (1) otras articulaciones contingentes son también posibles, por lo que existen formas de democracia fuera del marco simbólico liberal — el problema de la democracia, visto en su verdadera universalidad, se convierte en el de la pluralidad de marcos que hacen posible la emergencia del “pueblo”—; (2) como esta emergencia del pueblo ya no es más el efecto directo de algún marco determinado, la cuestión de la constitución de una subjetividad popular se convierte en una parte integral de la cuestión de la democracia (Laclau 2005: 211).

En este contexto es necesario que nos detengamos en la noción de “pluralismo”, tal como la entienden Laclau y Mouffe. Como ya vimos, un poder democrático que active el antagonismo no puede ser uno que esté anclado en una única posición de sujeto:

La crítica a la categoría de sujeto unificado, y el reconocimiento de la dispersión discursiva en el interior de la cual se constituye toda posición de sujeto son, por tanto, algo más que el enunciado de una posición teórica general: son la condición *sine qua non* para pensar la multiplicidad a partir de la cual los antagonismos emergen en sociedades en las que la revolución democrática ha traspasado un cierto umbral [...]. El proyecto de una democracia radical y plural, por consiguiente, *en un primer sentido*, no es otra cosa que la lucha por una máxima autonomización de esferas, sobre la base de la generalización de la lógica equivalencial igualitaria (p. 211).

En la democracia radical, si la igualdad representa el papel de la lógica equivalencial, la libertad por su parte garantiza la autonomía de los elementos particulares articulados:

[La] equivalencia total nunca existe; toda equivalencia está penetrada por una precariedad constitutiva, derivada de los desniveles de lo social. En tal medida, la precariedad de toda equivalencia exige que ella sea complementada / limitada por la lógica de la autonomía. Es por eso que la demanda de *igualdad* no es suficiente, sino que debe ser balanceada por la demanda de *libertad*, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada y *plural*. Una democracia radicalizada y no plural sería la que constituiría *un* solo espacio de igualdad sobre la base de la vigencia ilimitada de la lógica de la equivalencia, y no reconocería el momento irreductible de la pluralidad de espacios. Este principio de la separación de espacios es la base de la demanda de libertad. Es en él donde reside el principio del pluralismo, y donde el proyecto de una democracia plural puede enlazarse con la lógica del liberalismo (p. 230).

Este último pasaje es clave. Nótese que en él los autores, por un lado, homologan la “lógica del liberalismo” con la autonomía de lo diferencial respecto de lo equivalencial y, por otro lado, vinculan el “momento irreductible de la pluralidad de espacios” con el desnivel o la opacidad constitutiva de lo social. La segunda sinonimia se vuelve más clara en la siguiente afirmación de Mouffe:

la diferencia entre la democracia antigua y la moderna no es una diferencia de *tamaño* sino de *naturaleza*. La diferencia crucial reside en la aceptación del *pluralismo*, que es constitutivo de la democracia liberal moderna. Por “pluralismo” entiendo el fin de la idea sustantiva de la vida buena, lo que Claude Lefort llama “la disolución de los marcadores de certidumbre”. Ese reconocimiento del pluralismo implica una profunda transformación del ordenamiento simbólico de las relaciones sociales (2003: 36).

Estas dos analogías contienen los elementos más importantes para determinar el estatus del liberalismo dentro de la TH. Pero antes de abordar esto, es preciso que, como ya dijimos, aclaremos qué entienden concretamente Laclau y Mouffe por “liberalismo”. ¿Qué clase de liberalismo es lo suficientemente “político” para evitar el procesamiento administrativo del antagonismo o del pluralismo? A renglón seguido del último pasaje, los autores señalan que

el liberalismo que ellos asumen es el que postula el “principio ético que defiende la libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas”, lo cual impone la tarea de la “producción de *otro* individuo, un individuo que ya no sea más construido a partir de la matriz del individualismo posesivo” (p. 230). ¿Qué implicaciones tiene este “nuevo individualismo”? Las mismas pueden ser resumidas en dos puntos: (1) se pretende abandonar la idea de la existencia de derechos naturales anteriores a la sociedad; (2) se deconstruye la dicotomía individuo-sociedad, dado que nunca “es posible tener derechos individuales definidos de manera aislada, sino solamente en contextos de relaciones que definen posiciones determinadas de sujetos” (p. 230); (3) también se deconstruye la distinción público-privado, ya que el antagonismo democrático subvierte la idea según la cual lo privado es el ámbito donde se resguarda al individuo de la influencia de lo político (es decir, “lo personal es político”); (4) todo esto lleva a concluir que “la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida son hoy consideradas como atentatorias a la libertad” (p. 217).

Queda claro entonces que el liberalismo que no puede ser objeto de una democracia radical es el neoliberalismo y, por los motivos que ya presentamos, también la política deliberativa de Rawls y Habermas, y la más reciente Tercera Vía. Según Mouffe, todas estas formas políticas tratan de procesar y eliminar la paradoja de la democracia moderna representada por la articulación indecible entre la libertad y la igualdad. Aceptar esta paradoja exige la construcción de un “equilibrio inestable” entre ambos valores, capaz de crear “una relación de *contaminación*, en el sentido de que, una vez que se ha efectuado la articulación de los dos principios [...], cada uno de ellos cambia la identidad del otro” (Mouffe 2003: 27). Esto es lo que omiten Rawls y Habermas cuando, proponiendo un conjunto de procedimientos

racionales, el primero prioriza la libertad, y el segundo por su parte el componente de soberanía de la democracia liberal.

Una primera pregunta que se puede hacer a lo antes expuesto tiene que ver con la diferencia *específica* que existe entre la demanda de igualdad y la de libertad. Esta pregunta no es menor, porque puede darnos las primeras pistas sobre el “exceso unario” que produce el liberalismo. Es claro que, como bien señala Laclau, “[s]i va a haber una articulación entre democracia y liberalismo, deben combinarse entonces dos tipos de demandas diferentes” (2005: 215). Por lo que puede verse, la libertad en la que están pensando Laclau y Mouffe es una “libertad situada”, “positiva”, que sólo se puede ejercer en una determinada comunidad (o juego de lenguaje) que le confiere al individuo el goce de ciertos bienes (pp. 216-221). Pero, ¿cuál sería la diferencia que separa a esta demanda de libertad de la demanda de igualdad? La respuesta que podrían dar Laclau y Mouffe es que la libertad —que como cualquier significante no tiene un significado específico—, cambia su identidad como resultado de su articulación con la demanda de la igualdad en la democracia radical. Como consecuencia de esto, se podría decir que la igualdad o el componente democrático-popular “contaminó” a la libertad, confiriéndole tintes “positivos”. Pero esto nos lleva a la segunda pregunta: es este caso, ¿tendríamos que pensar que hay un significado de la libertad y del liberalismo previo a su articulación con la demanda de la igualdad? ¿Hay una identidad de la libertad previa a su inscripción en la articulación de la democracia radical? Claro que esta pregunta es, desde el principio, una pregunta irrelevante: Laclau y Mouffe dirían que *por supuesto* puede haber un significado previo de la libertad tal como la entiende la demo-

cracia radical y plural¹⁷. Frente a esta posible respuesta, planteemos ahora la pregunta de un modo más general: ¿qué es el liberalismo previo a su articulación con la lógica de la soberanía, del “pueblo” y de la democracia (y ya no con la democracia radical *exclusivamente*)? Tal vez no sea posible afirmar positivamente qué es el liberalismo previo a esta articulación, pero lo que sí podemos hacer —sin desprendernos del planteo de la TH— es considerar los *limites a la significación* que tiene la libertad en su manifestación moderna: ella está asociada al cuestionamiento de las relaciones de inclusión-exclusión que implica la constitución del pueblo y sus fronteras equivalenciales. Aquí es preciso que nos refiramos a una afirmación de Mouffe muy similar a la que presentamos hace un momento:

[Q]uisiera subrayar [...] la distinción entre dos aspectos: por un lado, la democracia como forma de gobierno, es decir, el principio de la soberanía del pueblo; y por otro, el marco simbólico en el que se ejerce esta regla democrática. *La novedad de la democracia moderna, lo que la convierte en propiamente “moderna”* es que, tras el advenimiento de la “revolución democrática”, el viejo principio democrático de que “el poder debe ser ejercido por el pueblo” vuelve a emerger, *pero esta vez en un marco simbólico configurado por el discurso liberal*, con su enérgico énfasis en el valor de la libertad individual y los derechos humanos (2003: 20; cursivas mías).

¿Es el liberalismo, entonces, una tradición *particular* que está unida a la democracia moderna por medio de una articulación *contingente* o, por el contrario, está vinculada a ella *necesariamente* como su marco simbólico constitutivo? ¿Puede haber democracia moderna sin liberalismo? Si la democracia moderna es la única forma democrática que activa el antagonismo y el carácter hegemónico de la política, ¿puede haber hegemonía y sujeto popular sin liberalismo? Estas son preguntas frente a las cuales la TH manifiesta una ambigüe-

¹⁷ Pensemos, por ejemplo, en aquel significado que por mucho tiempo la hegemonía neoconservadora fijó a la idea de derechos individuales negativos-posesivos.

dad radical. Por un lado, hemos visto que, dado que el pueblo es un significante vacío, el liberalismo no está necesariamente presente en una articulación democrático-popular. Pero, por otro lado, Mouffe insiste en que el marco simbólico liberal representa un espacio político común *a priori*, y como tal establece límites al desplazamiento de significación. En el siguiente pasaje lo vuelve a expresar claramente: “los «derechos humanos» en un momento dado, son la expresión de una hegemonía prevaleciente y, por consiguiente, objeto de debate. Lo que no puede ser objeto de discusión en una democracia liberal es la idea de que es legítimo establecer límites para la soberanía popular en nombre de la libertad” (2003: 22).

Si la democracia moderna sólo se puede entender a partir de la legitimidad del cuestionamiento de los límites de la soberanía en nombre de los derechos humanos, ¿por qué Laclau no llama directamente a la demanda democrática “demanda democrático-liberal”? ¿No es un eufemismo llamar *sólo* “democráticas” a esas demandas? Estas preguntas podrían ser respondidas por los defensores de la TH diciendo que el cuestionamiento a los límites del pueblo que apela a los derechos humanos es un tipo *particular* de cuestionamiento (el liberal), y *no la forma del cuestionamiento contrahegemónico como tal*. Pero, aún así, ¿qué quiere decir Laclau cuando sostiene que “[s]ólo en las sociedades contemporáneas hay una generalización de la política en forma hegemónica” (2003b: 202)? ¿No es verdad que cuando habla de “sociedades contemporáneas” está pensando en “democracias liberales”, esto es, sociedades complejas en las cuales el *demos* siempre encuentra el horizonte de su propia imposibilidad en los frenos o límites institucionales liberales? Si la forma hegemónica de la política sólo es posible (y visible) en sociedades democrático(liberales)-modernas, entonces la irrupción de un pueblo que lucha hegemónicamente con otro habrá de tomar la forma potencial de un cuestionamiento *liberal*. La tarea que se propone un pueblo, recordemos, es

la crítica de un cierto *statu quo*, es decir, siempre un pueblo cuestiona la hegemonía que ha instalado un pueblo anterior. Esto significa que es inherente al pueblo la puesta en escena de una demanda de autonomía respecto de una articulación equivalencial dudosa. Y esto es lo que precisamente define a la gramática liberal: el cuestionamiento de la inclusión-exclusión popular en nombre de una reivindicación de la autonomía de un particular.

El liberalismo logra una presencia aún más nítida en la lógica hegemónica si recordamos la afirmación de Mouffe según la cual en la democracia moderna lo que se puede discutir es el contenido *óntico* de los derechos humanos, pero que haya que ponerle límites a la soberanía popular no es algo *indecidable*, sino enteramente *decidable*. Esto se debe, supongo, a que Mouffe asume que todo sujeto político popular-moderno tiene algo de “liberal” —lo admita o no— que lo hace capaz de entender y apoyar la siguiente cadena equivalencial: libertad = pluralismo = autonomía (particular-individual) = liberalismo. Además, tengamos presente que, según Laclau y Mouffe, la libertad implica el compromiso constante con la “separación de los espacios” (p. 230), y si esos espacios son autónomos, entonces se debe limitar la intromisión de cualquier agente exterior en la determinación de los mismos (en una democracia moderna, el pueblo). Como puede notarse, la TH se ha deslizado de una concepción de la libertad positiva a una fuertemente ligada a la de libertad negativa.

Para resumir lo anterior, tenemos hasta el momento dos problemas: (1) la noción de libertad o de liberalismo que apoyan Laclau y Mouffe permanece indeterminada, sin saber bien en qué se diferencia de la demanda de igualdad; (2) ese liberalismo que no se puede definir con precisión es al mismo tiempo el límite *a priori* del cuestionamiento que hace un pueblo a la hegemonía de otro pueblo. Respecto del primero, se podría contra-argumentar que este

significante *debe* justamente permanecer “vacío”, y que el hecho de darle un contenido es inscribirlo en una red discursiva que limita de antemano cualquier posibilidad de desplazamiento democrático. Pero aquí mi duda es hasta qué punto Laclau y Mouffe pueden mantener abierta la arbitrariedad de significados en el significante “libertad”. Laclau mismo le reprocha a Žižek una concepción de la lógica del significante vacío demasiado atada a la idea de una “vacuidad total”: “La noción de un «significante sin significado» es, para comenzar, inadecuada: sólo podría significar «ruido», y como tal, estaría fuera del sistema de significación” (2005: 136). Ahora bien, se podría decir que lo Mouffe entiende por “libertad” puede ser encontrado en la afirmación según la cual hay que ponerle límites (indiscutiblemente) a la inclusión-exclusión que configura un determinado pueblo. Pero el precio que se tendría que pagar por esa afirmación es que Mouffe —la defensora de la indecidibilidad democrática— le ha conferido a la noción de libertad una estabilización de significado, porque la idea de “ponerle límites al pueblo” *es ya un significado* —y no nada más el significante vacío que luego se llenará con otras significaciones posibles— que excluye de partida su contrario, esto es, *una constelación política con carencia de liberalismo*; una en la cual, *sin dejar de ser moderna y democrática, el liberalismo sea una ausencia y no una presencia excesiva*.

Es aquí donde comienza la segunda parte de nuestra crítica. La voy a expresar en cuatro momentos argumentativos.

En primer lugar, comencemos dando una respuesta más minuciosa al dilema antes presentado: la libertad entendida como el derecho humano de cuestionar la inclusión-exclusión popular, ¿es en sí misma un contenido óntico, o el “recipiente” vacío que puede ser llenado

por una serie indeterminada de contenidos particulares? Si es un contenido óntico específico, entonces no puede ser “indiscutible” (esto es, algo fijo) como afirma Mouffe, porque la hegemonía implica la idea de infinitos desplazamientos de contenidos en el lugar universal del poder. Si no se trata de un contenido, sino de la superficie de inscripción misma de cualquier contenido de la libertad, ¿qué es lo que la hace entonces estable? ¿Cómo explicar la estabilidad de la prohibición de cuestionar la “necesidad de poner límites a la soberanía popular” en la democracia moderna? Esa idea, creo, es “algo más” que un punto nodal contingente: se trata de una *forma imaginaria*, ante-predicativa, que persiste a través del flujo incesante del cambio. Y, como puede verse, si es “algo más” que un significante vacío, entonces estamos ante una nueva forma de expresar el llamado el “exceso liberal” de la TH.

En segundo lugar, cabe decir que esta última interpretación no es ajena a las propias afirmaciones de Laclau y Mouffe; ellos hablan constantemente de un “imaginario igualitario” (p. 203); del “imaginario democrático” (p. 209); del “principio democrático de libertad e igualdad” “impuesto como nueva matriz del imaginario social” a partir de la revolución democrática (p. 197). Si antes vimos que lo imaginario es el registro donde la identidad adquiere una forma total, cerrada y simplificada, de modo análogo para Laclau y Mouffe no hay grandes diferencias —a pesar de la gran complejidad de las sociedades contemporáneas— entre las luchas democráticas actuales y las de doscientos años atrás. En efecto, Lacan nos permite entender lo imaginario no sólo como lo “cerrado”, sino que también lo concibe como “lo que no se mueve” (Miller 2002: 231); o, más precisamente, como lo que se “mueve siempre en el mismo lugar”, esto es, como un reflejo que se “desplaza no desplazándose”, como aquello que se desliza sin tener un límite preciso con lo reflejado. Estas dos dimensiones de lo imaginario están presentes en el imaginario democrático. Prestemos

atención a la siguiente referencia: “es la permanencia de este imaginario igualitario la que permite establecer una *continuidad* entre las luchas del siglo XIX contra las desigualdades legadas del Antiguo Régimen y los movimientos sociales del presente” (p. 203). El “sentido común” imaginario de la libertad y de la igualdad uniformiza entonces las luchas hegemónicas; las simplifica hasta el punto de borrar el límite de complejidad que separa las hegemonías del presente de aquellas que se oponían al Antiguo Régimen. El imaginario igualitario-liberal permite cuestionar las diferentes relaciones de subordinación, y esto es algo que caracteriza a la modernidad como tal, más allá de sus variaciones históricas. De este modo, tenemos en el corazón de la TH una tensión entre dos momentos: entre el sentido común “siempre igual”, “continuo y simple” del imaginario igualitario-liberal, y el sentido eternamente polémico y cambiante de las articulaciones hegemónicas histórico-particulares que, como veíamos en el apartado anterior, nunca pueden considerarse como la *repetición* de algo dado en algún origen.

Esta última paradoja es clave para el tercer momento de mi argumento, que toma forma en cuatro tesis sucesivas. La primera es que, a mi juicio, *el imaginario liberal-democrático es una interioridad pura presente en toda constelación hegemónica*: sin la invocación de la libertad y de la igualdad, no se desatan los antagonismos; pero tampoco puede haber un cambio contingente en dicha constelación si no es porque alguien demanda la libertad de querer autonomizarse de una hegemonía popular dada. Veíamos antes (en la nota 14) que para Laclau nada (ni siquiera lo Real) es completamente externo o interno a las lógicas equivalenciales. Mi tesis de que la democracia liberal es una interioridad pura pretende cuestionar dicho supuesto. En segundo lugar, si la autonomía y la multiplicación de los espacios públicos (aquello que impide una equivalencia total) están asociadas a la demanda

de libertad, entonces *el carácter desnivelado de lo social sólo se hace posible con cierta presencia del liberalismo* en la política contrahegemónica. En tercer lugar, si el desnivel de lo social es constitutivo, el liberalismo se caracteriza por reunir a la vez dos dimensiones mutuamente excluyentes: es a la vez un contenido óntico como cualquier otro discurso que pugna por su imposición en las luchas políticas (el liberalismo no siempre es hegemónico), y un valor que está siempre presente como el horizonte trascendental de toda demanda particular que busca la autonomía del momento equivalencial-popular. Estas dos dimensiones del liberalismo en la TH se traducen en dos habilidades: la de funcionar tanto como un simple *particular* entre otros y como una *presencia subyacente* en toda crítica a la articulación equivalencial imperante.

En este contexto, nos detendremos en dos pasajes de Mouffe que entran en tensión entre sí, y por ello son centrales para ratificar esta última tesis. El primero insiste en el carácter *particular* de la formación política que otorga mayor importancia a los derechos individuales que a las decisiones populares o comunitarias: “[la prioridad del derecho sobre el bien] sólo es posible en un *cierto tipo de sociedad con determinadas instituciones* [...] dado que [...] un individuo con sus derechos sólo puede tener existencia en el seno de una comunidad específica que se define por el bien que postula” (1999: 54; cursivas mías). Esto la lleva a detallar que esa “comunidad específica” debe entenderse como una

comunidad *política*, es decir, [como] un *régimen* en el sentido griego de *politeia* que se define por el bien político que pone en funcionamiento. Hay regímenes que se caracterizan por no distinguir entre el bien del hombre y el bien de la ciudad, pero la separación de estas dos esferas que opera la modernidad y el rechazo de una concepción única del bien moral no debieran ignorar la existencia del “bien político” [la libertad y la igualdad], el bien que define una asociación política como tal [...]. Por tanto,

aun cuando los comunitarios están autorizados a poner en tela de juicio la prioridad de los derechos sobre el bien [...], no lo están a reclamar, como hace Sandel, que eso obliga a abandonar tanto el pluralismo liberal como una política basada en los derechos, *puesto que esa prioridad es precisamente lo que caracteriza al régimen democrático liberal* (1999: 54-55; cursivas mías).

Resulta evidente entonces que la democracia liberal es aquel régimen que prioriza los derechos sobre los bienes de la comunidad política, pero la defensa de esa prioridad no puede basarse en argumentos universalistas. Sin embargo, la referencia anterior termina homologando la modernidad (en su totalidad) con la propia democracia liberal. No hay más dudas de la universalidad *a priori* que representa esta última para los sujetos que luchan por la hegemonía si leemos lo siguiente: “Si uno considera que la tradición liberal democrática es la principal tradición de conducta de nuestras sociedades, puede concebir la extensión de la revolución democrática y el desarrollo de luchas por la igualdad y la libertad en todos los terrenos de la vida social como persecución de estas “sugerencias” o “insinuaciones” [de las que habla Oakeshott], presentes en el discurso democrático liberal” (Mouffe 1999: 36).

Las preguntas ya no pueden demorarse: ¿no estamos acaso frente a la gran “habilidad” (histórica) del liberalismo de presentarse tanto como un discurso político más entre otros — históricamente condicionado, nacido en un tipo específico de sociedad (la individualista-anglosajona)— y como la doctrina universal que todos debemos aceptar?¹⁸ ¿No hay en la

¹⁸ Recordemos que este es el gesto por excelencia que el liberalismo contemporáneo emprendió para eludir la crítica según la cual se trata de una doctrina ahistórica y universal. Rawls es un claro representante de esto: frente a la avalancha de críticas que recibió su teoría de la justicia por parte de los comunitaristas, en “El constructivismo kantiano en la teoría moral” (1999: 212) sostuvo que las ideas intuitivas básicas de la persona como agente racional y razonable, y de la sociedad como empresa cooperativa, sólo se vuelven posibles cuando “nos miramos a nosotros mismos” como herederos de la Declaración de la Independencia norteamericana. Rawls realiza así un gesto claramente retórico (y, por tanto, político): elude la crítica comunitarista de que su teoría es universalista haciéndose un “comunitarista” (véase Rorty 1996a: 76-77) pero, a la vez, identifica al

TH una asunción oculta de la (tan cuestionada por Mouffe) universalidad liberal? ¿No es acaso también la idea de Mouffe de que “no se puede cuestionar el hecho de ponerle límites a la soberanía” un *concepto formal mínimo*, similar a los que postulan los teóricos racionalistas-deliberativos de la democracia liberal?

El cuarto argumento perteneciente a la tercera crítica se relaciona con un análisis más detenido de la relación que existe entre el “carácter desnivelado de lo social” y la demanda de libertad. Decíamos antes que en una primera aproximación se hace borrosa la diferencia (que la debe haber) entre la igualdad y la libertad. Esta ambigüedad puede dar lugar a dos situaciones: (1) en una relación de contaminación entre la libertad y la igualdad, la libertad termina significando “libertad positiva”, con lo cual la igualdad se “impone” en la contaminación, pero a riesgo de dejarnos con la duda de qué diferencia existe entre las dos demandas; (2) si bien la lógica igualitaria plasmada en un *demos* puede tener más peso que las demandas individualistas de los derechos humanos, estas últimas tarde o temprano habrán de imponerse sobre esa configuración popular, dado el carácter constitutivamente desnivelado de lo social. Pero esto nos deja ante un problema estrictamente unario, en el sentido de que ambas pueden ser (psicóticamente) posibles: o bien la libertad es algo no garantizado y, por consiguiente, el objeto de una imposición hegemónica; o bien es un valor previo a la articulación hegemónica, dado que la posibilidad de que los particulares se emancipen de la cristalización equivalencial se presupone como una condición ontológica de lo social. Esto

liberalismo como aquello que se halla presente (universalmente) en la cultura política pública de las democracias liberales contemporáneas (Rawls 1996b: 9-26). Se trata, pues, de un gesto *radicalmente* universalista y político-estratégico, porque supone “admitir” la contingencia e historicidad del liberalismo y, al mismo tiempo, su presencia necesaria-universal como una idea intuitiva que toda persona razonable puede suscribir, y que es capaz de observar en la cultura política pública de las democracias contemporáneas.

no es más que afirmar de otro modo la tesis según la cual el liberalismo funciona en la TH como *particular y universal* a la vez.

La cuarta y última crítica general se vincula con la respuesta a dos cuestionamientos que se podrían efectuar a la argumentación anterior. La primera (y más obvia) es que, si he sostenido que el liberalismo funciona tanto como un discurso particular (no hegemónico *per se*) y como un valor presente en toda demanda democrática, ¿cómo es posible mantener juntas estas dos dimensiones? La respuesta que doy a esta posible crítica es que entiendo al liberalismo dentro de la TH como un imaginario supra-lingüístico o extra-discursivo —cuestión que, como he afirmado, no está del todo lejos de lo que sostienen los mismos Laclau y Mouffe. Pero esto implica que la categoría de “discurso” ya no puede tener la centralidad que le dan Laclau y Mouffe; en otras palabras, la significación ya no puede reducirse exclusivamente al ámbito de lo discursivo-simbólico¹⁹. De acuerdo con Anthony Elliot (1995: 244-250), una de las principales características que asume lo imaginario es que es capaz de trascender las concretas determinaciones simbólico-discursivas; determinaciones que siempre ponen límites histórico-contextuales a la significación. Mi única diferencia con Elliot (o mi gran diferencia) es que él sostiene que en la TH todo se reduce al discurso: “pronto se advierte que para [...] [Laclau y Mouffe] no puede existir subjetividad fuera de un discurso [...]. [Ellos] abordan en un sentido enteramente negativo el otro lado del lenguaje, aquel reino pre-discursivo en que consiste lo imaginario” (1995: 246; 247). Gran parte de este apartado estuvo encaminado a mostrar la presencia en la TH de una imaginarización no-discursiva (y, por tanto, no sujeta a las luchas simbólico-hegemónicas) de la democracia liberal.

¹⁹ Laclau (2005: 92-93) ha reafirmado recientemente la centralidad de esta categoría.

La última crítica a mi argumento podría ser la siguiente: ¿no habría que concluir más bien que la relación privilegiada entre la autonomía del vínculo equivalencial y la libertad sólo se da en el interior de un discurso específico, a saber: el de la democracia radical y plural? Es decir, esta equivalencia entre libertad-liberalismo y hegemonía, ¿no es una identidad que sólo asumen las políticas tendientes a instaurar la democracia radical, y no *toda* práctica hegemónica? Pensemos en un ejemplo típico: una demanda particular que se emancipa de una constelación hegemónica dada asumiendo una identidad totalitaria decididamente anti-liberal. Mi respuesta a esto es que considero que el imaginario democrático-liberal *sobredetermina* toda demanda y práctica hegemónica concreta, incluso una de corte autoritario. Pero curiosamente esto lo podría admitir incluso el mismo Laclau: “según [Lefort], el marco simbólico democrático debe ser opuesto al totalitarismo [...]. Sin embargo, el totalitarismo, aunque se opone a la democracia, ha surgido dentro del terreno de la revolución democrática” (2005: 208). La democracia liberal, entonces, es el terreno que hace posible esta alternativa y, como he afirmado, el valor en que se inscribe toda particularidad que pretende autonomizarse de un vínculo equivalencial más amplio. Lo cual quiere decir también que todo pueblo tiene al mismo (implícitamente) “algo” de liberal, dado que no al no poder traspasar el terreno de la revolución democrática, necesariamente su cuestionamiento contrahegemónico no puede poner seriamente en duda el umbral que fijan los derechos humanos. Derechos humanos que en la política moderna son algo así como el “significante a la mano” gracias al cual se vuelve posible (y verosímil) la autonomía de lo particular respecto de lo universal.

6. *El liberalismo y la teoría de la hegemonía: un mundo sin Loyola, Nietzsche, Hobbes y Rousseau*

Para finalizar, es preciso relacionar las tesis más importantes de este capítulo con lo que he sostenido al final del capítulo anterior. Como se recordará, uno de los objetivos centrales del capítulo primero fue dar cuenta de la estructura significativa liberal, cuestión que nos llevó a rechazar la búsqueda de la especificidad del liberalismo por medio del descubrimiento de un núcleo conceptual abstracto. Sostuve que dicha especificidad sólo adquiere sentido una vez que detectamos aquello que el liberalismo expulsa hacia los bordes de su propia sistematicidad: la *singularidad arbitraria*. En términos lacanianos, para que la estructura liberal tenga sentido, es preciso que falte ese término de la cadena significativa liberal. Aquí vale la pena recordar la diferencia entre el “significante binario” y el “significante unario”: mientras el primero es el “eslabón perdido” de la cadena significativa, aquello excluido que permite fijar los límites del sistema de significación, el segundo intenta remediar la falta constitutiva de la cadena, queriendo cerrar su círculo a través de un fundamento retroactivo. Es por ello que el significante unario establece una circularidad de significación que siempre será “viciosa” y “autorreferencial” (Žižek 2003c: 235-289)²⁰, y su plenitud —su función de cierre— consiste precisamente en “ocultar” la exclusión del eslabón perdido que representa el significante binario.

²⁰ El ejemplo que ofrece Žižek (1992; 2003c) al respecto es la tautología “la ley es la ley”: la “ley” es la “ley” porque sencillamente ello así, y todo intento por descubrir su fundamento sólo nos llevará a su origen ominoso —su momento de violencia originaria—; origen que por otro lado está expresado implícitamente en el segundo término de la tautología: mientras el primero a la “ley civilizada”, el segundo revela su costado violento (para que la ley se imponga, es preciso violarla sistemáticamente con el empleo de la violencia).

Si en el capítulo anterior el énfasis estuvo puesto en el significante binario del liberalismo, en éste la atención giró en torno a su rasgo unario. Pero el hecho de que me haya detenido en lo unario no quiere decir que las tesis del capítulo primero sean ilegítimas, o que entre los dos exista una contradicción de propósitos. Indagar sobre la forma unaria, y los límites que esta noción le impone a algunas tesis de la TH, no quiere decir que no exista una exterioridad a la constelación hegemónica; antes bien, he sostenido que *el liberalismo y la TH se confunden recíprocamente en un juego especular unario* porque (1) el primero es una interioridad unaria de la segunda, esto es, es aquello que define el horizonte trascendental de la política hegemónica y (2) ambos excluyen lo mismo como su condición de (im)posibilidad (una equivalencia y una diferencia en estado puro).

Para justificar esta analogía entre el liberalismo y la TH es preciso recordar una última distinción: aquella que se establece entre el horizonte ontológico que ordena la realidad del mundo y su causación óptica particular. El pensamiento posestructuralista ha sometido estas dos nociones a una deconstrucción que muestra el carácter, en última instancia, fenoménico u óptico de lo trascendental (Žižek 2003c: 282). En otras palabras, la constitución ontológica del mundo sólo tiene lugar dentro de los confines de una finitud óptica concreta. Laclau es consciente de esto, y lo expresa de la siguiente forma:

[En una relación hegemónica], [l]o particular [...] [transforma] su propia parcialidad en el nombre de una universalidad que lo trasciende. Es por eso que su función ontológica nunca puede ser reducida a su contenido óptico. Sin embargo, como esta función ontológica *sólo* puede estar presente cuando está vinculada a su contenido óptico, éste se convierte en el horizonte de todo lo que existe: el punto en el cual lo óptico y lo ontológico se funden de una unidad contingente y, sin embargo, inescindible [...]. [E]n tanto la sociedad como plenitud no tiene un verdadero significado más allá de los contenidos ópticos que en cierto punto la encarnan, esos

contenidos son, para los sujetos ligados a ellos, *todo lo que hay* (2005: 280).

En este contexto, lo que ha motivado los principales argumentos de este capítulo, y parte del primero, es discutir hasta qué punto la misma ontología hegemónica puede verse desprovista de contenidos ónticos. En otras palabras, la pregunta central que he intentado responder es cuáles serían aquellas dimensiones que determinan “todo lo que hay” para la misma TH. Lo que sostuve al final del capítulo primero, y que ahora tal vez puede quedar más claramente expresado, es que el liberalismo es la mediación óntica gracias a la cual es posible la constitución ontológica de la política hegemónica. Si sólo podemos acceder a la última a través del campo de la representación, entonces el liberalismo —al menos hoy— es la investidura que lleva a cabo la representación de la trascendentalidad política y —por las razones que he dado en este capítulo—, al mismo tiempo la rebasa, transformándose en su propio exceso espectral. Para decirlo de alguna forma, es el liberalismo —entendido en el sentido que lo presenté en el capítulo primero— el que determina el horizonte de *todo lo que hay* para la ontología hegemónica. Me permito citar una vez más a Mouffe, en un pasaje donde se nota claramente el juego especular que se establece entre la onticidad histórica de la invención liberal del pluralismo y la imposibilidad de una política de la equivalencia total:

[E]s importante ante todo comprender la especificidad de la democracia moderna y el papel central que desempeña el pluralismo. Entiendo por tal cosa el reconocimiento de la libertad individual, esa libertad que John Stuart Mill defiende en su ensayo titulado *On Liberty* como la única libertad que merece tal nombre, y que define como la posibilidad para todo individuo de perseguir la felicidad que le parezca adecuado, de ponerse sus propias metas y de intentar alcanzarlas a su manera. En consecuencia, el pluralismo está ligado al abandono de una visión sustancial y única del bien común y de la *eudaimonía*, constitutiva de la modernidad. Se halla en

el centro de la visión del mundo que debiera llamarse “liberal” y ésta es la razón por la cual lo que caracteriza a la democracia moderna como forma política de sociedad es la articulación entre liberalismo y democracia (1999: 165).

En la última afirmación de Mouffe se puede leer (entrelíneas) que en realidad lo que caracteriza a la democracia moderna es la articulación entre el (*exceso de*) liberalismo y la (*falta de*) democracia. En sus propios términos, es el liberalismo el que funda la idea del fin de una sociedad sustancial; una sociedad desprovista de sustancia que, para que opere hegemónicamente, debe excluir a Loyola y a Hobbes, por un lado, y a Rousseau y a Nietzsche, por el otro lado —la dos primeros, porque defienden una comunidad basada en una articulación del campo político que ha podido controlar absolutamente el asedio de lo individual; en definitiva, una política de la equivalencia total que elimina la presencia espectral de lo particular; los dos últimos, porque representan la pura diferencia de la singularidad individual, o la psicosis sin fijación parcial de sentido.

Ahora que ya hemos expuesto los lincamientos básicos de la ontología hegemónica y su similitud con la manera en que opera la forma liberal de la política, estamos en condiciones de aducir un segundo motivo por el cual Nietzsche es un claro representante de la singularidad antiliberal. Para ello, atendamos a la lectura que Jacques Derrida (1998: 43-65) realiza sobre algunos textos nietzscheanos en el capítulo segundo de *Políticas de la amistad*. No puedo exponer aquí en detalle un argumento tan rico y denso a la vez. Basta con decir que a los ojos de Derrida Nietzsche es un pensador del “quizá”, de lo “por venir”, o del “pensamiento del riesgo”. Cuando en *Más allá del bien y del mal* exhorta a los “filósofos del mañana” a no temerle a la incertidumbre —esto es, al “pensamiento del quizá”—, les está

hablando desde su propio presente a un conjunto de intelectuales que aún *no aparecen*; pero si es capaz de hacerlo, es porque está estableciendo implícitamente un vínculo comunitario con ellos. En otras palabras: hay astillas de lo imposible —del *quizá*, de la incertidumbre, de lo que está “más allá del bien y del mal”— ya en el presente en el que escribe Nietzsche. Como afirma Derrida al respecto: “Estos filósofos del porvenir no lo somos todavía, nosotros que los llamamos, y que los llamamos así, pero somos ya de antemano sus amigos y nos constituimos mediante este gesto de llamada, en sus heraldos y precursores”. Y un poco más adelante, inspirándose en Bataille, define a esta comunidad de amigos como “la «comunidad de los que no tienen comunidad»” (1998: 55). Se trata, en definitiva, de amigos que viven en la soledad pero que, no obstante, se encuentran unidos hasta el punto de que borran cualquier tipo de diferencias existentes entre ellos. Al propósito de esto, tengamos en cuenta la relación que se establece entre *yo* (Nietzsche), *vosotros* (los filósofos por venir) y *nosotros* (la comunidad de los que *ya* somos aún no siendo): “vosotros, los arribantes por venir, vosotros los pensadores que llegan, los que venís, los que sobrevenís (*ihr Kommenden*), los filósofos nuevos, pero vosotros a los que yo veo venir, yo que soy quizá un poco parecido a vosotros que sois quizá un poco como nosotros, un poco de los nuestros, vosotros los filósofos nuevos, mis lectores por venir” (1998: 61). En el siguiente pasaje se torna más claro lo que quiere significar la afirmación anterior:

Señalemos, pues, las flexiones y reflexiones de los pronombres personales, entre *yo*, *ellos*, *nosotros* y *vosotros*: me siento responsable en relación con *ellos* (los nuevo pensadores que vienen), en consecuencia responsable ante *nosotros* que los anunciamos, en consecuencia en relación con nosotros que somos ya lo que anunciamos y que debemos velar por eso mismo, en consecuencia en relación con *vosotros* a quienes llamo para que os unáis a nosotros, ante *mi* y en relación *conmigo*, que comprendo todo esto y estoy ante todo esto: yo, ellos, nosotros, vosotros, etc. (1998: 59).

Extraigamos las consecuencias que resultan útiles para nuestros propósitos. Creo que de las condiciones que definen a una amistad fundada en lo por venir se deducen tres cuestiones improcesables para un pensamiento hegemónico-liberal. En primer lugar, Nietzsche leído por Derrida establece una relación de equivalencia total entre *yo, ellos, vosotros y nosotros* en la que ninguno tiene un “mayor peso” —hegemónicamente hablando— sobre el otro: todos cuentan por igual. En segundo lugar, se trata de una “comunidad sin comunidad” y, por esto mismo, sin una fijación contextual en un espacio común de representación²¹. Como afirma Derrida: “Amigos de la soledad debe entenderse de múltiples maneras: aman la soledad, pertenecen conjuntamente, y ésta es su semejanza, al mundo de la soledad, del aislamiento, de la singularidad, de la no-pertenencia” (1998: 62). En los términos propios de la TH, estamos frente a una comunidad que no tiene una frontera hegemónicamente constituida. Y, por último, dado su carácter singular, la comunidad de los filósofos por venir representa la “extrema alteridad” respecto de las reglas y valores de la modernidad (el “libre pensamiento”, la libertad, la igualdad, la democracia). En tanto *lo otro* de la “ideología moderna”, se constituye en su propio exceso:

En cada instante el discurso se eleva hasta el límite, al borde del silencio: se traslada más allá de él mismo. Se ve arrastrado por la extrema oposición, la *alteridad*, por la hipérbole que lo involucra en una *sobrepaja infinita* (más libre que la libertad del espíritu libre, mejor demócrata que la masa de los demócratas modernos, aristócrata entre todos los demócratas, más futuro y futurista que el moderno), arrastrado por el *quizá* que viene a indecidir el sentido en cada momento decisivo (1998: 60).

Y si, como hemos visto, la matriz de la ontología hegemónica está cortada al talle de los valores de libertad e igualdad propios de la “revolución democrática”, entonces no es difícil

²¹ Sobre la necesidad de que la hegemonía tenga lugar en, o deba acceder a, un “espacio común (o general) de representación”, véase el capítulo 4.

concluir que Nietzsche representa una singularidad para el orden simbólico de la política en su manifestación hegemónica.

Para finalizar, podemos encontrar la clave para relacionar el planteo de Rousseau sobre la singularidad individual con la crítica a la TH que venimos desarrollando en la última película de Fabián Bielinsky, *El aura* (2005). Ella trata de un taxidermista parco y solitario que sueña con perpetrar un robo perfecto en el que por diversos motivos se ve involucrado. Además, este personaje es epiléptico y, en una de las mejores escenas, le cuenta a otro personaje que el momento previo al ataque epiléptico —lo que se conoce como “el aura”— es algo totalmente diferente a la experiencia común y fenoménica del mundo cotidiano. El aura sólo dura unos minutos, pero en ese momento la percepción cambia por completo; se escuchan sonidos y se huelen olores extraños u olvidados; se siente una enorme tranquilidad y paz interior, pero al mismo tiempo es lo que precede a lo incontrolable y pavoroso del ataque epiléptico. A riesgo de ser sintético al extremo, creo que se pueden destacar tres cuestiones relevantes para lo que venimos desarrollando. En primer lugar, el aura es aquello que suspende el orden simbólico, pero no lo hace por medio de una dislocación estructural —como las dislocaciones que tematiza la TH—, sino que se trata de una dislocación, por decirlo de alguna manera, absolutamente *subjetiva, corporal e íntima*. Por ello, en segundo lugar, el aura puede ser interpretado en términos rousseauianos como una singularidad individual inarticulable o inequivalenciable respecto de lo que se conoce y experimenta comúnmente. Por último, el taxidermista afirma que unos segundos previos a la aparición del momento aurático, éste puede ser anticipado y, con ello, sabe que en pocos minutos

sobrevendrá el ataque. En este sentido, el aura es un *acontecimiento*²²: es algo que puede irrumpir en cualquier momento pero que no se sabe exactamente cuándo; es el momento — según la propia descripción del epiléptico— de la mayor libertad pues allí “no hay nada por decidir”, pero, a la vez, de la dislocación que anula la subjetividad, porque es aquello que interrumpe el normal desenvolvimiento de las actividades del taxidermista. Es, en definitiva, un no-lugar o el lugar de la *soledad total (rousseauniana)*, que Bielinsky se encarga de mostrar que ello es algo más que un “momento particular” en la vida del taxidermista: es el eje que estructura y organiza la totalidad de su vida.

En conclusión, la tesis central que puede condensar los principales argumentos de este capítulo y del anterior es que el liberalismo es el discurso que provee con mayor agudeza teórica las razones “histórico-óptico-fenómicas” (democracia moderna = *democracia constitutivamente [= excesivamente] liberal*) para dar cuenta de la posibilidad de la ontología hegemónica de la política (= imposibilidad de la equivalencia y la diferencia puras).

7. Conclusiones

He tratado de defender la tesis que en la TH hay un “exceso liberal”. Pero, ¿qué tiene que ver esto al final de cuentas con la lógica unario-especular? A mi juicio, bastante. Borges decía que es inherente a los espejos que éstos multipliquen el mundo; ese exceso que producen los espejos está presente en la TH desde el momento en que hay un juego de mutua

²² Para una presentación más detallada de la lógica del acontecimiento de la que aquí expongo, véase el capítulo 3.

referencia entre la forma hegemónica de la política y la democracia liberal. La democracia liberal funciona en la TH como el rasgo unario lacaniano: es el Uno que unifica y a la vez permite la distinción con las formas puras de equivalencia y de diferencia; es una diferencia más entre otras pero, al mismo tiempo, el valor siempre presente en la mente de los sujetos modernos que operan políticamente según la lógica de la hegemonía. Si el exceso de los espejos radica en que son necesarios porque son necesarios, entonces el exceso liberal de la teoría de la hegemonía tiene un fundamento similar: se necesita sencillamente porque se necesita; el cuestionamiento a los límites de un pueblo dado siempre tiene algún componente liberal por cuanto supone la imposición de la autonomía diferencial por sobre la equivalencia popular (y si a esto le agregamos que “toda política tiene algo de populista”, entonces *es inherente al pueblo algo de liberalismo*). Mejor dicho, ese “algo” de liberalismo no es simplemente *algo*: es un *exceso* que desborda todo límite y que está presente implícitamente en toda demanda democrática que, por definición, cuestiona los límites hegemónicos de una constelación popular dada. Tal como los espejos a Borges, el liberalismo persigue a Laclau y Mouffe a todos lados.

En este contexto, son tres las dimensiones de ese exceso que he explorado en este capítulo:

1. La democracia liberal es en sí misma un valor polémico, “excesivo”: tanto su defensa como su ataque contemporáneo genera grandes pasiones y exasperaciones.
2. En la TH la libertad se mueve en una ambigüedad radical, en un vacío de significación puro (que es por otra parte lo que a Laclau le molesta de la noción de Žižek de “significante sin significado”), que hace dudar acerca de qué tipo de libertad es la que la democracia radical quiere hegemonizar (¿positiva?, ¿negativa?, ¿similar a la demanda de igualdad?,

¿consistente en una formalidad mínima *a priori*?). El liberalismo tiene así una enorme capacidad para “vaciar” de significación, para ser algo difuso e inaprensible.

3. El solo hecho de que sea incuestionable la idea de ponerle límites a la soberanía popular en nombre de los derechos humanos nos da la pauta de que hay algo en ella no simbolizable, de que se trata de una categoría que “adquiere vida propia” —en otras palabras: es un *exceso incontrolable*. La libertad y el liberalismo parecen extender sus efectos más allá de lo que la TH puede admitir: por un lado, se trata de un contenido óntico como cualquier otro de las luchas hegemónicas concretas pero, por otro lado, adquiere un sentido de necesidad previo a cualquier articulación hegemónica. Ello, por cuanto si hay desnivel de lo social, y autonomía de lo particular respecto de lo universal, entonces el pluralismo y la libertad es un prerequisite de toda práctica hegemónica.

Capítulo 3

RETÓRICA, COMUNIDAD Y SOCIEDADES COMPLEJAS

[N]os encontramos a la cabeza de un movimiento, no nos hagamos jefes de una nueva intolerancia, no nos convirtamos en apóstoles de una nueva religión, aunque esa religión sea la lógica, la razón. Acojamos, alentemos todas las propuestas, anatemicemos todas las exclusiones, todos los misticismos; no consideremos nunca una cuestión como agotada, y cuando hayamos empleado hasta nuestro último argumento, volvamos a comenzar, si es preciso, con la elocuencia y la ironía. Con esta condición, entraré gustoso en su asociación; de lo contrario, no.

Pierre-Joseph Proudhon, "Carta a Carlos Marx"

1. *Introducción*

Ya hemos explorado las relaciones que existen entre el liberalismo y lo político por medio de un análisis de la presencia del primero en la teoría de la hegemonía. El presente capítulo representa una extensión de los intereses generales de los dos capítulos anteriores, y para ello voy a indagar la articulación que puede establecerse entre el liberalismo y una ontología retórica de lo social. Para dar cuenta de esto, el capítulo comienza sistematizando los principales aportes de la fenomenología y la hermenéutica, resumidos en la intención de

restituir la plenitud de sentido de una alteridad que puede tomar la forma de una conciencia subjetiva (fenomenología) o de un texto (hermenéutica). Del contraste entre las tres ontologías se derivarán tres tesis fundamentales que serán consideradas en la lectura que posteriormente ofreceré del debate liberal-comunitarista, a saber: (1) la realidad textual es una realidad tropológica cuyos desplazamientos nos impiden aprehender un supuesto significado literal; (2) la fenomenología y la hermenéutica son dos ontologías nucleadas alrededor de la idea que es posible “fusionar alteridades” en una suerte de “espacio de encuentro común”; (3) la ontología retórica asume esta última afirmación, pero la adhiere con reservas; ello, por cuanto no descarta la posibilidad de la comunicación entre dos o más entidades diferentes, pero ésta siempre se encontrará regida por la materialidad del significante¹ (en otros términos, es inherente a la “comunidad de comunicación” que se encuentre dislocada por la presencia de los desplazamientos retóricos). Una vez que hayamos dado cuenta de estas dimensiones teóricas generales, estaremos en condiciones de indagar —a partir de una reconstrucción de la última fase del debate liberal-comunitarista— lo que llamo la “retórica de la sociedad compleja”, que ha sido articulada en el campo de la filosofía política por la gramática liberal. Mostraré que el liberalismo es la instancia política que plantea afirmaciones análogas a los supuestos fundamentales que definen a una “retórica generalizada”. Pretendo, en definitiva, seguir aportando un conjunto de razones para responder a una de las preguntas fundamentales de los capítulos anteriores: ¿es el liberalismo la doctrina política particular que sobredetermina el horizonte ontológico de la política en su forma hegemónica?

¹ La “materialidad del significante”, como es sabido, no alude a la sustancia fónica como tal sino más bien a “la incapacidad de cualquier elemento lingüístico —sea fónico o conceptual— de referirse directamente a un significado” (Laclau 2003a: 77).

2. *Sentido, horizonte, retórica*

En este apartado abordo los principales aspectos ontológicos que están implicados en la lectura retórica de textos. Para ello, los contrasto con dos ontologías que se distancian decisivamente de ella: la fenomenología (de Alfred Schütz) y la hermenéutica (en las versiones de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur). La importancia de esta oposición no sólo radica en que nos permitirá delinear mejor la ontología retórica sino que, además, resulta clave para introducirnos en la estrategia de análisis discusivo con la cual voy a abordar luego una serie de textos liberales. Para ello, mi objetivo es reunir los puntos en común que comparten la fenomenología y la hermenéutica en un camino que va desde el escepticismo primario que tienen respecto de la posibilidad de dar con el sentido o el significado que expresa el “otro”, a la confianza en la reconstrucción de una generalidad de sentido mayor. Una vez que hayamos identificado los “parecidos de familia” que hay entre ellas, estaremos en condiciones de criticar sus supuestos. Para ello será preciso que nos concentremos en el breve texto de Nietzsche *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*². La idea central de mi argumento que aquí se puede adelantar es que la lectura del texto de Nietzsche nos hace dudar de dos cuestiones fundamentales: (1) que el significado de todo signo pueda derivarse de una fuente “primaria” de experiencias pasadas (fenomenología) y (2) que todo texto es deudor de un horizonte de situación con el cual podemos dialogar en forma amistosa (hermenéutica). Termino el apartado presentando la revalorización de la retórica que han efectuado ciertas corrientes del posestructuralismo como una ontología que no sólo se reve-

² No es ninguna novedad que a estas alturas se hayan ofrecido múltiples lecturas de este texto. Para algunas líneas de lectura interesantes del mismo, véase Gamper Sachse (1999); Vattimo (1996: 32-34).

la como adecuada para la crítica de textos sino que, además, permite hacer visible el modo en que se configura el campo ideológico-social.

2.1. La fenomenología, la hermenéutica y el problema de la comprensión del sentido y el significado

A estas alturas, nadie puede dudar de la importancia que tienen tanto la tradición fenomenológica como la hermenéutica para comprender el sentido de la acción y el significado que se despliega en un texto. En este apartado me propongo reconstruir el camino común por el que ambas ontologías pueden transitar³. A la fenomenología y a la hermenéutica las une una misma preocupación, referida al problema de cómo es posible comprender el significado de una alteridad. Ahora bien, este “otro” está representado en cada ontología de manera distinta. En el caso de la fenomenología, se trata de un sujeto que tiene, al igual que yo, una conciencia; no obstante, lo que lo separa de mí es que tiene un acceso privilegiado al conocimiento de su propia corriente interna de vivencias. Es decir, aunque la fenomenología afirma que la propia conciencia y la del interlocutor tienen una estructura analógica, nunca puedo acceder totalmente a tus propias vivencias. Schütz expresa esta dificultad de la siguiente manera: “Nunca puedo captar la totalidad de tus vivencias [...]: la aprehensión no logra captar la plenitud, ni aun en la simultaneidad. En síntesis, puede decirse que mi propia corriente de conciencia se me da continuamente y en toda su plenitud, pero que la tuya se

³ Esto no quiere decir que no existan diferencias importantes entre la fenomenología y la hermenéutica. Una de las claves del distanciamiento entre ellas radica en la adhesión al paradigma de la conciencia por parte de la primera, y el énfasis que la segunda pone en el contexto lingüístico-discursivo o lo que Paul Ricoeur llama el “mundo-del-texto”. Para contrastar este desacuerdo, véase Schütz (1993: 136); Ricoeur (2004: 109).

me da en segmentos discontinuos, nunca en su plenitud, y sólo en «perspectivas interpretativas» (1993: 136). La hermenéutica se enfrenta a un problema similar, pues el texto que me propongo interpretar usualmente se encuentra fuera de su contexto de escritura, lo cual torna inaprensible su primigenia intención de significación. Como afirma Ricoeur: “el distanciamiento [histórico-epocal] no es el producto de la metodología y, en este sentido, algo agregado o parasitario; es constitutivo del fenómeno del texto como escritura” (2004: 105).

Lo anterior plantea una paradoja a la cual ambas ontologías intentan dar algún tipo de solución: aquello que se me presenta como una proximidad —el otro sujeto, el texto— tiene al mismo tiempo una distancia inerradicable. Lo otro de mí inevitablemente se distancia y resulta inaccesible en su esencial constitución. El trabajo de Schütz muestra que esa distancia se manifiesta de dos formas: por un lado, como ya vimos, la corriente de la conciencia del otro “*es esencialmente inaccesible a todos los demás individuos*” (Schütz 1993: 129); pero, por otro lado, la forma de conocerla por medio de “indicaciones externas”⁴ no deja de ser una nueva manifestación de la distancia, dado que éstas no me acercan necesariamente a la totalidad de las vivencias del otro. En otros términos, tales indicaciones sólo me aproximan a condición de mantener siempre abierta la brecha entre el significado subjetivo que se autoatribuye la otra persona y el significado que su conducta extema tiene para mí como observador (Schütz 1993: 50). En el momento de la interpretación de un texto también se hacen “presentes” dos ausencias típicas. Por un lado, yo en tanto escritor estoy potencialmente ausente porque mi escritura habrá de trascenderme en tiempo y espacio, en otras

⁴ Por “indicaciones externas” Schütz entiende una serie de símbolos, marcas, gestos, etc., que el otro emite y que yo, en tanto intérprete, trato de “encadenar” mentalmente para explicar el sentido de sus acciones. Pero esas indicaciones nunca me permiten acceder a su conciencia. Esto no es más que expresar sociológicamente el problema filosófico referido al conocimiento de las otras mentes.

palabras, “gracias a la escritura, el *mundo del texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*”; por otro lado, yo como intérprete privilegiado del significado del texto también me encuentro en alguna medida ausente porque el mismo no tiene una única interpretación posible, sino que más bien se abre a “una serie ilimitada de lecturas” (Ricoeur 2004: 104).

Estas ausencias que la fenomenología y la hermenéutica tematizan nos llevan directamente a considerar el problema de la temporalidad. Si un texto admite infinitas lecturas, esto quiere decir que el significado del mismo es un *proyecto* en permanente realización: “ficción y poesía se dirigen al ser, no ya bajo la modalidad de *ser-dado*, sino bajo la modalidad del *poder-ser*” (Ricoeur 2004: 108). Aunque todo texto que llega a mis manos se inserta en, y es la expresión de, un determinado contexto histórico, éste es siempre una posibilidad abierta, dado que nunca agota su significación y las realidades que puede crear. En otras palabras, la significación de un texto se encuentra en un futuro que *siempre está por llegar*; constantemente existe la posibilidad de que en algún momento su significado se modifique. Una idea similar ronda en la ontología fenomenológica. Según Schütz, el significado de cualquier acción no se encuentra nunca en el aquí y ahora del flujo de la vivencia, sino en su correspondiente acto consciente proyectado: “una acción carece de significado como tal si se la separa del proyecto que la define” (1993: 92). La mirada reflexiva observa el pasado —esto es, la vivencia transcurrida—, pero sólo para “arrancarla” de ese pasado y contextualizarla en un proyecto futuro que permite reconstruirla significativamente.

Como puede verse, la presentación de las ontologías en cuestión se ha movido, en términos generales, del escepticismo “natural” respecto de la posibilidad del conocimiento del otro a la posibilidad de su aprehensión reflexiva. Es decir, aunque el otro se me presenta como

una alteridad que nunca puede ser conocida en su intimidad, es posible “rodear” su significado una vez que tomamos en cuenta, o somos conscientes de, la dimensión de la temporalidad. Pero aún no he explicado cómo se da concretamente este paso del escepticismo al optimismo en la comprensión. En este contexto, son dos las nociones que expresan la confianza sobre la posibilidad de dar con el sentido de la acción y el significado de un texto: la *simultaneidad* de la presencia de dos conciencias en la ontología fenomenológica y la *fusión de horizontes* en la aproximación hermenéutica. Veamos seguidamente cada una de ellas en el orden presentado.

Hemos visto que Schütz considera un tanto problemático que el conocimiento del otro se fundamente en las indicaciones externas de sus vivencias. Schütz trata de resolver este dilema apoyándose en la noción de “simultaneidad”, la cual guarda un cierto “parecido de familia” con la fusión de horizontes. Esto último expresa la idea de que para conocerte me doy cuenta de que estás en la misma posición que la mía; esto es, estás al igual que yo inmerso en el flujo de la *durée*; observas como yo las vivencias pasadas; reconstruyes reflexivamente el significado de las mismas una vez que ya han pasado; en definitiva, puedo darme cuenta que “tu corriente de conciencia tiene una estructura análoga a la mía”. Al hacer esto, advertimos que somos “«simultáneos, que «coexistimos», que nuestras respectivas corrientes de conciencia se intersecan”. Esto significa que la comprensión del otro requiere la construcción de una *generalidad mayor*, esto es, de algo que surge al poner en común “lo mío” con “lo tuyo”. Te conozco mejor no por medio de los “espejismos” que son —en última instancia— las indicaciones externas, sino cuando soy consciente de tu copresencia, lo cual me lleva a percatar lo que “hay de mí” en la corriente de tus propias vivencias. Dejemos que el mismo Schütz exprese esta idea: “la comprensión auténtica de la

otra persona debe partir de Actos de explicación realizados por el observador en su propia vivencia” (1993: 142-143). Este conocimiento se funda así en el “establecimiento de un paralelismo estructural entre esa mente (la del otro) y la mía” (Schütz 1993: 144) que hace que ambas conciencias se unan en una “*síntesis de orden superior*” (Schütz 1993: 132; 134; cursivas mías). La comprensión del sentido por medio de lo que Schütz llama una “síntesis de orden superior” no puede omitir la idea paralela según la cual el conocimiento del otro requiere la reconstrucción de un *contexto* de significación *más amplio* que nos permita indagar su propia biografía. Como afirma el propio Schütz:

el observador puede extraer conclusiones mucho más confiables acerca de su sujeto si sabe algo sobre el pasado de éste y algo sobre el plan general al que se ajusta esta acción [...]. Un modelo adecuado de las vivencias de la persona observada requiere justamente este contexto más amplio [...]. [S]i yo como observador deseo evitar una interpretación inadecuada de lo que veo que está haciendo otra persona, debo “hacer míos” todos los contextos de significado que constituyen el sentido de esta acción, sobre la base de mi conocimiento pasado de esa persona en particular (1993: 145).

En conclusión, para conocer al otro en términos fenomenológicos, es preciso entonces hacer una doble operación: (1) solapar la simultaneidad de las vivencias que yo tengo de ti con las tuyas y (2) “saturar” los contextos de significado que enmarcan el sentido de tu acción por medio del conocimiento de tu pasado y de tus intenciones.

¿Qué es esto último sino una forma de expresar en términos fenomenológicos lo que la hermenéutica llama, por un lado, la “fusión de horizontes” y, por el otro lado, el “horizonte-situación”? Veamos cómo opera esta analogía. En primer lugar, si para la fenomenología resulta imposible salirnos de nuestra propia conciencia al momento de la comprensión, para

la hermenéutica no podemos trascender la historia, sus horizontes y efectos. Leemos en

Verdad y método:

Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de [la] historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación [...]. [L]os efectos de la historia operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello (Gadamer 1996: 371).

En esta última afirmación de Gadamer se encuentra implícito el supuesto hermenéutico fundamental según el cual toda interpretación de un texto opera dentro de los contornos de un horizonte situacional que configura nuestros prejuicios. A contramano de cualquier objetivismo histórico ingenuo, la hermenéutica asume que es imposible “domesticar” nuestros prejuicios, dado que ellos expresan la “estructura de anticipación de la experiencia humana” (Ricoeur 2004: 92).

Pero esto último plantea un dilema al que toda comprensión hermenéutica tarde o temprano se enfrenta. En efecto, si estamos condenados a llevar tras nuestras espaldas los efectos de la historia, y si necesariamente estamos “arrojados” dentro de un horizonte determinado, ¿cómo es posible interpretar un texto que no se corresponde con nuestro propio horizonte? ¿Cómo superar esta distancia paradójica entre lo propio y lo ajeno, entre lo cercano y lo lejano? (Ricoeur 2004: 93). La respuesta a estas interrogantes puede ser encontrada en la siguiente afirmación de Gadamer: “tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca

y lejos, grande y pequeño” (1996: 373). Esto quiere decir que aunque la condición de finitud del conocimiento histórico excluye una síntesis final, esa finitud no permite que el lector se quede encerrado en un único punto de vista. Aunque —o dado que— somos seres históricos, la conclusión que extrae Gadamer es que resulta imposible “una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido no hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve” (1996: 374-375). Pero, ¿en qué consiste exactamente ese “desplazamiento”? Atendamos nuevamente a Gadamer:

Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un *ascenso hacia una generalidad superior*, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte [...] expresa esa *panorámica más amplia* que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un *todo más grande* y en patrones más correctos (1996: 375; *cur-sivas mías*).

Al igual que Schütz (1993: 143-144), Gadamer no entiende la comprensión del otro en términos empáticos porque la empatía borra todo distanciamiento; hace que mi propio yo se vuelva el sujeto de la comprensión, o que mi horizonte se imponga anulando así el horizonte del otro. La comprensión hermenéutica —o, mejor dicho, la fusión de horizontes— representa un radical abrirse al texto para entenderlo en su propia particularidad. Como no es posible trascender del todo nuestro propio horizonte, tanto el intérprete como el texto interpretado tienen “algo valioso” para comunicarse mutuamente: “La fusión [de horizontes] tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella *lo viejo y lo nuevo crecen juntos hacia una validez llena de vida*, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse

explícitamente por sí mismos” (Gadamer 1996: 377; cursivas mías). En otros términos, la interpretación hermenéutica no consiste en “imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino [en] exponerse al texto y *recibir de él un yo más vasto*, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición del mundo” (Ricoeur 2004: 109; cursivas mías). La hermenéutica establece de esta manera una relación de equivalencia entre las nociones de lenguaje, tradición y experiencia: por medio del lenguaje, nos es dado un mundo cuyo sentido puede ser aprehendido mediante un diálogo entre tradiciones que, a pesar de que se reconocen como disímiles, pueden “fusionarse” en una generalidad de sentido mayor.

2.2. La (temprana) solución retórica de Nietzsche al problema de la verdad y la comprensión del significado

Algunos de los dilemas presentes en la fenomenología y la hermenéutica se vuelven visibles si ponemos atención a la manera como conciben el lenguaje y el lugar que éste ocupa en su estructura teórica. Éstas expresan una clara desconfianza a ciertos aspectos o características del lenguaje que, a pesar de ser más clara en la fenomenología, no está menos presente en la hermenéutica. Respecto de esta última es suficiente con atender a la siguiente afirmación de Ricoeur: “toda la reflexión de Gadamer sobre el lenguaje está dirigida contra la reducción del mundo de los signos a instrumentos que podríamos manipular a nuestro agrado. Toda la tercera parte de *Wahrheit und Methode* es una apología apasionada del *diálogo que somos* y del acuerdo previo que nos sostiene” (2004: 94).

Ya hemos visto que en la hermenéutica el lenguaje ocupa un lugar privilegiado, pero ¿qué se puede decir de la fenomenología? Schütz considera que una de las formas en que puedo captar el sentido de la acción del otro es a través de la mediación lingüística. Las personas pueden expresar sus vivencias por medio de signos. Los signos tienen dos dimensiones que deben ser atendidas: la primera es que todo signo es un “signo de” lo que él mismo quiere decir o significa —esto es, es una presencia que está en lugar de una ausencia que quiere ser comunicada. Schütz aclara —y esta es la segunda dimensión— que “el signo es también el «signo de» lo que él expresa, es decir, las vivencias de la persona que lo utiliza” (1993: 148). En otras palabras, “cada signo se remonta a las experiencias que precedieron su constitución. Como esquema expresivo y como esquema interpretativo un signo sólo es inteligible en función de las vivencias que lo constituyen y que él designa”. Por consiguiente, “el significado del signo debe ser localizable en algún punto de la *experiencia pasada* de la persona que utiliza el signo” (Schütz 1993: 150-152; cursivas mías).

De esta manera, las vivencias o las experiencias pasadas se transforman en la fuente privilegiada de toda significación lingüística. Esta fundamentación vivencial de la significación es problemática en muchos aspectos, y para mostrar sus dificultades hemos dicho que debemos remitirnos a la concepción retórica del lenguaje que Nietzsche plantea en *Sobre la verdad y la mentira*. Nietzsche escribió este texto en 1873 y constituye un verdadero manifiesto contra las ideas rectoras de lo Uno, lo Bueno y lo Verdadero pertenecientes a la metafísica occidental. Allí propone una subversión de la idea de verdad a través de la retórica

entendida como la característica distintiva de toda textualidad⁵. Concretamente, recordemos la célebre pregunta que se encuentra en sus primeras páginas:

¿[Q]ué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza, monedas que pierden el troquelado y ya no pueden ser consideradas más que como metal, no como tales monedas (1947: 400).

En una primera aproximación, no habría por qué encontrar diferencias entre esta afirmación y las de la fenomenología. Tanto Nietzsche como Schütz podrían acordar en que el significado de cualquier signo es el resultado de un proceso de sedimentación que hemos olvidado; no nos preguntamos en el *fluir* de la *durée* por qué llamamos “hoja” a las múltiples hojas que podemos ver en los distintos árboles. Sin embargo, lo que el texto nietzscheano pone de relieve es algo más que eso, porque muestra que en los orígenes de toda significación hay una opacidad inmemorial manifestada en el hecho que debemos olvidar su condición de “mentira encubierta”. El siguiente pasaje es clave para delinear la crítica a la fenomenología:

¿Cómo podríamos decir, si en la génesis del lenguaje fuese la verdad el punto de partida, si la certeza fuese el criterio decisivo en la designación de todas las cosas, cómo podríamos decir: “la piedra es dura”, como si supiésemos lo que significa la palabra “dureza” [...]. Distribuimos las cosas en dos géneros, y decimos que el árbol es masculino y la planta femenina.

⁵ Esta es una de las tesis centrales de la lectura demaniana de Nietzsche en *Alegorías de la lectura*: “[En la retórica de Nietzsche] los tropos no son entendidos estéticamente, como ornamento, ni tampoco semánticamente como significado figurado derivado de una denominación literal, propia. Más bien sucede todo lo contrario. El tropo no es una forma derivada, marginal o aberrante del lenguaje, sino que es el paradigma lingüístico por excelencia. La estructura figurativa no es un modo lingüístico entre otros, sino que caracteriza al lenguaje como tal” (De Man 1990a: 128).

¡Qué analogía tan arbitraria! ¡Qué extralimitación de los cánones de la verdad! (Nietzsche 1947: 398).

Lo que esta cita muestra es que en los orígenes de todo signo —a los que Schütz, a su manera, nos invita a dirigirnos— hay una arbitraria imposición de la materialidad del significante sobre cualquier experiencia de significado que se pueda tener de él. Las palabras adquieren significado no porque tengamos una experiencia previa de lo que ellas significan o del objeto al que se refieren; todo lo contrario, más bien sólo contamos con palabras que por algún motivo misterioso se vinculan con objetos particulares. Cuando en el “comienzo de los tiempos” decidimos llamar “hoja” a ese vegetal que está frente nuestro, en realidad no tenemos una experiencia previa al acto de nominación de que “eso” sea una “hoja”. El mejor modo de sintetizar todo esto es usando algunos de los términos con los que empezamos el primer subapartado: sólo nos acercamos a la experiencia de la significación de un signo a condición de distanciarnos —agregamos ahora— de su institución arbitraria.

La tesis que Nietzsche ofrece acerca del estatuto de la verdad resulta también útil para mostrar los límites de la noción hermenéutica de horizonte-situación que presenté en la primera sección. Creo que una de las cuestiones que más saltan a la vista en *Sobre la verdad y la mentira* es que la hipótesis del carácter retórico de la verdad es un *acontecimiento* porque no puede deducirse de la situación epocal en la que Nietzsche escribe. Para entender esta afirmación es necesario distinguir la noción de *acontecimiento* de la de *situación*. Al respecto, la hermenéutica nunca habla del acontecimiento, sino más bien de la *situación*: “[e]l concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. *Se está en ella, uno se encuentra siempre en*

una situación” (Gadamer 1996: 372; cursivas mías). En otras palabras, estar en una situación es *pertenecer* a un lugar; es tener una morada que se da por sentada y que determina nuestro lugar en el mundo.

Por el contrario, para Alain Badiou (1999a: 205-206; 1999b: 11-12) el acontecimiento es el reverso de la situación: es un momento de radical singularidad que no puede ser reconducido a, y explicado por, la lógica de la situación imperante. De esto se deduce que si la situación pertenece al orden de lo dado y de lo siempre igual, el acontecimiento, por el contrario, es del orden de lo *singular*, razón por la cual el acontecimiento no es algo estructural, ni axiomático, ni legal —en otros términos, ninguna generalidad disponible puede dar cuenta de su aparición. Todo acontecimiento se funda, además, en un proceso de verdad que “es diagonal con relación a todos los sub-conjuntos comunitarios (de la situación), no se reclama de ninguna identidad y [...] no constituye ninguna” (Badiou 1999b: 15). La verdad está ofrecida a todos pero a ninguno en particular, y es precisamente su radical no-pertenencia a ninguno de los sub-conjuntos comunitarios de la situación lo que hace posible su universalidad.

Volviendo a Nietzsche, nos preguntamos: ¿cómo explicar la singularidad acontecimental de su tesis acerca del lenguaje? He sostenido que la misma no puede deducirse de la situación epocal en la que él escribe, una situación aún dominada ya sea por la creencia metafísica en el conocimiento de la verdad o por la confianza de la filosofía trascendental de dar cuenta de las condiciones de posibilidad universales del conocimiento teórico y práctico. En este sentido, su texto es un *no-lugar* dentro de la historia de la filosofía, es un *vacío* al interior del contexto filosófico del momento que, al decir de Paul De Man, “[m]arca una *inversión*

total de las prioridades establecidas [por la metafísica] que tradicionalmente basan la autoridad del lenguaje en su adecuación a un referente” (1990a: 129; cursivas mías)⁶. El carácter acontecimental de *Sobre la verdad y la mentira* cuestiona así la idea de que pueda reconstruirse una situación de significados intersubjetivamente compartidos; antes bien, lo que hace el texto de Nietzsche es *dislocar* el contexto de reflexión teórica de la época, abriendo entre ellos una brecha difícil de ser cerrada.

Pero Nietzsche no sólo le da la espalda a su propia época: su texto también se presenta como algo inconmensurable respecto de los textos filosóficos del pasado. Cuando Nietzsche afirma que sólo por el olvido de las metáforas originarias “llega [el hombre] al sentimiento de la verdad” (1947: 400), en realidad lo que está afirmando es que *siempre y en todo momento* la realidad se ha presentado distorsionada —y al mismo tiempo estructurada— por el poder desfigurador de los tropos. Si éstos son la materialidad privilegiada que constituyen y dan forma al mundo, el texto de Nietzsche —esto es, su lectura de la metafísica occidental— tiene un carácter decididamente performativo sobre la “realidad” de la filosofía escrita hasta el momento. La forma particular que él tiene de entender la realidad se impone en consecuencia —con fuerza performativa— sobre el modo como sus predecesores metafísicos conciben la verdad. En otras palabras, no hay ningún diálogo o fusión de horizontes posibles entre Nietzsche y (por ejemplo) Platón, sino más bien un absoluto e inconmensurable *diferir*.

⁶ Referente que para la hermenéutica no corresponde, claro está, a un referente de carácter material, sino más bien “de sentido”.

Cuando Nietzsche afirma que la verdad es el olvido de su origen metafórico, le confiere a ello un estatuto ontológico difícil de soslayar. ¿Qué es el olvido en la filosofía nietzscheana sino la ausencia absoluta de la posibilidad del diálogo con el otro? Nietzsche no puede dialogar con su horizonte epocal, ni con la metafísica tradicional, porque no puede ver nada más allá del singular no-lugar en el cual se posiciona. Y no puede comprender nada allende su propia posición porque, en última instancia, no existe un horizonte de sentido no-metafórico que pueda comunicarle algo “nuevo” que le permita construir intersubjetivamente una “generalidad” de sentido mayor⁷.

⁷ Para finalizar este apartado, la condición acontecimental del texto nietzscheano me obliga a enfrentar dos cuestiones que pueden ser problemáticas para mi argumento. La primera es que hay aproximaciones que decididamente rechazarían la lectura que aquí propongo. Pensemos, por ejemplo, en la interpretación de Heidegger que considera a Nietzsche como el último metafísico (Derrida 1989: 387), esto es, como alguien que debe ser leído “poniéndolo en relación con Aristóteles” (Vattimo 1996: 9). Respecto de esto, sólo me queda admitir la posibilidad de esta lectura, pero ello no significa que esté de acuerdo con ella. Es obvio, además, que nuestra interpretación trata de desligarse de una lectura hermenéutica de la filosofía nietzscheana como, por ejemplo, la que realiza Gianni Vattimo en su *Introducción a Nietzsche*. Allí el autor trata de circunscribir la filosofía del joven Nietzsche al interior de un contexto histórico-filosófico de discusión, lo cual termina negando la originalidad que aquí he querido destacar. En sus propias palabras: “Una primera precisión del sentido que atribuir a la colocación de Nietzsche en el ámbito de la hermenéutica debe buscarse, pues, en este contexto [el pensamiento de principios del siglo XIX, que vincula la filosofía con la filología], que de algún modo lo pone en relación con el mismo Dilthey y con la problemática filosófica del historicismo de principios del siglo XX, pese a todas las apariencias de excepcionalidad y de revolucionaria irreductibilidad de sus tesis en relación con la filosofía académica de su época. Como en toda la más significativa filosofía del siglo XX, la preparación filosófica proviene también en Nietzsche de una reflexión sobre las “ciencias humanas”, dicho en los términos más generales; es decir, sobre la historiografía y el saber que el hombre tiene de sí mismo. Bajo esta luz deben tomarse en consideración los primeros trabajos de Nietzsche” (1996: 15). En segundo lugar, ¿no se podría afirmar de igual modo que los textos de cualquier otro teórico son igualmente acontecimentales respecto del orden de la situación en la que él escribió? (Pensemos, por ejemplo, en la ruptura que introduce Kant respecto de la metafísica tradicional). En sentido estricto, todo texto —dado que está regido por la materialidad del significante— tiene “algo” de acontecimental, pues está abierto a múltiples e inimaginables desplazamientos retóricos. En este marco, no habría algo así como un texto o conjunto de textos privilegiadamente “acontecimentales” y otros que pueden escapar a esta lógica, del mismo modo que no hay textos “retóricos” opuestos a textos “filosóficamente serios”. Lo que quiero sostener con mi tesis respecto del texto nietzscheano es que éste vuelve manifiesta —de un modo radicalmente visible— la estructura retórico-fantasmática que subyace a todo texto. Es Nietzsche, en virtud de esto, quien propone la idea de que es imposible la construcción intersubjetiva de una plenitud de sentido, sencillamente porque no hay nada que escape al *único* horizonte posible de las cosas, esto es, el horizonte de constitución topológica. Es por ello que la radicalidad de la tesis de Nietzsche consiste no sólo en que es un no-lugar respecto del horizonte imperante en su época, sino que también permite desenmascarar el mito de la existencia de un “texto filosóficamente serio”, supuestamente posible “antes” de la irrupción acontecimental de los textos nietzscheanos.

Ahora que Nietzsche nos ha permitido aproximarnos a las principales consecuencias ontológicas de la retórica, estamos en condiciones de presentar en el próximo apartado en qué consiste la lectura tropológica de textos.

2.3. La retórica como estrategia discursiva

Con la inversión de los términos que definen la relación típicamente jerárquica de la metafísica entre la verdad y la retórica, Nietzsche hace posible el tránsito de una concepción de la retórica como mero “adorno estilístico del lenguaje” hacia otra que señala el rol fundamental que tiene en la producción misma del sentido. En este contexto, en “La mitología blanca” Jacques Derrida denota el rol marginal que tuvo la retórica en la filosofía aristotélica, la cual se ubicaba en un grado inferior de perfección respecto de la filosofía:

La metáfora [...] será pues un medio de conocimiento. Subordinado pero seguro. Se puede decir de ella lo que se dice de la poesía: es más filosófica y seria [...] que la historia (*Poética* 1451b), puesto que no cuenta sólo lo particular sino que habla de lo general, lo verosímil y lo necesario. No es, sin embargo, tan seria como la filosofía misma y conservará este *status* intermediario, parece, a través de toda la historia de la filosofía. *Status* más bien ancilar: bien ordenada, la metáfora debe trabajar al servicio de la verdad, pero el maestro no debe contentarse con ella y debe preferir el discurso de la verdad plena (2003b: 277).

Con relación a esto, Alfonso Mendiola apunta algo similar cuando señala la función subordinada que tenía la retórica respecto de la moral en la Edad Media: “Por el hecho de que la retórica se ocupa del problema de la capacidad de persuasión de los discursos, la Edad Media la entenderá como un saber moral: vigilar el uso de los efectos de persuasión” (1995:

54). Así, la función normativa que tiene la retórica medieval se entiende en un contexto donde las palabras no pueden ser dejadas al capricho de los hombres. Dado que éstas son el vehículo por donde la verdad se comunica, lo que la retórica clásica —tanto antigua como medieval— pretende es encontrar el mejor modo discursivo para expresarla —el más bello y refinado, el más preciso, etc.

Este lugar marginal y subordinado que posee la retórica en el pensamiento clásico y medieval no fue ciertamente abandonado durante la modernidad⁸. Hobbes resume muy bien la actitud moderna hacia la retórica, y para él serán los desplazamientos tropológicos derivados de los intereses particulares de cada individuo los que harán surgir la necesidad del Leviatán en tanto “soberano definidor” (Wolin 1993: 284-290):

un hombre debe ser cauto con las palabras, las cuales, además del significado que imaginamos es el natural suyo, tienen también otro que proviene de la naturaleza, disposición e interés de quien habla. Eso ocurre con los nombres de virtudes y vicios; pues un hombre llama *sabiduría* lo que otro llama *miedo*; uno llama *crueldad* lo que otro llama *justicia*; uno llama *prodigalidad* lo que otro llama *magnanimidad*, y otro llama *gravedad* lo que otro llama *estupidez*. Etcétera. Por lo tanto, nombres así nunca pueden procurar terreno firme para ningún razonamiento. Tampoco pueden procurarlo las metáforas y tropos del lenguaje, pero estos últimos son menos peligrosos porque hacen profesión de su inconstancia (Hobbes 1996: 40-41).

En este contexto, De Man señala que para Locke la retórica constituía un arte que podía ser aceptado, e incluso admirado, pero sólo en la medida en que se tuviera conciencia de su exclusión del campo del saber filosófico. Locke comparaba a la retórica con una mujer

⁸ Cabe aclarar que el estatuto de la retórica en la antigüedad y el medievo es muy diferente del que tuvo en la modernidad. Mientras que en los dos primeros periodos la retórica era un saber normativo que fijaba las reglas para la enunciación correcta de la verdad, lo que tuvo lugar en la modernidad fue su exclusión total del orden del saber racional. A los efectos de este capítulo, me basta con afirmar que hasta la aparición de Nietzsche, los tropos tuvieron una participación ontológica resueltamente marginal.

hermosa que podía tentarnos y que debido a esto tenía que ser “mantenida en su lugar”, esto es, en un lugar secundario respecto del ámbito de la reflexión de “las cosas tal como son”. La retórica y las mujeres eran igualmente nobles para Locke, pero el uso de los tropos en la filosofía constituía un verdadero “escándalo disruptivo”, un escándalo que se asemeja a la aparición de una mujer en un club de hombres —serios, por su puesto— donde sólo sería aceptada como una “pintura colgada en la pared” (1999: 56). El machismo de Locke quedaba así asociado a la irónica búsqueda de una verdad “lo más desnuda posible”, de un fundamento que no estuviera contaminado por tropos seductores y distorsivos.

Pero será el posestructuralismo el que le dará a la retórica un lugar central en la constitución de la realidad; lugar que, como vimos, ya fue anticipado por Nietzsche. Para comenzar a vislumbrar lo que está implicado en este carácter que asume la retórica contemporánea, puede ser útil comenzar con una metáfora. Si la retórica clásica debía asumir el rol de comunicar lo más fielmente posible la verdad, para Derrida esta tarea se encontraba decididamente imposibilitada por el “vagabundeo de lo semántico” que está implicada en ella:

Señalando el momento del giro o del rodeo durante el cual el sentido puede parecer que se aventura completamente solo, desligado de la cosa misma a que, sin embargo, apunta, de la verdad que lo concilia con su referente, la metáfora también abre el vagabundeo de lo semántico. El sentido de un nombre, en lugar de designar la cosa que debe designar el nombre habitualmente, se dirige a otra parte. Si digo que el atardecer es la vejez del día o que la vejez es el atardecer de la vida, “el atardecer”, por tener el mismo sentido, ya no designará las mismas cosas. Por su poder de desplazamiento metafórico, la significación estará en una especie de disponibilidad, entre el no-sentido que precede al lenguaje (ella tiene un sentido) y la verdad del lenguaje que hablará de la cosa tal como es en sí misma, en acto, propiamente. Esta verdad no está asegurada (2003b: 280).

Esta afirmación de Derrida contiene la primera dimensión importante que entraña la retórica: si los tropos permanentemente se desplazan no dando nunca con un referente literal preciso, entonces lo que sobreviene entre ellos es una tensión que no puede ser erradicada. Algo de esto ya adelantamos en el capítulo primero, y para reunir lo que allí dije con lo que estoy afirmando ahora, se puede decir que lo que la retórica contemporánea muestra es que todo término literal no puede lograr una estabilización “presente” de significado por el simple hecho de que éste es siempre un término figurativo en constante desplazamiento⁹. No hay término propio (literal) que no sea ya, en sí mismo, un término no propio (figurativo); no hay, en definitiva, una literalidad primera que no esté asediada por la metáfora. O mejor dicho por *las metáforas*:

Esta palabra no se escribe más que en plural. Si no hubiera más que una metáfora posible, sueño en el fondo de la filosofía, si pudiéramos reducir su juego al círculo de una familia o de un grupo de metáforas, incluso a una metáfora “central”, “fundamental”, “de principio”, no habría ya verdadera metáfora; solamente a través de una metáfora verdadera, la legibilidad asegurada de lo propio. Ahora bien, es porque de entrada la metafórica es plural por lo que escapa a la sintaxis, y por lo que da lugar, en la filosofía también, a un texto que no se agota en la historia de su sentido [...], en la presencia, visible o invisible, de su tema (sentido y verdad del ser) (Derrida 2003b: 307).

He aquí entonces la segunda dimensión importante de la ontología retórica: un texto no puede saturar o agotar su significación porque se encuentra siempre articulado de modo tropológico. En otro trabajo, Derrida presenta una tesis que bien puede ayudarnos a explorar las implicaciones de esta afirmación. Según el filósofo francés,

⁹ Sobre la subversión del valor de presencia que opera en todo texto, véase Derrida (1975: 93).

la naturaleza del campo —a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito— excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable [...], en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones (1989: 397).

¿Dónde radica la familiaridad de esta tesis con el estatuto contemporáneo de la retórica? Si el campo lingüístico comienza a ser problematizado de esta manera —si éste excluye desde un principio cualquier totalización—, es porque en él las sustituciones metafóricas y los desplazamientos metonímicos son infinitos. Al estar dislocada toda textualidad, se necesita siempre un signo (un tropo) que supla su centro ausente: “[e]l movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre “más”, pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado” (1989: 397). Esa función de “llenado” que ejerce el signo es una función eminentemente retórica: es algo que, al igual que la metáfora, “está en lugar de otra cosa”, asume analógicamente su significación, pero al mismo tiempo Derrida apunta que esa significación es un movimiento “flotante” (iterable), hecho por el cual asume también el carácter de una incesante metonimia.

Un centro ausente y un tropo que llena ese vacío: he ahí el punto en el cual la deconstrucción y la retórica se solapan. Pero, ¿en qué consiste concretamente la articulación entre la deconstrucción y la retórica? ¿Cómo es posible que la deconstrucción implique una operación retórica, y la retórica una intención deconstructiva? Para responder estas preguntas, es necesario dar un último rodeo en torno a la noción de *différance*. Derrida está de acuerdo en términos generales con Saussure frente al hecho que “en la lengua no hay más que diferen-

cias”, pero a diferencia de éste sostiene que el sistema de signos sólo puede “cerrarse” a condición de excluir una *heterogeneidad radical* —la *différance*— que hace posible e imposible al mismo tiempo dicha estructura. Para dar cuenta de este juego paradójico de posibilidad-imposibilidad de las diferencias intrasistémicas, es preciso tener en cuenta dos tesis básicas sobre la *différance*: (1) ésta “no es ni una palabra ni un concepto” y por ello (2) es “la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general” (2003b: 46). Ambas tesis se encuentran íntimamente relacionadas entre sí: la *différance* no un concepto entre otros porque es la condición de posibilidad del sistema conceptual —dado que “comprende, inscribe y excede” al lenguaje en cuanto tal (Derrida 2003b: 42); pero simultáneamente es aquello que lo hace imposible, porque subvierte permanentemente el valor de presencia del signo, introduciendo en el sistema un *espaciamiento* y una *temporización* que resulta constitutiva. Este es el sentido semántico que Derrida explora en la palabra “diferir”, en tanto sinónimo de “ser diferente” y de “retraso, demora, rodeo” (2003b: 43-44). La deconstrucción opera *difiriendo* las dicotomías diferenciales de la metafísica occidental mostrando que, lejos de haber una relación de subordinación jerárquica o de complementación entre ambos términos, lo que existe entre ellos es la imposibilidad última de un espacio común (lógica del espaciamiento) que los reúna es una armonía de significación inmutable (lógica de la temporización). En resumen, el signo —y por extensión el texto— constituye a la sazón una presencia “diferida”, en fuga constante a lo largo de un espacio no lineal, sin principio ni fin. Es por ello que un texto no debe ser leído como si tuviera un “querer-decir” fijo al cual se pueda tener acceso y, por esa razón, resiste todo tipo de aproximación hermenéutica que intente reconstruir su sentido contextualmente delimitado. Es por ello que De Man recomienda leer el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke en la siguiente clave metodológica:

Hay que leerlo, hasta cierto punto, contra o sin tener en cuenta sus declaraciones explícitas; hay que hacer caso omiso de los lugares comunes sobre su filosofía que circulan como moneda segura en las historias intelectuales de la Ilustración. Hay que pretender leerlo a-históricamente, lo cual representa la condición primera y necesaria si se quiere tener alguna esperanza de llegar alguna vez a una historia de manera segura. Es decir, no tiene que ser leído de acuerdo con sus declaraciones explícitas (especialmente de acuerdo con sus declaraciones explícitas sobre las declaraciones), sino según los movimientos retóricos de su propio texto, que no pueden ser simplemente reducidos a intenciones o hechos identificables (1999: 57).

Ya podemos dar una respuesta a las preguntas anteriores: el hecho de que el centro de todo texto esté ausente significa que siempre está amenazado por la presencia de una heterogeneidad primordial en el orden del significado que sólo se puede “domesticar” tropológicamente. Esta afirmación nos permite tomar en consideración la última dimensión inherente a la ontología retórica, y que está asociada al estatus y a las funciones que asume el tropo dentro del campo textual. El trabajo de De Man resulta clave para dar cuenta de esto, dado que considera que esa heterogeneidad radical es siempre un tropo que estructura y a la vez desestructura todo texto (1999: 77-102). El ejemplo que él ofrece (1999: 77-102) al respecto —y que analiza con precisión Laclau (2002: 57-70)—, es el papel que asume el cero en el sistema numérico: por un lado, el cero es heterogéneo respecto de dicho sistema, pero al otorgar un nombre a esa ausencia (al llamarlo “cero”) se transforma al cero en *una* cosa, esto es, en un “uno” y, por lo tanto, pasa a formar parte, paradójicamente, del orden del número. El cero es de esta manera una “nada” que pasa a ser “todo”, porque es el tropo que permite cerrar el sistema numérico —es la exterioridad nombrada retóricamente que posibilita todas las demás diferencias numéricas—; pero como esa clausura es retórica, el cero será la huella contingente del lugar vacío en el interior de la estructura. Según apunta Andr-

zej Warminski, esto hace que exista una manifiesta incapacidad por parte de los sistemas de signos “para clausurarse a sí mismos, que siempre produce[n] un exceso (o falta) de tropología, un residuo o resto de tropo y figura irreducible a ellos” (1999: 23). En otras palabras, “la dimensión retórica interfiere siempre en el intento de establecer modelos tropológicos cerrados de lenguaje” (Warminski 1999: 35). Esta organización retórica de los textos no se debe a una “falta de rigor” del autor —que haría que “se le escape” involuntariamente esta ambigüedad—, sino más bien a un “exceso de rigor” de su parte, esto es, al hecho de que se empecine por presentar un argumento lógicamente consistente y sin fisuras (Warminski 1999: 16). La función del tropo entonces es propiciar el (imposible) cierre del sistema, “llenar” ese vacío estructural; y ello no se alcanza, claro está, porque el tropo “encarne” las intenciones de significación del autor, sino por motivos totalmente contrarios. Debido a esto, “el tropo no funciona como un signo o como un nombre” entre otros “sino como un vector, un movimiento direccional que se manifiesta sólo como giro [...]. En otras palabras, el [...] tropo [es] una relación sustitutiva que tiene que postular un significado cuya existencia no puede ser verificada, pero que confiere al signo una función significante inevitable” (De Man 1999: 84).

Para concluir, es posible condensar lo dicho en gran parte de este apartado y del anterior con dos afirmaciones referidas al mentado “exceso de tropología”. Si por un lado lo vinculamos con lo que antes sostuve acerca del texto de Nietzsche, podemos suponer que tal exceso es algo que “sucede”, “pasa”, que nos sorprende sin que podamos explicarlo ni controlarlo a voluntad —en pocas palabras, es un *acontecimiento* de la materialidad del significante que no puede ser anticipado lógicamente y que excede las intenciones del texto. Si por el otro lado lo relacionamos con lo que he tratado de argüir a lo largo del presente apar-

tado, ese exceso que caracteriza a la retórica la convierte en “algo más” que un mero accesorio estilístico del lenguaje: ella debe ser entendida como la manera en que se vuelve posible toda producción de sentido.

El próximo apartado será el último dedicado a descifrar los supuestos de la ontología retórica. Exploraré con un poco más de detalle las consecuencias que se extraen del hecho de concebir a la retórica como el lugar privilegiado de donde emana la producción del sentido. Me detendré brevemente en el rol de lo que Laclau (2002: 58) llama la “retórica generalizada” en la constitución de los espacios sociales.

2.4. Laclau: la retórica generalizada y la estructuración del campo social

¿Cómo es posible que la retórica sea el *locus* privilegiado de la emanación del sentido, si ella se opone a la constitución de una generalidad de sentido entre dos conciencias o un lector y el mundo-del-texto? En otras palabras, si la realidad se constituye retóricamente, ¿esto quiere decir no que no es posible la comunicación entre dos alteridades? La respuesta a esta pregunta es que es *precisamente* porque resulta imposible una fusión “dialógica” o “comunicativa” del sentido que tiene lugar la estructuración tropológica del campo social —en otros términos: es porque hay retórica que es posible que “nos entendamos”, pero se trata, claro está, de un entendimiento que no podrá borrar las huellas de su carácter incompleto¹⁰.

¹⁰ Debo esta aclaración a Julio Aibar.

Ya hemos visto que los tropos son movimientos retóricos, es decir, formas de condensación y desplazamiento cuyos efectos se producen sobre la base de ir “más allá” del sentido literal. Ahora debo exponer brevemente en qué consiste la especificidad del movimiento que define a cada tropo en particular. Para ello, es necesario inscribirlos dentro de los términos de tres dicotomías posibles: contigüidad-analogía, desplazamiento-totalización y contingencia-necesidad (Laclau 2002: 72-75)¹¹. En este contexto, la deconstrucción que la retórica contemporánea realiza de cada uno de esos términos binarios es central para mostrar los efectos de una retórica generalizada. Pero antes de presentarlos, veamos en qué consisten cuatro de los más importantes tropos: la *metáfora*, la *metonimia*, la *sinécdoque* y la *catacre-sis*.

La *metáfora* basa su trabajo en el establecimiento de relaciones de sustitución analógica entre dos o más términos. Si se afirma, por ejemplo, que “el sol es una moneda de oro”, lo que se hace allí es sustituir el término literal “sol” por su equivalente figural “moneda de oro”. Este intercambio busca borrar las diferencias semánticas que separan a uno y otro término, articulándolos en una totalidad de sentido que se concibe como necesaria (el sol es una moneda de oro). Es por ello que “un discurso será mas o menos metafórico dependiendo del grado de fijación que establezca entre sus componentes constitutivos” (p. 74). Si la *metáfora* sustituye analógicamente una entidad lingüística por otra, la *metonimia* por el contrario es incapaz de crear vínculos genuinos entre los términos articulados. De esta manera, el desplazamiento metonímico está fundado en relaciones de contigüidad contingentes

¹¹ En lo que resta de este apartado, todas las referencias que contengan sólo el número de páginas pertenecen a “Política de la retórica” (Laclau 2002: 57-99).

que no establecen entre sí ninguna relación de necesidad¹². Si por ejemplo se dice: “Argentina descende de los barcos”, en realidad lo que se está queriendo transmitir literalmente es que la mayor parte de los argentinos descienden de inmigrantes, y en este caso el término ausente “inmigrantes” se desplaza hacia el figural “barcos”, dos conceptos que no guardan una analogía necesaria. La sinécdoque es una relación de sustitución —pero al mismo tiempo de desplazamiento— por el cual una parcialidad asume la representación de una totalidad significativa (por ejemplo, cuando se dice “cien cabezas de ganado” para referirse al ganado entero). Por último, la catacresis plantea una serie de problemas porque, a diferencia de los demás tropos, ella no consiste en el pasaje significativo (por sustitución o desplazamiento) de un término a otro. Como indica al respecto Derrida: “[la catacresis] concierne inicialmente la inscripción —violenta, forzada, abusiva— de un signo, la imposición de un signo a un sentido que todavía no tenía signo propio en la lengua. Si bien no hay aquí sustitución, transferencia de signos propios, sino extensión irruptiva de un signo propio a una idea, a un sentido privados de su significante. Un «segundo origen» (2003b: 295). El rasgo definitorio de la catacresis es que se base entonces en un término figural para el que no existe contrapartida literal. Laclau brinda un ejemplo claro de ello: “si hablo de «las alas del avión» o «las alas del edificio», la expresión era metafórica en un comienzo, pero la diferencia con una metáfora *sensu stricto*, que opere plenamente como figura, es que en nuestros ejemplos no hay términos que designen de un modo literal al referente. No me es posible llamar al «ala» de ningún otro modo” (p. 75).

¹² Cabe aclarar que si bien no existen vínculos genuinamente necesarios en una relación de contigüidad metonímica, esto no quiere decir que no existan otro tipo de relaciones de combinación (por ejemplo, las reglas de la sintaxis). No obstante, lo que el análisis tropológico enfatiza es que la crítica de textos no puede quedarse solamente en un nivel sintáctico.

Para sintetizar las particularidades que definen a cada tropo se puede decir lo siguiente: la metáfora indica la creación de significación a través de la transferencia de un nombre de un contexto a otro extraño o diferente; la metonimia consiste en la creación de sentido a través de desplazamientos contiguos entre objetos contextualmente cercanos; la sinécdoque es el movimiento por el cual una particularidad nombra una totalidad que la excede; y la catacre-sis indica una modalidad más radical de producción simbólica por la cual se intenta nombrar algo que no había sido nombrado antes y que era, por decirlo de alguna forma, “estructuralmente innombrable”.

Pero es justamente la posibilidad de mantener incontaminadas las fronteras semánticas que delimitan a cada uno de estos tropos lo que el giro retórico-deconstructivo ha mostrado en los últimos años. Si se asume, gracias a esto, que no hay ninguna objetividad literal dada *a priori* que unifique las diferentes posibilidades contingentes que se abren en la historicidad del ser, menos aún será posible fijar el campo de acción particular donde cada tropo se mueve. Si la historia es el *locus* de desplazamientos contingentes, entonces esos movimientos “no son recuperables por ninguna de las figuras (analógicas) de lo *igual*” (p. 91). Más concretamente:

Si la metonimia fuera *tan sólo* una metonimia, se basaría en una contigüidad que no está contaminada por la analogía, en cuyo caso las separaciones literales en el interior de un discurso dado estarían enteramente en control de los límites del movimiento metonímico. Si la analogía dominara incontestada, una totalización completa habría tenido lugar, con lo que la analogía habría sido reducida a identidad, y el movimiento tropológico habría cesado. Si la sinécdoque hubiera logrado sustituir al todo por la parte, esto significaría que el todo podría haber sido aprehendido con independencia de la parte. Si la catacre-sis pudiera ser fundada en un movimiento tropológico que partiera de una heterogeneidad total, esto sólo se verificaría si la distinción entre lo homogéneo y lo heterogéneo pudiera establecerse con entera precisión (p. 92).

Como ya puede anticiparse, estas condiciones que estructuran la retoricidad en cuanto tal son las mismas que determinan la operatividad del vínculo hegemónico, el cual como ya vimos excluye una situación gobernada por la primacía absoluta de la equivalencia pura —una metáfora no fundada en metonimias contingentes— y de la diferencia total —un desplazamiento metonímico sin parcial fijación metafórica de sentido. En este contexto, de esta tesis más general es posible derivar dos subtesis que son determinantes para los argumentos que presentaré en el próximo apartado. La primera de ellas es que si la retórica es el terreno primario de la constitución del campo textual-social, el resultado de ello es que la contingencia del desplazamiento es primaria respecto de cualquier clase de fijación metafórica. Esto lo señala Laclau cuando sostiene que la imposibilidad de establecer la sucesión no tropológica de “estadios necesarios” o inmanentes en la estructura social “hace posible intervenciones hegemónicas más contingentes y riesgosas” (p. 91). En forma más categórica:

Lo único que tenemos es un movimiento tropológico ilimitado que es el terreno mismo donde lo social se constituye. Vemos así por qué *la metonimia es, en cierto sentido, más “primordial” que la metáfora [...]*: porque en una situación de contingencia generalizada ningún criterio de analogía es estable; una tal situación está gobernada por cambiantes relaciones de contigüidad que ninguna totalización metafórica puede controlar. La metáfora —y la analogía— es cuanto más un “efecto superestructural” de una parcial estabilización de relaciones de contigüidad que no están sometidas a ningún principio literal de determinación a priori (pp. 91-92; cursivas mías).

[T]oda totalización metafórica se basa en una *infraestructura textual metonímica* que resiste [el] movimiento de totalización (p. 74).

La segunda consecuencia relevante —y que ya hemos explorado en los capítulos anteriores— es que si el horizonte trascendental tiene sentido por la representación que de él hace

una diferencia óptica, entonces se trata de una sinécdoque cuya parcialidad tiene —al igual que la metonimia respecto de la metáfora— un carácter “primordial” respecto de la totalidad (inalcanzable). Como afirma Laclau:

La relación hegemónica es sinecdóquica en la medida en que un sector particular [...] tiende a representar un todo que lo excede. Como, sin embargo, este todo carece de límites definibles con precisión nos encontramos con una sinécdoque impura: ella consiste en el movimiento indecible entre una parte que intenta encarnar un todo indefinible, y un todo que sólo puede ser nombrado a través de la alienación de una de sus partes (p. 95).

En la siguiente sección abordaré una serie de cuestiones que nos permitirán comprender las razones de la axiomática contenida en las dos últimas proposiciones. Para ello, voy a considerar el rechazo que han hecho en el último tiempo algunos liberales cercanos al comunitarismo, y ciertos comunitaristas afines al liberalismo, de la autocomprensión normativa fundada en la idea de una comunidad homogénea.

3. *Liberalismo, comunitarismo y la retórica de la sociedad compleja*

Más allá de que sea particularmente Rawls (1996b: 57; 2002: 26; 70; 123) quien edifica su liberalismo político sobre los cimientos del “hecho del pluralismo (razonable)”, lo cierto es que toda producción teórica liberal (contemporánea) reconoce la centralidad del conflicto en torno a las distintas valoraciones del bien. Como observa John Gray:

En casi todas las sociedades contemporáneas la coexistencia de muchos modos de vida es un hecho establecido. Aunque diferentes, estos modos de vida no son independientes. Interactúan continuamente en tal medida que puede resultar difícil determinar las diferencias entre ellos. Desde luego, dado que mucha gente pertenece a más de uno, puede ser imposible distinguirlos completamente. Los modos de vida son engañosos cuando se los intenta conocer. No vienen con un rótulo. No hay un método absolutamente seguro de enumerarlos. Y vienen en muchas variedades (2001: 20-21).

En las sociedades actuales, la diferenciación creciente de mundos particulares de creencias, y las distintas actitudes que se esgrimen ante los valores que constituyen la comunidad política, inducen a una creciente complejización donde ya no es posible narrar desde un único lenguaje los sentidos de la vida en común¹³. Es por ello que el punto de partida del pensamiento liberal es “la idea de que ya no existen comunidades internamente homogéneas y de que, consiguientemente, no cabe plantear la identidad de los sujetos morales como si fueran sujetos sólida y densamente vinculados a un conjunto de creencias dado” (Thiebaut 1992: 162). En realidad, este reconocimiento que subyace al proyecto liberal actual no es más que el precipitado de una tendencia que ha venido gestándose desde el comienzo de la modernidad. Ya en los conflictos que giraron en torno a las guerras de religión del siglo XVII en Inglaterra se encuentra, *in nuce*, el problema de la diseminación metonímica de los particularismos. Leemos en un lúcido pasaje de *Behemoth*:

Sin disciplina, todo hombre por naturaleza considera en todas sus acciones el beneficio que le reportará su obediencia, en la medida en que puede verlo. Lee que la codicia es la raíz de todos los males; pero piensa, y a veces descubre, que es la raíz de su hacienda. Y así en otros casos la Escritura dice una cosa y ellos piensan otra, sopesando sólo las comodidades e incomodidades de su vida presente (Hobbes 1992: 72).

¹³ Para una descripción pormenorizada de las características de las sociedades complejas, véase Luhmann (1978); Giddens (s/f: 15-59); Thiebaut (1992: 53-63).

Es sabido que las dificultades que Hobbes advierte en la desobediencia de los hombres tienen su origen según él en la irracionalidad de sus acciones, porque no son capaces de “entender” lo que de suyo se impone a la razón: si le debemos obediencia a Dios, no hay motivos para dudar de la sumisión al soberano (Hobbes 1992: 71)¹⁴. Ahora bien, en términos retóricos, el problema que se le presenta a Hobbes frente a sus ojos es el de un pluralismo de visiones religiosas que no pueden ser reunidas en un *point de capiton* porque nadie está dispuesto a negociar su propia particularidad sinecdóquica. Si nadie le reconoce al Leviatán la absoluta e inapelable autoridad civil, no se podrá construir un “suelo común metafórico” que sea capaz de reunir los particularismos confesionales. La mayoría de los liberales ven en esta situación el origen histórico del liberalismo (Rawls 1996a: 28; 1996b: 17-19; 2002: 23; Kymlicka 1996: 215; Gray 1994; 2001)¹⁵, cuestión que los lleva a denunciar la incapacidad de los valores comunitaristas para crear consensos amplios sencillamente porque detrás de ellos se encubre siempre un determinado particularismo: “lo que hizo necesaria la creación de las instituciones liberales fue, en gran parte, el manifiesto fracaso de los grupos religiosos de diverso tipo a la hora de establecer un acuerdo racional sobre sus diferentes y opuestas concepciones del bien [...]. La sociedad liberal debe concebirse como un acuerdo auto-limitado sobre el bien” (Stout 1986: 36-37).

En torno a estas cuestiones ha girado el debate liberal-comunitarista de los años ochenta y noventa en el mundo anglosajón. Si tuviéramos que ofrecer una apretada síntesis del mismo, por el momento bastaría con decir dos cosas. Por un lado, en términos generales los

¹⁴ Al respecto, las universidades —que supuestamente debían enseñar la “ciencia de lo *justo* y de lo *injusto*”— no ayudaban en nada, pues es de ellas “de donde procedían todos los predicadores que enseñaban lo contrario. Las *universidades* han sido para esta nación como el caballo de madera para los troyanos” (Hobbes 1992: 54-55).

¹⁵ Para estudios más sistemáticos sobre el nacimiento del liberalismo en las guerras religiosas posteriores a la Reforma, véase Skinner (1993); Laski (1994: 27-57; 76-138).

comunitaristas sostienen que los liberales siempre fracasan en alcanzar el acuerdo procedimental que propician porque la idea de una comunidad sustantiva determina el modo de autocomprensión de la identidad de los sujetos. Recordemos la referencia a MacIntyre en el capítulo primero: como el liberalismo es una tradición que —como cualquier otra— no puede aspirar a ser racionalmente compartida, por ende no puede trascender en nombre de la neutralidad la rivalidad constitutiva que caracteriza a las tradiciones modernas. Por otro lado, los liberales enfatizan que no es factible afianzar una comunidad en el contexto de las sociedades complejas, porque el hecho del pluralismo limita los acuerdos sustantivos sobre el bien. Rawls es un claro exponente de esta última tendencia, dado que él propone, por una parte, una “teoría escueta del bien” (1999: 179) y, por otra parte, señala que nuestros juicios están siempre sujetos por una serie de “cargas” o “dificultades para alcanzar el acuerdo” que se proponen (2002: 63). Respecto de lo primero, la teoría de los bienes primarios se concibe lo suficientemente formal como para no poner en peligro la prioridad de justo sobre lo bueno (esos bienes no están determinados por los caprichos idiosincrásicos de una determinada asociación de individuos, sino que se corresponden más bien con los “intereses de orden supremo” de los ciudadanos considerados como libres e iguales). Respecto de lo segundo, se concluye lo siguiente:

muchos de nuestros más importantes juicios políticos que involucran a valores políticos básicos se hacen en condiciones tales que resulta altamente improbable que personas plenamente razonables y rigurosas, incluso tras una discusión libre y abierta, puedan ejercer sus facultades de razón de tal modo que todos lleguen a la misma conclusión [...]. Las cargas del juicio pueden por sí solas dar cuenta de hecho del pluralismo razonable (hay naturalmente otras razones); y puesto que no podemos eliminar esas cargas, el pluralismo es un rasgo permanente de una cultura democrática libre (Rawls 2002: 63).

Como la razón humana tiene estas dificultades de imponerse por sí misma en un mundo dominado por el pluralismo, la solución consiste en apelar a una “razón pública” que razona sobre la base de delgados procedimientos de resolución de conflictos (la posición original, los procesos judiciales, etc.), los cuales nos autorizan a aceptar —en cuanto ciudadanos razonables— los resultados a los que arriban (los principios de la justicia, las “esencias constitucionales”, etc.). Es decir, aunque existe un desacuerdo definitivo relativo a *lo racional*, no se puede decir lo mismo sobre *lo razonable* (Rawls 1996b: 67-72; 1999: 209-262).

Pero Hobbes, muchos siglos antes, parecía tener las cosas un poco más claras por dos motivos fundamentales. En primer lugar —aunque las sociedades contemporáneas son evidentemente más complejas que la sociedad inglesa del siglo XVII—, en términos políticos Rawls “no descubre” nada novedoso, porque el pluralismo no es sólo un problema exclusivo de una cultura democrática y libre; también fue un dilema que exigió soluciones políticas mucho antes de la cristalización del liberalismo en la cultura política moderna. Pero la segunda cuestión es más importante que la primera. Hemos visto que los argumentos liberales y comunitaristas se resumen en dos proposiciones mutuamente excluyentes: o bien el mundo no es como lo describen los liberales —conflictivo, plural y diverso— y los valores éticos que éstos creen *demodé* representan el substrato irreprimible de la identidad moral y subjetiva; o bien Rawls y otros liberales están en lo cierto cuando nos advierten de los problemas irresolubles que seguramente se generan en una sociedad democrática que busca su fundamento en el apoyo unánime de alguna doctrina comprehensiva. En pocas palabras, (1) *si hay comunidad no puede haber liberalismo* —este último continuamente fracasa como ideal normativo en las “comunidades realmente existentes” porque es propio de la naturale-

za de la sociedad política que esté definida por totalidades sustantivas de sentido; (2) *el liberalismo no puede cobijar valores sustantivos* —porque quienes suscriben doctrinas comprehensivas tienden a reafirmarlas de modo fundamentalista, y con ello los valores de la tolerancia, la imparcialidad y el respeto por la diferencia están en grave peligro. En este marco, Hobbes es un autor que de alguna manera nos permite superar este *impasse*, porque su programa político se compone articulando esos dos momentos inconmensurables: para él, es debido a que la comunidad religiosa nos constituye como sujetos particulares que tiene lugar, concomitantemente, el desacuerdo en torno a las maneras en que puede interpretarse el bien. Es decir, Hobbes no niega que la comunidad sea un dato evidente e incluso primario en la institución de la subjetividad (todos creen en la palabra de Dios, practican el culto cristiano, etc.), pero ello tampoco le impide ver los problemas que esto acarrea. La diversidad de interpretaciones sobre el sentido de la palabra divina (la totalización metafórica en grado sumo) fue el principal motor que desencadenó la dispersión metonímica moderna:

Pues, una vez que la Biblia se tradujo al inglés, cualquier hombre, qué digo, cualquier mozo o moza que supiera leer en inglés, creía hablar con Dios todopoderoso y entender lo que decía cuando, a razón de cierto número de capítulos por día, se había leído una o dos veces las Escrituras. Y, así, se abandonó la reverencia y la obediencia debidas aquí a la Iglesia reformada y a sus obispos y pastores, y todo el mundo se convirtió en juez en materia de religión y en su propio intérprete de las Escrituras (Hobbes 1992: 30).

En resumidas cuentas, es porque *hay un exceso de comunidad que se requiere en contrapartida la presencia excesiva de la maquinaria neutral del Leviatán*. Lo que el planteo de Hobbes pone en evidencia, mucho tiempo antes del debate liberal-comunitarista, es lo que

Carlos Thiebaut (1992: 148) llama las “dos verdades del liberalismo y el comunitarismo”: por un lado, la afirmación del carácter irreductiblemente sustantivo, contextual y particular de las nociones morales y, por otro lado, el reconocimiento del hecho del pluralismo contemporáneo y del conflicto sobre la forma en que sopesamos esos mismos valores. Es así como el filósofo inglés tal vez sea uno de los primeros autores modernos *excesivamente comunitarista, a la vez que liberal*.

Es a partir del reconocimiento de estas “dos verdades” que el debate liberal-comunitarista tomó un camino, en la figura de algunos representantes, mucho menos escindido de lo que antes pudimos ver. En este contexto, autores como Rawls, Dworkin, Taylor y Walzer formularon —y algunos reformularon— sus propuestas teórico-políticas de una manera que condensa tanto supuestos comunitaristas como liberales. Con el objeto de establecer un contraste con el comunitarismo de Taylor y de Walzer, voy a rastrear a continuación la presencia de cierto “espíritu comunitarista” en algunos trabajos de los dos liberales aludidos.

3.1. Dworkin y Rawls: el liberalismo republicano

Comencemos refiriéndonos al “republicanismo cívico liberal” de Dworkin (2003: 256), cuya propuesta ha ocupado unas breves páginas del capítulo primero. En términos generales, la trama liberal de Dworkin se teje alrededor de dos preocupaciones que buscan no ser vistas como incompatibles. En primer lugar, este proyecto liberal es sensible a la manera en que influyen las formas de integración social, o la vida ética de la comunidad, sobre la pro-

pia vida del individuo. En uno de sus últimos trabajos, presenta el desacuerdo que mantiene con Rawls a propósito de esta cuestión:

El mecanismo de contrato social de Rawls está diseñado para aislar la moralidad política de supuestos y controversias éticas sobre la naturaleza de una buena vida. Mas en este libro la argumentación no hace uso de contrato social alguno: espera recabar el apoyo que sus afirmaciones políticas reclamen, no en un acuerdo o consenso unánime, aunque sea hipotético, sino más bien en los valores éticos generales a los que apela: la estructura de la buena vida [...] y los principios de la responsabilidad individual (Dworkin 2003: 15).

No puedo ofrecer aquí en detalle los pormenores de esa afirmación. Por el momento es suficiente con decir que la comunidad ética tiene una cierta prioridad sobre el individuo porque ella determina los modos en que habremos de reflexionar conjuntamente sobre lo que significa la igualdad, la responsabilidad, la solidaridad, etc. Pero como advierte Thiebaut — y esta es la segunda dimensión—, Dworkin sabe “que no todas las dimensiones éticas [...] se agotan en los acuerdos políticos de su comunidad. Si ésta es injusta (porque efectúe discriminaciones raciales, esté atravesada de desigualdades económicas, etc.) sabrá que su vida es una vida disminuida y peor de lo que hubiera sido en otra sociedad” (1992: 158). Es decir, aunque la comunidad es prioritaria respecto del individuo, ésta no debe tener por ningún motivo una *absoluta prioridad normativa* sobre este último. Lo que Dworkin sugiere es que todos los integrantes de la comunidad de valores tienen derecho a distanciarse críticamente de las injusticias que se cometen incluso en nombre de la misma comunidad. Por ejemplo, el mantenimiento saludable de una sociedad política no exige —ni debe exigir— que todo el mundo tenga la misma riqueza, “sin que importe si [se] decide trabajar o [no]”. En este marco, Dworkin está convencido de que “nadie propondría esto como ideal políti-

co. La igualdad sin matices, indiscriminada, no sólo es un valor político débil, o que puede ser fácilmente anulado por otros valores; no es un valor en absoluto: no se puede estar a favor de un mundo en el que se recompensa a los que eligen una vida de ocio, aunque puedan trabajar, con el producto de los industriales” (2003: 12)¹⁶. De esta forma, una comunidad que se place de no someterse a la crítica reflexiva no es digna de llamarse una “comunidad de valores”, porque ésta exige que se tenga en cuenta la responsabilidad que cada individuo debe asumir para contribuir a su propio funcionamiento. En pocas palabras, el republicanismo liberal de Dworkin trata de reunir de manera equilibrada las consideraciones del *ethos* con las del derecho y la moral.

Dado que ya me he referido en el capítulo primero a la manera como Rawls reúne las intenciones kantiano-universalistas con las pragmático-contextualistas, aquí sólo voy a aludir a la justificación que hace para incluir en el seno de su liberalismo político al “republicanismo clásico” (2002: 193-196). Antes de hacer esto, es preciso hacer referencia a una tesis más general que nos ayudará a presentar mejor la justificación que el filósofo norteamericano ofrece para suscribir los principios del republicanismo. En su último trabajo más importante, Rawls dejó en claro que la *TJE* debe concebirse como una forma de liberalismo político que, en cuanto tal, no puede quedar subsumida dentro de los límites de una *comunidad* o de una *asociación*. La *TJE* es, en ese marco, “algo menos” que un valor comunitario —esto es, comprehensivo— pero “algo más” que el objetivo de una asociación definida por la búsqueda de fines particulares (igualmente comprehensivos). Mientras que lo primero “pasa por alto el limitado alcance de [...] [la] razón pública de una sociedad bien ordenada”, lo segundo niega el hecho de que es la sociedad política la que le otorga a las personas

¹⁶ En el siguiente capítulo analizo la relación que existe entre justicia distributiva, improductividad y ocio.

la identidad ciudadana razonable, la única que puede ser el foco de atención de una teoría política-pública de la justicia (1996b: 61-62). Para lograr la estabilidad del apoyo a los principios de la justicia se requiere el estímulo de lo que Rawls llama las “virtudes cooperativas de la vida política”: las virtudes de la razonabilidad y del sentido de la equidad, el espíritu de compromiso para con los demás, y por último, pero no menos importante, el “deber de civilidad pública” (2002: 161-162). Estos requieren, como se puede prever, la activa participación de los ciudadanos en los foros públicos. Pero Rawls ubica estos compromisos en la misma zona intermedia (¿indecidible?) a la que antes me referí: ni son, por un lado, el foco de atención del “humanismo cívico” —el cual plantea el ideal comprensivo según el cual la esencia de la humanidad consiste en la participación cívica—; ni debe entenderse que tales virtudes son *para todas las personas* simples instrumentos para proteger las libertades individuales —“sencillamente queremos admitir el hecho”, aclara Rawls, “de que no todas las libertades básicas son valoradas, o consideradas básicas, por las mismas razones” (2002: 194-195). En resumen, (1) el republicanismo clásico queda a la mitad del camino entre un ideal comunitarista comprensivo —el humanismo cívico— y una concepción *totalmente* instrumental de las virtudes cívicas; (2) dada, además, la prioridad de las libertades negativas sobre las libertades políticas de igual participación, se debe admitir sin romanticismo alguno que “el grado en que hacemos de la participación en la vida política parte de nuestro bien completo depende *de lo que nosotros individualmente decidamos*, y lógicamente varía de una persona a otra” (Rawls 2002: 195; cursivas mías).

Para sintetizar los argumentos comunes de estos dos liberales creo que se pueden señalar tres cuestiones relevantes. La primera es que para ambos parece haber quedado atrás la idea (típicamente) liberal según la cual el funcionamiento de las instituciones políticas, y su co-

responsiente crítica moral, es visto como el resultado atemporal de un cómputo social de preferencias inmutables por parte de individuos aislados¹⁷. La segunda cuestión —derivada de la primera— es que los valores éticos o sustantivos ya no son vistos como algo que se deba excluir de los procedimientos de deliberación¹⁸; antes bien, se afirma que sin el soporte del ejercicio continuado de ciertas virtudes cooperativas o cívicas es improbable que una sociedad democrática pueda ser estable. En tercer lugar —y esta es la dimensión más importante que quiero destacar—, si Dworkin y Rawls continúan siendo “doctrinalmente liberales” es porque rechazan cualquier alternativa política fundada en una comunidad homogénea que restrinja o impida la crítica moral-individual dirigida a las soluciones “metafóricamente excesivas” que aquella pueda imponer. Como lo individual es siempre una fuente inagotable de demandas particulares, Rawls y Dworkin plantean una articulación “muy cuidadosa” del liberalismo con el republicanismo, en la cual el primero no debe terminar siendo “aplastado” por las ideas excesivamente premodernas del segundo. Para usar algunos términos de los capítulos anteriores, lo que ambos rechazan es, por un lado, la singularidad de una equivalencia metafórica total y, por otro lado, de una diferencia particular que se niegue a cooperar en función de los términos que definen la participación y la convivencia social (sobre esto último, recordemos lo que Dworkin afirma respecto de aquellos que se niegan a trabajar en una sociedad de “industriosos”).

¹⁷ Según Thiebaut (1992: 148), esta es una tesis propia del “liberalismo clásico” y, por consiguiente, no se la puede atribuir al liberalismo contemporáneo.

¹⁸ En “Réplica a Habermas”, Rawls afirma que la *TJE* “es sustantiva [...] en el sentido que surge de la tradición de pensamiento liberal y de la amplia comunidad de cultura política de las sociedades democráticas y pertenece a ellas. Así que no acaba de ser propiamente formal ni verdaderamente universal, de modo que no puede formar parte de los presupuestos quasitrascendentales (como dice Habermas a veces) establecidos por la teoría de la acción comunicativa” (1998: 141). Sobre esto, véase también Rawls (2002: 206).

¿De qué manera resultan relevantes las conclusiones anteriores para analizar los supuestos del comunitarismo de Taylor y Walzer? Más concretamente: ¿qué hay de liberal en estas posturas comunitaristas? ¿Cómo se han desplazado y resignificado los significantes liberales en sus respectivos programas teóricos?

3.2. Taylor y Walzer: la comunidad asediada

Comencemos respondiendo las preguntas anteriores centrando la atención en un artículo clásico de Charles Taylor. En “Propósitos cruzados” (1993b)¹⁹, sostiene que el debate entre liberales y comunitaristas se ha vuelto equívoco porque “dos cuestiones bastante diferentes tienden a presentarse juntas”: las razones “ontológicas” y las “de promoción”. Mientras que las tesis ontológicas “estructuran el campo de las posibilidades”, las segundas aluden a cuestiones normativas sobre la manera en que debe constituirse la ordenación política. En el primer grupo, el debate entre el liberalismo y el comunitarismo sería el encuentro entre, por una parte, las posiciones *atomistas* —que creen que las estructuras sociales deben explicarse en términos de las propiedades de individuos aislados— y, por otro lado, las posiciones *holistas* —que se fijan en la totalidad de la sociedad para alcanzar esa comprensión. La segunda dicotomía alude a posiciones *individualistas* —orientadas, en la mejor tradición liberal, a la defensa de los derechos del individuo— y *colectivistas* —centradas en fomentar ordenamientos de carácter comunitaristas orientados al bien común. El problema comienza cuando cada término de la dicotomía se vincula pura y exclusivamente con uno, y sólo uno, de los términos de la otra distinción (según esto, los liberales serían atomistas-

¹⁹ A continuación, todas las referencias a este trabajo irán consignadas sólo con el número de páginas.

individualistas, y los comunitaristas holistas-colectivistas) (pp. 177-178; 180-181). Esta confusión lleva a Taylor a hacer dos propuestas, de las cuales voy a extraer una consecuencia relevante para mi propio análisis.

La primera de ellas, y que resulta importante para definir la postura que asume el mismo Taylor, es que es posible suscribir posiciones ontológicamente holistas y normativamente individualistas. De acuerdo con esto, se puede ser comunitarista sin desatender la defensa de los derechos individuales que parecen una victoria irrenunciable de la modernidad (Taylor 1992a; 1994). Por esto Taylor se siente identificado con la tradición humanista humboldtiana y con la utopía republicana de los “padres fundadores” de Estados Unidos, dado que ambas alternativas representaron una manera no problemática de vincular lo individual con lo colectivo. Actualmente, esta vinculación se puede lograr articulando la *libertad* con el *patriotismo* (p. 194; Taylor 1999). Como Taylor se propone fomentar el proyecto normativo de la modernidad, considera que la libertad es un valor que puede officiar como el vehículo para la realización de la dignidad de los ciudadanos: “la noción moderna de la dignidad de la persona es en esencia de la de un agente, que puede afectar su propia condición. La dignidad ciudadana entraña una noción de capacidad ciudadana” (p. 195). En este contexto, la originalidad de la postura de Taylor consiste en que según él la libertad sólo puede garantizarse en un marco de amplias solidaridades de participación cívica, las cuales constituyen una fuente de motivaciones para las disciplinas autoimpuestas. Ese “patriotismo de la libertad” permite afianzar el apoyo a la autoridad común y a las instituciones de la democracia liberal (pp. 188-189). Taylor también denomina a su propuesta una “república de bienes inmediatamente comunes” articulada alrededor de una “identidad-nosotros”, en la cual el hecho de compartir un pasado común y un conjunto de instituciones actuales tiene

valor en sí mismo. Con esto intenta distanciarse tanto del *liberalismo individualista-atomista* —para el cual la acción es colectiva, pero el *quid* sigue siendo individual, esto es, la sociedad es un simple medio para alcanzar fines particulares egoístas— como del *liberalismo de procedimientos* —que desconoce la dimensión constitutiva de la comunidad, la identidad entre gobernantes y gobernados y el bien común (pp. 181; 184; 186-187; 195-196). Que ese tipo de liberalismo desconozca los valores comunitarios quiere decir que sin un apoyo cívico-patriótico los procedimientos se vuelven algo enteramente vacío e inviable²⁰ —algo que, como hemos visto, los liberalismos de Dworkin y Rawls parecen haber captado en sus últimos trabajos²¹. Taylor resume las exigencias de su patriotismo de la libertad diciendo que el mismo “requiere de nosotros que compartamos una fidelidad y una estima comunes hacia un conjunto histórico de instituciones como el baluarte común de nuestra libertad y dignidad ciudadana” (p. 196).

La segunda consecuencia, derivada en parte de lo anterior, se hace patente con una afirmación previa. He dicho que el comunitarismo de Taylor fomenta y desarrolla, a su manera, el proyecto normativo de la modernidad. Esta adscripción a los valores democrático-liberales lo lleva a rechazar firmemente dos alternativas igualmente impensables. En su lectura de *El liberalismo y los límites de la justicia* declara lo siguiente:

En ocasiones se leyó el libro de Sandel como si su tema fuera *abogar* por una sociedad que tuviera relaciones estrechas análogas a las de una familia, y que, de ese modo, no necesitara preocuparse por la justicia. Esta propuesta ha sido, correctamente, ridiculizada. Pero me parece que pasa

²⁰ Al respecto, Taylor alude a la manera como los ciudadanos de Estados Unidos (el país liberal procedimental por excelencia) reaccionaron con indignación al escándalo de *Watergate*, y esto sólo fue posible porque los norteamericanos sentían un “compromiso con ciertos ideales, célebremente enunciados en la Declaración de la Independencia, el discurso de Gettysburg de Lincoln y documentos semejantes” (p. 191).

²¹ Para mayores detalles de la articulación entre patriotismo y libertad en la teoría liberal, véase Rorty (1999).

por alto la relevancia de su argumento [...]. [T]enemos que ver que la elección no es simplemente entre una *comunidad cerrada*, similar a la familia, y una *sociedad moderna e impersonal*. Incluso dentro de esta última, hay elecciones importantes acerca de con cuánto celo introducimos en la legislación, o promulgamos a través de la acción judicial, las diversas facetas de la igualdad que podría dictar la justicia (p. 179; cursivas mías).

Con el rechazo tanto de una “comunidad cerrada” como de una “sociedad impersonal”, la afirmación anterior es una invitación a no pensar la política en la singularidad de una equivalencia metafórica total o de una pura diferencia de individuos que no tienen medida común entre sí²². ¿Hasta qué punto el rechazo conjunto que hacen Dworkin, Rawls y ahora Taylor sobre este tópico permite diferenciar nítidamente sus planteos políticos? Esta cuestión se vuelve un tanto más compleja si además de considerar los autores mencionados, tomamos en cuenta dos propuestas políticas basadas en argumentos ontológicos radicalmente diferentes (incluso incompatibles). La primera pertenece a Laclau:

Veo la historia de la democracia como dividida por un clivaje fundamental. Por un lado tenemos la democracia como intento de constituir el pueblo *Uno*, un actor social homogéneo opuesto ya sea al “poder”, o a un enemigo externo, o a una combinación de ambos. Esta es la concepción jacobina de la democracia, con su ideal concomitante de una comunidad transparente unificada —si es necesario— por el terror [...]. Por el otro lado, tenemos a la democracia como respeto por la diferencia, como se muestra, por ejemplo, en el nuevo pluralismo asociado a los movimientos sociales contemporáneos [...]. Dentro de esta polarización básica encontramos, desde luego, todo tipo de posibles combinaciones intermedias [...]. (p. 98).

Por otro lado, tenemos a Gauthier: “espero tener algo más que decir sobre la idea de una democracia contractual, que estoy convencido puede ofrecer un reconocimiento público de la individualidad que sirva como punto de encuentro entre una concepción de la democracia

²² Sobre esta cuestión, véase también Taylor (1998). Debo esta referencia a Ariana Reano.

como mera coordinación de intereses privados y una concepción basada en la afirmación de valores públicos sustantivos” (1998: 39).

Como puede notarse, lo que hay de equivalente entre estas dos últimas afirmaciones es lo mismo que rechazan Taylor, Dworkin y Rawls: una situación metafórica y/o metonímica en estado puro. ¿Cómo es posible que posturas ontológicas tan disímiles lleguen a afirmar casi lo mismo en cuestiones normativas o institucionales? Para responder esto, retomemos los problemas que giran en torno a las cuestiones ontológicas y de promoción. Taylor parece estar muy preocupado por alentar el debate en el ámbito ontológico —que muchas veces los liberales dan por sentado o, en el peor de los casos, pretenden pasarlo por alto pragmáticamente²³—, porque cree que tiene implicaciones importantes sobre el modo de concebir a la política: “la ontología estructura el debate entre las alternativas [normativas], y obliga a enfrentar ciertos interrogantes. La clarificación de la cuestión ontológica reestructura el debate acerca de la promoción”. Según esto, los problemas sobre la viabilidad o inviabilidad de su modelo republicano pueden ser encarados “adecuadamente sólo después de que hayamos resuelto cuestiones en el nivel ontológico, en realidad en favor del holismo” (p. 197). Ahora bien, si es innegable que entre Rawls, Dworkin y Taylor (sin olvidar a Laclau y Gauthier) existen diferencias en el plano ontológico, parece no se puede decir lo mismo en el nivel de la promoción. Como indica Thiebaut:

La concepción republicana cívica liberal [de Dworkin] afirmaría que esas identidades-nosotros y los bienes comunes que comportan [propuesto por Taylor] han de estar estilizados en diversidad de instituciones, procedimientos y sistemas si es que han de corresponderse con una sociedad

²³ Este es el sentido del llamado que hace Rawls (1996a: 33) a emprender un “método de elusión” de las cuestiones filosóficamente controvertidas sobre la naturaleza de las personas, el sentido de la vida política, etc.

compleja. Desde un acercamiento externo y desapasionado a la polémica que comentamos [entre liberales y comunitaristas], las posiciones de Taylor y de Dworkin, muy divergentes en términos epistémicos y teóricos, no tendrían que conducir a ordenamientos sociales diversos pues, por una parte, la autocontención liberal de la dimensión comunitaria a lo político en Dworkin no es vacía y refiere a valores sustanciales (los de autonomía, solidaridad, integración, etc.) y, por otra, esa esfera pública no es susceptible de las críticas holistas de Taylor (1992: 157).

Es probable que las posturas de Taylor y de Dworkin resulten, al final de cuentas, muy similares en términos de las políticas que ambos podrían ofrecer. Pero este consenso que existe a nivel normativo ¿no sobredetermina a su vez las opciones que pueden pensarse a nivel ontológico? Recordemos una de las tesis de la retórica generalizada, que plantea la idea según la cual sólo es posible nombrar el horizonte trascendental por medio de una alienación óptica particular. Si la “comunidad cerrada” y la “sociedad impersonal” son (normativamente pero también ópticamente) inviables en el contexto de las sociedades complejas, ¿no está restringiendo esta “imposibilidad empírica” distintas posibilidades en el ámbito ontológico? Dado que esto último, a decir verdad, no sería un problema para el argumento de Taylor —evidentemente, él tiene que decidirse por el apoyo de *una* ontología, y opta por la holista—, lo que habría que preguntarse más bien es si no hay una restricción de lo óptico-histórico-epocal (la política moderna = la democracia liberal) sobre lo ontológico. (Si esto es así, entonces lo ontológico no es, como piensa Taylor, el momento privilegiado en la determinación de las alternativas de promoción posibles e imposibles). En definitiva: ¿no hay, en el marco del debate anterior, un consenso que limita la capacidad de pensar otras alternativas que no sea aquella que concibe a la política como la imposibilidad de una metáfora y de una dispersión metonímica en estado puro? En otras palabras, creo que las coincidencias de Dworkin, Rawls, Taylor, Laclau y Gauthier son “algo más” que

una simple casualidad o el fruto de una descontextualización total de sus argumentos: lo que todos tienen en común es una coincidencia al nivel de la promoción institucional que vuelve, al final de cuentas, poco relevante sus desacuerdos a nivel ontológico, porque en todos la presencia de un “exceso (óntico) de liberalismo” hace que opciones ontológicas absolutamente diferentes e incompatibles terminen apoyándose sobre un “suelo positivo liberal” que parece irrenunciable. No estoy sosteniendo, debe quedar claro, que por ejemplo las preocupaciones de izquierda de Laclau sean *totalmente* análogas a la postura de derecha de Gauthier: lo que estoy diciendo es que en ambos casos (sumado a los de Rawls, Dworkin y Taylor) lo que tenemos es un “residuo de particularismo liberal” —más presente, seguramente, en Gauthier, Rawls y Dworkin que en los demás autores— que limita las posibilidades del desplazamiento hacia una constelación política o normativa con ausencia o suspensión absoluta del liberalismo.

Para llevar a un nivel más generalizado de indagación los problemas anteriores, voy a rastrear su posible presencia en la revisión que hace Michael Walzer (1996)²⁴ del debate en cuestión. Él comienza su argumentación resaltando dos críticas que el comunitarismo le ha hecho al liberalismo. De acuerdo con la primera, la sociedad liberal “es fragmentación en la práctica; y la comunidad es el opuesto exacto, el hogar de la coherencia, la conexión y la capacidad narrativa”. Lo que esta crítica insiste en remarcar es la realidad de la fragmentación social después de la pérdida de una noción “fuerte” o “densa” de comunidad. La segunda crítica “sostiene que la teoría liberal se equivoca radicalmente al presentar la vida real. El mundo no es de ese modo, ni podría serlo. Hombres y mujeres liberados de lazos sociales, literalmente sin ataduras; cada uno solo, inventor de su propia vida, sin criterios,

²⁴ Todas las referencias a Walzer que haré en lo que sigue pertenecen al trabajo aludido.

sin patrones comunes para guiar la invención —éstas son figuras míticas”. El núcleo argumental de la segunda crítica es que la estructura de la sociedad liberal es, de hecho, comunitaria, es decir, se trata de una particularidad históricamente configurada como cualquier otra tradición. Pero, aún así, el liberalismo se niega a admitir el supuesto de que “somos personas y de hecho estamos unidos” (pp. 56-57).

¿Qué hay de verdadero en cada uno de los argumentos críticos anteriores? Ahora bien, si cada uno tiene “algo de verdad”, ¿cómo es posible defender ambos a la vez? ¿No son mutuamente excluyentes? (Es decir: ¿cómo mantener al mismo tiempo la afirmación de que la sociedad liberal es una pura fragmentación de individuos atomizados, y que es una comunidad históricamente decantada?). Walzer pretende salir al encuentro de estas preguntas tratando de rastrear la “verdad” que cada una de ellas representa, pero de una manera que no lleguen a ser incompatibles.

Lo que tiene de verdadero el primer argumento comunitarista es que las sociedades contemporáneas son evidentemente más inestables que las de antaño: “vivimos en una sociedad en donde los individuos están relativamente disociados y separados entre sí o, mejor dicho, donde se están separando continuamente uno de otros” (p. 58)²⁵. Esta inestabilidad se patentiza en cuatro tipos de movi­lidades que cada vez se generalizan hacia más amplios sectores de la sociedad:

²⁵ Walzer es cuidadoso sobre esta afirmación, y sólo la hace válida para el contexto de Estados Unidos. Sin embargo, no es difícil generalizar su argumento a cualquier tipo de sociedad compleja, occidental y sujeta a las dislocaciones del capitalismo globalizado contemporáneo.

1. La *movilidad geográfica*, que hace disminuir el sentimiento comunitario por las continuas emigraciones²⁶;
2. la *movilidad social*, por la cual una mayor cantidad de personas no se encuentran en la misma posición en la que estaban sus padres, y el hecho de que tengan una vida distinta “implica que la herencia de la comunidad, esto es, la transferencia de creencias y costumbres, es, en el mejor de los casos, incierta”;
3. la *movilidad marital*, que ha hecho aumentar como nunca antes en la historia las tasas de separación, divorcio y nuevas nupcias, y en la medida “en que la casa es la primera comunidad y la primera escuela de identidad étnica y convicción religiosa, este tipo de ruptura ha de tener consecuencias contracomunitarias”;
4. y por último la *movilidad política*, que lleva a que la lealtad a los líderes, movimientos, partidos, clubes decline con rapidez, así como la posición social y la pertenencia a una familia resultan menos centrales en la formación de la identidad política personal (pp. 58-59).

Un mundo con cada vez mayor déficit de comunitarismo es uno en el cual el liberalismo tiene el camino allanado para generalizar con pocas dificultades la “primera verdad” de la crítica comunitarista, señalando la debilidad de los lazos sociales, los continuos cambios en las valoraciones de los bienes sociales y, en el mejor de los casos, la realización de la libertad personal. Es por ello que Walzer afirma que “[el] liberalismo es, más simplemente, *la instancia teórica y la justificación de este movimiento*” (p. 59; cursivas mías). Es en este marco donde Walzer enuncia la “segunda verdad (parcial)” de la crítica comunitarista. Recordemos que ella sostiene que la sociedad liberal es, aunque los liberales se nieguen a ad-

²⁶ Walzer sólo se refiere a las emigraciones voluntarias, y omite las de tipo involuntarias, esto es, aquellas que se hacen en un contexto de extrema necesidad (las cuales, por otra parte, son las más frecuentes en el mundo globalizado de hoy). Sobre el segundo tipo de movilidad geográfica, véase Hardt y Negri (2004: 341-357).

mitirlo, una comunidad histórica. De acuerdo con ello, aunque las movibilidades anteriores se están expandiendo cada vez con mayor fuerza, lo cierto es que “no parece alejarnos tanto como para impedirnos hablar con el otro”. Para Walzer, todos los conflictos que acarrea la movilidad tienen lugar sobre el trasfondo de un lenguaje político y moral ampliamente aceptado, y que no es otro que el lenguaje de los derechos civiles. En este contexto, para el caso de Estados Unidos afirma lo siguiente:

Los discursos de Martín Luther King evocaban una tradición palpable, un conjunto de valores comunes tal que el disenso público sólo podía referirse a cómo (o cuán rápido) podrían ser mejor realizados. Pero ésta no es, por así decirlo, una tradición tradicionalista, una tradición de la *Gemeinschaft*, un sobreviviente del pasado preliberal. Es una tradición modificada, sin duda, por sobrevivientes de distinto tipo. Las modificaciones son de un carácter más obviamente protestante y republicano, aunque de ningún modo se reducen a eso: los años de inmigración masiva han aportado una gran variedad de memorias étnicas y religiosas que influyeron en la política americana. Sin embargo, en lo que todas ellas influyen es en el liberalismo. El lenguaje de los derechos individuales —asociación voluntaria, pluralismo, tolerancia, separación, privacidad, libertad de expresión, libre carrera a los talentos, etc.— es simplemente insoslayable. ¿Quién de nosotros intenta seriamente escaparle? (p. 61).

Al igual que lo considera Taylor, los derechos individuales parecen un valor irrenunciable del proyecto normativo de la modernidad. Ahora bien, lo que inmediatamente un argumento (radicalmente) historicista debería decir es que ésta no es, *a priori*, una valoración universalmente compartida, y que incluso el mismo Walzer se encarga de contextualizar su juicio para el caso norteamericano. No obstante, no hace falta una exploración exhaustiva en el marco de la filosofía política contemporánea para darse cuenta de que estamos frente a una creencia ampliamente extendida. Incluso un crítico acérrimo del liberalismo como Ovejero no puede pasar por alto las dificultades normativas que acarrea ir en contra de este consenso:

Si se quiere, en un sentido laxo, todos somos herederos del liberalismo, todos somos, en alguna medida, liberales. ¿Quién no reconoce hoy la importancia de los derechos o de la tolerancia? ¿Qué herencia emancipatoria no hace suyo, hasta conmoverse, el emblema de que “todos nacemos libres e iguales”? ¿Queda alguien que defienda el autoritarismo, que ignore los peligros del poder omnímodo? Con un poco de generosidad y alguna licencia, se podría decir, cargando la suerte hegelianamente, que el liberalismo, finalmente, “se realizó en la historia” (2002: 263).

Dado el hecho de que la aceptación del liberalismo en la cultura política (y en la academia) de las democracias contemporáneas es incuestionable, la única solución posible que encuentra Walzer a una sociedad hiperliberalizada es que dé cabida y fomente una serie de asociaciones de base. Éstas son capaces de hacer que los individuos que las frecuentan se autocomprendan “como seres sociales, productos históricos y, en parte, encarnaciones de los valores liberales” (p. 62). Tales asociaciones (sindicatos, organizaciones religiosas, vecindarios, etc.) se valen de sentimientos que no sólo pueden dar solución a los problemas de acción colectiva, sino que, además, tienen una enorme fuerza sentimental porque en muchas ocasiones “antecedan al surgimiento del estado liberal” (p. 66)²⁷. En este contexto, Walzer extrae dos consecuencias interesantes de su análisis que a continuación detallo.

En primer lugar, la comunidad es una totalidad que no podrá nunca domesticar el asedio de lo individual, el cual permanentemente intentará desdibujar sus límites. Esta es una conclusión que ya abordamos en el capítulo primero y que ahora la podemos encontrar claramente expresada en el trabajo de Walzer:

²⁷ Para una presentación más ampliamente detallada de esta defensa del asociativismo descentralizado, véase Walzer (1998).

Nada [...] es garantía contra la erosión de las comunidades subyacentes o la muerte de las lealtades locales. *Es una cuestión de principio que las comunidades deban estar siempre en riesgo.* Y la gran paradoja de una sociedad liberal es que uno no puede ponerse en contra de este principio sin ponerse también en contra de las prácticas tradicionales y las comprensiones compartidas de la sociedad. Aquí, el respeto por la tradición requiere de la precariedad del tradicionalismo (p. 68; cursivas mías).

Resulta oportuno expresar la tesis anterior por medio de una afirmación paradójica: *la defensa de toda comunidad es ya, de antemano, la aceptación de su propia debilidad.* Esto es algo que Laclau ha tematizado en un breve pasaje de *La razón populista* para justificar su tesis de la imposibilidad de la equivalencia total. Allí ofrece como ejemplo de esta clase de totalización metafórica una revolución campesina milenarista empeñada en defender sus valores míticos. Pero ni bien esto tiene lugar, sucede lo siguiente:

Una vez que comienza la revuelta, nada en la comunidad permanece como antes. Aun en el caso de que el objetivo de la rebelión fuera la restauración de una identidad previa, debe reinventar esa identidad, no puede depender simplemente de algo totalmente dado de antemano. La defensa de la comunidad contra una amenaza externa ha dislocado a esa comunidad que, con el fin de persistir, no puede simplemente repetir algo que precede al momento de la dislocación. Es por eso que quien quiere defender un orden existente de cosas ya lo ha perdido a través de su misma defensa (2005: 154).

Esta cuestión también es abordada en el terreno cinematográfico por Lars Von Trier en su última película, *Manderville* (2005). La trama gira en torno a Grace, una muchacha estadounidense que pretende inculcar noblemente los valores liberales a un grupo de esclavos de Manderville, un pequeño pueblo de los años treinta que vivía aún bajo la esclavitud poco antes de su llegada. La película muestra que mientras más se empeña Grace en hacer que los habitantes de Manderville acepten los valores liberales, no sólo éstos lo empiezan a

cuestionar —desplazando su significado en sentidos contrarios a la manera en que los enseña—, sino que incluso la misma Grace se vuelve intolerante con ellos cada vez que esto último tiene lugar.

La segunda conclusión a la que llega Walzer es que el liberalismo constituye la superficie de inscripción del comunitarismo; es decir, a lo más que puede aspirar este último es a atenuar la inestabilidad generada por las cuatro clases de movilidad, alentando la emergencia y consolidación de las asociaciones locales. En palabras de Walzer:

Los comunitaristas sueñan en ocasiones con [el] acortamiento [de los efectos de las cuatro movibilidades] [...]. La única comunidad que la mayoría de ellos realmente conoce, después de todo, es precisamente esta unión de uniones liberal, siempre precaria y en permanente riesgo. No pueden triunfar sobre este liberalismo; pueden, solamente, a veces, reforzar sus capacidades asociativas internas. El refuerzo es sólo temporario, porque la capacidad de disociación está también fuertemente internalizada y es altamente valorada. Es por eso que la crítica comunitarista está condenada —probablemente no es un destino terrible— a la recurrencia eterna (pp. 69-70).

El espectro del comunitarismo, que de vez en cuando asedia al liberalismo, sólo es posible con la presencia previa de un espectro igualmente recurrente: el de lo individual-particular sobre la comunidad; o *el del liberalismo sobre el (imposible) comunitarismo*. En otros términos, la gramática liberal sobredetermina las posiciones comunitaristas o republicanas subvirtiendo su pureza —la comunidad no puede tener prioridad sobre la “movilidad individual”; la participación cívica o la identificación patriótica no puede apoyarse en valores sustantivos anti-individualistas. Expresado en términos retóricos, esto nos da la pauta de que Walzer concede la misma prioridad que Laclau a la dispersión metonímica sobre la

metáfora. Que la fijación metafórica estará permanentemente desnivelada por la recurrencia de la contingencia metonímica es algo con lo cual Walzer está implícitamente de acuerdo en el siguiente pasaje:

El liberalismo es mejor comprendido como una teoría de la relacionalidad que tiene a la asociación voluntaria como centro y que entiende la voluntariedad como el derecho de ruptura o retiro. Lo que hace voluntario a un matrimonio es la permanente posibilidad del divorcio. Lo que hace voluntaria a cualquier identidad o afiliación es la facilidad de acceder a identidades o afiliaciones alternativas. Pero cuanto más fácil es esta facilidad, más probable es que nuestras relaciones sean menos estables. Las cuatro movilidades se extienden rápidamente y la sociedad parece estar en perpetuo movimiento, de modo que el sujeto real de la práctica liberal, podría decirse, no es un yo presocial sino postsocial, libre en última instancia de todo, excepto de las alianzas más temporarias y limitadas (p. 69).

Ya es tiempo de que saquemos nuestras propias conclusiones de lo que hemos presentado hasta el momento. Como puede verse, Walzer está sugiriendo, al igual que Laclau, que el movimiento metonímico será más probable cuanto más débil sea la fijación del vínculo metafórico-comunitario. Por esto para él, de modo implícito, las condiciones de posibilidad de la comunidad son al mismo tiempo sus condiciones de imposibilidad (si accedemos al matrimonio es porque sabemos que podemos divorciarnos, etc.). Esto es claramente una forma *concreta* de suscribir la tesis ontológico-retórica más general según la cual la condición que torna posible la metáfora es simultáneamente su imposibilidad (el asedio de la metonimia particular). Pero si hay una “prioridad” de la metonimia respecto de la metáfora, y si “ónticamente” esto sugiere que muy probablemente habrá una primacía de los significantes liberales sobre los comunitaristas, esto significa que *las articulaciones discursivas del liberalismo constituyen el “suelo óntico” sobre el cual se asienta o edifica la ontología*

de la retórica generalizada. A los fines de presentar mejor el sentido de esta tesis, extraigamos sus consecuencias a través de tres afirmaciones.

En primer lugar, para Walzer —y en algún sentido también para Taylor— la comunidad o la equivalencia total es una (im)posibilidad siempre amenazada porque, como él mismo sostiene, la “capacidad de disociación está fuertemente internalizada”. Es por ello que, en segundo lugar, el comunitarismo está condenado a ser un *residuo* del liberalismo, algo que de vez en cuando “aparece” para alentarnos sobre los peligros que entraña la inestabilidad que generan las cuatro movilidades. En tercer lugar, dichas movilidades son “algo más” que la “encarnación óntica” del carácter incontrolable *a priori* de la contingencia metonímica: es el *terreno* mismo donde tiene lugar la inscripción de la comunidad, o de las (parciales) totalizaciones metafóricas. Es por este motivo que la tesis de la prioridad de la metonimia (liberalismo) sobre la metáfora (comunitarismo) expresa simultáneamente la tesis más general de la prioridad de lo óntico (la “evidencia histórico-empírica-«palpable»” de las cuatro clases de movilidad) sobre lo ontológico (la política como la articulación conjunta de la fragmentación o el pluralismo y las parciales unidades comunitarias). Lo que el argumento de Walzer nos permite pensar es que ónticamente contamos hoy con una dispersión cada vez mayor de los puntos de ruptura comunitarios, pero esa “realidad” se convierte retroactivamente —gracias a las articulaciones discursivas de la gramática liberal— en el horizonte epocal de la política contemporánea. En pocas palabras, la imposibilidad de la comunidad es algo que el liberalismo ha sabido y aún sabe articular simbólicamente, presentándose —parafraseando a Walzer— como la justificación teórica de las cuatro movilidades analizadas.

4. Conclusiones

En este capítulo he tratado de mostrar la analogía que existe entre la ontología retórica y algunas afirmaciones del discurso liberal. Para delinear los supuestos fundamentales de la primera, los contrasté con aquellos que asumen la fenomenología y la hermenéutica. En términos generales, esa comparación se desarrolló en tres niveles principales de análisis:

1. La concepción nietzscheana de la verdad como olvido de su condición retórica primigenia impide concebir la significación en términos de una experiencia restituible de significación compartida por dos o más sujetos. La fenomenología sostiene que la conciencia que se me presenta ante mí es una distancia que, no obstante, puede revelarse como una presencia plena; pero omite (= *olvida*) que sólo nos acercamos a la experiencia de la significación de un signo a condición de distanciamos (= *olvidarnos*) de su institución tropológica original.
2. Si asumimos el carácter no-situado de *Sobre la verdad y la mentira*, y la imposibilidad última de deducirlo de su situación epocal, entonces la unidad entre el texto y su horizonte de situación que postula la hermenéutica ya no resulta tan clara y evidente. Los contextos de sentido —lo que Gadamer llama la “situación”— están sujetos a una falta primordial porque un texto abre entre ambos una brecha y un vacío imposibles de cerrar —en términos más radicales, se podría decir que como consecuencia de la primacía de la materialidad del significante sobre el significado, o del deslizamiento permanente del significado, todo texto siempre será un acontecimiento respecto de su propio horizonte de significación.
3. Toda fusión de horizontes está condenada al fracaso desde el momento en que se asume el carácter retórico de la realidad. La fusión de horizontes tiene sentido cuando es posible

oponer una panorámica de sentido mayor a aquella que puede tener lugar en el interior de cada horizonte particular. Si, como Nietzsche nos enseña, todo horizonte es metafórico, entonces la posibilidad del enriquecimiento mutuo de sentido entre dos posiciones diferentes es una vana ilusión porque ambas no pueden comunicarse algo nuevo, es decir, algo no-metafórico.

En resumidas cuentas, el texto de Nietzsche torna visible la dislocación del sentido que producen los desplazamientos retóricos. Para ejemplificar esto último, se podría homologar la condición que asume el texto nietzscheano con una afirmación que hace Žižek (2004b: 8) en un artículo destinado a analizar el rol contemporáneo de la ideología. Teniendo presente la tesis de Lacan según la cual “las relaciones sexuales no existen”, Žižek sostiene que la proliferación contemporánea del “sexo virtual” o “computarizado” no debe ser entendido como una “deformación” o “distorsión” del “sexo real” (del acto de una pareja de carne y hueso), dado que el primero no hace más que volver manifiesta la estructura fantasmática que subyace a *toda* relación sexual (en la cual el cuerpo del otro siempre sirve sólo como sostén para nuestras proyecciones fantasmáticas). De igual modo, el carácter acontecimental del texto de Nietzsche radica en que éste hace patente la constitución retórica que, en última instancia, representa el soporte de todo texto. En otras palabras, su excepcionalidad radica en que desnuda la excepcionalidad de cualquier texto que, en cuento tal, se encuentra regido por la materialidad del significante.

De la lectura del texto de Nietzsche pasamos a una reconstrucción genealógica del lugar de la retórica en la historia de la filosofía. Dicha genealogía nos llevó a presentar la importancia crucial que actualmente ciertas corrientes del posestructuralismo le conceden a la retóri-

ca como una estrategia discursiva “generalizada”. En ese contexto, afirmé que la “retórica generalizada” encuentra su justificación en dos tesis centrales. La primera sostiene que lo que tenemos *a priori* es un movimiento tropológico ilimitado que es el terreno mismo donde lo social se constituye. La segunda afirma que la universalidad *sólo* puede ser nombrada a través de la alienación de una particularidad.

En la tercera parte de este capítulo exploré la presencia de las dos tesis de la retórica generalizada en algunos textos de Dworkin, Rawls, Taylor y Walzer. Para estos cuatro autores, no nos es dable cuestionar el proyecto normativo de la modernidad representado por la protección de los derechos individuales. En el caso particular de Walzer, parece indicar, al final de cuentas, que no es posible trascender (epocalmente) al liberalismo: si éste basa sus operaciones retóricas en un rechazo del tradicionalismo, cualquier crítica no hace más que reforzarlo. Me importa menos que esto sea una “verdad irrefutable” que mostrar *la capacidad de la gramática liberal para “nombrar” esa realidad* sujeta a la dispersión de las cuatro movilidades, y desplazar esa articulación discursiva hacia diferentes planteos teórico-políticos (sobre todo los comunitaristas) —aunque por los argumentos que he tratado de defender, lo que tienen de “diferentes” esos planteos (a nivel de promoción) probablemente sólo sea un eufemismo.

La conclusión a la que llegamos con la revisión de los textos de Dworkin y Rawls es que los dos pugnan por un rechazo al “exceso de metaforicidad”, cuestión que los lleva a privilegiar el momento (primario, insoslayable e indomeñable) del desplazamiento metonímico individual. Esta es una proposición que ha llegado a ser aceptada por las posturas de Taylor, en menor medida, y de Walzer, en mayor grado. A mi juicio, el hecho de que tanto los

comunitaristas como los liberales presentados “observen” la realidad y se “encuentren” con este “dato primario” e “indiscutible” de la movilidad es algo que encuentra a su vez fundamento en una *totalización metafórica* que define las posibilidades ontológicas de lo pensable y lo impensable —aquella que desecha la equivalencia y la diferencia totales. Es por ello que la paradoja que señala esto es que *tal vez la equivalencia total no sea algo absolutamente imposible*, porque lo que está en la base de los argumentos de estas posturas, y por analogía la de Laclau, es una *totalización metafórica liberal* que cierra el camino para imaginar otras posibilidades políticas que no tienen por qué estar de acuerdo con la “presencia excesiva” e “insoslayable” de la retórica del liberalismo. La mayor parte de este capítulo —sumado a las intenciones de los capítulos anteriores— trató de argumentar que esa metáfora total es el punto nodal que sobredetermina el horizonte (hegemónico) de la política contemporánea.

Capítulo 4

DIFERENCIA, IMPRODUCTIVIDAD Y SINGULARIDAD INDIVIDUAL

Pedro y Juan vieron y conversaron a diario con nuestro Salvador; y por los milagros que realizó sabían que era Dios y, por consiguiente, sabían con certeza que era justo desobedecer ese mandato del sumo sacerdote. Pero ¿puede hoy algún ministro decir que ha recibido directamente de la boca misma de Dios un mandato de desobedecer al rey?

Thomas Hobbes, *Behemoth*

—Hola Tom, ven a disfrutar con nosotros.

—Quiero ese trabajo tuyo, Tommy. Hace un rato estaba diciendo: “Tú vives en Italia, duermes en la casa de Dickie, comes la comida de Dickie, usas su ropa, y su padre es quien paga todo”. Si te aburres de este trabajo, déjame decírtelo, ¡yo lo haré por ti!

Gwyneth Paltrow y Philip Seymour Hoffman en *El talentoso Sr. Ripley* (1999), de Anthony Minghella

1. Introducción

Si en el capítulo anterior la discusión estuvo concentrada básicamente en la consideración de los valores comunitaristas por parte del discurso liberal en el marco de las sociedades complejas, ahora nos detendremos en la singularidad de la heterogeneidad individual. La

pregunta central que habrá de guiar los intereses del mismo es la siguiente: ¿cuáles son los contenidos o las manifestaciones que asume la heterogeneidad individual que ni el liberalismo ni la lógica hegemónica de la política pueden procesar en términos simbólicos?

Para responder esta pregunta, el capítulo se estructura de la siguiente manera. En la segunda parte presento una lectura tropológica de la tolerancia religiosa lockeana. La conclusión general a la que allí arribaremos es que la defensa que hace Locke de la tolerancia religiosa, lejos de promover y afianzar los valores comunitarios cristianos, los disloca irremediablemente. En la tercera sección abordo el problema de las diferencias multiculturales en el contexto de las sociedades democrático-liberales, y aunque se llega a conclusiones similares a las del segundo apartado, el énfasis estará puesto en señalar que el planteo liberal de Will Kymlicka ofrece un conjunto de herramientas teóricas para dar cuenta del substrato liberal de la política en su forma hegemónica. En el último apartado analizo una manifestación de la singularidad individual estructurada en el ámbito de las relaciones socioeconómicas, a saber: el ocio generalizado. Los efectos de esta heterogeneidad individual pueden ser detectados por medio de su comparación con dos maneras de entender la justicia distributiva que valoran de manera similar la conexión que existe entre productividad, trabajo y cooperación social: el marxismo y la concepción de la justicia como equidad. La condición singularmente dislocatoria que asume el ocio generalizado también resultará útil para analizar una nueva dimensión en la cual la gramática liberal se solapa con los presupuestos de la teoría de la hegemonía.

2. ¿Cómo considerar a la comunidad como diferencia?

En el capítulo anterior llegamos a la conclusión que autores como Dworkin, Rawls, Taylor y Walzer suscriben positivamente una idea de comunidad, pero esa defensa los lleva a rechazar la presencia de un “exceso de metaforicidad comunitario”. Para limitar ese exceso, se hace necesaria cierta presencia dislocatoria de la metonimia de las demandas individuales. Esta tesis, ampliamente extendida en la tradición liberal, encuentra sus orígenes histórico-conceptuales en el principio de la tolerancia religiosa. Prestemos atención al epígrafe de Hobbes que abre este capítulo. ¿Qué está queriendo decir Hobbes allí? Básicamente, que la comunidad se encuentra fracturada por la iterabilidad de los significantes que subvierten el valor de presencia de todo signo. Pedro y Juan fueron apóstoles que convivieron diariamente con la plenitud de la divinidad de Cristo, pero nosotros nos hemos alejado decisivamente de esa comunión primigenia —si no podemos recibir directamente de Dios el permiso para desobedecer la autoridad política, en consecuencia sólo nos queda obedecer al Leviatán. Como vimos en el capítulo anterior, el gesto retórico hobbesiano no consiste en negar la metaforicidad de los valores cristianos —tanto los apóstoles como el clero de su época eran, seguramente, fervientes seguidores de la doctrina de Cristo—, pero la unidad de la creencia no puede evitar el desplazamiento particular de su propio sentido. Es por ello que en la teoría política hobbesiana *no hay comunidad precisamente porque la hay*, razón por la cual esa totalización metafórica se pierde, en la esfera de lo político, en una miríada de interpretaciones particulares. En pocas palabras, el desplazamiento hobbesiano consiste en transformar de modo decisivo *la comunidad en diferencia(s)*.

En ciertos desarrollos teóricos actuales, la concepción hobbesiana de la tolerancia religiosa ha sido revitalizada en la defensa de un orden político que se opone al carácter moralmente gravoso de un consenso racional universal. Este es el caso, por ejemplo, del proyecto de un *modus vivendi* defendido por Gray: “Nada en Hobbes sugiere que privilegiara la tolerancia como un camino hacia la fe verdadera. Para él la tolerancia era una estrategia de paz. Indiferente a las creencias, la única preocupación del gobierno residía en la práctica. Desde esta óptica hobbesiana, el fin de la tolerancia no es el consenso sino la coexistencia” (2001: 12). Este ideal de la tolerancia fue rechazado por Locke, porque para él la tolerancia es un medio para alcanzar la verdad en cuestiones morales y religiosas. A diferencia de Hobbes, Locke no se mantiene escéptico o neutral en materia religiosa. Como indica Gray:

Locke concebía la tolerancia como un camino hacia la única religión verdadera. No extendía la tolerancia a los católicos o a los ateos, quizá porque no confiaba en que la persuasión los condujera a la verdadera fe. La defensa de Locke de la tolerancia es la que nos permite descubrir la mejor vida para la humanidad. Nunca dudó de que tal cosa existiera. A lo largo de su historia, el ideal liberal de la tolerancia, como un medio de llegar a un consenso racional universal se ha basado en la misma convicción (2001: 12).

Gray observa la influencia de este modo de pensar la tolerancia en una línea de desarrollos teóricos liberales que incluyen a Kant, Rawls y Hayek. Esta clase de tolerancia, basada en supuestos racionalistas y universalistas, plantea entonces la pregunta de cuáles demandas individuales serán o no aceptadas dentro de la comunidad política liberal. En otros términos, el problema no radica ahora en una presencia excesiva de la comunidad, sino más bien en las diferencias intracomunitarias que potencialmente pueden ser un peligro para el man-

tenimiento de la comunidad. ¿Cómo lidiar entonces con las diferencias, hasta dónde se puede permitir el libre juego de la dispersión metonímica individual?

En lo que sigue, voy a abordar estas preguntas por medio de un análisis tropológico de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke. La ventaja de una lectura de este tipo es que pone en duda la supuesta racionalidad del argumento lockeano a favor de la tolerancia y, además, nos permite analizar los efectos retóricos que se siguen una vez que el “exceso de tropología” se ubica no ya en el nivel de la totalización comunitaria, sino más bien en el de la metonimia (individual) extracomunitaria. Pero antes de ello, es necesario hacer una breve reconstrucción del problema de la diferencia y de la heterogeneidad en diferentes perspectivas actuales de las ciencias sociales y humanas. Esta reconstrucción mostrará que ambos términos constituyen un problema no sólo para la teoría liberal, sino que también es asumido por aquellas teorías pensadas en un contexto de complejidad social y de rompimiento con una sola idea del bien organizadora.

2.1. ¿Diferencia o heterogeneidad?

La pregunta que encabeza esta sección nos exige distinguir los dos términos presentes en ella. Antes de dar cuenta de ello, por razones expositivas en lo que sigue voy a hablar de “lo diferente”, sin establecer aún aquello que lo distingue de lo heterogéneo.

Lo diferente fue un problema para la unidad del pensamiento racional a partir de la misma modernidad. Se podría decir que éste ha sido un problema en el doble sentido del término:

un problema de estudio y, a la vez, una dificultad práctica. Por un lado, la modernidad es el momento en el cual se visibiliza la fragilidad del pensamiento humano y los límites de toda explicación metafísica del mundo —en este sentido, lo diferente comienza a ser un problema-objeto de discusión teórica. Pero, por otro lado, lo diferente es “algo más” que un problema de esta índole: se trata también de un problema político, esto es, de algo capaz de introducir una perturbación en el pensamiento racional basado en una estructura autodefinida. En este sentido, para cualquier moderno lo diferente era aquello que de alguna forma debía ser reintegrado en una totalidad racional capaz de limitar sus efectos contingentes. De ello da cuenta Laclau cuando compara al pensamiento cristiano con la actitud moderna:

¿Dónde están ubicadas las condiciones de existencia de un ser finito y contingente? Para el pensamiento cristiano la respuesta es clara: en el acto original de la creación. Remitir al ser contingente a sus condiciones de existencia consiste, por lo tanto, en remitirlo a un fundamento u origen que mantiene respecto de aquél una distancia infinita. El carácter infinito de esa distancia es la condición de la contingencia como tal. Existe, frente a esto, la alternativa de ligar los seres finitos a condiciones de existencia que son necesarias, pero que no son concebidas en términos de una distancia infinita respecto de aquéllos sino como el terreno de una totalidad autogenerada y autorregulada. Esta es la línea del pensamiento moderno, de Spinoza a Marx. Pero en este caso la contingencia es eliminada y es radicalmente absorbida por la necesidad (1993: 36).

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault (2004: 303-310) sostiene una idea similar a partir de lo que él denomina la “analítica de la finitud”. De acuerdo con esto, en algún momento de finales del siglo XVIII tuvo lugar una “mutación radical” que señaló el colapso de la Época Clásica e hizo posible la “emergencia del hombre”. De pronto, la representación de volvió opaca porque el hombre comienza a ser el sujeto y el objeto del conocimiento: éste es entendido como el *locus* donde es posible fundar el conocimiento en condiciones de posibilidad universales y necesarias. En este contexto, la necesidad comienza a tener un

fundamento finito, porque es el hombre la única fuente de conocimiento válido: “El límite no se manifiesta como determinación impuesta al hombre desde el exterior (porque tiene una naturaleza y una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto” (Foucault 2004: 306). Pero al mismo tiempo esa finitud era entendida como parte de un momento de necesidad mayor: pensemos, por ejemplo, en las condiciones de posibilidad trascendentales kantianas, o en el reclamo por parte de Hegel de la identidad entre lo racional y lo real.

Es sólo a partir de la puesta en duda de toda idea de necesidad incondicionada que lo diferente empieza a tener una centralidad mayor. En otras palabras, sólo con la posmodernidad ha sido posible pensar lo diferente, y una serie de autores pertenecientes a diversas corrientes se han dado a esta tarea.

Comencemos por el campo de la historiografía, en el cual Michel de Certeau muestra los límites de este tipo de conocimiento una vez que se concibe al pasado como una diferencia absoluta que no puede ser conocida en su específica particularidad. Inspirándose en la noción lacaniana de lo Real como aquello que resiste a la simbolización, De Certeau sostiene que el pasado es irrepresentable, dado que se trata de una ausencia que jamás podrá ser actualizada. En este contexto, el trabajo del historiador

consiste en “sacar” alteridad (como una fábrica “saca” automóviles) y en producir (en sus dos sentidos: fabricar y mostrar) esta diferencia constitutiva de la historia y constituida por la historiografía; en consecuencia, se trata de relativizar el presente en relación con un pasado, capaz de ser pensando, éste mismo, en la medida en que organiza una ausencia. Pero lo fundamental aquí es la articulación de esos dos puntos: que hay ausencia es, para el discurso histórico, la condición de posibilidad que descubre al

desplegarse; la “estructura” consiste en los instrumentos conceptuales que permiten “comprender” y manifestar esta ausencia (De Certeau 1998: 104).

Que la ausencia sea la condición de posibilidad del discurso histórico significa que no hay un origen capaz de explicar los hechos históricos y, por lo tanto, lo diferente es la única base a partir de la cual se puede interpretar estos últimos. En este marco, la historiografía reconstruye conceptualmente un sistema de diferencias a partir del reconocimiento de la ausencia. Aquí De Certeau nos ofrece ya una serie de elementos para distinguir la diferencia de lo heterogéneo: mientras la primera supone un espacio común de representación (provista por el discurso historiográfico) lo segundo es, por el contrario, un vacío o una ausencia irrepresentable. Lo heterogéneo —o la *diferencia radical*— es el dato primario a partir del cual se puede construir una estructura diferencial conceptual-explicativa. Así lo indica el mismo De Certeau:

La historia [...] nos lleva a desembocar en lo ajeno. El “salvaje” habita en nuestros orígenes [...]. Como “modelo” científico [el concepto de estructura] abre y autoriza una explicación. Es en función de ello que, el día de hoy, una ciencia de las diferencias históricas o etnológicas llega a ser posible. En otras palabras, la discontinuidad, lejos de ser impensable, se convierte en el medio para instaurar unidades (de las épocas, de los niveles, etc.) en las que se *reencuentra* una forma u otra de estructuración (1998: 107).

Construir unidad a partir de la discontinuidad es una tarea que en el campo sociológico ha sido fomentada por Niklas Luhmann. En un artículo reciente, Luhmann (2000: 351-352) sostiene que en el inicio de la sociología hay una tensión constitutiva entre dos preguntas diferentes: “¿de qué se trata el caso?” y “¿qué es lo que se esconde detrás?”. Aunque la sociología es un discurso (o, en sus propios términos, un subsistema) que “renuncia a la

unidad de perspectiva de observación del mundo” (2000: 353), ello no implica que no sea posible “algún” tipo de unidad estructural, pero tal unidad habrá de asumir un carácter *paradójico*:

Ganar unidad mediante la diferencia, lograr unidad como unidad de una diferencia, parece ser un programa teórico paradójico —y en efecto, lo es [...]. La paradoja sirve para darse ánimos y perder el miedo de afrontar un cambio teórico de más profundidad. La pregunta por la unidad de una diferencia sólo se puede llevar a cabo mediante la interposición de otra diferencia, que sólo en el momento en que se la utiliza debe hacer invisible su propia paradoja (Luhmann 2000: 353-354).

Para explicar la idea según la cual la unidad de la diferencia sólo se hace posible por medio de otra diferencia, Luhmann recurre a Spencer Brown y su concepto de *forma*. Según este autor, la forma “es un límite que señala que en el mundo existen dos lados y que se debe decidir en cuál de ellos hay que empezar la operación: qué lado de la operación hay que distinguir para señalar *de qué se trata el caso*, sabiendo que del otro lado *se esconde lo que está por detrás*” (2000: 361). En este sentido, el observador (en este caso, el sociológico) introduce siempre una diferencia; el lugar social que escoja para observar siempre excluye otro lado que permanece ausente. En este contexto, las reflexiones de Luhmann se solapan de modo decisivo con las de De Certeau, porque para ambos la heterogeneidad que el observador no observa se presenta como una *ausencia constitutiva*. Como indica Luhmann: “La forma aferra sólo la presencia, y la metafísica se ha refugiado en ello. Pero la presencia le debe a la ausencia el que pueda aparecer, y la diferencia da por resultado una diferencia” (2000: 361-362).

La idea luhmanniana según la cual “la diferencia da por resultado una diferencia” es algo que perfectamente podemos rastrear también en el programa deconstructivo de Derrida. Como ya me he detenido en el capítulo anterior en ello, indagaré la noción de *heterogeneidad social* de Laclau, que guarda con la *différance* derrideana algunas semejanzas. El punto de partida de Laclau, como ya hemos visto, es la construcción de unidades equivalenciales populares que resultan de la articulación de una serie de demandas democráticas disponibles. Esta articulación política es lo que permite dar forma a los campos discursivo-antagónicos presentes en la sociedad. Pero esto no quiere decir, según Laclau, que toda demanda pueda ser representada por tales equivalencias:

una demanda puede no ser incorporada a la cadena equivalencial porque se opone a los objetivos particulares de demandas que ya son eslabones de esa cadena. Si el particularismo de las demandas individuales fuera totalmente neutralizado por su inscripción equivalencial, esta posibilidad podría ser descartada, pero sabemos que esto no ocurre. Por lo tanto, una cadena equivalencial no sólo se opone a una fuerza o un poder antagónico, sino también a algo que no tiene acceso a un espacio general de representación (Laclau 2005: 175).

La demanda inarticulada, que es el contenido de una heterogeneidad social incontrolada, es entonces aquella que no está incluida en un espacio común de diferencias articuladas equivalencialmente. En palabras de Laclau: “La heterogeneidad [social] [...] no significa *diferencia*; dos entidades, para ser diferentes, necesitan un espacio dentro del cual esa diferencia sea representable, mientras que lo que ahora estamos denominando heterogéneo presupone la ausencia de ese espacio común” (2005: 176). La heterogeneidad es aquello que hace que el campo de la representación “sea un espejo turbio y roto, interrumpido constantemente por un «real» heterogéneo al cual no puede dominar simbólicamente”. Como con-

secuencia de esta presencia dislocatoria de lo heterogéneo, la teoría de la hegemonía “renuncia a la idea de un espacio saturado y de una representabilidad plena” (2005: 177).

¿Qué consecuencias se derivan de esto? Creo que se pueden destacar dos cuestiones que serán útiles tenerlas en cuenta en mi argumento posterior. La primera es que si el espacio social no puede ser saturado, esto quiere decir que cualquier tipo de proliferación del sentido, lejos de proporcionar más claridad a una determinada consigna, no hará más que subvertir esa búsqueda de la transparencia:

Lo específico de la equivalencia es la destrucción del sentido a través de su misma proliferación. Supongamos que intento definir el sentido de un término a través de una enumeración equivalencial —por ejemplo, “bienestar del pueblo”—. Es posible afirmar que salud, alojamiento, educación, etc. constituye una cadena equivalencial que construye una noción de lo que es el bienestar del pueblo [...]. Esta expansión consiste, aparentemente, en un enriquecimiento del sentido, pero lo que ese enriquecimiento logra es exactamente su opuesto: si tengo que especificar lo que todos los eslabones de la cadena equivalencial tienen en común, cuanto más la cadena se expanda, tanto más rasgos diferenciales de cada uno de los eslabones tendrán que ser eliminados a los efectos de mantener vivo aquello que la cadena equivalencial intenta expresar (Laclau 2002: 24-25)

Mientras más se empeña una cadena de equivalencias en clarificar lo que intenta comunicar más difícil será también controlar todos los sentidos particulares que quedan tanto dentro como fuera de ella. No hay que olvidar que el “residuo de diferencia y particularismo no puede ser eliminado y, en consecuencia, contamina necesariamente el contenido del «más allá» [la plenitud universal inalcanzable]” (Laclau 2002: 121).

En segundo lugar, si la heterogeneidad social es, por definición, aquello que no puede ser incorporado en un espacio simbólico común, se trata entonces de una demanda definida por

su *singularidad individual*, por aquello “tan individual” que no tiene medida común con nada similar. En este punto, es necesario hacer referencia a una indicación que hace el mismo Laclau para esclarecer el sentido de su noción de “demanda democrática”. Tener en cuenta esta advertencia a esta altura puede resultar disonante para el argumento que venimos desarrollando, pero será clave tenerla en cuenta en el momento de analizar la tolerancia en Locke. Cuando Laclau define la demanda democrática pretende desligarla de un concepto de “demanda puntual”; ello, por cuanto esta última “evocaría inmediatamente la idea de una positividad completamente cerrada en sí misma”. Según él, este tipo de demandas puntuales no existe por dos motivos: “o bien la demanda está diferencialmente construida —lo que significa que su positividad no es monádica, sino que está posicionada dentro de un conjunto relacional— o está equivalencialmente relacionada con otras demandas” (2005: 161). Si tenemos en cuenta esto, la heterogeneidad social sería entonces una dimensión distinguible de la demanda democrática por su carácter *radicalmente puntual*, esto es, por estar dotada de una individualidad improcesable. Pero a diferencia de la “demanda puntual”, esta condición que estamos describiendo no puede adquirir la forma de una positividad cerrada en sí misma; se trata, como puede verse, de una *puntualidad individual excesiva*; de algo “tan particular” que termina siendo la condición misma de su dispersión inaprensible. Por lo tanto, se podría resumir lo anterior de la siguiente forma: heterogeneidad social = puntualidad individual = particularidad excesiva = desplazamiento radical, sin fijación metafórica alguna. No es difícil pensar este tipo de situación como análoga a la decisión que toma Rousseau de resguardarse exclusivamente en su propia intimidad, que es “todo” puesto que simultáneamente es “nada”.

La conclusión que queda luego de haber reunido los argumentos de estos autores es que la diferencia radical produce a su vez diferencias, pero de un modo paradójico porque nunca podremos dar cuenta en qué consiste concretamente esa diferencia radical. Vimos que para De Certeau el pasado es una ausencia irrecuperable, pero esa misma imposibilidad pone en marcha un trabajo historiográfico que de alguna manera intenta asir la alteridad. En el caso de Luhmann, dar cuenta de una diferencia hace que el observador fije su atención en una cara de aquello que se mira, desatendiendo otra diferencia que posibilita la delimitación de lo observado. Finalmente, la lógica de la heterogeneidad social de Laclau alude a un Real heterogéneo entendido como un momento de radical individualidad que interrumpe la plenitud o el cierre de sentido de todo campo social discursivo.

2.2. Locke: tolerancia, diferencia y heterogeneidad

Decíamos que lo diferente ha sido desde la modernidad un problema tanto teórico como político¹. Tal vez la *Carta sobre la tolerancia*, escrita por Locke entre 1689 y 1690, es uno de esos textos modernos donde mejor se cristaliza este doble carácter que asume la diferencia. No en vano Rawls y otros liberales observan en las Guerras de religión de los siglos XVI y XVII que siguieron a la Reforma “uno de los orígenes históricos del liberalismo” (2002: 23). El liberalismo se origina, de esta forma, en el contexto de una dislocación radical, en medio de un conflicto profundamente divisivo al cual se debía darle algún tipo de solución política. Frente a esta fractura del cuerpo social —dada la diversidad de confesio-

¹ Al final de esta sección matizaré esta afirmación por medio de una aclaración.

nes y los intereses asociados a ellas—, Locke propone una “división racional”, una “frontera justa” que hará posible la convivencia pacífica entre los hombres:

Pero, a fin de que no haya algunos que disfracen su espíritu de persecución y crueldad anticristianas simulando tener en cuenta el bienestar público y la observancia de las leyes, ni otros que, con el pretexto de la religión, aspiren a la impunidad para sus libertinajes y disipaciones [...], estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro (Locke 1998: 8)².

La justa frontera entre lo religioso y lo civil pretende ser un límite racionalmente determinado. Esto se verifica si tenemos en cuenta dos cuestiones. Por un lado, la diferencia religiosa es concebida como un *factum* inevitable: “No es la diversidad de opiniones (que no puede evitarse), sino la negativa de tolerar a aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria) la que ha producido todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión” (p. 65). Pero, por otra parte, esa diferencia puede tener una solución pacífica mediante el uso de la razón, la cual se ejerce correctamente cuando sigue los dictados de las leyes naturales. En este sentido, el orden político es (o debe ser) una réplica exacta del orden que se vislumbra en la naturaleza. Como observa a propósito de esto Gray: “La doctrina de Locke sobre los derechos naturales es completamente inteligible sólo en el contexto de su concepción de una ley natural que sea la expresión de la naturaleza divina” (1994: 30).

² De aquí en más, todas las referencias de la *Carta* solamente indicarán el número de páginas.

Por lo tanto, el propósito de Locke es articular dos objetivos que parecen contradictorios: en primer lugar, secularizar la política distinguiendo nítidamente el campo de acción religioso de los asuntos civiles:

No me incumbe inquirir aquí sobre el origen del poder o la dignidad del clero. Solamente diré que, de donde quiere que provenga su autoridad, como es eclesiástica debe estar confinada dentro de los límites de la Iglesia y no puede de manera alguna extenderse a los negocios civiles; porque la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles (p. 23).

Pero, en segundo lugar, busca armonizar la revelación divina con los objetivos de la razón. Aunque los asuntos de la religión pueden ser usados como una excusa para oprimir a unos sobre otros en la esfera civil —hecho que lleva a prohibir el desplazamiento de los deberes del magistrado “hasta la salvación de las almas” (p. 9)—, esto no quiere decir que haya que tolerar a los ateos. Aquí Locke establece una relación de sustitución tropológica entre dos ideas: (1) no se puede tolerar “ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil” (p. 54); (2) una de las formas de ir en contra de la humanidad y la moralidad es siendo ateo —“no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, los convenios y los juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. *Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo*” (p. 57; cursivas mías). De aquí entonces que sólo el buen cristiano puede ser un buen liberal, y no a la inversa, dado que existe una relación de subordinación jerárquica entre los mandatos de Dios y los de la sociedad política (incipientemente) liberal. Así, el sistema diferencial lockeano de la tolerancia adquiere sentido cerrándose gracias a la siguiente relación equiva-

lencial: el buen cristiano = el buen liberal \neq el ateo. Aunque un buen cristiano no sea lo mismo que un buen liberal, los dos están unidos por un vínculo metafórico que difumina sus diferencias; ahora bien, si esas diferencias persisten existe, sin embargo, un suelo común que puede ser compartido por medio de un uso adecuado de la razón. El ateo, por el contrario, es aquello radicalmente heterogéneo respecto del orden comunitario liberal-cristiano³.

En este contexto se vuelve relevante poner en marcha la lectura tropológico-deconstructiva del texto lockeano. Para empezar, enunciaré una serie de paradojas que se desprenden de la relación que existe entre los asuntos civiles y los religiosos. Decíamos antes que la equivalencia metafórica entre el buen cristiano y el buen liberal es constantemente expresada en el texto, y ya desde el comienzo de la *Carta* se deja claro esto: “estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia” (p. 3). Pero esta relación de armonía se ve imposibilitada (desde el origen mismo del texto) una vez que desentrañamos la condición retórica de dicha relación. Prestemos atención al siguiente pasaje:

En los asuntos comunes de la vida, el uso de las cosas indiferentes que Dios no ha prohibido es libre y legal y, por lo tanto, en esas cosas la autoridad humana tiene sitio. No ocurre así en materia de religión. Las cosas indiferentes no son legales en el culto de Dios más que cuando han sido instituidas por Dios mismo y cuando Él, mediante alguna orden positiva, ha mandado que formen parte de ese culto que Él ofrece aceptar de las manos de los pobres y pecadores hombres (p. 37).

³ Que Locke no pueda extender la tolerancia a todos los hombres y mujeres de su tiempo no es privativo de su enfoque; en realidad, forma parte de la propia naturaleza del concepto de tolerancia que éste opere sobre la base de una exclusión para que tenga sentido. Véase al respecto Laclau (1998: 104-106).

Dios guarda así la última palabra, pero cuando éste calla, entonces el hombre tiene mayor libertad. De esta manera, Dios constituye una especie de supra-ley negativa: todo lo que Él no prohíbe está permitido, pero al mismo tiempo (si la ley liberal se funda en el orden natural-divino), todo lo que Dios prohíbe expresamente es ilegal. Pero hay un momento en el argumento de Locke donde Dios se empequeñece frente a las decisiones liberales. Si todo lo que Dios no prohíbe expresamente es legal, entonces la voluntad divina al tomar cuerpo en los asuntos humanos será, en última instancia, más humana que divina. Aquí la paradoja que está en el corazón del argumento lockeano es la siguiente: (1) si, como veíamos con Hobbes, Dios diera órdenes positivas expresas —si Dios se revelara transparentemente—, entonces no habría motivos para la diversidad interpretativa de sus demandas; (2) la diversidad hermenéutica tiene que surgir entonces como consecuencia de la existencia de una brecha insalvable entre la perfección divina y la racionalidad humana, esto es, por la existencia de una opacidad que hace que los hombres no puedan ponerse de acuerdo nunca en ciertas materias religiosas. Si esto es así —si la opacidad no puede ser eliminada, dado que los hombres no son dioses—, entonces “la legalidad de Dios” será siempre el resultado de una imputación y decisión que, última instancia, son mundanas. Lo que parece haber entonces entre el polo de la divinidad y el polo de la racionalidad no es una relación de subordinación jerárquica (del segundo sobre el primero), sino una relación de contaminación topológica por la cual el polo de la “racionalidad” *decide en última instancia* lo que Dios considera como legal e ilegal. Es decir, los conflictos son inerradicables precisamente porque “Dios es legal”, esto es, *radicalmente humano*. Si el juego deconstructivo nos lleva a afirmar que Dios es radicalmente humano, entonces el origen de los conflictos siempre tiene lugar por una *radical intromisión de los asuntos civiles en los asuntos religiosos*. Y esto es,

precisamente, lo que la tolerancia y la estricta división entre la esfera civil y la esfera eclesiástica pretenden evitar.

Pero veamos cómo Locke intenta solucionar este problema. En caso de conflicto, afirma que las Escrituras siempre tienen la última palabra:

Pero en vista de que hay hombres que se muestran tan solícitos en lo que respecta a la verdadera Iglesia, yo les preguntaría aquí, de paso, si no sería más conveniente que la Iglesia de Cristo hiciera que las condiciones de su comunión consistieran en aquello y sólo aquello que el Espíritu Santo ha declarado en palabras expresas en las Sagradas Escrituras que es necesario para la salvación; me pregunto si esto no sería mucho más conveniente para la Iglesia de Cristo en vez de que unos hombres impongan sus propias invenciones e interpretaciones a otros, como si provinieran de la autoridad divina, y establezcan mediante leyes eclesiásticas, como absolutamente necesarias a la profesión de cristianismo, cosas que las Sagradas Escrituras no mencionan, o que, por lo menos, no mencionan expresamente (pp. 15-16).

Pero esto nos deja ante el mismo problema que antes señalamos: si la transparencia emana de modo tan evidente de las Escrituras, ¿por qué habría de deducirse de tal situación la diversidad de confesiones e interpretaciones acerca del mandato divino? En definitiva, esta invocación a las Escrituras no es más que, haciendo un juego de palabras, una invocación a la *escritura* (en el sentido derrideano), esto es, a la pura materialidad del significante, cuyo sentido es siempre un efecto performativo de la función significante. En ello radica, en última instancia, lo que caracteriza a Dios: al igual que el ateo, se trata de una heterogeneidad inconmensurable, una catacresis que, en cuanto tal, viene a llenar un vacío estructural dado que los demás nunca tendrán plena certeza de mi propia interpretación del mandato divino, pero su sola presencia significativa intenta proveer un orden o un cierre al conflicto herme-

néutico⁴. Dios es la instancia decisiva en el sentido que se apela a Él para imponer una decisión fundada sobre sí misma, y el carácter acontecimental de dicha decisión hace estallar toda la racionalidad del argumento lockeano. El “exceso de tropología” al que antes nos referíamos se hace presente en este caso porque Dios es lo innombrable que es *todo* (porque es el fundamento de la legalidad) y *nada* al mismo tiempo (porque esa legalidad siempre será el resultado de una imputación humana o, en este caso, de una decisión liberal).

¿Qué relevancia tiene esta lectura de Locke para lo dicho anteriormente? Evidentemente, lo que menos se ha intentado ofrecer aquí es una suerte de “prueba deconstructiva de la inexistencia de Dios”. Lo interesante del argumento lockeano es que la tolerancia se origina porque detrás de las creencias religiosas se esconde (potencialmente) una heterogeneidad improcesable de intereses individuales, que son inarticulables con los propósitos del bien público. Como afirma Locke, no es raro que esa singularidad individual sea disfrazada con la supuesta búsqueda religiosa del bien para todos los seres humanos. Es por ello que se vuelve necesaria la tolerancia y la estricta separación entre los asuntos eclesiásticos y los civiles, en orden a resguardar la equivalencia metafórica de una sociedad liberal fundada en la defensa de los valores cristianos. Pero lo que esto indica es la paradójica disolución de los valores cristianos por medio de su protección liberal, dado que la legalidad de Dios no es más que el resultado de una imputación retroactiva estrictamente humana.

El argumento de Locke puede ser finalmente resumido de la siguiente forma: (1) dado que existen distintas maneras de entender lo religioso, la comunidad política decide promover la

⁴ Sobre la vinculación entre divinidad y retórica, véase la lectura del misticismo de Eckhart realizada por Laclau (2002: 101-127).

tolerancia religiosa; (2) esto último se realiza con la finalidad de permitir la libre expresión de las diferencias confesionales; (3) esa libertad de conciencia sólo se logra separando racionalmente los asuntos eclesiásticos de los civiles, impidiendo que los primeros sean un objeto de atención por parte de los segundos; (4) la justa división entre ambas esferas se lleva a cabo con el fin de proteger la comunidad de valores cristiana, que tiene una estricta e incontestable primacía sobre las decisiones humanas o “liberales”; (5) la comunidad cristiana termina dislocándose por la misma presencia de los valores liberales, a partir de los cuales se hace posible decidir qué espera y qué no espera Dios de nosotros. Por consiguiente, en la defensa de Locke de la tolerancia religiosa se encuentra, *in nuce*, la imposibilidad de la equivalencia total como consecuencia de la presencia de aquellas interpretaciones individuales dirigidas a defender la comunidad, y que la fracturan con su sola existencia.

Aunque la sociedad en la cual escribió Locke su defensa de la tolerancia era una sociedad cristiana incipientemente dislocada por la presencia del liberalismo, esto no quiere decir que aún no permanezca dentro del horizonte religioso de la política⁵. Es por ello que el pensamiento moderno no está empeñado en idear el mejor régimen político que pueda dar cabida a la diversidad de formas de vida; si lo diferente es un problema para Locke lo es en el sentido que se busca limitar su presencia lo máximo posible. Como observa Gray: “Lo que es nuevo en el mundo moderno no es la aceptación de la diversidad en estilos de vida, sino su hostilidad a las jerarquías” (2001: 14). El objetivo de Locke, en pocas palabras, es luchar contra las jerarquías eclesiásticas, que ya en sus tiempos habían devenido en una heterogeneidad inconmensurable.

⁵ Esta es una de las tesis principales del trabajo clásico de John Dunn (1969).

Pero, ¿qué ocurre en nuestras sociedades seculares contemporáneas, donde la pluralidad de formas de vida es un dato moral que ya nadie puede ocultar? Este es un problema que el “pluralismo cultural” que defiende el proyecto liberal de Kymlicka ha sabido detectar. Del análisis crítico del mismo me ocupo a continuación.

3. *¿Cómo considerar a la diferencia como comunidad?*

He afirmado que el enfoque lockeano de la tolerancia considera a las creencias cristianas como meras diferencias que logran ser procesadas porque pueden ser reunidas dentro del campo simbólico común del uso liberal de la razón. Pero, ¿qué ocurre con la estabilidad de la comunidad política una vez que nos damos cuenta de que tal vez no todos somos liberales? Este es el punto de partida de Kymlicka (1996)⁶, quien ve al mundo contemporáneo dividido en una pluralidad de “culturas societales”, entendidas como un contexto “que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica” (p. 112)⁷.

En este marco, Kymlicka es consciente del hecho de que la modernización trajo consigo “la difusión en toda la sociedad de una cultura común, incluyendo una lengua normativizada que se expresa en las instituciones económicas, políticas y educativas comunes”. Esto ha tenido lugar como consecuencia de una serie de factores, entre los que se encuentran la exi-

⁶ Todas las alusiones a este trabajo sólo contendrán el número de páginas.

⁷ Como ejemplos de culturas societales, Kymlicka alude a las tribus indias de Estados Unidos y Canadá, los portorriqueños y los quebequeses (p. 116).

gencia funcional de una economía capitalista moderna; la necesidad de un alto nivel de solidaridad dentro de los Estados democráticos modernos; y el compromiso moderno con la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos (posibilitada por la provisión de una educación pública estandarizada). Pero como buen liberal, Kymlicka cuestiona incluso la presencia ampliamente extendida de la equivalencia total de los procesos de modernización y de liberalización. En algún sentido, éstos no pudieron domesticar algunos residuos de particularismo que siguieron desarrollándose en el interior de las culturas societales no liberales. En pocas palabras, en las sociedades modernas “la cultura común es amplia, integrando un rico mosaico de grupos” (pp. 112-113). Como en los Estados modernos hay una gran presión a favor de la creación de única cultura común en cada país, Kymlicka cree que

para que una cultura sobreviva y se desarrolle en el mundo moderno debe ser una cultura societal. Dada la enorme importancia de las instituciones sociales en nuestras vidas, y en la determinación de nuestras opciones, toda cultura que no sea una cultura societal se verá reducida a una marginación mayor. La capacidad y la motivación para construir y mantener una cultura distinta de este tipo es característica de las “naciones” o “pueblos” (es decir, las sociedades culturalmente distintas, geográficamente concentradas e institucionalmente completas). En ese caso, las culturas societales tienen a ser culturas nacionales (pp. 116-117).

¿Esto último sugiere que Kymlicka —a contramano de cualquier propuesta liberal típica— está considerando que lo heterogéneo de un Estado moderno democrático-liberal puede ser incluido en su seno como una comunidad nacional de valores, antes que como una diferencia particular mantenida lo más lejos posible? En lo que sigue, voy a responder esta pregunta indagando tres tópicos presentes en su propuesta, a saber: (1) la conexión que existe entre libertad y cultura; (2) el rechazo del modelo liberal de la tolerancia; y (3) la defensa generalizada —tanto en el ámbito público como privado— de la autonomía personal.

3.1. Liberalismo y neutralidad

La particularidad de la teoría liberal de Kymlicka radica en considerar como una cuestión legítima las demandas vinculadas con el autogobierno de las minorías nacionales dentro de un Estado democrático-liberal. Los intereses de Kymlicka podrían ser resumidos, sin temor a exagerar, en una pregunta central: ¿tratar a los desiguales de modo igualitario puede constituir una fuente de desigualdad? Esta pregunta es la misma que se hacen los defensores de la “política del reconocimiento”, quienes se muestran particularmente críticos con la matriz liberal de los “derechos igualitarios”. Quizá sea Taylor quien mejor ha sintetizado esta serie de acusaciones al afirmar que este tipo de liberalismo “niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. Esto ya sería bastante malo si el molde en sí fuese neutral: si no fuera el molde de nadie en particular” (1993a: 67).

Sin embargo, el liberalismo político parece tener sobradas justificaciones para postular la necesaria neutralidad del Estado frente a cuestiones de índole moral, cultural o religiosa. Vivimos en sociedades donde el poder se ha desligado de una autoridad natural y, en consecuencia, resulta imposible cimentar la unidad de la sociedad alrededor de un único orden jerárquico de valores. Rawls —uno de los más destacados exponentes del liberalismo de los derechos igualitarios—, ha insistido en la imposibilidad de lograr en las democracias liberales contemporáneas un acuerdo definitivo fundado en alguna doctrina comprehensiva particular “sin la violación estatal de las libertades básicas” (1996a: 33). Según el liberalismo político, el Estado debe permanecer neutral en relación con la esfera privada, esto es, con aquel ámbito donde el individuo forja su particular concepción del bien. Para este tipo de

liberalismo, la pertenencia cultural de cada persona no es algo que tenga que ver con lo público, como tampoco lo son sus creencias religiosas. Plantea que el Estado no se debe entrometer en estas cuestiones porque si lo hace estaría infringiendo derechos individuales y libertades básicas, extendiendo su poder más allá de lo debido. En otras palabras, “[d]ado que los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones, el gobierno nos los trata como personas iguales si prefiere una concepción a otra, ya sea porque los gobernantes creen que es intrínsecamente superior, o porque es apoyada por el grupo más numeroso o más poderoso” (Dworkin 1994: 91).

De este modo, la estructuración del ámbito público alrededor de una concepción pública de la justicia “implica la mutua aceptación, desde una posición general, de los principios [de justicia] en que se funda una práctica, y [...] esto a su vez requiere la exclusión de toda consideración de las pretensiones que violan los principios de justicia” (Rawls 1999: 101). La exclusión de aquellas doctrinas que resultan incompatibles con los principios de justicia, o que postulan pretensiones omnicomprendivas que no todo ciudadano está dispuesto a aceptar públicamente, se traduce en la inevitable neutralidad del Estado liberal frente a las particulares concepciones del bien. La pregunta fundamental del liberalismo político no es una que enfatiza lo que nos distingue como seres culturales sino aquello que compartimos como ciudadanos libres e iguales. Nuestra identidad moral como individuos particulares puede estar sujeta a una serie de transformaciones —e incluso si estos cambios tienen lugar, el liberalismo político admite que seguramente “estaremos desorientados y no sabremos qué hacer”—, pero nuestra identidad como ciudadanos de una democracia liberal, y los compromisos a ella asociados, son inalterables: “En el camino de Damasco, Saulo de Tarso se convierte en Pablo el Apóstol. Sin embargo, tal conversión no implica ningún cambio en

nuestra identidad pública o institucional [...]. Además, en una sociedad bien ordenada y apoyada en un consenso traslapado, los valores y compromisos políticos (más generales), [...] son los mismos en términos generales” (Rawls 1996b: 53-54).

En síntesis, en la tradición liberal cada individuo es igualmente valioso en términos de dignidad y de respeto; toda “persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar” (Rawls 1997: 17). Si la justicia tiene prioridad sobre el bien particular que se forja en el ámbito comunitario-privado, entonces al liberalismo político no le queda otra más que permanecer totalmente “ciego” a la promoción pública de esos valores comprehensivos.

3.2. Kymlicka: minorías nacionales (liberales) no liberales

En términos generales, Kymlicka parece coincidir con la crítica de Taylor que antes presentamos, es decir, con aquella acusación que sostiene que la política del respeto igualitario “no tolera la diferencia, porque a) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y b) desconfía de las metas colectivas” (1993a: 90). Tomando distancia crítica de una interpretación excesivamente sesgada por el individualismo, Kymlicka cree necesario extender el concepto de igualdad mediante la defensa de derechos de grupo capaces de “acomodar” las diferencias y corregir desigualdades (punto *a* de la crítica de Taylor). Son derechos que, al favorecer la inclusión de grupos nacionales excluidos o en proceso de exclusión, fomentan el desarrollo de la libertad y de la igualdad. Hay, de este modo, una inextricable vinculación entre libertad y cultura, pues el respeto a los

derechos de grupo “puede ampliar la libertad de los individuos, porque la libertad está íntimamente vinculada con —y depende de— la cultura” (p. 111). Para el autor canadiense, un Estado “ciego” a las diferencias no sería un Estado plenamente liberal; el individuo que pertenece a una cultura no-oficial ve negada la posibilidad de elegir sus preferencias sobre la base de las pautas culturales de la cultura societal donde vive. Como no tiene alternativas verdaderas y, por ende, no puede satisfacer sus preferencias, sólo le queda actuar basándose en la única opción que le deja el Estado “neutral”. De esta manera, Kymlicka niega que pueda ejercerse la libertad fuera de los condicionamientos de un determinado contexto cultural. Nuestra membresía a una determinada cultura societal es valiosa porque ella no sólo proporciona un rango de opciones dentro de los cuales podemos perseguir o revisar nuestras concepciones del bien, sino porque también hace que nuestras elecciones sean significativas para nosotros, definiendo así nuestra identidad individual y colectiva (punto *b* de la crítica de Taylor). No seríamos plenamente libres si nos es negada la capacidad de desarrollar nuestras vidas de acuerdo con las pautas culturales del contexto donde vivimos. La comprensión de nuestras narrativas culturales “es una condición previa para hacer juicios inteligentes sobre cómo dirimir nuestras vidas. En este sentido, nuestra cultura no sólo nos proporciona opciones, sino que también «nos proporciona las pautas mediante las cuales identificamos el valor de las experiencias»” (p. 120; véase también Kymlicka 1989: 164-165; 1998: 429).

Lo anterior ha llevado a Kymlicka a flexibilizar de algún modo algunas de sus propuestas. Si en *Liberalism, Community and Culture* trataba de defender los derechos de los aborígenes de Canadá desde una base que se encontraba en cierta forma ligada a la teoría de la neutralidad liberal, en sus escritos más recientes se ha mostrado como un tenaz crítico de esta

idea. En este contexto, Kymlicka afirma que forma parte de un “mito” pensar que los Estados liberales sean neutrales con respecto a las identidades nacionales y etnoculturales. Reconoce que a menudo los liberales apoyan el ideal de neutralidad distinguiendo las “naciones étnicas antiliberales” de las “naciones cívicas liberales”; estas últimas, a diferencia de las primeras, tratan a la cultura de la misma forma que a la religión, es decir, como algo que las personas son libres de cultivar en su esfera privada, pero que no es asunto atendible en el espacio público. Pero para el teórico canadiense

la analogía entre religión y cultura es errónea. Un Estado puede no tener una iglesia oficial, pero el Estado no puede evitar establecer, al menos parcialmente, una cultura cuando decide sobre la lengua que ha de usarse en la administración, la lengua y la historia que los niños deben aprender en la escuela, quiénes serán admitidos como inmigrantes y qué lengua e historia deberán aprender éstos para convertirse en ciudadanos, si las subunidades se diseñarán con el fin de crear distritos controlados por minorías nacionales, etc. (1998: 419).

Por consiguiente, no existe ningún Estado contemporáneo que no suponga la “politización” de un determinado grupo nacional-cultural. Toda unidad estatal, ya sea una nación étnica o una nación cívica, construye la pertenencia nacional basándose en la participación en una cultura societal común, y emplea políticas para mantener y perpetuar esa cultura. Más aún, el empleo de políticas públicas “para promover una cultura o culturas societarias particulares es un rasgo inevitable en todo estado moderno” (1998: 419).

La solución que encuentra Kymlicka a este *impasse*, como ya adelantamos, es fomentar los derechos de grupo de las minorías nacionales por considerarlo consistente con la libertad individual. Pero, ¿por qué al final de cuentas estas dos cuestiones no resultan contradicto-

rias? Por sobre todas las cosas, esto depende de la manera como Kymlicka entiende al liberalismo: “una sociedad liberal no obliga a que las personas revisen sus compromisos —y, a veces, pasa mucho tiempo sin que éstas tengan ninguna razón para cuestionar sus compromisos básicos—, pero esta sociedad reconoce que la libertad de elección no es un asunto inamovible y que, en ocasiones, es preciso revisar las antiguas elecciones” (p. 131). Esta concepción que adopta de la sociedad liberal lo lleva a plantear una relación tautológica entre libertad y cultura: aunque no hay posibilidad de hacer elecciones libres por fuera de una cultura dada, también es cierto que la libertad debe ser un valor afianzado y mantenido al interior de dicha cultura. Si la cultura nos hace sujetos libres, personas que disfrutan del marco de elecciones que provee la cultura societal, es contradictorio que la primera imponga a sus miembros una serie de “restricciones internas” con el fin de mantener la cohesión de los valores comunitarios. En este contexto, Kymlicka realiza la siguiente pregunta: “Si los miembros de una minoría no tienen capacidad para hacer cumplir la ortodoxia religiosa o los roles de género, ¿no han perdido parte de la *raison d'être* para mantenerse como sociedad distinta?” (p. 212). Esta pregunta desnuda la imposibilidad de la equivalencia total a la que nos hemos estado refiriendo antes: si la comunidad necesita defender su propia esencia comunitaria por medio de restricciones que muchas veces toman cuerpo en disposiciones violentas, ¿no se debe esto a que ya no se vive en una comunión de valores que pretende ser algo más que la suma de los intereses individuales?

Para explorar cómo se llega a esta conclusión —también presente en la lógica de la hegemonía—, es preciso tener en cuenta una serie de consideraciones que nos llevarán directamente a ella. Kymlicka parte del supuesto de que existen “dos condiciones previas” que deben cumplirse para que pueda florecer una buena vida:

La primera es que dirijamos nuestra vida desde dentro, de acuerdo con nuestras convicciones sobre qué es lo que da valor a la vida. Por consiguiente, los individuos deben tener los recursos y las libertades necesarias para guiar sus vidas según sus creencias sobre el valor, sin temor a la discriminación o al castigo. De ahí la tradicional preocupación liberal por la privacidad individual, así como su oposición a las “imposiciones morales”. La segunda condición previa es que somos libres para cuestionar estas creencias, para eliminarlas a la luz de cualquier información, ejemplo y argumento que nuestra cultura nos pueda proporcionar (p. 119).

Como ya puede anticiparse, sólo el liberalismo puede brindar al individuo el marco institucional que afiance estas dos condiciones, permitiéndole que pueda llevar una vida digna. Si estas condiciones son *previas* a cualquier tipo de agrupamiento societal, esto quiere decir que sólo una vez que la minoría nacional acepte los valores liberales podremos gozar de los provechos o de los bienes que dicha cultura societal es capaz de proporcionar. No hace falta indagar mucho en el argumento de Kymlicka para darse cuenta de que detrás de todo esto hay una *neutralidad implícita*, dado que *sólo* las instituciones liberales pueden fomentar y dar cabida dentro de sí a diferentes culturas societales. Es decir, aunque Kymlicka reconoce que es un mito suscribir la idea de neutralidad del Estado en condiciones de pluralismo cultural, su postura es contradictoria, pues sigue pensando que el liberalismo es una suerte de “lugar vacío” con trazos imprecisos donde una pluralidad de comunidades culturales pueden convivir sin conflictos. Según él,

a medida que una cultura se liberaliza —y, por tanto, permite que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicionales— la identidad cultural resultante se hace “más difusa” y menos característica. Es decir, a medida que una cultura se hace más liberal, cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de la vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales (p. 127).

Si bien el teórico canadiense reconoce que el liberalismo es el resultado de una cultura histórica y contingente, considera que sus valores son lo suficientemente “difusos” y “no sustantivos” como para que todo el mundo pueda suscribirlos. Lo anterior plantea la “responsabilidad” que tienen los liberales de propiciar la “liberalización” de cualquier cultura iliberal “sin disolverla”:

El objetivo de los liberales no debería ser disolver [las] naciones no liberales, sino más bien tratar de liberalizarlas, aun cuando esto no sea posible en todos los casos. Pero merece la pena recordar que todas las naciones liberales existentes tuvieron pasados iliberales, y que su liberalización exigió un prolongado proceso de reforma institucional. Dar por supuesto que cualquier cultura es intrínsecamente iliberal y no susceptible de ningún tipo de reforma es etnocéntrico y ahistórico. Además, la liberalidad de una cultura es una cuestión de grado (p. 134).

Todo esto plantea un claro dilema, y podemos resumir la crítica que Sebastián Barros (1999: 116) realiza al respecto en dos preguntas: ¿cómo liberalizar ciertas culturas tradicionales sin disolverlas? ¿No hay culturas tradicionales que al liberalizarse cambian por completo? Según Barros, Kymlicka no puede ver este problema porque, en el fondo, no considera al liberalismo como un “credo combatiente más” y, en consecuencia, su teoría de los derechos de las minorías corre el riesgo de perpetuar una imagen de superioridad de las formas liberales de vida respecto de aquellas culturas que se encuentran en un “menor grado” de liberalización.

A esta crítica se podría agregar de nuestra parte dos cuestiones. En primer lugar, Kymlicka no sólo presupone que todos somos o podemos llegar a ser liberales —lo cual implica que nuestra identidad no liberal habrá de alcanzar con la liberalización una madurez de la que

antes carecía—, sino que esta transformación tendrá lugar sin ejercer violencia sobre nuestras prácticas sociales particulares. Kymlicka reconoce que imponer “por la fuerza” los valores liberales puede ser una forma de ejercicio colonialista o paternalista del poder (p. 231), pero no advierte que también puede serlo la lenta y gradual interiorización de tales creencias. En segundo lugar, creo que la liberalización de una cultura no liberal no es “una cuestión de grado” como sugiere Kymlicka; más bien la cultura societal es *desde ya-siempre liberal*, es decir, la liberalización no es algo que se encuentre al final del proceso, sino más un presupuesto retroactivamente establecido. Consideremos el siguiente pasaje:

El deseo de las minorías nacionales de sobrevivir como sociedades culturalmente distintas *no es necesariamente un deseo de pureza cultural*, sino simplemente la aspiración al derecho de mantener su propia pertenencia a una cultura específica y continuar desarrollando dicha cultura de la misma e (impura) manera en que los miembros de las culturas mayoritarias pueden desarrollar las suyas. El deseo de desarrollar y enriquecer la propia cultura es coherente con las interacciones con otras culturas —y, de hecho, fomentado por ellas— en la medida en que esta interacción no se realice en circunstancias de graves desigualdades de poder (p. 149; cursivas nuestras).

En el contexto de una sociedad compleja (y liberalizada), donde las contaminaciones tropológicas no pueden controlarse muy fácilmente, es imposible que una cultura no liberal pueda plantear —en términos de Laclau— “demandas puntuales” de identidad como si ésta pudiera llegar a ser una positividad monádica cerrada en sí misma. En este marco adquiere relevancia la anterior pregunta de Kymlicka según la cual la restricción interna es contradictoria no sólo con la libertad individual, sino también con el sostenimiento de los propios valores comunitarios no liberales. La paradoja que se puede extraer de su argumento —y que da cuenta del carácter excesivo del liberalismo frente a cualquier defensa comunitaria

no liberal— es que si una cultura societal recurre a las restricciones internas, ésta ya ha perdido su razón de ser porque “cierto espectro liberal” ronda en la cabeza de sus miembros, los cuales resisten o se oponen a la constrictión más o menos violenta que ejerce la comunidad sobre ellos. En otros términos, la comunidad *se liberalizó* como consecuencia de que sus miembros son conscientes del valor de la autonomía personal. Pero, por otro lado, si la cultura societal no necesita recurrir a las restricciones internas es porque —en los términos de Kymlicka— ésta fomenta sin dificultades la libre individualidad de sus adherentes, en cuyo caso la minoría nacional no se opone a los valores del credo liberal —la libertad personal, el libre desarrollo de la individualidad, la autonomía personal, etc. Lo que esta paradoja está señalando, por una parte, es el exceso que caracteriza al liberalismo que hace que esté presente incluso cuando está aparentemente ausente, esto es, cuando las autoridades que gobiernan la minoría (o cualquier otro grupo con poder) recurren a las restricciones internas para constreñir la individualidad rebelde. Si se opta por imponer esta forma de violencia (física o simbólica) no se debe a un déficit de liberalismo, sino más bien a una presencia excesiva de éste en la conciencia de aquellos miembros que están poniendo en duda la sustancia de la comunidad a través de la autonomía de sus reclamos. Por otra parte, si toda cultura societal tradicional es retroactivamente coincidente con el objetivo liberal de promover las elecciones individuales, esto quiere decir que el liberalismo no es una cultura societal entre otras, sino la forma misma de la cultura societal *tout court*. Es decir, toda cultura minoritaria oficia como el soporte fantasmático de una existencia liberal implícita, que hace que el liberalismo sea aquello que desborda o excede con su presencia a toda cultura societal específica.

¿Qué tiene el liberalismo de Kymlicka que, al igual que otras posturas liberales, resulta difícil trascenderlo como horizonte normativo? ¿Por qué sobredetermina aparentemente toda creencia óntica particular? La respuesta a estas preguntas, como ya adelantamos, se encuentra en un conjunto de analogías que es posible establecer entre algunas afirmaciones de Kymlicka y los supuestos de la forma hegemónica de la política.

Comencemos traduciendo el argumento de Kymlicka al lenguaje propio de la teoría de la hegemonía. Éste sugiere que ónticamente la cultura societal donde pasamos la mayor parte de nuestra vida es lo más importante para nosotros, dado que nuestra identidad está determinada por el contexto de elección que ella provee. Pero lo que toda minoría nacional necesita tener en cuenta es la adscripción al horizonte de los ideales liberales que nos dan la libertad para cuestionar y cambiar voluntariamente nuestras creencias constitutivas. En otras palabras, ónticamente la cultura societal es —usando un término de Laclau citado al final del capítulo segundo— “todo lo que hay” para nosotros, pero ontológicamente aquello con lo cual nos identificamos o defendemos ya está perdido en su misma defensa, porque la contingencia propia de las sociedades complejas puede llevar a la disolución voluntaria de esos valores constitutivos. Y esa contingencia sólo es posible de ser activada con el reconocimiento del discurso liberal, el cual permite que tenga lugar tanto la protección como la dislocación de todo valor societal particular.

Pero lo que la perspectiva hegemónica puede decir con relación a las últimas afirmaciones es que si lo ontológico-liberal es aquello que siempre disloca lo óntico-societal, ¿puede el segundo subvertir al primero? En otras palabras, ¿pueden los valores tradicionales amparados en la política de la diferencia o multicultural no estar dispuestos a liberalizarse y tratar

de mantener al máximo su propia pureza? Laclau y Mouffe son críticos severos de esta política de la diferencia 0monádica, por la misma razón de que ambos ven como imposible un mundo político constituido alrededor de una miríada de demandas puntuales. Incluso esta política del “pluralismo extremo” desconoce la dimensión antagónica de lo político:

[A]unque tiende a ser muy crítico del liberalismo, este tipo de pluralismo extremo, debido a su rechazo de construir un “nosotros”, una identidad colectiva capaz de articular las exigencias presentes en las diferentes luchas contra la subordinación, reproduce el escamoteo liberal de lo político. Negar la necesidad de una construcción de estas identidades colectivas, y concebir la política democrática exclusivamente en términos de la lucha de una multiplicidad de grupos de interés, o de minorías, por la afirmación de sus derechos, es permanecer ciego a las relaciones de poder. Es ignorar los límites que impone a la extensión de la esfera de los derechos el hecho de que algunos de los derechos existentes hayan sido contruidos sobre la misma base de la exclusión o subordinación de otros (Mouffe 2003: 38)⁸.

¿Dónde radica el momento “impolítico” del pluralismo extremo? En primer lugar, en que éstos no admiten incurrir en lógicas equivalenciales en las cuales se verán obligados a “negociar” su propia particularidad en aras de favorecer la construcción de una identidad colectiva o popular más amplia. En segundo lugar, al pretender mantenerse totalmente aislados, esos particularismos no logran ver que lo social se constituye por medio de articulaciones hegemónicas que incluyen en su interior algunas demandas y excluyen otras.

Creo que en el rechazo por parte de Laclau y Mouffe a esta forma dispersa de la política — radicalmente individual o heterogénea—, se encuentra la clave del molde liberal que presupone la forma hegemónica de la política, y la analogía que ésta tiene con la propuesta de Kymlicka nos puede ayudar a desentrañarlo un poco mejor. Hemos dicho que uno de los problemas que tiene el enfoque de Kymlicka es que la onticidad societal no liberal no pue-

⁸ Para una opinión de Laclau similar a ésta, véase su crítica a la política del multiculturalismo (1996: 89-95).

de subvertir totalmente la ontología liberal, razón por la cual el liberalismo se presenta como un credo incuestionable e irrebasable. Al respecto se podría decir, en primer lugar, que el liberalismo de hecho está sometido al juego hegemónico de la política; ello, por cuanto se esfuerza por presentar un cierto contenido diferencial como la encarnación misma de la plenitud universal ausente. Para Kymlicka, decir que cualquier comunidad societal puede imponer de hecho a sus miembros una serie de restricciones internas es inconcebible, y para él eso —y otras cuestiones— es “todo lo que hay”. En segundo lugar, Laclau sabe muy bien que lo ontológico nunca puede eliminar los residuos de su propia constitución óntica —un valor universal, una ontología que cuestionara totalmente sus orígenes particulares no sería un significante vacío: sería un “puro ruido”, dado que es propio de la lógica del significante vacío que esté construido a partir de una particularidad universalizada. En tercer lugar, Laclau y Mouffe tienen que admitir que el liberalismo, a pesar de que “no se autoconciba como un particular más” es un valor ciertamente “más próximo” a la matriz de la “revolución democrática” que cualquier otro valor societal o tradicional que indaga Kymlicka. De esta tercera condición es posible extraer dos preguntas que trataré de responder en lo que resta de este apartado: (1) ¿cómo garantizar la autonomía de lo particular sobre la equivalencia metafórica de la cultura societal si no es a partir de un horizonte político de carácter liberal?; (2) ¿qué se esconde tras la afirmación de la teoría de la hegemonía según la cual es impolítica una demanda pluralista extrema que se niegue a participar en el juego de la articulación equivalencial?

Para responder la primera pregunta, consideremos previamente los efectos que trae consigo la liberalización según Kymlicka. Como ya hemos visto, éste parte de la idea de que la cultura liberal es el nombre para una sociedad moderna diversa, la cual operó como la superfi-

cie de inscripción de una variedad de formas de vida, incluso no liberales. Como resultado de esa liberalización, la sociedad moderna, en general, y las sociedades complejas actuales, en particular, se han vuelto cada vez más algo más abstracto y difuso. Québec ofrece un buen ejemplo de este proceso:

Antes de la Revolución Tranquila, los quebequeses en general compartían una concepción del bien rural, católica, conservadora y patriarcal. En la actualidad, tras un rápido período de liberalización, la mayoría de la gente ha abandonado este estilo de vida tradicional, y la sociedad quebequesa presenta ahora toda la diversidad propia de cualquier sociedad moderna; una sociedad en la que se pueden encontrar ateos y católicos, gays y heterosexuales, *yuppies* urbanos y granjeros rurales, socialistas y conservadores, etcétera. Por lo tanto, hoy en día ser “quebequés” simplemente significa participar en la sociedad francófona de Québec. Y los francófonos en Québec ya no comparten las concepciones del bien más de lo que puedan compartirlas los anglófonos en Estados Unidos. Por tanto, el ser “quebequés” parece una forma muy tenue de identidad (pp. 126-127).

Lo anterior no sólo es una típica afirmación liberal sino que, además, está señalando que la proliferación de los diferentes particularismos que conviven en la sociedad quebequesa no han hecho más que subvertir la claridad de lo que implica hoy ser quebequés. Es evidente que el credo *particular* liberal ha oficiado con toda seguridad como el *point de capiton* que hizo posible la articulación equivalencial pacífica de todos esos particularismos dispersos e incluso incommensurables. Pero esto último ya nos está señalando algo que la teoría de la hegemonía se niega a aceptar (o bien no logra vislumbrar): que sus supuestos ontológicos sólo pueden operar a partir del reconocimiento del “exceso óntico(-ontológico)” del liberalismo en los tiempos contemporáneos.

Esta última proposición genera un problema que es preciso encarar. La experiencia histórica indica que la “proliferación del sentido como condición de su propia subversión” no

siempre se ha dado en un contexto liberal. Pensemos en el caso que Laclau (2005: 280) analiza reiteradamente en sus trabajos: la irrupción de *Solidaridad* en Polonia. Ahora bien, si atendemos bien a este caso, la hegemonía lograda por *Solidaridad* implicó un debilitamiento de los lazos comunitarios previos, y una conciencia del derecho liberal a cuestionar y revisar las concepciones previas del bien estuvo presente en ese movimiento democratizador. Es por ello que la tesis de la proliferación subversiva del sentido supone, de modo implícito, la afirmación de la “prioridad de la metonimia sobre la metáfora”; pero lo que ahora puede quedar más claro es que esa tesis sólo puede ser posible dentro del marco de la “relativa estructuralidad” provista por el terreno óntico-metafórico de la gramática liberal. Desde el momento mismo en que esa proliferación del sentido tiene lugar, se debe presuponer el “derecho de salida” o la posibilidad del cuestionamiento particular a las equivalencias del grupo que lleva a cabo la articulación hegemónica. (Recordemos, además, que si hubiera proliferación metafórica son cuestionamiento crítico, lo que tendríamos es un movimiento esencialista dialéctico sin heterogeneidad o resto irreductible).

Esto último se puede rastrear concretamente en el planteo de Kymlicka en su rechazo del enfoque liberal que privilegia la *tolerancia* respecto de la *autonomía personal*. Según su opinión, los liberales que abogan por la tolerancia usualmente parten del supuesto de una “ética de no interferencia recíproca”, esto es, una ética que se resume en el eslogan “vive y deja vivir”. Este tipo de liberalismo llega a legitimar las restricciones internas violentas de una determinada comunidad basándose en el derecho sin límite alguno a ejercer la diferencia⁹. Pero según Kymlicka, esta clase de liberalismo se aleja decididamente de los valores liberales porque no reconoce el derecho al disenso individual dentro de un grupo dado (p.

⁹ Para una exposición más detallada de esta clase de políticas de la diferencia, véase Arditi (2000).

217). Este sería el caso, por ejemplo, del Imperio Otomano, que garantizaba un cierto nivel de tolerancia a sus miembros y un marco de convivencia pacífica, pero negaba totalmente la autonomía personal; en otras palabras, dicho Imperio no era una sociedad liberal porque no reconocía la libertad de conciencia a los diferentes credos que habitaban en él (pp. 217-218). Por ello, la propuesta de Kymlicka considera que la única forma de tolerancia razonable es aquella que se compromete al mismo tiempo con el ideal de la *autonomía* —esto es, con la libertad para valorar y revisar los fines actuales— en cualquier ámbito moral, tanto público como privado (p. 218). Esto lo lleva a rechazar el temor de Rawls de convertir a la autonomía en un valor comprensivo extendido más allá de los límites razonables de lo público: “la estrategia rawlsiana de aprobar la autonomía únicamente en contextos políticos, y no como valor general, no logra su propósito. Aceptar el valor de la autonomía para fines políticos permite a su vez ejercerla en la vida privada, implicación que sólo suscribirían quienes aprueban la autonomía como valor general” (p. 223).

¿Qué es esto último sino una forma liberal de expresar la tesis de Laclau del “carácter des-nivelado de lo social”, que vuelve imposible una equivalencia total como consecuencia de la autonomización de un determinado particular —en cualquier esfera, tanto pública como privada— del lazo equivalencial? Como puede notarse, tanto Kymlicka como Laclau terminan postulando (explícitamente el primero, implícitamente el segundo) la autonomía liberal como un valor universalmente compartido o metafóricamente presente en las prácticas (hegemónicas) de los sujetos. Y esto es lo que, finalmente, nos permite responder la segunda de las preguntas que aún quedó pendiente: a mi juicio, detrás del rechazo de Laclau y Mouffe a la política del pluralismo extremo se encuentra la creencia liberal de que para integrar un determinado grupo equivalencial uno debe estar dispuesto *de antemano* a

cuestionar los particularismos tanto personales como colectivos. El liberalismo es, gracias a esto, el punto metafórico-nodal que permite a la lógica hegemónica de la política articular una serie de elementos diferenciales en una identidad colectiva que está condenada al fracaso por la presencia espectral del valor liberal de la autonomía personal. Lo que es similar a decir que toda comunidad equivalencial se encuentra ya dislocada como consecuencia de su propia defensa liberal.

4. *¿Cómo considerar a los productivos como ociosos?*

Hasta el momento el eje de la discusión ha girado en torno a las tensiones que existen entre la diferencia y la heterogeneidad individual en el plano religioso-comunitario y étnico-nacional. Ahora es tiempo de considerar los efectos que esta situación dilemática genera en el ámbito de las relaciones socioeconómicas.

En el capítulo primero sostuve la tesis que el liberalismo se configura a partir de la defensa de la individualidad, la cual podría ser resumida en la sentencia según la cual “que cada uno cuente por uno, y que ninguno cuente por más de uno”. Pero lo que también observamos es que esa individualidad no podía adquirir la forma de una singularidad que excediera en su particularidad los límites de los procedimientos (burocráticos o deliberativos) que marcan la pauta de aquello que la comunidad política puede o no aceptar dentro de su propio seno. En este contexto, para el caso de la estructura económica lo que habrá de limitar los excesos de la singularidad individual es la estructura de la producción y distribución del producto generado por la cooperación social. Este es el caso, por ejemplo, de la justicia distributi-

va tal como la piensa Rawls: según él, la justicia como equidad es una teoría ideada para limitar, en términos generales, las demandas irrazonables de las partes que concurren en el contrato social y, particularmente, sus intereses egoístas. En este contexto, en el siguiente apartado ofrezco una síntesis del debate que ha surgido alrededor de la cuestión de la presencia o no en la *TJE* de un sujeto egoísta o exclusivamente interesado en maximizar el autointerés. Más concretamente, me concentraré en las relaciones que existen entre el principio de la diferencia y la idea de ventaja mutua que se debe garantizar a todos los miembros cooperativos de la sociedad bien ordenada. Una vez que hayamos esto, consideraremos el lugar que la justicia distributiva le confiere a aquellos sujetos que no están en condiciones de ser sujetos plenamente cooperativos de la sociedad, a saber: los improductivos. Las conclusiones que se desprenderán de esto último nos permitirán considerar y discutir la situación del “ocio generalizado” que, a mi juicio, es una forma que puede adoptar la singularidad individual capaz de hacer estallar los límites estructurales de la justicia económica.

El método de lectura de los textos rawlsianos y de algunos otros que consideraré es el mismo que he estado utilizando hasta el momento. Pero seamos claros: aunque pueda hacerse una lectura tropológica de la justicia económica rawlsiana, el universalismo moral opera como un “chaleco de fuerza” que limita los efectos de los desplazamientos retóricos. Ahora bien, una lectura tropológica no niega la existencia de esos límites racionales o lógicos al desplazamiento, y que en verdad establezcan fronteras argumentativas sobre lo posible e imposible en términos lógicos: lo que más bien intenta mostrar son las aporías de tales límites.

Comencemos entonces ofreciendo una interpretación retórica del principio de la diferencia.

4.1. La justicia como equidad y el carácter metafórico-metonímico del principio de la diferencia

Uno de los posibles puntos de partida desde donde pueden evidenciarse las estrategias retóricas que operan en algunos textos rawlsianos es mostrar la ambigüedad que el mismo Rawls encuentra en la definición del principio de la diferencia. Pero antes recordemos qué estipula el mismo. Según éste: “Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados” (Rawls 1996b: 31). La ambigüedad que caracteriza al segundo principio de la justicia no la tiene aparentemente el primer principio que defiende un esquema adecuado de libertades básicas para todos, pues Rawls considera que “estamos seguros que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas [...]. Sin embargo, tenemos mucha menos seguridad en lo que se refiere a cuál es la distribución correcta de la riqueza y la autoridad” (1997: 32). Es decir, Rawls cree que no hay dudas que se está violando la justicia cuando, por ejemplo, se niega a una minoría el derecho a votar o a ocupar determinados cargos políticos, o cuando ciertos grupos religiosos o étnicos son reprimidos y a otros se les niega la igualdad de oportunidades en el mercado. Sin embargo, el principio de la diferencia “es una materia mucho más imprecisa y sujeta a controversia. No sólo existe el problema de asignarle un sentido preciso y predeterminado, sino que incluso cuando lo hacemos y nos ponemos de acuerdo sobre cuál debería ser, a menudo hay una amplia diversidad de opiniones razonables acerca de si el principio se encuentra o no satisfecho” (Rawls 1999: 165-166). Para decirlo en los términos de Laclau, mientras el primer principio puede

controlar con más facilidad la heterogeneidad de sus interpretaciones particulares, el principio de la diferencia está dotado de un consenso menos firme. Dicha imprecisión es una de las principales razones por la cual este último no puede ser exigido constitucionalmente, ni tampoco constituye su incumplimiento público un motivo de desobediencia civil (Rawls 2002: 78-80; 1999: 165-166)¹⁰.

¿Por qué la apelación a la justicia socioeconómica es más imprecisa que aquella que invocan el primer principio y la igualdad de oportunidades? Una primera respuesta a esta pregunta puede ser que su imprecisión se debe a los diversos significados que encarna. Rawls supone de esta manera que el principio de la diferencia es capaz de articular simultáneamente los significados de una serie de principios diferentes—algunos incluso poco compatibles entre sí—, a saber: (1) el principio de reparación; (2) el principio de fraternidad; (3) el principio kantiano según el cual los hombres deben ser tratados como fines; y (4) el principio de ventaja mutua o interés recíproco. Veamos cómo se vinculan entre sí cada uno de ellos.

En primer lugar, tanto el principio de la diferencia como el de reparación consideran que “las desigualdades inmerecidas piden reparación; y como las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas, estas desigualdades tienen que ser compensadas de algún modo”. Así, el principio de la diferencia logra algo de lo que intenta el principio de reparación: “[t]ransforma las metas de la estructura básica de modo que el esquema institucional ya no ponga el acento en la eficiencia social y en los valores tecnocráticos”, y esto

¹⁰ Sólo el primer principio de la justicia es considerado una “esencia constitucional” que los tribunales están exigidos a hacer cumplir (Rawls 2002: 53-54). Aunque la igualdad de oportunidades no es una esencia constitucional, Rawls admite que su incumplimiento puede dar lugar a la desobediencia civil.

evita “los aspectos despiadados de un régimen meritocrático” (Rawls 1999: 139). En segundo lugar, también satisface la idea básica de la fraternidad, a saber: “no desear tener mayores ventajas salvo que sea en beneficio de los que están peor” (1999: 140). Para llegar a esta conclusión, los principios de fraternidad y de la diferencia también acuerdan con las ideas implícitas en la “estima social”, el “sentido de la amistad” y la “solidaridad cívica”. En tercer lugar, supone que considerar a una persona como un fin en sí misma “es estar de acuerdo en renunciar a aquellas ganancias que no contribuyan a sus expectativas. Por el contrario, considerar a una persona sólo como un medio es estar dispuesto a imponerle inferiores perspectivas vitales en aras de expectativas superiores, y suficientemente compensadoras, de otros, y de este modo promover una mayor suma de beneficios” (1999: 141). Por último, uno de los motivos fundamentales que lleva a las personas a suscribir el principio de la diferencia en conjunción con el de la ventaja mutua es que ambos operan en beneficio de todo aquel que forme parte de la sociedad: si hemos de ser los menos aventajados “ganamos con los esfuerzos de los otros”; si hemos de ser los más aventajados “ganamos todavía más si empleamos nuestros activos de forma socialmente fecunda” (1999: 143). En otras palabras: “el segundo principio sostiene que una desigualdad es permisible sólo si hay razón para creer que la práctica que incluye o da como resultado esa desigualdad obrará en provecho de *todas* las partes embarcadas en ella. Es importante aquí acentuar que *todas* las partes tienen que salir ganando con la desigualdad” (1999: 81). De esta forma, una vez que se satisface la ventaja mutua “cada persona representativa puede aceptar la estructura básica como encaminada a promover sus intereses” (1999: 142).

Si el principio de la diferencia se relaciona con todos los preceptos antes mencionados, ¿cuál es entonces su significado preciso y exclusivo? La respuesta a esta pregunta no puede

disimular su condición paradójica: todos los significados que puede tener ayudan a dar cuenta de su sentido, pero a la vez ninguno en particular lo constituye como tal. En otros términos, este principio funciona metafóricamente porque son tantos los sentidos que puede encarnar que aunque ninguno puede ser privilegiado, todos ellos constituyen una unidad de significado. Aunque Rawls reconoce que es difícil acordar lo que supone el principio de la diferencia, no cabe duda que cuando se actúa fraternalmente, o cuando se considera al otro como un fin en sí mismo, se está actuando sobre su base de sus exigencias. De esta manera, cuando basamos nuestros actos en el abstracto principio de la diferencia, las fronteras que separan a cada uno de los subprincipios tienden a hacerse difusa, desdibujándose su propia particularidad; por ello, su carácter metafórico se vincula de modo inextricable con su condición altamente abstracta¹¹. En definitiva, todos los subprincipios resultan ser análogos en la satisfacción de aquello que el principio de la diferencia establece.

Ahora bien, aunque cada subprincipio es equivalente respecto del principio de la diferencia, esto no quiere decir que pierdan *absolutamente* su especificidad. Ello, por cuanto una persona que rige su accionar basándose en los preceptos de la ética kantiana no deja de ser “kantiano” para ser “exclusivamente rawlsiano” una vez que acepta como válido el principio de la diferencia. Es decir, la aceptación de los principios en el momento del consenso traslapado no supone que tengamos que renunciar a la doctrina comprehensiva desde la cual apoyamos a tales principios. Antes bien, los valores de la justicia son adheridos desde el interior de esas doctrinas. Como lo indica el mismo Rawls:

¹¹ Aunque en términos epistemológicos la metáfora y la abstracción conceptual se oponen totalmente, en términos retóricos terminan siendo las dos caras de una misma moneda. Véase esto en la lectura que De Man (1999: 65 y ss.) hace de algunos textos de Condillac.

La justificación pública se da cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política incorporándola en sus diferentes concepciones comprensivas razonables. En este caso, los ciudadanos razonables se tienen mutuamente en cuenta como defensores de doctrinas comprensivas razonables que apoyan dicha concepción política y este mutuo tenerse en cuenta informa la calidad moral de la cultura pública de la sociedad política (1998: 91).

Lo anterior nos permite arribar a la conclusión que la analogía entre el principio de la diferencia y los subprincipios no es absoluta, pues en ese caso estaríamos ante a una equivalencia total entre ambos polos que negaría la existencia y el papel de los subprincipios en la definición del principio de la diferencia. Por ello es preciso mostrar que el principio de la diferencia no sólo se estructura de modo metafórico, sino también metonímicamente. Porque cada subprincipio puede mantener su diferencia específica es que resulta posible un continuo desplazamiento de significados: de la noción de reparación Rawls se mueve por algún motivo a la de fraternidad, de esta última al imperativo kantiano, y de éste a la idea de garantizar la ventaja mutua entre todos los ciudadanos. Ahora bien, los motivos por los cuales estos principios se articulan bajo el común denominador del principio de la diferencia son absolutamente contingentes: como la justicia como equidad es una forma de liberalismo político, ello no está inscripto en una ley natural, sino que el vínculo que se establece entre ellos se basa en la relación de contigüidad “razonable” que Rawls construye con el objeto de mostrar que hay toda una tradición de pensamiento político igualitario que justifica la elección del principio de la diferencia.

Pero si éste es tan ambiguo como el mismo Rawls lo reconoce, nada debería impedir de antemano que pueda detenerse el contingente proceso de desplazamiento para incluir otros subprincipios. Por ejemplo, alguien podría ser incluido en la cadena de equivalencias rawl-

siana sobre la base de su creencia en el principio de la economía cristiana, que establece que Dios no nos considera los propietarios absolutos de los bienes o de los talentos que residen en nosotros, sino simplemente sus custodios, y como tal no tenemos ningún derecho especial sobre los frutos de su ejercicio. En otras palabras, parece que es difícil domesticar los múltiples sentidos que pueda encarnar el principio de la diferencia, y nada impide que se pueda extender aún más el desplazamiento metonímico.

4.1.1. La libertad, la ventaja mutua y los límites del desplazamiento igualitario

Hemos visto que el principio de la diferencia se presenta como una totalización metafórica que surge como consecuencia de articular una serie de subprincipios diferentes. Todos éstos son análogos porque comparten el objetivo de emplear las desigualdades de modo fecundo para con los menos aventajados y se encuentran, en consecuencia, en una relación de sustitución metafórica los unos con los otros. Pero también dijimos que esa analogía no es absoluta, pues se encuentra contaminada por un desplazamiento metonímico que permite mantener la identidad de cada uno de los subprincipios. La pregunta que ahora es necesario formular es si resulta posible seguir expandiendo la cadena metafórica que Rawls ha construido. Preguntamos, pues, hasta dónde Rawls puede dar lugar en su propuesta normativa a la contingencia que opera en todo desplazamiento.

Dos minutos de reflexión bastan para concluir que Rawls rechaza un desplazamiento sin término del principio de la diferencia, pues la prioridad innegociable del primer principio lo impide. Para entender mejor esto veamos el siguiente caso que Rawls presenta. Éste reco-

noce que hay una analogía incuestionable entre el principio de la diferencia y el precepto clásico que Marx esgrimió en su *Crítica al Programa de Gotha*, a saber: “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. El principio de la diferencia podría satisfacer el mandato de Marx estableciendo un impuesto de capitación (un impuesto de cuantía fija) sobre las dotaciones naturales o innatas —la inteligencia, el talento— exigiendo que los mejor dotados paguen un impuesto más alto. Pero Rawls considera que la puesta en práctica de este impuesto puede resultar una flagrante violación a las libertades básicas que protege el primer principio de la justicia. Por ejemplo, forzaría a los más capaces “a dedicarse a las ocupaciones en las que los ingresos son lo suficientemente elevados como para permitirles pagar el impuesto”; no podrían, por ejemplo, “permitirse el lujo de consagrarse a vocaciones y ocupaciones mal pagadas, aunque encomiables”. En conclusión: “El principio de diferencia no penaliza a los más capaces por estar felizmente dotados. Antes bien, dice que para beneficiarnos todavía más de esa buena fortuna debemos adiestrar y cultivar nuestras dotaciones y ponerlas a trabajar en actividades socialmente útiles que generen ventajas para los que tienen menos”. De esta forma, Rawls reconoce que “el significado del principio de diferencia queda determinado en parte por su subordinación jerárquica al primer principio de justicia. No podemos captar ese significado si lo consideramos aisladamente” (2002: 211-212).

De este modo, la operación de desplazamiento a la que se somete el principio de la diferencia encontrará sus límites, tarde o temprano, en los férreos requerimientos que impone el principio de igual libertad para todos. Ahora bien, si dijimos que el principio de la diferencia se caracterizaba por ser altamente abstracto y, por ende, ambiguo en su significación, ¿no podría tener el primer principio estas mismas características, dado que no deja de ser

una abstracción? Pero Rawls se encarga de proporcionar un cierre a su sistema a través de una decisión: limita la ambigüedad del primer principio enumerando explícitamente las libertades básicas que debe proteger, a saber: la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de asociación, la libertad de movimiento y de elección de ocupación y las libertades políticas de participación ciudadana (Rawls 1999: 266). Gray advierte esta cuestión al señalar que Rawls modificó en *Liberalismo político* el argumento —presente en *Teoría de la justicia*— según el cual el primer principio debía favorecer un sistema de libertades lo más extenso posible por una lista acotada y “plenamente adecuada” de libertades básicas (Rawls 2002: 147-148). En otras palabras, Rawls fue claramente “de la indeterminación a la arbitrariedad en su elección de las libertades protegidas por los principios liberales [...]”. Cuando Rawls cambia el principio de mayor libertad equitativa por su lista de libertades básicas, hace disminuir la indeterminación de la libertad que su principio protege, pero lo hace precisamente en el mismo grado en que hace aumentar los conflictos de valor que engendra” (Gray 2001: 89). De esta forma, para que el sistema rawlsiano sea un sistema cerrado de significación, y evitar así un continuo desplazamiento del principio de la diferencia, es preciso limitar la arbitrariedad del primer principio enumerando las libertades que protege. Pero lo hace —Gray lo indica con razón— a través de una *decisión* que no puede evitar los conflictos de valor que esto trae aparejado.

Ahora bien, si el primer principio defiende los proyectos individuales de las personas, se podría decir que en cierto modo es análogo al principio de la ventaja mutua, el cual exige que todos los participantes de la cooperación social tengan derecho a satisfacer sus intereses. Este principio también impone límites a la ambigüedad del principio de la diferencia. En efecto, cada uno de los diferentes subprincipios conviven en una suerte de armonía pre-

establecida hasta que empezamos a hacernos una serie de preguntas: ¿cómo hacer compatible las demandas del principio de fraternidad, que supone considerar a los demás como formando parte de un proyecto solidario común, con la actitud autointeresada que impone el principio de ventaja mutua de pretender ganar siempre con la justicia? Por ejemplo, los individuos más aventajados —si verdaderamente quieren actuar fraternalmente— deberían ser capaces de considerar las demandas de los menos aventajados independientemente de que tales demandas concuerden con la satisfacción de sus propios intereses. Esto ha sido señalado recientemente Gerald Cohen:

la fraternidad [...] no se produce cuando toda la justicia expresada por el principio de la diferencia surge de la estructura básica y, por tanto, de cualesquiera que puedan ser las motivaciones de la gente dentro de la interacción económica. No querer “mejorar a menos que puedan hacerlo de tal forma que mejoren los intereses del resto” es incompatible con la motivación egoísta de los maximizadores del mercado, que el principio de la diferencia no condena en su interpretación puramente estructural (2001b: 182)¹².

Una crítica similar realizó C. B. Macpherson en un trabajo clásico:

[la teoría de la justicia de Rawls] parte de los reclamos de individuos disociados, no de los individuos como miembros de una sociedad, y supone que la conducta maximizadora de mercado es su atributo innato o esencial, mientras que lo que siempre definió al concepto de justicia económica ha sido el supuesto de que las normas sociales y los valores éticos deben prevalecer sobre, y no ser erosionados por, los valores del mercado impersonal (1991: 24).

¿Qué exige concretamente reparar las desigualdades sociales y económicas o considerar a los otros nunca como medios? ¿Por qué pensar que los requerimientos de estos principios

¹² Sobre la concepción de reciprocidad comunitaria propuesta por Cohen, véase (2001a).

se encuentran en una armonía indiscutible con las premisas del autointerés liberal? Como puede notarse, algunos de los requerimientos que es posible imaginar de los tres subprincipios están de antemano imposibilitados por la primacía que el principio de la diferencia concede al principio maximizador del mutuo interés. En otras palabras, es difícil que el principio de la diferencia pueda ser redefinido sobre la base de una idea de fraternidad que exija que los más aventajados no siempre tengan que salir ganando con las desigualdades.

En conclusión: Rawls limita la heterogeneidad arbitraria del principio de la diferencia a través de su subordinación jerárquica al primer principio, y pasando a la totalidad de los subprincipios por el tamiz del autointerés liberal.

4.1.2. Gauthier: ¿una teoría de la justicia instrumental?

La conclusión a la que llegamos en el apartado anterior ha sido detectada por una diversidad de autores. Por ejemplo, Brian Barry también cree que la consideración por parte de Rawls de la ventaja mutua —que surge según él de las raíces humeanas de la *TJE*— “socavará sistemáticamente el principio de diferencia” (2001: 266). Para él, la justicia rawlsiana está articulada sobre los pilares de dos modos incompatibles de entender la justicia: la “justicia como ventaja mutua” y la “justicia como imparcialidad” (2001; 1996: 55-121). Pero es en un trabajo clásico de David Gauthier (1998)¹³ previo a los anteriormente citados donde

¹³ Las referencias a este trabajo sólo irán señaladas con el número de páginas. Para una crítica que guarda similitudes con el trabajo aludido, véase Gauthier (2000: 323-334).

se llevó a cabo sistemáticamente una crítica similar a la *TJE* —aunque con conclusiones conservadoras totalmente distintas a las de Cohen y Barry. Veamos qué dice el mismo.

El punto de partida de Gauthier es preguntarse cómo se distribuirían los bienes sociales primarios “en ausencia de acuerdo sobre un principio regulador de asignación”. En otras palabras, la pregunta tiene que ver con qué pasaría con la distribución en un contexto de inexistencia de contrato social. Esta es una pregunta que el mismo Rawls se hace en el momento de justificar la elección de los principios en la posición original, cuando afirma que las partes podrían tener en cuenta un “punto de no acuerdo” representado por una situación de “egoísmo general”. Este punto de desacuerdo representa una suerte de umbral: para satisfacer la demanda según la cual todos deben ganar con la justicia, hay que demostrar que obedecer a los principios es mejor para todos que una situación de egoísmo general, donde no hay posibilidad de articular ningún tipo de intereses equivalenciales comunes. Por esto Rawls cree que mediante la cooperación social se pueden producir más bienes primarios, que todos desean. En este marco, Gauthier presenta dos alternativas posibles de aplicación del principio de la diferencia: o bien se extiende a la cantidad total de bienes primarios existentes en un momento dado, o bien se aplica a lo que él llama el “excedente social”, esto es, a “aquella porción de la cantidad total de bienes sociales primarios que no se producirían sin cooperación” (pp. 52-53). La tesis principal de Gauthier es que si el principio de la diferencia se aplica al excedente cooperativo —y no a la totalidad de bienes primarios— esto trae aparejado consecuencias instrumentalistas en el modo en que se habrá de efectuar la distribución (p. 54).

Para comprender esto, recordemos el argumento de Rawls (2002: 110-112) en favor del principio de la diferencia: éste se fundamenta en el hecho de que las contingencias naturales y sociales son moralmente arbitrarias —razón por la cual piden ser reparadas o compensadas— y que, además, se debe considerar la distribución de las dotaciones naturales como un “activo común” del cual todos tienen derecho a beneficiarse¹⁴. Pero el argumento de Gauthier es que las personas, si son racionales, sólo aceptarán principios distributivos que se circunscriban al excedente social, y que lo distribuyan en función de la contribución que cada uno realiza a su formación (pp. 62-63). En sus propias palabras:

Mi conclusión es [...] que personas racionales en el sentido aceptado por Rawls, sujetas a las condiciones de la justicia en una posición de igualdad original, acordarán un sistema de cooperación social regulado por un principio de la diferencia que especifique que cada uno recibirá tanto beneficio como esperaría al margen del acuerdo [el egoísmo general] y, además, que se asignará a cada uno la participación en el excedente social de bienes primarios que asegure la maximización del nivel mínimo de realización del potencial social y, garantizados niveles mínimos iguales, la maximización del segundo menor nivel de realización del potencial social, y así sucesivamente (p. 59).

Esta tesis queda resumida en un nuevo principio de la diferencia que Gauthier llama “principio de la diferencia proporcional”¹⁵. Consideremos las consecuencias que se siguen de todo esto. Las voy a reunir en dos grupos: la primera se deriva del propio argumento de

¹⁴ Esto es lo que lleva a Rawls (1997: 72-88) a rechazar los sistemas de la “libertad natural” y la “igualdad liberal” y optar por la “igualdad democrática” que, a diferencia de los otros dos, tiene en cuenta el principio de la diferencia.

¹⁵ Esta tesis opera, además, sobre el trasfondo de dos supuestos. En primer lugar, el bienestar que corresponde a una persona “inteligente, fuerte y emprendedora” será mayor al beneficio percibido por aquellas personas “torpes, débiles y perezosas” en los correspondientes sistemas que más benefician a ambos. En segundo lugar, es posible que incluso les vaya mejor a los más dotados en el sistema que más beneficia a los más perezosos, “porque muy bien puede suceder que para maximizar la cantidad absoluta de bienes sociales correspondientes a los menos capaces, haya que compensar con una cantidad mayor de estos bienes a los mejor dotados, que son los mayores responsables de la producción del excedente social” (p. 57).

Gauthier; la segunda muestra sus operaciones retóricas y una serie de afirmaciones importantes para un argumento que desarrollaré más adelante.

Dentro del primer conjunto, la conclusión elemental es que la distribución ya no se realiza poniendo entre paréntesis la contribución particular que cada uno de nuestros talentos naturales hace al producto socialmente generado¹⁶; antes bien, la distribución tiene en cuenta la contribución relativa que cada uno hace, pretendiendo maximizar en lo posible la participación en el excedente social. Si esto es así, entonces Gauthier rompe con la idea de los talentos naturales concebidos como algo moralmente arbitrario, y de su distribución entendida como un activo común de ciudadanos mutuamente comprometidos en la cooperación social.

En este contexto, ya estamos en condiciones de enunciar la primera de las consecuencias retóricas de la lectura que hace Gauthier del argumento de Rawls: él cree que el principio de la diferencia proporcional es compatible con los supuestos rawlsianos y, por esta misma razón, se pueden alcanzar paradójicamente conclusiones de carácter individualistas e instrumentales:

Rawls arguye que los principios elegidos en la posición original dan lugar a una sociedad bien ordenada porque, además ser aceptados por todos los miembros de la sociedad como base de su conducta, están incorporados en las instituciones de la sociedad [...]. Las enmiendas que he hecho al principio de la diferencia no afectan esta descripción. El principio de la diferencia proporcional como objeto de acuerdo racional en la posición original, puede igualmente dar lugar a una sociedad bien ordenada en la que el

¹⁶ El hecho de poner eso entre paréntesis es la base del igualitarismo rawlsiano, porque supone que el más aventajado no está autorizado a ganar simplemente por haber sido mejor dotado por la naturaleza, las instituciones sociales o el azar, sino sólo por el objetivo de contribuir con su ganancia al máximo bienestar posible de los menos aventajados.

bien de sus miembros se garantiza mediante la producción óptima de beneficios, y se cumple con la justicia al distribuir esos beneficios de un modo que maximiza el nivel mínimo de satisfacción. La concepción pública de la justicia difiere de la defendida por Rawls, pero no hay razón para suponer que sería menos eficaz en la regulación de las actividades de los individuos y la estructura de las instituciones de la sociedad (p. 60).

En otras palabras, con idénticos medios analíticos —una concepción de la sociedad bien ordenada, donde todos aceptan públicamente los principios de la justicia; una idea del sujeto como individuo racional; la regla de distribución maximin; etc.— Gauthier llega a proponer un entramado institucional muy diferente al de Rawls, a saber: “una sociedad de mercado competitivo, el paradigma de la sociedad privada” (p. 61). Gauthier vuelve de este modo equivalente su argumento con el de Rawls sobre la base de establecer entre ellos una diferencia radical. Es así como se puede ya intuir la otra cara del desplazamiento efectuado por Gauthier, que es el costado opuesto del primero pero, por esto mismo, paradójicamente solapable con él: Rawls, siendo igualitarista, no es consciente de que sus premisas contienen una serie de consecuencias que potencialmente subvierten su propia propuesta normativa. El segundo gesto retórico de Gauthier se torna evidente en el siguiente pasaje:

El principio de la diferencia proporcional es el resultado necesario de la concepción maximizadora de la racionalidad; y es, a la vez, la base de la sociedad privada, una forma profundamente individualista de sociedad de mercado competitiva. La concepción instrumental de la racionalidad, que Rawls adopta, conduce a una concepción instrumental de la sociedad humana, que él desea rechazar. El marco ideológico de Rawls conduce a una concepción individualista liberal de la justicia y de la sociedad, no a la igualdad democrática ni a la idea de unión social (p. 63).

En pocas palabras, la teoría de la justicia de Gauthier “lleva el individualismo hasta sus últimas consecuencias” (p. 61). En una primera aproximación, pareciera que ésta —al ex-

tremar el individualismo y rechazar cualquier noción de igualdad democrática sostenida comunitariamente— ha sido pensada dentro de las coordenadas ontológicas de la singularidad individual que hemos presentado en capítulos anteriores. Vamos a quedarnos sólo por el momento con una idea afirmativa al respecto, para contrastarla con la situación de “ocio generalizado” que examinaré a continuación. Pero antes de ello, es preciso dar un rodeo previo indagando el lugar que ocupan los improductivos dentro de la concepción marxiana de la historia entendida como historia de la producción, y de la estructura distributiva de la justicia como equidad. Con ello, busco equivalenciar los argumentos de Marx y de Rawls con el objeto de extraer una serie de intuiciones que nos permitirán mostrar los efectos derivados de la situación de singularidad individual que caracteriza al ocio generalizado.

4.2. ¿Puede un liberal ser “marxista”? El principio de la diferencia, los improductivos y el ocio

Ya hemos visto los problemas que generan las condiciones a las que están sujetas las sociedades complejas contemporáneas para tomar en cuenta las demandas de inclusión equivalencial que no sean aquellas que ya estén contaminadas por las formas liberales de vida. El caso de la propuesta de Kymlicka es paradigmático. He sostenido a propósito de esto que la gramática liberal es lo que permite y al mismo tiempo cierra las posibilidades de operación de la política multicultural, que a su vez opera dentro del horizonte hegemónico de la política.

En este contexto, en un mundo crecientemente globalizado donde la lógica del capital se ha diversificado y extendido como un rizoma hacia múltiples contextos nacionales, la pregunta inmediata que surge es si es posible una lucha anticapitalista que trascienda el horizonte de la idea de productividad y de trabajo cooperativo asociado a ella. La centralidad de las nociones de productividad y de cooperación social en la constitución de la estructura socioeconómica no es sólo privativa de la doctrina liberal del libre comercio, sino también del marxismo. Como veremos en detalle en un momento, si para el marxismo la historia es concebida como una historia de la producción, en consecuencia la distancia con respecto al proceso productivo se convierte en el rasgo distintivo de aquella clase social que Marx denominó el “lumpenproletariado”. En el mundo actual, donde las dislocaciones de los mercados son más recurrentes y severas en sus efectos, esta identidad de clase se está convirtiendo en algo más que un “ejército industrial de reserva”. En el contexto de una marginalidad que no sólo tiene como referente el desempleo fluctuante del sistema fabril, sino también una variedad de situaciones que cubren el movimiento global de la población dentro de mercados fragmentados y débilmente protegidos, Laclau (2005: 186) considera que estamos frente a una heterogeneidad socioeconómica mucho menos procesable que la de antaño. Por ello está de acuerdo con Georges Bataille en que lo heterogéneo en un mundo globalizado es lo que “excede a una historia de la producción”:

El mundo *heterogéneo* incluye todo lo que resulta del gasto *improductivo* (las cosas sagradas forman ellas mismas parte de ese todo). Esto consiste en todo aquello que es rechazado por la sociedad homogénea como desperdicio o como valor superior trascendente [...] los numerosos elementos o formas sociales que la sociedad homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, los guerreros, las clases aristocráticas y empobrecidas, diferentes tipos de individuos violentos, o al menos aquellos que rechazan la norma (los locos, los líderes, los poetas, etcétera) (citado en Laclau 2005: 196).

Habiendo puesto estas piezas argumentales en su lugar, consideremos la exclusión de la heterogeneidad improductiva que opera tanto en la teoría marxiana como rawlsiana.

4.2.1. Marx y Rawls: la exclusión de los improductivos

Es claro que el marxismo constituye, además de un modo de entender la realidad y la historia, una propuesta normativa. Esta consiste en afirmar que es posible determinar en el capitalismo una estructura de explotación que resulta éticamente inaceptable, y que será superada en el momento de cancelación del conflicto de clases que representa el comunismo. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* —uno de los textos más “políticos” de Marx—, no es ajeno a estas tesis generales del marxismo. En él abundan expresiones que aluden a la existencia de una estructura económica que se define por la dominación que ejercen unas clases sobre otras: aquellos que detentan los medios de producción (la burguesía, la aristocracia financiera, los pequeño-burgueses y los terratenientes) dominan a quienes están excluidos del acceso a tales medios (el proletariado y el campesinado). Esta estructura, como vimos, es injusta y será superada en el comunismo. El comunismo es aquella instancia *porvenir* que será regida por el principio de distribución “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Sin embargo, ese principio no parece tratar a todos con igual consideración. Prestemos atención a la siguiente afirmación de Phillipe Van Parijs:

En la sociedad socialista (ideal) [...] los medios de producción son detentados colectivamente por los trabajadores, que deciden qué parte del producto social se dedica a la acumulación y la manera en que el saldo será distribuido entre los ciudadanos. Por supuesto, algunos no trabajadores pueden recibir una parte del producto —los jóvenes, los viejos, los enfer-

mos, aun las amas de casa y (si queda algo) los mendigos—, pero únicamente en virtud de la benevolencia de los trabajadores y no porque tengan algo que ofrecer a cambio (1993: 83).

Es decir, en el socialismo hay un grupo de personas que la justicia excluye por definición: aquellos que no cooperan con su trabajo, sea por el motivo que fuera, en la generación del producto social. Pero para que esa exclusión opere en el comunismo, éstos deben estar *desde ya-siempre* excluidos de los criterios normativos marxianos; es decir, incluso *antes* de la llegada del comunismo, quienes no trabajan deben quedar fuera del alcance lo que se considera como “lo correcto”, “lo permitido”, “lo razonable”, etc.

Esta última cuestión se observa muy claramente en *El dieciocho Brumario*. Allí Marx define con desprecio al lumpenproletariado, y la lectura deconstructiva realizada por Peter Stallybrass (citado en Laclau 2005: 180-184) muestra que Marx nunca puede delimitar conceptualmente a esta clase social. En otras palabras, Marx desprecia algo que no puede definir, algo que no parece tener límites empíricos ni conceptuales claramente definidos. En la siguiente cita, el filósofo alemán intenta caracterizar a quienes eran favorecidos por la sociedad de beneficencia creada por Bonaparte y que llevaba por nombre *Sociedad del 10 de diciembre*:

Junto a *roués* [libertinos] arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzueros, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*; con esos elementos, tan afines a él, formó Bonaparte la solera de la Sociedad del 10 de Diciembre, “Sociedad de beneficencia” en cuanto que todos sus componentes sentían, al igual que

Bonaparte, la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora (1978: 137).

Los insultos no se detienen: Marx afirma a renglón seguido que Bonaparte se erige en representante de “esta hez, desecho y escoria de todas las clases” (1978: 137). El lumpenproletariado constituye, de esta forma, una sarta de improductivos que no hacen más que recibir los beneficios de quienes cooperan y trabajan decentemente. Muchos años después —y después de haya pasado tanta agua bajo el puente— encontramos una opinión similar sobre los improductivos en boca de David Schmitz, un liberal conservador anarco-capitalista: “El sistema que minimiza la indigencia es un sistema según el cual los ingresos de una persona dependen de que se produzca algo que los demás valoran. Esto es así, por mucha compasión que sintamos por las personas con graves minusvalías. Es así, digan lo que digan las teorías sobre dependencia o explotación o sobre los defectos de los mercados laborales” (2000: 96)¹⁷.

¿Qué hay de equivalente entre las afirmaciones de Marx y las del liberal anarco-capitalista? ¿Qué es lo que tanto fastidia a teóricos tan disímiles como Marx y Schmitz? Lo que a primera vista molesta a ambos no es que el improductivo no produzca nada en la sociedad, sino que más bien se trata de alguien que no es apto para entrar en lógicas equivalenciales de intercambio porque lo que “producen” no es valorado por otros. No es por lo tanto que éste sea visto con desprecio porque no genera nada; de hecho es considerado así porque “produce demasiado”, algo que sobrepasa los límites razonables de lo socialmente útil. El

¹⁷ El trabajo de Schmitz abunda en opiniones en contra de garantizar subsidios a hombres y mujeres estadounidenses que cayeron en desgracia *irresponsablemente* (mujeres embarazadas, desocupados, etc.) y que los ciudadanos-contribuyentes no tienen por qué mantener por medio de sus impuestos.

improductivo es así capaz de generar con su “producto no productivo” una cesura radical en la lógica del intercambio y de la administración de las cosas “naturalmente” consideradas. En pocas palabras, introduce en la estructura normal de la producción y distribución un desorden que no puede ser controlado. Debido a esto los improductivos tienen un estatuto ontológico paradójico: por un lado, representan una falta al interior de la estructura, en el sentido que se sustraen a toda cuenta distributiva; ellos son un “menos uno” en el seno de la estructura socioeconómica, aquello que debe ser excluido para que el reparto del producto social tenga lugar entre personas trabajadoras y cooperativas. En tanto “hez, desecho y escoria” deben ser expulsados hacia los bordes de la sociedad. Pero, por otro lado, los improductivos representan un exceso dentro de la estructura de distribución, algo que es tan vasto y amorfo que no puede ser simbolizado con total precisión. Lo que particularmente incomoda a Marx de Bonaparte es que éste alienta la institución de un modo de relaciones sociales enteramente singular, y que esto implique a su vez un conjunto de desplazamientos simbólicos radicales que el bonapartismo traía consigo: de la “tragedia” a la “farsa” en el dominio de las clases propietarias (Marx 1978: 95); de la dominación del “partido del orden” burgués a la institucionalización de la “comedia”; de la digna lucha de clases entre la burguesía y el proletariado a la centralidad política y estructural de esa masa de haraganes que por justicia no tienen por qué ser beneficiados¹⁸. En palabras de Marx: “[Bonaparte] concibe la vida histórica de los pueblos y los grandes actos de Gobierno y de Estado como una comedia, en el sentido más vulgar de la palabra, como una mascarada, en que los grandes disfraces y las frases y gestos no son más que la careta para ocultar lo más mezquino y

¹⁸ Laclau muestra también que el desplazamiento excesivo opera incluso dentro de la propia delimitación de las clases que integran al lumpenproletariado. Su parasitismo es reproducido en los niveles más altos de la organización social, representado por la aristocracia financiera; esto es, aquella “gente que no gana sus ingresos mediante actividades productivas sino «embolsando la riqueza ya disponible de otros»” (2005: 182).

miserable" (1978: 137). "Farsa", "comedia", "disfraces" y "gestos": en ello se condensa la irrupción del exceso singular del lumpenproletariado al interior de la estructura distributiva que la "seriedad marxiana" no puede comprender.

No me interesa cuestionar éticamente si Bonaparte era o no de hecho un farsante y un estafador de las masas. Lo que quiero destacar es el carácter paradójico de la justicia marxiana, que aunque se plantea como una virtud universal —para el proletariado en tanto que encarna sin mediaciones los intereses de la humanidad— ella debe excluir a los improductivos como su propia condición de posibilidad. Lo mismo ocurre, como puede imaginarse, en el nivel de la dialéctica de la historia: "el carácter de «extranjero» puro del lumpenproletariado, su expulsión del campo de la historicidad, es la condición misma de posibilidad de una interioridad pura, de una historia poseedora de una estructura coherente [como proceso productivo]" (Laclau 2005: 181).

Pasemos ahora a considerar el planteo de Rawls. Comencemos exponiendo la primera analogía que existe entre los intereses de Rawls y de Marx. Aunque por durante mucho tiempo el marxismo y el liberalismo constituyeron discursos mutuamente incontaminados, parece que Rawls no considera esta incompatibilidad como algo esencial. Según él, "una sociedad bien ordenada en la que se satisface la condición de plena publicidad [...] será una sociedad sin ideología (entendida en el sentido de la falsa conciencia de Marx)" (2002: 166-167). Como en la sociedad gobernada por los principios de la justicia operan los criterios kantianos de la publicidad de los actos públicos, en consecuencia nada puede permanecer enmascarado por el poder de quienes operan en las sombras. La sociedad rawlsiana es así una sociedad que puede llegar a niveles deseables y posibles de transparencia política. Pero

como ya puede vislumbrarse, al igual que en Marx esa transparencia al interior de la estructura de la justicia se logra gracias a la exclusión de una singularidad individual. Para respaldar argumentativamente esta tesis es preciso responder dos preguntas: (1) ¿qué es lo que excluye específicamente la justicia como equidad?; y (2) si la justicia es una virtud universal, ¿puede incluirse posteriormente lo excluido en una futura estructura de distribución?

Una forma de comenzar a responder esto es señalando un presupuesto básico de la justicia como equidad: ésta asume que la idea de cooperación social, en tanto artificio normativo fundamental, presupone a su vez la noción de productividad —si no existiese cooperación productiva, no habría nada que distribuir (Barry 2001: 258). En otras palabras, Rawls da por supuesto que los arreglos sociales “son productivos; no son, por así decirlo, un juego de suma cero en el que la ganancia de una persona (o de un grupo) es la pérdida de otra” (1999: 173). Dicha cooperación productiva implica naturalmente que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada son miembros cooperativos capaces de producir cosas. Esto significa que

todos tienen facultades intelectuales suficientes para desempeñar un papel normal en la sociedad, y que ninguno adolece de necesidades inusuales especialmente difíciles de satisfacer, por ejemplo, exigencias médicas inusuales y costosas. Por supuesto, cuidar de los que tienen tales exigencias es una cuestión prácticamente acuciante. Pero en este estadio inicial el problema fundamental de la justicia social surge entre personas que participan en forma plena, activa y moralmente consciente en la sociedad, y que están directa o indirectamente asociadas entre sí a lo largo de toda una vida completa (Rawls 1999: 238).

De este modo, Rawls considera que en ese “estado inicial” u originario donde la sociedad comienza a dar sus primeros pasos en el largo camino hacia la institucionalización de la

justicia como equidad resulta “sensato dejar a un lado ciertas complicaciones difíciles” como la enfermedad u otra limitación que imposibilite la cooperación de algunos (1999: 238). Esto podrá resolverse luego en lo que Rawls llama la “etapa legislativa” (1999: 272), donde se afronta la cuestión de la justicia distributiva y los problemas asociados a “toda clase de legislación social y económica, y de las muy distintas cuestiones que surgen en este punto” (2002: 79-80)¹⁹.

Como puede verse, estamos ya en condiciones de responder a nuestra primera pregunta: para que la sociedad justa sea un sistema cerrado, y evitar así un continuo desplazamiento de significados sobre lo que significa ser un sujeto político de la justicia, es necesario excluir desde el comienzo la idea de improductividad. Podemos ver que en el estadio original de la sociedad bien ordenada hay una *decisión* según la cual Rawls omite considerar como sujetos de la justicia a los improductivos. En este punto, siguiendo a Cohen y Macpherson, lo que parece estar sosteniendo Rawls es que el requisito básico para que una persona sea un sujeto de derecho no se debe tanto a su condición de ciudadano libre e igual, sino a su potencial capacidad de miembro productivo de una sociedad de mercado. Ya lo decía Marx: una “nación trabajadora” merece desde un principio un trato diferencial respecto de un grupo incontable e inútil de improductivos.

Ahora bien, si la condición básica para que podamos tener una expectativa legítima dentro de la sociedad bien ordenada es nuestra condición de miembro cooperativo, la pregunta que habría que hacerle a Rawls no es tanto si esto puede alentar la idea que una vez que nos

¹⁹ Para una presentación de las distintas etapas en las que se van adoptando los principios de la justicia —posición original, convención constituyente, etapa legislativa y etapa de la “administración de las cosas”—, véase Rawls (2002: 79-80).

volvemos inútiles no tendremos fundamento alguno para hacer demandas en nombre de la justicia. Rawls da una respuesta a este problema que ya fue adelantada: según él se puede destinar recursos sociales a la salud normal y a las necesidades médicas de los no productivos “en el estadio legislativo a la luz de las condiciones sociales existentes y de las expectativas razonables relativas a la frecuencia de enfermedades o accidentes” (1999: 272). Lo que puede ser más interesante es cuestionar el estatuto mismo del argumento rawlsiano, esto es, ¿por qué una teoría de la justicia que considera *prima facie* como sujetos de la justicia a los miembros productivos tendría la obligación de extenderse luego a los no productivos?²⁰ ¿Sobre la base de qué justificación? ¿Por qué incluir luego algo que en un principio se excluye? El mismo Rawls no oculta sus dudas al respecto:

Considero evidente, y aceptado por el sentido común, que tenemos un deber para con todos los seres humanos, por muy gravemente discapacitados que estén. La cuestión tiene que ver con el peso que damos a esos deberes cuando entran en conflicto con otras exigencias básicas. En algún punto, pues, debemos ver si la justicia como equidad puede extenderse para que proporcione directrices para esos casos; y, de lo contrario, si debe ser rechazada en vez de complementada por alguna otra concepción [...]. Yo no sé hasta dónde puede extenderse con éxito la justicia como equidad para que cubra los tipos más extremos de casos (2002: 232-233).

El problema de fondo es, en definitiva, un problema de índole retórico acerca de si Rawls admite o no un desplazamiento metonímico —lo que él llama la “extensión” de la justicia como equidad— que amplíe el juego de la significación sobre lo que se supone que es un agente legítimo de la justicia. Este Rawls —el que duda sobre el alcance de su teoría e implícitamente invoca una solución retórica que no quiere encarar—, no tiene mucho que ver con el Rawls categórico y (cuasi)kantiano de la posición original y del que confecciona la

²⁰ Para un estudio sistemático de los inconvenientes que le genera a la *TJE* este tipo de extensiones *ad hoc* para los casos de la justicia internacional y entre generaciones, véase Barry (2001 197-230).

acotada lista de bienes primarios. En otras palabras, esta indeterminación no es muy compatible con la intención de una teoría que tiene por objeto “aclarar” y “organizar” nuestros juicios acerca de la justicia, o reducir al máximo posible los desacuerdos razonables (Rawls 1996a: 31). Así, la paradoja que encierra este dilema es que *Rawls desplaza (aplaza) el desplazamiento de significados*; lo es equivalente a subsumir su teoría de la justicia a la lógica de la *différance*, al mismo tiempo que niega el papel de las demandas heterogéneas de los improductivos. Tengamos presente los sentidos que asume la noción de *différance*, y que fueron presentados en el capítulo anterior. En primer lugar, la justicia del estadio inicial difiere (“es distinta a”) de la justicia del estadio legislativo: la segunda es más incluyente que la primera. En segundo lugar, diferir también significa “esparcir” o “diseminar”, y esto es lo que precisamente la justicia como equidad quiere evitar cuando expresa sus dudas sobre la extensión futura de la justicia inicial: una diseminación semántica incontrolada sobre sus límites y su alcance; una postergación de la consideración de la singularidad individual o de los casos particulares de improductividad. Y, por último, diferir es sinónimo de “retraso”, “demora”, “posposición”, y es lo que visiblemente Rawls propone: postergar para un futuro incierto la extensión igualitarista de su concepción de la justicia. Pero ¿por qué ser ampliamente justos mañana si podríamos serlo hoy?

Esa indeterminación termina minando las propias bases del argumento rawlsiano, porque los improductivos pasan a ser objeto de un deber humanitario muy similar a una idea de caridad que se opone claramente a la obligación moral fundada en la justicia *política* (Rawls 2002: 190). En *Teoría de la justicia* (1997: 115-118), Rawls distinguía entre los deberes naturales aplicables a las personas —por ejemplo: la ayuda mutua, la evitación de la crueldad, etc.— y los deberes de la justicia institucional que se predicán de la estructura

básica de la sociedad, pero mantener esta distinción luego del giro no metafísico que dio su teoría en *Liberalismo político* es problemático por dos motivos. Primero, porque sostener la existencia de deberes naturales lo compromete con cierta noción de naturaleza humana metafísica. Segundo, porque ese deber natural tendría que ser considerado en el estadio legislativo, esto es, en un momento específicamente político donde se procura ser lo más imparcial posible. Rawls tendría que pagar así un alto precio que no estaría dispuesto a pagar: tendría que comenzar proponiendo una teoría de la justicia “política, no metafísica” para dar luego un desplazamiento metonímico radical, donde la “justicia política” tendría que ser análoga a una justicia basada en “deberes naturales intrínsecos a las personas”. Entre la benevolencia y la justicia, entre la compasión y el derecho: al igual que en el esquema marxista, los improductivos rawlsianos ocupan un lugar difuso que termina siendo un *no-lugar*, una interioridad (“en el estadio legislativo se atenderán sus expectativas”) que tiene un momento primario de radical exterioridad (“en el estadio inicial quedan fuera de la justicia”).

Pero hasta ahora hemos puesto toda la atención en la dimensión del futuro para caracterizar esta exclusión originaria. ¿Qué se puede decir del *pasado* de los improductivos al momento de ser “interceptados” por la justicia? Una idea clave para responder esto es que Rawls considera que en las sociedades modernas de mercado existen inevitablemente distintas posiciones sociales y económicas, esto es, diferentes estándares de vida y de riqueza. Esas diferencias están “determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales”; y tales instituciones habrán de favorecer “ciertas posiciones iniciales frente a otras” (Rawls 1997: 20). En este contexto, hemos visto que el principio de la diferencia representa un acuerdo original que tiene por objeto “mitigar en lo posible los

hándicaps arbitrarios que resultan de nuestras posiciones iniciales de partida en la sociedad” (Rawls 1999: 132). De este modo, la “posición inicial” en la que se encuentran los miembros de una determinada sociedad es el punto de referencia primario que es necesario considerar para lograr una distribución equitativa del producto social. Rawls expresa con más precisión esta idea en el siguiente pasaje: “[las] ventajas contingentes e influencias accidentales que derivan del pasado no debieran afectar ningún acuerdo basado en los principios reguladores de las instituciones de la estructura básica misma, partiendo del presente, hacia el futuro” (2002: 40).

En esta última cita es posible advertir que ahora Rawls encara el presente y el futuro con mucho menos vacilaciones que hasta hace un momento con los improductivos. No obstante, lo que ahora queda negado (e igualmente diferido o aplazado en la reflexión) es la dimensión del pasado. De esto da cuenta MacIntyre cuando afirma que en la justicia como equidad es “irrelevante cómo llegaron a su situación actual los que ahora se hallan en grave necesidad; la justicia es asunto de modelos presentes de distribución, para los que el pasado es irrelevante” (2001b: 305). Esta negación del pasado de los sujetos que se hallan en “grave necesidad”, ¿no es otra forma de expresar el mismo desinterés que el propio Marx tenía sobre la “equivoca procedencia” del lumpenproletariado? Así lo expresa en el siguiente pasaje: “[el lumpenproletariado es] un tropel de bribones, del mejor de los cuales puede decirse que no se sabe de dónde viene” (Marx 1978: 179). Parafraseando a Derrida, si tanto el lumpenproletariado como los improductivos deben permanecer en el anonimato es para no advertir la “singularidad de la ex-posición no-económica del otro” (2003a: 36).

4.2.2. *El empleo del tiempo*: el carácter singular del ocio

En *El empleo del tiempo* (*L'Emploi du temps*, 2001), de Laurent Cantet, Vincent es despedido de su cómodo trabajo de consultor de una empresa y finge durante varios meses tener un nuevo empleo como funcionario de Naciones Unidas. Su despido fue ocasionado por las constantes faltas a su trabajo o, como él mismo se lo confiesa a un amigo, porque lo único que lo entusiasmaba del mismo eran los viajes que hacía en su coche. Para sobrevivir o “ganar tiempo”, les pide dinero a sus padres, vende artículos clandestinos y le miente a sus amigos haciéndoles creer que coloca su dinero en mercados financieros emergentes de países ex comunistas. Lo que busca Vincent es tiempo libre, no tener que estar atado a las obligaciones del trabajo, pero al final de la película —luego de descubrirse gran parte de sus mentiras— termina teniendo una entrevista de trabajo. Lo que él no ha podido trascender en definitiva es la estructura de la cooperación social, y su fracaso o derrota final se debe en parte a que nadie puede comprender por qué el trabajo lo cansa o lo agobia. Se trata de una experiencia tan privada que ni siquiera puede ser comprendida por sus vínculos familiares más cercanos. Si Vincent ha vivido deshonrosamente del dinero y del esfuerzo de los demás, la entrevista final muestra también que el Otro —la estructura de la cooperación socioeconómica— tampoco puede vivir sin su trabajo.

Lo que *El empleo del tiempo* está tratando de mostrar es la singularidad inarticulable de la experiencia del ocio y del cansancio que produce el trabajo que, por otro lado, resulta tener un poder dislocatorio cuando se extiende más allá de los rigurosos tiempos de la cooperación social. Este carácter de singularidad que asume el tiempo libre es analizado detenidamente por Walzer (1997: 195) quien, además, destaca la importancia central que tiene en la

justicia distributiva. Walzer (1997: 197; 199) ofrece una síntesis de los diversos significados que ha tenido y aún tiene el ocio, y destaca particularmente dos posibles modos de definirlo: el primero está asociado a la filosofía aristotélica y, de acuerdo con ella, el ocio consiste en “no tener objetivos” o no estar atado a metas fijas; el segundo es el sentido marxista condensado en la idea del autocontrol o “control libre” del trabajo. Pero en las sociedades plurales contemporáneas, el ocio se vuelve algo aún más heterogéneo de lo que pensaron los autores clásicos. Leemos en *Esferas de la justicia*:

El tiempo libre no tiene una única estructura moral o justamente necesaria. Lo moralmente necesario es que su estructura, sea cual fuere, no sea deformada por lo que Marx llamó las “usurpaciones” del capital, o por el fracaso de la previsión comunitaria cuando ésta haya sido necesaria, o por la exclusión de los esclavos, extranjeros y parias. Libre de estas deformaciones, el tiempo libre será experimentado y disfrutado por los miembros de una sociedad libre en todas las distintas formas que ellos pueden inventar colectiva o individualmente (1997: 207).

Al final de este apartado volveré a esta afirmación de Walzer. Por ahora veamos de qué forma la estructura razonable de la justicia como equidad busca limitar la heterogeneidad del tiempo libre. Como ya vimos, Rawls parte de la idea de que “todos los ciudadanos son miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad durante una vida completa” (2002: 236). Pero esta afirmación genera una serie de dudas acerca de la importancia o no del tiempo de ocio: dada la prioridad del primer principio de la justicia, todo el mundo tiene derecho a un poco de ocio en sus vidas. El problema es qué cantidad del mismo puede admitir la estructura cooperativa, esto es, dónde habrá de fijarse un límite razonable más allá del cual el ocio se vuelve un exceso perjudicial para la sociedad. En este contexto, Rawls se detiene particularmente en la relación que existe entre el principio de la diferencia, los me-

nos aventajados y su tiempo libre. Si los menos aventajados son aquellos que reciben una serie de prestaciones sociales con motivo de su condición desfavorable, ¿esto no puede incentivar una conducta excesivamente ociosa por parte de ellos? Rawls mismo se hace esta pregunta, y la expresa de la siguiente manera: “¿Son los menos aventajados [...] los que viven de las prestaciones de bienestar y se pasan el día haciendo surf en Malibú?” (2002: 236).

Rawls encuentra dos maneras de abordar esta cuestión dilemática. La primera consiste en asumir que “todo el mundo trabaja una jornada laboral convencional”. La segunda supone incluir “en el índice de bienes primarios una determinada cantidad de tiempo de ocio, digamos que dieciséis horas al día si la jornada laboral convencional es de ocho horas”. Por consiguiente, los que no trabajan “tienen ocho horas adicionales de ocio y consideramos esas ocho horas adicionales como equivalentes al índice de los menos aventajados que sí trabajan una jornada convencional. Los surfistas deben de algún modo mantenerse a sí mismos” (2002: 236-237).

Extraigamos las consecuencias que se siguen del planteo de Rawls. La primera es que, a diferencia de Walzer, Rawls propone una base objetiva para medir el ocio: dieciséis horas diarias²¹. El exceso puede ser determinado con precisión: los que no trabajan —aquellos que se pasan todo el día en Malibú— deben autosostenerse, y es injusto que la sociedad

²¹ Walzer se opone, por ejemplo, al Acuerdo Internacional para los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas, que incluye en su lista de derechos días festivos y vacaciones. Según él “esto no es definir derechos humanos, sino simplemente proponer un conjunto particular de medidas sociales, que no es el mejor por fuerza, o lo mejor, para cada sociedad y cultura. El derecho que requiere protección es, por completo, de otra especie: no ser excluido de las modalidades de descanso central al propio tiempo y lugar de uno, disfrutar de vacaciones (aunque no de las mismas vacaciones) si éstas poseen importancia especial, participar en los festivales que dan forma a la vida común dondequiera que exista una Vida común” (1997: 207).

tenga que cargar con su irresponsabilidad²². La segunda consecuencia es que, dada la prioridad del primer principio, una sociedad justa que protege la libertad es (o debería ser) totalmente compatible con la existencia de individuos más y menos aventajados que quieren tener una vida completamente dedicada al ocio; ello, por cuanto a nadie se le puede obligar por la fuerza a abandonar ese tipo de vida. Pero aunque son libres de hacerlo, deben mantenerse a sí mismos, y en el caso particular de los menos aventajados no tienen derecho a recibir ninguna compensación por parte del Estado.

Es a partir de la tercera consecuencia que nuestra crítica adquiere sentido. Como ya hemos visto, si la justicia favorece un amplio esquema de libertades igualmente repartido para todos con el propósito de que podamos fomentar nuestras concepciones particulares del bien, entonces somos libres de llevar una vida de tiempo libre *total*. Pero si esta situación se extiende hacia todos o a una muy amplia cantidad de ciudadanos, la sociedad bien ordenada colapsa: la justicia perdería sentido no sólo porque no habría ningún producto que repartir, sino porque básicamente no habría vínculos sociales estables que nos permitan comprometernos con la justicia. Estaríamos en el típico caso en el cual las libertades de unos entran con contradicción con las de los demás, perjudicándonos más de lo que ganamos individualmente. Esta situación es el reverso exacto del contexto de “egoísmo general” que plantea Gauthier; pero dado que somos sujetos razonables, lo lógico es que tendamos a rechazar estas dos situaciones de anomia social. Quedémonos entonces con la idea que el ocio total sólo puede ser aceptado en casos aislados o que puede ser disfrutado por unos cuantos a quienes, además, les exigiremos que no usufructúen indebidamente el producto de la co-operación.

²² Para una afirmación similar a ésta, véase Dworkin (2003: 12).

El resultado que se sigue de esto es que Rawls hace equivalentes dos situaciones que son inequivalentes, o que a todas luces son totalmente diferentes: mientras el más aventajado totalmente ocioso puede no trabajar y, aún así, vivir muy cómodamente sin necesidad de ayuda estatal, el menos aventajado igualmente ocioso está en cierta forma obligado a hacerlo. Ahora bien, Rawls sostiene que el supuesto del carácter plenamente cooperativo de los ciudadanos implica “que todos están dispuestos a trabajar y hacer la parte que les toca en punto a compartir las cargas de la vida social, siempre que, por supuesto, se entienda que los términos de la cooperación son equitativos” (2002: 236). Hace falta nada más que un poco de conciencia socialista para darse cuenta que, a pesar de que todos están igualmente obligados a trabajar, el menos aventajado está más constreñido por su situación de clase a trabajar que el más aventajado. Mejor dicho, aunque los dos deben cooperar para poner en marcha la sociedad bien ordenada, la diferencia radica en que el más aventajado puede *exceder* con mayor libertad el límite del tiempo de ocio que Rawls determina como razonable.

A lo dicho anteriormente se pueden hacer dos comentarios. El primero es que la afirmación precedente, aunque puede ser legítima, es totalmente irrelevante para la justicia como equidad, porque ésta no niega la existencia de amplias desigualdades inevitables forjadas en la estructura económica. Como Rawls es liberal, y no marxista, una crítica como la anterior no le preocupa demasiado ni afecta a la coherencia de su propuesta. Pero, en segundo lugar, lo que también hay que señalar aquí es que el momento en el cual Rawls se volvería más vulnerable a la crítica marxista tradicional —las libertades de los individuos son meramente formales porque no se tiene en cuenta los constreñimientos de la estructura de clases— es el punto en el que paradójicamente más se acerca a Marx. Uno y otro consideran un exceso

imposible de ser aceptado una situación de ocio ampliamente extendido, donde todos viven (deshonrosamente) de los esfuerzos cooperativos de los demás²³.

Sigamos explorando un poco más el argumento de Rawls, y para ello consideremos la situación que se plantea en otra película. En *El talentoso Sr. Ripley* (*The Talented Mr. Ripley*, 1999), de Anthony Minghella, la trama gira en torno de dos personajes centrales: Dickie Greenleaf, un joven *bon vivant* adinerado y totalmente ocioso que vive de la riqueza de su padre; y Tom Ripley, un joven con escasos recursos económicos que es enviado a Italia por el padre de Dickie a convencer a su hijo caprichoso de regresar a Estados Unidos. Ripley encuentra a Dickie, acompañado de su novia Marge, y experimenta la posibilidad de una vida desahogada, sin preocupaciones. Ante la amenaza de perder esa holgada condición, Ripley decide matar a Dickie y tomar su lugar haciéndose pasar por él, iniciando así un largo y sinuoso camino de asesinatos y mentiras. Es decir, Ripley quiere llevar una vida análoga a la de Dickie, pero esa analogía se basa, claro está, en movimientos metonímico-identitarios espurios. En este contexto, volvamos a plantear la situación hipotética donde los menos aventajados ociosos serían como Ripley: una situación tal —donde todos quieren ser ociosos pero con los recursos y comodidades de Dickie— es la cara visible de la imposibilidad del desplazamiento metonímico total; esto es, de una situación de contingencia generalizada: si todos se comportan como Ripley, la sociedad liberal de mercado se desvanece y con ello la estructura de clases. Esto quiere decir que en una sociedad liberal de mercado, en general, o en una sociedad gobernada por los principios de la justicia, en particular, la estructura de clases es el límite metafórico *a priori* que restringe la posibilidad de

²³ En el terreno de la reflexión marxista, esta situación de ocio generalizado fue pensada en el siglo XIX en el curioso trabajo de Paul Lafargue (1991: 113-164). Debo esta referencia bibliográfica a Charlene Dilla y Carlos Durán.

un desplazamiento como el anterior. En otras palabras, la singularidad de una situación de ocio generalizado es lo que debe ser excluido de la estructura socioeconómica de la sociedad liberal para que se configure como una estructura cerrada de significación.

¿De qué manera la conclusión anterior puede ser útil para mostrar la analogía que existe entre los intereses teóricos de la gramática liberal y los de la forma hegemónica de la política? Esta pregunta está relacionada con la cuarta de las consecuencias del ocio generalizado. Si una sociedad de puros Ripley es, como decíamos antes, una sociedad basada en un gesto metonímico radical, es porque también detrás de esto se oculta una situación de equivalencia metafórica pura: Ripley (los menos aventajados) = Dickie (los más aventajados) = todos. Por supuesto que esta situación es más hipotética que “realmente posible”, pero este experimento mental resulta útil a los fines de mostrar los constreñimientos ónticos particulares que operan en una ontología hegemónica cortada al talle del liberalismo y de la ética de mercado. Aún así, cabe hacernos la pregunta de si es posible alcanzar esta situación de ocio general. La primera respuesta a esto, claramente intuitiva, es que dada la contingencia del mundo—o la inexistencia de una ley inmanente del curso histórico—, nada impide de antemano que se puede llegar a una situación como la descripta hace un momento. No obstante, esta es una afirmación lógicamente reñida con los supuestos de la teoría de la hegemonía, porque sería una situación alcanzada por medios no hegemónicos, o determinada por un resultado estrictamente no hegemónico (un momento de desplazamiento radical a la cual le corresponde una situación de equivalencia pura). Por consiguiente, considero que el ocio generalizado no es sólo una imposibilidad planteada pura y exclusivamente en un terreno ontológico: es también una imposibilidad óntica o históricamente determinada por los

constreñimientos de la estructura de clases. Una sociedad de puros Ripley sería, desde la óptica hegemónica, sencillamente una plenitud inalcanzable.

Por consiguiente, la quinta y última consecuencia derivada de todo el análisis anterior es que el ocio generalizado hace visible o desnuda la estructura “radicalmente ociosa” de la sociedad liberal de mercado: si la sociedad de mercado es aquella en la cual todos dependen de todos para conseguir los frutos de la cooperación, y si el ocioso es por definición alguien que depende de otros (de manera espuria), entonces el ocio total es el “reverso ominoso” de la situación plenamente cooperativa, en la cual “todos dependen del esfuerzo de todos”. Esto se ve muy claramente, como decíamos, al final de *El empleo del tiempo*: si Vincent ha sido un ocioso que vilmente se aprovechó de sus padres y amigos, el mercado es aún “más ocioso” que él porque necesita de ese engranaje particular —y de muchos otros más— para consumir sus propósitos de acumulación. De esta forma, es preciso aclarar, el ocio total no debe ser entendido como aquel escenario donde nadie coopera con ninguno o no se produce nada, sino más bien como aquello que muestra las opacidades de aquella situación de cooperación productiva en la cual todos somos instrumentos del Otro que es, por definición, *el más ocioso entre los ociosos*.

Es por ello que la situación de egoísmo general de Gauthier, por un lado, y la propuesta de Walzer, por otro lado, no pueden ser entendidas como ejemplos de singularidad individual. En el caso de Gauthier, el egoísmo general está pensado —al igual que el planteo de Rawls— dentro de la matriz de la cooperación social productiva, que obviamente no puede considerar la situación de singularidad heterogénea de ocio que aquí hemos analizado. Por otro lado, a diferencia de nosotros, Walzer concibe al ocio como una excepción dentro de la

estructura de producción y cooperación social, y no como el exceso fantasmático que “siempre está allí” (oculto) para desnudar las arbitrariedades y las reglas de dominación de la sociedad liberal-capitalista de mercado.

5. Conclusiones

En este capítulo he explorado tres manifestaciones de la heterogeneidad individual que tanto el liberalismo como la teoría de la hegemonía expulsan más allá de los límites de lo simbólico: el particularismo religioso-comunitario, la diferencia cultural-nacional no liberal y la singularidad del ocio generalizado. Como puede verse, la heterogeneidad no es una sola, ni puede adquirir una sola forma. En este contexto, se podría pensar la singularidad individual como análoga a lo que Derrida (1989; 2003b: 351-362) plantea a propósito de la *escritura*: es porque ésta puede abandonar su propio contexto de producción —es iterable— que es imposible fijar su significación a ese contexto original. Pero la paradoja de esto según Derrida es que debido a que la escritura hace estallar *todo* contexto hermenéutico, es que se vuelve necesaria su fijación a contextos *particulares* de interpretación. En otras palabras, es porque la escritura no se puede anclar a ningún contexto de modo esencial que ella estará condenada a vagar por diferentes y siempre nuevos contextos de significación. Creo que si estas tres manifestaciones de la heterogeneidad resultan improcesables para la lógica de la hegemonía es porque —al menos hoy— el contexto particular que determina sus fronteras simbólicas es la gramática del liberalismo.

Exploremos con un poco más de detalle lo que esta conclusión quiere significar. En una sociedad aún determinada de modo decisivo y exclusivo por los valores religiosos como la de Locke, lo heterogéneo era el ateo. Con la creciente complejidad de las sociedades contemporáneas, es claro que el ateo no es la única singularidad impensable —aunque sí la manera religiosa o “fúndamentalista” de entender la política. Al respecto, lo que se podría decir es que estamos siendo testigos en las sociedades actuales de una diversificación de lo heterogéneo; de múltiples maneras de dislocar el espacio comunitario propio de las sociedades democrático-liberales contemporáneas. Pero, ¿esto es realmente así? ¿Tiene lo heterogéneo *múltiples* o *variadas* maneras de aparición acontecimental? Si mi tesis general es que hay una suerte de “piso óntico liberal” que sobredetermina metafóricamente el contenido de los valores universales que entran en juego en las luchas hegemónicas actuales, esto quiere decir también que lo heterogéneo a ello también se encuentra contextualmente delimitado. Si lo heterogéneo es aquello que no está “totalmente fuera” del campo simbólico liberal-hegemónico de representación, entonces está dotado de una relativa estructuralidad o determinación. En conclusión: lo Real singular de este tipo de sociedades democráticas, complejas y caracterizadas por una generalización de la política en su forma hegemónica es *lo antiliberal*.

Es en el marco de la tesis anterior que hay que situar la afirmación de Laclau y Mouffe según la cual toda política multicultural cerrada en su propio particularismo se vuelve impolítica, porque el hecho de no entrar en lógicas equivalenciales de contaminación de su contenido diferencial vuelve a esa propuesta algo totalmente aislado y sin efectos universales relevantes. Esta afirmación sólo se puede sostener, a mi juicio, si la estructura simbólica de las cadenas equivalenciales ya está dotada de ciertos valores universales liberales; por

ejemplo, la autonomía, o la idea según la cual toda comunidad siempre estará dislocada por la presencia en su interior de significados particulares o demandas individuales. He sostenido, por último, que una política que no acepta la idea del desplazamiento total tendría también que rechazar una realidad de ocio general; ello, por cuanto el ocio total corroe todo vínculo o lazo simbólico socioeconómico posible y estable. Un requerimiento de ocio total sería así aquello que no puede entrar en lógicas equivalenciales de intercambio y estaría, por consiguiente, muy probablemente fuera del espacio hegemónico de representación o de producción de significantes vacíos. Por consiguiente, si he sostenido que el ocio total es el exceso fantasmático o el reverso ominoso u oculto de la propia situación de cooperación social “industrial” y “productiva”, habría que concluir que la singularidad inarticulable del ocio generalizado es lo que también hace visible los contenidos liberal-capitalistas de la propia forma hegemónica de la política.

CONCLUSIÓN

Si no temiésemos precipitar las cosas hacia una realidad demasiado fijada, por determinar esas cosas demasiado deprisa, podríamos proponer un ejemplo masivo, entre una infinidad de otros, justo para indicar un rumbo: a partir de lo que una escansión ingenua fecha como la “caída-del-muro-de-Berlín” o el “fin-del-comunismo”, las “democracias-parlamentarias-del-Occidente-capitalista” se encontrarían sin enemigo principal.

Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*

Hoy [...] ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo, mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente “colapso de la naturaleza”, del cese de toda la vida en la Tierra: parece más fácil imaginar el “fin del mundo” que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo “real” que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global...

Slavoj Žižek, “El espectro de la ideología”

Este trabajo comenzó planteando dos preguntas especulares y, a la vez, excesivas: especulares porque ambas se implican mutuamente en un juego de reflejos (unario) que difumina sus especificidades; excesivas, además, porque un asedio espectral subvierte la plena presencia de las afirmaciones que están implícitas en ellas (“la teoría de la hegemonía da cuenta de la constitución (ontológica) de lo político gracias a la mediación óptica de los signifi-

cantes vacíos, en los cuales no es posible privilegiar *a priori* un determinado contenido que les dé encarnadura”; “ésta asume como una cuestión de principio el carácter constitutivamente antagónico de los vínculos sociales y, como tal, critica las posturas liberales —tanto en sus variantes racionalistas como no-racionalistas— que en su amplia mayoría tienden a negar el antagonismo”). Recordemos esas preguntas. ¿qué tiene de “político” el liberalismo y qué tiene de “liberal” lo político?

En este marco, lo que he pretendido mostrar es que los significantes vacíos que entran en juego en la facticidad de una lucha hegemónica dada “no pueden ser (tan) vacíos”: ellos están sobredeterminados por contenidos liberales que subvierten su carácter “plenamente contingente”. Este asedio de lo liberal sobre las cadenas equivalenciales o populares de la hegemonía es lo que da cuenta del carácter excesivo y, a su vez, eminentemente político del mismo. Ahora bien, es necesario destacar que para Laclau los significantes *nunca* son completamente vacíos: ellos son “tendencialmente vacíos” (2001a; 2003a; 2005), dado que un vacío total sería equivalente a un “puro ruido” caótico sin significación alguna. En otro lugar, Laclau (1993: 81-82) alude, además, a la existencia de una “relativa estructuralidad” que fija el marco de lo que los significantes vacíos pueden o no encarnar en un momento determinado: aunque es contingente el resultado de quien habrá de encarnar hegemónicamente la plenitud ausente de lo social, hay discursos que tienen cierta ventaja sobre otros porque están “disponibles” y son más “creíbles” que otros. Pues bien, en este marco el liberalismo es “algo más” que un contenido “creíble” o “disponible” en un momento particular dado: *es un discurso que permanentemente amenaza con sus excesos retóricos la posibilidad y la credibilidad de la constitución de las equivalencias o las diferencias totales. Voy a*

presentar esta afirmación de una forma un tanto más detallada en tres puntos. Para ello, comencemos respondiendo la primera de las preguntas anteriores.

1. Puede ser útil despejar previamente una serie de dilemas metodológicos (si es que se los puede llamar así) que pueden estar implicados en la lectura e interpretación de los textos liberales que he ofrecido. Al respecto, voy a considerar dos artículos: “Retórica de la ceguera: Derrida, lector de Rousseau”, de De Man (2002); y el clásico trabajo “*Cogito e historia de la locura*”, de Derrida (1989). En el capítulo tercero sostuve que el punto de contacto entre la deconstrucción y la retórica contemporánea radica en que para ambas todo texto está atravesado por una falta o vacío que siempre es llenado tropológicamente por un signo. Esto implica que ningún autor puede controlar el significado de su propia escritura, y en *De la gramatología* Derrida lo ejemplifica en su lectura de algunos textos de Rousseau. En este contexto, la contribución más importante de Derrida a los estudios rousseauianos consiste en mostrar que los propios textos del ginebrino proporcionan el testimonio más irrecusable contra su pretendida doctrina (todo texto siempre está regido por un “punto ciego” que “le hace decir” al autor afirmaciones que ni él mismo pensó. De más está decir que esta “fuerza” que se le impone involuntariamente al autor es la de la escritura, “en la cual la sintaxis desbarata la enunciación” [De Man 2002: 188])¹. Aunque De Man acuerda en términos generales con esta tesis, su crítica al modo como Derrida lee a Rousseau pone verdaderamente el dedo en la llaga. La pregunta que se hace De Man, en resumidas cuentas, es la siguiente: ¿la concepción del lenguaje que tiene Rousseau en sus textos es fonologocéntrica (lo cual supone la prioridad jerárquica del sentido literal sobre el sentido figurado) y el

¹ Aquí sólo me basta con presentar la tesis derrideana según la cual la producción teórica de Rousseau está regida por un “punto ciego”. Para una presentación detallada de esto, véase Derrida (2000: segunda parte).

mismo Rousseau ni siquiera “sabe” que su escritura está “afirmando lo contrario” al poner en duda esta manera de entender al lenguaje? De Man muestra que la estrategia argumentativa de Derrida no es del todo aceptable. Según él, las malinterpretaciones que ha tenido el texto de Rousseau no se debe a que sus críticos no consideraron ese juego paradójico que Derrida destaca. Para De Man, el texto de Rousseau —como cualquier texto literario— prefigura él mismo su propio malentendido como consecuencia de su estructuración retórica. En sus propias palabras:

Estamos en el derecho de generalizar nuestra definición dando a Rousseau un valor ejemplar y llamando “literario”, en el sentido amplio del término, a todo texto que implícita o explícitamente signifique sobre su propio modo retórico y prefigure su propia malinterpretación como correlato de su naturaleza retórica, de su “retoridad”. Puede hacerlo mediante un enunciado declarativo o por sugestión poética: “Dar cuenta de” o “significar”, que se han empleado más arriba, no designará un desarrollo subjetivo: se desprende de la naturaleza retórica del lenguaje literario. La cuestión de saber si el autor mismo está o no cegado ante cierto punto no es pertinente (2002: 210).

Y más adelante concluye: “El texto de Rousseau no tiene puntos ciegos: da cuenta en todo momento de su propio modo retórico” (2002: 212-213). En conclusión, el error de Derrida según De Man es que aquel postula que “en primer lugar” la teoría del lenguaje de Rousseau es logocéntrica y, a partir de allí, eso le permite realizar su lectura deconstructiva según la cual Rousseau cae en un punto ciego que niega radicalmente ese logocentrismo.

¿Qué consecuencias tiene todo esto para nuestra propia lectura retórica del liberalismo? Se puede concluir diciendo que ella ha estado, en algún sentido, más cerca de De Man que de Derrida. En efecto, no es que los liberales sean “en primer lugar” universalistas, racionalis-

tas, o pragmáticos que sólo buscan la negación de las expresiones “legítimas” de los antagonismos sociales y que “sin darse cuenta” —por el consabido “punto ciego”— caen presos en su propia trampa retórica. Es más bien porque *sólo* contamos con la materialidad retórica o significante que los textos liberales dan pruebas de sus propias potencialidades políticas. Poco importa la adscripción epistemológica, ontológica o teórica que asuman las diversas corrientes liberales —como poco importa si Rousseau es un autor de la época logocéntrica—: ellas mismas dan señales de la retoricidad de sus argumentos. Por esto la retoricidad no es algo que permanezca “en secreto” (es, al contrario, la “zona de mayor lucidez” de un texto, lo que siempre se torna materialmente visible). No puedo refirme aquí a la diversidad de casos liberales que hemos indagado, pero tomemos el que tal vez sea el más representativo. En el capítulo cuarto vimos que es el propio Rawls el que dota a los improductivos de un estatuto paradójico que los hace estar a la vez dentro y fuera del alcance de la justicia como equidad; y que él mismo no los puede definir nunca con precisión. Rawls es un liberal retórico no porque “detrás” de sus tesis racionalistas se “esconde” su carácter retórico velado: es retórico porque sus propios textos se encuentran estructurados tropológicamente.

Por esto la crítica Laclau y Mouffe al liberalismo, aunque no es del todo desacertada, puede volverse irrelevante para captar los múltiples y estratégicos efectos interpelatorios que éste tiene. Resumamos brevemente la crítica de Mouffe (1999: 13) a uno de esos liberales: inspirándose en Derrida, ella insiste en que el liberalismo rawlsiano, al postular un consenso racional-universal en torno a los principios de la justicia, “niega” y “evade” el conflicto y la indecidibilidad de las relaciones sociales que debe caracterizar a toda empresa democrática. Para Mouffe no es “específicamente político” un liberalismo como el rawlsiano, porque busca incesantemente la domesticación de la contingencia (esto es, “el conflicto, el antago-

nismo y la decisión”) por medio de procedimientos racionales de resolución de problemas. En este contexto, ahora es el mismo Derrida quien puede ayudarnos a cuestionar esta crítica de Mouffe (lo cual nos permite también mostrar la relevancia que tiene leer los textos liberales atendiendo su dimensión retórica). En el artículo mencionado, Derrida sostiene que Foucault se equivoca al tratar de encontrar la especificidad de la Época clásica por medio de la división entre la razón y “lo otro” de ésta, esto es, la locura. El peligro que señala es el siguiente: “Al tratar de escribir la historia de la decisión, de la partición, de la diferencia, se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria [la razón en la época antigua y medieval, que no considera a la locura como “lo otro” de sí misma]; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental” (1989: 60). En otras palabras, para indicar la especificidad de la Época clásica como aquella que produce la *división* entre la razón y la locura, Foucault tiene que suponer un momento originario de plenitud (en la antigüedad y en el medioevo) donde esta escisión no era aún visible. Al decir de Derrida, para que la tesis de Foucault sea verdadera “hay que suponer *en general* que la razón pueda tener un contrario, algún otro de la razón, que pueda constituirlo o descubrirlo, y que la oposición de la razón y de su otro sea de *simetría*” (1989: 60). Todo el trabajo de Derrida es un intento brillante por deconstruir esta simetría señalando que, lejos de haber una oposición estricta entre la razón y la locura, lo que hay por el contrario es un momento de *locura excesiva* que es constitutiva del *cogito* (puesto que la razón siempre se apoya, en última instancia, en la “locura de la decisión”) (1989: 88-89).

¿Qué tiene esto de equivalente con mi crítica a Laclau y Mouffe? Pues sencillamente que éstos —sobre todo Mouffe— reproducen en su crítica una presencia originaria (la racional-

lidad liberal) que, por el contrario, los mismos liberales se encargan de presentarla retóricamente desplazando sus argumentos en múltiples posibilidades discursivas. Si es cierto, como afirma Mouffe (2003: 19-32), que no hay “consenso sin exclusión” y, aún así, el consenso liberal evade la indecidibilidad *decidiendo* hacerlo por medio de mecanismos retóricos, ¿se puede seguir sosteniendo que el liberalismo “niega” esta indecidibilidad y la “especificidad de lo político”? Creo absolutamente lo contrario: es porque los liberales están dentro (muy dentro) de la política (y de la retórica, la opacidad, la indecidibilidad, etc.) que pueden “salir de ella” a través de sus invocaciones a la racionalidad que desnudan, al mismo tiempo, la materialidad de sus variados desplazamientos. Las “salidas racionales” que usualmente ofrecen los liberales son eminentemente retóricas como las de cualquier punto de vista que, para presentarse como “la” solución (total) a los problemas que incumben a la vida comunitaria, debe borrar su propia particularidad contingente. Señalaré dos consecuencias que se derivan de esta afirmación.

En primer lugar, lo que Laclau y Mouffe no avizoran es que, en términos discursivos e histórico-ónticos, ha sido el liberalismo la *particularidad* que con mayor potencia estratégica nos enseñó a concebir las diferencias particulares de un determinado sistema hegemónico como simples particularismos carentes de totalidad. ¿No es esto, como vimos en el capítulo primero, de lo que se encargaron de mostrar liberales como Constant y Mill cuando se movieron de la noción de la voluntad general rousseauiana al considerarla una “simple mayoría”? En segundo lugar, el problema con la crítica de la teoría de la hegemonía al liberalismo es que no puede vislumbrar la enorme capacidad retórica que tienen los liberales para apelar a la racionalidad y, *al mismo tiempo*, a la retoricidad. Me permito terminar este punto con una serie de preguntas (retóricas, por supuesto): ¿No será precisamente debido a esto

que el liberalismo es, sin duda alguna, la teoría política “hegemónica” dentro del ámbito de la filosofía política contemporánea, y la que provee los significantes “menos controvertidos” o “más ampliamente aceptados” en la cultura pública de las democracias contemporáneas? ¿No será por esto que los liberales pueden construir discursos capaces de dar respuesta y solución a todos los problemas? ¿No cae, además, la teoría de la hegemonía en un gesto *radicalmente no retórico* al postular una teoría que defiende la “especificidad de lo político”? Si *todos*, en última instancia, recurren a la “locura de la decisión”, ¿por qué el racionalismo de Rawls sería “menos político” que la teoría política derrideana de Mouffe?

2. Las palabras de Derrida y de Žižek referidas al comienzo no pueden ser más sencillas y, a la vez, tan poderosas en los efectos que de ellas se derivan: si ya no hay un “enemigo principal” de las democracias liberales capitalistas, ello quiere decir que éstas representan una totalidad unaria sin un exterior claramente definido. Esta es una tesis que he intentado explorar en un nivel tanto histórico-genético (capítulo 1) como ontológico (capítulos 2, 3 y 4). Hemos visto que la “democracia moderna” (= democracia *excesivamente* liberal) se constituye a partir de su distanciamiento con dos formas (im)posibles de la política. Por un lado, las formas “esencialistas” de la democracia pensadas en función de una “comunidad homogénea” —una comunidad de discurso de ciudadanos totalmente liberados de la necesidad, y situados en una posición de total simetría los unos de los otros; una totalidad comunitaria sin fisuras como la que acontece en la voluntad general rousseauiana; y una organización del espacio político condensado en la figura incontestable del Leviatán. Por otro lado, un particularismo inequivalenciable —la intimidad rousseauiana; la “locura” nietzscheana o la del estado de naturaleza hobbesiano; una identidad religiosa o étnicamente con-

traría al credo liberal; y una organización socioeconómica cortada al talle del “ocio generalizado”.

3. Para finalizar este trabajo, planteemos dos preguntas: ¿cuál es el lugar de enunciación de la teoría de la hegemonía? ¿Desde dónde lleva a cabo su crítica a las actuales corrientes liberales? Lo que hemos visto es que ese lugar de enunciación es, paradójicamente, *eminente liberal*. “Liberal” debe ser entendido, en este contexto, como el “significante (ideológico) oculto” que da sentido retroactivamente a la cadena de equivalencias de la teoría de la hegemonía: lo político + la política = la forma hegemónica de la política = la democracia = la democracia moderna = el populismo². Hemos dicho al respecto dos cosas: primero, que el liberalismo es la materialidad óptica con la cual se confecciona la forma hegemónico-trascendental de la política; segundo, que el liberalismo y la teoría de la hegemonía resultan ser análogas en la *forma* en que operan sus estrategias discursivas³. Es decir, ambos resultan ser equivalentes en cuanto al *proceso signifiante* que ponen en marcha, que puede ser sintetizado en cuatro puntos:

1. La no-asimilación de un resto de particularismo subjetivo que siempre habrá de dislocar la plena constitución de las cadenas populares de equivalencia;
2. la aceptación del valor de la autonomía implícito en la búsqueda del cuestionamiento de lo particular respecto de los lazos equivalenciales;

² De acuerdo a lo que hemos presentado en el capítulo segundo, para Žižek ese significante ideológicamente oculto de la teoría de la hegemonía sería el capitalismo (para mayores detalles al respecto, véase Žižek 2003d). En el capítulo 4 he tratado de realizar un aporte a esta crítica mostrando la singularidad desarticuladora que representaría una situación de “ocio generalizado”.

³ Sobre la importancia de atender a la dimensión “formal” —o, particularmente, al “trabajo” que está implicado en los mecanismos retórico-discursivos de desplazamiento y condensación— en una aproximación posmoderna a la “crítica de la ideología”, véase Žižek (2004b: 329-339; también presente en 1992: 35-47).

3. el reconocimiento de “la prioridad de la metonimia sobre la metáfora”, que lleva a dudar de la existencia de una comunidad que pueda domesticar o controlar el “derecho de salida” de ella;
4. y, finalmente, el rechazo de una equivalencia y una diferencia en estado puro.

He sostenido que estos cuatro puntos teóricos defendidos por Laclau y Mouffe han sido fijados o “acolchados” ideológicamente por la (muy efectiva) gramática liberal. Ahora bien, lo anterior podría ser puesto en duda afirmando que nuestra lectura retórica del liberalismo ha desconocido el papel de la abstracción conceptual del individuo en la que éste se fundamenta. Aunque ya en el primer apartado he dado una respuesta implícita a este cuestionamiento, vale la pena darle una respuesta final. De modo general, lo que he intentado hacer en los diferentes capítulos de este trabajo es mostrar que esa aparente “abstracción conceptual” propia del liberalismo está sujeta a un vasto trabajo de desplazamiento que le confiere diversos significados particulares, pero lo que ese desplazamiento no puede procesar es la posibilidad —tanto óptica como ontológica— de una política de la equivalencia y la diferencia totales. En ello consiste la *forma* en la cual el trabajo discursivo de la teoría de la hegemonía se solapa de modo decisivo con el del liberalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política* (Barcelona: Pre-textos).
- Arditi, Benjamín (2000): "El reverso de la diferencia" en *Cinta de Moebio*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad De Chile, n° 7, disponible en: <http://www.moebio.uchile.cl/07/arditi.htm> (fecha de visita: 17/05/2006).
- Arendt, Hannah (1992): "La cuestión social" en *Sobre la revolución* (Madrid: Alianza).
- Arendt, Hannah (2003): *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Badiou, Alain (1999a): *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial).
- Badiou, Alain (1999b): *San Pablo. La fundación del universalismo* (Barcelona: Anthropos).
- Barros, Sebastián (1999): "Liberalismo y neutralidad: los desafíos de la multiculturalidad" en Dorando Michelini, Jutta Wester y otros (eds.): *Identidad e integración intercultural* (Río Cuarto: Ediciones del ICALE).
- Barry, Brian (1997): *La justicia como imparcialidad* (Barcelona: Paidós).
- Barry, Brian (2001): *Teorías de la justicia* (Barcelona: Gedisa).
- Berlin, Isaiah (2000): *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid: Alianza).
- Berlin, Isaiah (2004): *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos* (México: FCE).
- Bobbio, Norberto (2001): *Liberalismo y democracia* (México: FCE).
- Borges, Jorge Luis (1989): *Obras completas. Tomo II 1952-1972* (Barcelona: Emecé).
- Borón, Atilio (2002): "Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión sobre la teoría de John Rawls" en Atilio Borón y Álvaro de Vita (comp.): *Teoría y filoso-*

fia política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano (Buenos Aires: CLACSO).

Cohen, Gerald (2001a): "¿Por qué no el socialismo?" en Roberto Gargarella y Félix Ovejero (comp.): *Razones para el socialismo* (Barcelona: Paidós).

Cohen, Gerald (2001b): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Barcelona: Paidós).

Constant, Benjamín (1946): *Principios de política* (Buenos Aires: Americalee).

Constant, Benjamín (1998): "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" en Rafael del Águila, Fernando Vallespín y otros: *La democracia en sus textos* (Madrid: Alianza).

Dannhauser, Werner (1996): "Friedrich Nietzsche" en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.): *Historia de la filosofía política* (México: FCE).

De Certeau, Michel (1998): "Historia y estructura" en *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción* (México: Universidad Iberoamericana).

de la Torre, Carlos (1996): *Un solo toque: Populismo y cultura política en Ecuador* (Quito: Centro Andino de Acción Popular).

de la Torre, Carlos (2000): *Populist Seduction in Latin American. The Ecuadorian Experience* (Ohio: Ohio University Center for International Studies).

De Man, Paul (1990a): *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust* (Barcelona: Lumen).

De Man, Paul (1990b): *La resistencia a la teoría* (Madrid: Visor).

De Man, Paul (1999): *La ideología estética* (Madrid: Altaya).

De Man, Paul (2002): "Retórica de la ceguera: Derrida, lector de Rousseau" en AA. VV.: *Teoría literaria y deconstrucción* (Madrid: Arco / Libros).

Deleuze, Gilles (1991): "Posdata sobre las sociedades de control", mimeo; publicado en Christian Ferrer (comp.): *El lenguaje literario* (Montevideo: Nordan), tomo 2.

Derrida, Jacques (1975): *La diseminación* (Madrid: Espiral).

Derrida, Jacques (1989): *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos).

Derrida, Jacques (1998): *Políticas de la amistad* (Madrid: Trotta).

Derrida, Jacques (2000): *De la gramatología* (México: Siglo XXI).

- Derrida, Jacques (2003a): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Trotta).
- Derrida, Jacques (2003b): *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra).
- Dor, Jöel (1998): *Introducción a la lectura de Lacan II. La estructura del sujeto* (Barcelona: Gedisa).
- Dufour, Dany-Robert (2002): *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria* (México: FCE).
- Dunn, John (1969): *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dupuy, Jean-Pierre (1998): *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (Barcelona: Gedisa).
- Durán, Carlos (2006): *El re(s)to populista. Política y populismo en América Latina*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de México, tesis de maestría, XV promoción.
- Dworkin, Ronald (1993): *Los derechos en serio* (Barcelona: Planeta-Agostini).
- Dworkin, Ronald (1994): "El liberalismo" en *Agora*, Buenos Aires, nº 1, año 1.
- Dworkin, Ronald (2000): "¿Entran con conflicto la libertad y la igualdad?" en Paul Barker (comp.): *Vivir como iguales. Apología de la justicia social* (Barcelona: Paidós).
- Dworkin, Ronald (2003): *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (Barcelona: Paidós).
- Elliot, Anthony (1995): *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Foucault, Michel (2003): *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI).
- Foucault, Michel (2004): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (México: Siglo XXI).
- Foucault, Michel (s/f): "El ojo del poder. Entrevista con Michel Foucault" en Jeremías Bentham: *El panóptico* (Madrid: La Piqueta).
- Gadamer, Hans-Georg (1996): *Verdad y método I* (Salamanca: Sigueme).

- Gargarella, Roberto (2002): "Liberalismo frente a socialismo" en Atilio Borón y Álvaro de Vita (comp.): *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Gauthier, David (1998): "Justicia y dotación natural: hacia una crítica del marco ideológico de Rawls" en *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal* (Barcelona: Paidós).
- Gauthier, David (2000): *La moral por acuerdo* (Barcelona: Gedisa).
- Gamper Sachse, Daniel (1999): "Metafísica e insolubilidad: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" en *Enrahonar*, nº 30, disponible en: <http://www.bib.uab.es/pub/enrahonar/0211402Xn30pl19.pdf> (fecha de visita: 1/05/2006).
- Giddens, Anthony (s/f): *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza).
- Gray, John (1994): *Liberalismo* (Madrid: Alianza).
- Gray, John (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal* (Barcelona: Paidós).
- Habermas, Jürgen (1998a): "Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana" en Rafael del Águila, Fernando Vallespín y otros: *La democracia en sus textos* (Madrid: Alianza).
- Habermas, Jürgen (1998b): "Reconciliación mediante el uso público de la razón" en Jürgen Habermas y John Rawls: *Debate sobre el liberalismo político* (Barcelona: Paidós).
- Habermas, Jürgen (1999): "Tres modelos normativos de democracia" en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Barcelona: Paidós).
- Habermas, Jürgen (2002): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili).
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004): *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Hobbes, Thomas (1992): *Behemoth* (Madrid: Tecnos).
- Hobbes, Thomas (1996): *Leviatán. La materia, forma y poder de un gobierno eclesiástico y civil* (Madrid: Alianza).
- Holmes, Stephen (1993): "La estructura permanente del pensamiento antiliberal" en Nancy Roseblum (ed.): *El liberalismo y la vida moral* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Holmes, Stephen (1999): *Anatomía del antiliberalismo* (Madrid: Tecnos).
- Hume, David (2003): *Investigación sobre la moral* (Buenos Aires: Losada).

- Jameson, Fredric (2002): *Imaginario y simbólico en Lacan* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).
- Jameson, Fredric (2005): "El posmodernismo y la ciudad" en *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Buenos Aires: Paidós).
- Kant, Immanuel (1986): "En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»" en *Teoría y práctica* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel (1994): *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (Madrid: Alianza).
- Kant, Immanuel (1998): *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos).
- Koselleck, Reinhart (1965): *Crítica y crisis del mundo burgués* (Madrid: Rialp).
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press).
- Kymlicka, Will (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (Barcelona: Paidós).
- Kymlicka, Will (1998): "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal" en Rafael Del Águila, Fernando Vallespín y otros: *La democracia en sus textos* (Madrid: Alianza).
- Lacan, Jacques (1997): *El seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós).
- Lacan, Jacques (2004): "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" en Slavoj Žižek (comp.): *Ideología. Una mapa de la cuestión* (Buenos Aires: FCE).
- Laclau, Ernesto (1980): *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo* (México: Siglo XXI).
- Laclau, Ernesto (1993): *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Laclau, Ernesto (1996): *Emancipación y diferencia* (Buenos Aires: Ariel).
- Laclau, Ernesto (1998): "Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía" en Chantal Mouffe (comp.): *Desconstrucción y pragmatismo* (Buenos Aires: Paidós).
- Laclau, Ernesto (2001a): "La democracia y el problema del poder", mimeo; publicado en *Actual Marx*, número 1, edición argentina.

- Laclau, Ernesto (2001b): "Prefacio" en Gerardo Aboy Carlés: *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem* (Rosario-Argentina: Homo Sapiens).
- Laclau, Ernesto (2002): *Misticismo, retórica y política* (Buenos Aires: FCE).
- Laclau, Ernesto (2003a): "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas" en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE).
- Laclau, Ernesto (2003b): "Estructura, historia y lo político" en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE).
- Laclau, Ernesto (2003c): "Construyendo la universalidad" en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE).
- Laclau, Ernesto (2004): "¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales? Crítica a *Imperio*" en *Sociedad*, Buenos Aires, n° 22.
- Laclau, Ernesto (2005): *La razón populista* (Buenos Aires: FCE).
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1993): "Posmarxismo sin pedido de disculpas" en Ernesto Laclau: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2004): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: FCE).
- Lafargue, Paul (1991): *El derecho a la pereza* (Madrid: Fundamentos).
- Laski, Harold (1994): *El liberalismo europeo* (México: FCE).
- Lefort, Claude (1990): "Democracia y advenimiento de un «lugar vacío»" en *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Locke, John (1993): *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Alianza).
- Locke, John (1998): *Carta sobre la tolerancia* (Madrid: Tecnos).
- Luhmann, Niklas (1978): "La opinión pública", Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de México, mimeo; versión española traducida de *Stato di Diritto e Sistema Sociale* (Napoli: Guida).

- Luhmann, Niklas (2000): “«De qué se trata el caso» y «qué es lo que se esconde detrás»: las dos sociologías y la teoría de la sociedad” en *Introducción a la teoría de sistemas* (México: Universidad Iberoamericana).
- MacIntyre, Alasdair (2001a): *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos* (Madrid: EIUUSA).
- MacIntyre, Alasdair (2001b): *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica).
- Macpherson, C. B. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Barcelona: Fontanella).
- Macpherson, C. B. (1991): “Ascenso y caída de la justicia económica” en *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos* (Buenos Aires: Manantial).
- Macpherson, C. B. (1994): *La democracia liberal y su época* (Buenos Aires: Alianza).
- Mainwaring, Scott (2003): “Introduction. Democratic Accountability in Latin American” en Scott Mainwaring y Christopher Welna (ed.): *Democratic Accountability in Latin American* (Oxford: Oxford University Press).
- Marx, Carlos (1978): “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” en Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas* (Moscú: Progreso).
- Mendiola, Alfonso (1995): *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica* (México: Universidad Iberoamericana).
- Mill, John Stuart (1993): *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza).
- Miller, Jacques-Alain (2002): *De la naturaleza de los semblantes. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller* (Buenos Aires: Paidós).
- Mouffe, Chantal (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Barcelona: Paidós).
- Mouffe, Chantal (2003): *La paradoja democrática* (Barcelona: Paidós).
- Nietzsche, Federico (1947): “Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral” en *El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873* (Buenos Aires: Aguilar).
- Nino, Carlos (1996): “Kant versus Hegel, otra vez” en *Agora*, Buenos Aires, año 2, n° 4.
- O'Donnell, Guillermo (1997): *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización* (México: Paidós).

- O'Donnell, Guillermo (2002): "Acerca de varias accountabilities y sus interrelaciones" en Enrique Peruzzotti y Catalina Smulovitz (ed.): *Controlando la política. Ciudadanos y medios las nuevas democracias latinoamericanas* (Buenos Aires: Temas).
- O'Donnell, Guillermo (2004): "Acerca del Estado en América Latina contemporánea: diez tesis para discusión", en *La democracia en América Latina. Contribuciones al debate*, Informe del PNUD, Argentina.
- Ovejero, Félix (2002): *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal* (Barcelona: Paidós).
- Paine, Thomas (1990): "El sentido común. (Dirigido a los habitantes de América)" en *El sentido común y otros escritos* (Madrid: Tecnos).
- Parekh, Bhikhu (1996): "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea" en *Agora*, Buenos Aires, año 2, n° 4.
- Pettit, Philip (2004): "Liberalismo y republicanismo" en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (Barcelona: Paidós).
- Proudhon, Pierre-Joseph (1998): "Carta a Carlos Marx" en AA. VV.: *Socialismo pre-marxista* (Madrid: Tecnos).
- Ranciére, Jacques (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rawls, John (1996a): "La justicia como equidad: política, no metafísica" en *Agora*, Buenos Aires, año 2, n° 4.
- Rawls, John (1996b): *Liberalismo político* (México: FCE).
- Rawls, John (1997): *Teoría de la justicia* (México: FCE).
- Rawls, John (1998): "Réplica a Habermas" en Jürgen Habermas y John Rawls: *Debate sobre el liberalismo político* (Barcelona: Paidós).
- Rawls, John (1999): *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (Madrid: Tecnos).
- Rawls, John (2001a): *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"* (Barcelona: Paidós).
- Rawls, John (2001b): *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (Barcelona: Paidós).
- Rawls, John (2002): *La justicia como equidad. Una reformulación* (Barcelona: Paidós).

- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press).
- Richani, Nazih (2002): *Systems of Violence. The Political Economy of War and Peace in Colombia* (Albany: State University of New York).
- Ricoeur, Paul (2004): *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (México: FCE).
- Rorty, Richard (1996a): *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, Richard (1996b): "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, Richard (1998): "La justicia como lealtad ampliada" en *Pragmatismo y política* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, Richard (1999): *Forjar nuestro país* (Barcelona: Paidós).
- Roseblum, Nancy (1993): "Introducción" en Nancy Roseblum (ed.): *El liberalismo y la vida moral* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rousseau, Jean-Jacques (1936): *Meditaciones de un paseante solitario* (Madrid: Editorial Saez Hermanos).
- Rousseau, Jean-Jacques (1994): *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (Madrid: Tecnos).
- Rousseau, Jean-Jacques (1995): *El contrato social o Principios de derecho político* (Madrid: Tecnos).
- Rousseau, Jean-Jacques (1997): *Las confesiones* (Madrid: Alianza).
- Sandel, Michael (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa).
- Schmidtz, David (2000): "Asumir la responsabilidad" en David Schmidtz y Robert Goodin: *Bienestar social y responsabilidad individual* (Madrid: Cambridge University Press).
- Schmitt, Carl (1997): *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco).
- Schmitt, Carl (2002): *Sobre el parlamentarismo* (Madrid: Tecnos).
- Schmitt, Carl (2004): "El concepto de lo «político». Texto de 1939" en Héctor Orestes Aguilar (ed.): *Carl Schmitt, teólogo de la política* (México: FCE).

- Schütz, Alfred (1993): *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (Barcelona: Paidós).
- Shklar, Judith (1993): "El liberalismo del miedo" en Nancy Roseblum (ed.): *El liberalismo y la vida moral* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Skinner, Quentin (1993): *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma* (México: FCE).
- Stout, Jeffrey (1986): "Liberal Society and the Languages of Morals" en *Soundings*, n° 59.
- Taylor, Charles (1993a): "La política del reconocimiento" en *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (México: FCE).
- Taylor, Charles (1993b): "Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario" en Nancy Roseblum (ed.): *El liberalismo y la vida moral* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Taylor, Charles (1994): *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós).
- Taylor, Charles (1998): "The Dynamics of Democratic Exclusion" en *Journal of Democracy*, vol. 9, n° 4.
- Taylor, Charles (1999): "¿Por qué la democracia necesita del patriotismo?" en Martha Nussbaum (comp.): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"* (Barcelona: Paidós).
- Thiebaut, Carlos (1992): *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neo-aristotélicas al programa moderno* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Tsebelis, George y Eduardo Aleman (2004): "Presidential Conditional Agenda Setting in Latin American", UCLA, mimeo.
- Vallespín, Fernando (2000): "El neocontractualismo: John Rawls" en Victoria Camps (ed.): *Historia de la ética 3. La ética contemporánea* (Barcelona: Crítica).
- Van Parijs, Philippe (1993): *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política* (Barcelona: Ariel).
- Vattimo, Gianni (1996): *Introducción a Nietzsche* (Barcelona: Península).
- Walzer, Michael (1996): "La crítica comunitarista del liberalismo" en *Agora*, Buenos Aires, año 2, n° 4.
- Walzer, Michael (1997): *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (México: FCE).

- Walzer, Michael (1998): "La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social" en Rafael del Águila, Fernando Vallespín y otros: *La democracia en sus textos* (Madrid: Alianza).
- Warminski, Andrzej (1999): "Alegorías de la referencia" en Paul De Man: *La ideología estética* (Barcelona: Altaya).
- Weintraub, Jeff (1997): "The Theory and Politics of the Public / Private Distinction" en Jeff Weintraub y Krishan Kumar (ed.): *Public and Private in Thought and Practice* (Chicago: Chicago University Press).
- Wolin, Sheldon (1993): *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Žižek, Slavoj (1992): *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Žižek, Slavoj (1994): *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Žižek, Slavoj (2003a): "Da Capo senza Fine" en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE).
- Žižek, Slavoj (2003b): "Mantenerse en el lugar" en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE).
- Žižek, Slavoj (2003c): *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político* (Buenos Aires: Paidós).
- Žižek, Slavoj (2003d): "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!" en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE).
- Žižek, Slavoj (2004a): "¿Cómo inventó Marx el síntoma?" en Slavoj Žižek (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión* (Buenos Aires: FCE).
- Žižek, Slavoj (2004b): "Introducción. El espectro de la ideología" en Slavoj Žižek (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión* (Buenos Aires: FCE).