
Oposiciones y dicotomías. Su papel en la consideración del pensamiento trágico.

Trabajo Final de Licenciatura

Manuel Altamirano

Director:
Dr. Eduardo Rinesi



INDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1. LA CLAU Y LA LÓGICA DE LA HEGEMONÍA	13
El concepto de emancipación en Laclau	13
Antagonismo y contradicción	14
Indecibilidad entre lo particular y lo universal. La “lógica” hegemónica	18
Algunas oposiciones.....	22
Acerca de las identidades –el sistema y sus límites–.....	26
Identidades fallidas, significantes vacíos	28
¿Qué ocurre con la esencia? ¿O la estructura?	30
CAPÍTULO 2. DERRIDA Y LAS OPOSICIONES DE LA METAFÍSICA	34
El habla y la escritura como paradigma de la oposición logocéntrica.....	36
La escritura como dicotomía, condición de la oposición.....	40
Huella, archi-huella y origen	45
Consecuencias del problema del origen: tres críticas.....	47
La lógica del signo y la <i>différance</i>	58
La lógica del signo y la marca como pirámides. Hegemonía oculta en Hegel	59
Identidades fallidas. Dicotomía y hegemonía.....	64
Precauciones sobre la “lógica”, la metaforología y la astucia de la razón	68
La muerte como el nombre maestro de la cadena suplementaria.....	74
Dicotomía, <i>khôra</i> y el <i>triton genos</i>	76
<i>Khôra</i> y hegemonía	79
CAPÍTULO 3: LAS CRÍTICAS MUTUAS	81
Una aparición fugaz: Espectros de Marx	81
Laclau contra Derrida y Rancière	84
Laclau contra Žižek.....	87
Todos contra todos (también contra sí mismos). Aporía y dicotomía	91
CAPÍTULO 4: LA APORÍA Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN	95
Del derecho a la justicia: la aporía, la institucionalización, lo místico	95
El momento de institución. Claude Lefort	98
Ambigüedad y aporía. H. F. Pitkin	102
Tres aporías.....	104
Tabla final de oposiciones	106
CAPÍTULO 5: LA OPOSICIÓN Y LA DICOTOMÍA ENTRE TRAGEDIA Y DIALÉCTICA	109
Síntesis	109

Hegel y la tragedia. La necesidad del conflicto y su resolución.....	112
La persistencia del problema de Hegel. Jaeger y Steiner	118
Crítica a Goldmann	119
Nietzsche y el origen de la tragedia	123
El abismo hegeliano y el vértigo de Bataille	124
Política, tragedia y dicotomía. Conclusión	129
BIBLIOGRAFÍA	139

Introducción

En el primer apartado del *Ensayo sobre los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*¹, Jean-Joseph Goux introduce su particular comprensión del concepto de “cambio”, eje del estudio que realiza acerca de los “equivalentes generales”. Este concepto de “cambio” mantiene una estrecha relación, por lo demás abiertamente confesada, con el concepto de “suplencia”, tal como es utilizado por Jaques Derrida en *De la Gramatología*. Goux se preocupa principalmente del sentido en que este cambio o suplencia de una cosa por otra –ya sea la suplencia implícita en el funcionamiento de algunos tropos, o aquella manifestada en el tráfico de las mercancías– refleja algún tipo de *equivalencia* entre ellas, permitiendo el establecimiento de determinados “valores de cambio” especiales, capaces de constituirse en criterios de esos procesos sustitutivos. La intención es mostrar, “en el juego de las «formaciones sustitutivas», la estructura de «en lugar de» que pertenece a todo «signo» en general” (p. 13). El ensayo trata entonces de las equivalencias y el comercio de los valores producido por el juego sustitutivo de los “signos”, especialmente en torno a cuatro dominios en los que el intercambio resulta paradigmático; estos dominios son el económico, el sexual, el lingüístico y el político.

Goux determina, como característica ineludible de la relación cambiaria entre los signos y los valores, una tendencia a la organización jerárquica de esos “signos”, que lo conduce a constatar la formación de “monopolios de la representatividad”. El problema que ocupará a Goux a lo largo del ensayo, y que surge del análisis de los cuatro juegos de lenguaje antes mencionados, sobre los que afirma, por lo demás, encontrar una estructura común, una lógica análoga de desarrollo, es el ocultamiento de las génesis de estos “signos” con pretensión de primacía jerárquica, con pretensión, finalmente, de trascendencia. Trascendencia que Goux querrá revelar como pura *hegemonía*, de naturaleza, claro está, contingente e histórica, tal como muy bien ha mostrado, entre los

¹ Jean-Joseph Goux, “*Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*”, Caldén, 1973.

autores que abordaremos nosotros, Ernesto Laclau – el problema de la hegemonía nos ocupará, bajo diversas perspectivas, a lo largo de este trabajo –.

La promoción de determinados “signos” especiales a la categoría de *equivalentes generales*, factores comunes, referencias obligadas, criterios últimos a la hora de las supencias de valores, y por ello de la *determinación* misma de los valores, es, entonces, un problema especial para el trabajo genealógico, método predilecto de Goux. Este autor quiere indagar y denunciar la hegemonía a partir de la genealogía. El encumbramiento de estos signos especiales, afirma, es una “promoción cuya génesis enigmática es borrada, volviendo absoluto su monopolio en el papel trascendente de *patrón* de los valores y *medida* de los valores. Se trata, por lo tanto, de comprender la génesis de este poder. La génesis de toda institución. Explicar el común procedimiento de acceso a la hegemonía de los significantes mayores: *–de los equivalentes generales*” (p. 14). Notemos, de pasada, la referencia que hace Goux al problema de la institución, su génesis y sus garantías. Más adelante, en el capítulo cuarto, volveremos sobre este problema.

La genealogía del desarrollo de estas hegemonías simbólico-performativas, llamadas por Goux *equivalentes generales*, es –al menos desde su particular perspectiva– una actividad de lucha, de carácter materialista-estructural, según nos precave una *Advertencia* a su ensayo, al señalar que “la extensión masiva del conocimiento de los mecanismos que rigen estas instancias inicia la reducción (posible) de las articulaciones [...] Esta reducción no puede dejar de ser una lucha (lucha de Marx, de Nietzsche, de Freud) contra el «resultado hipostasiado de una génesis borrada»: porque al borrar la génesis se borra la materialidad de todo proceso y entonces surge de esa nada, en el hueco de la borradura, la figura del sujeto-autor-creador como fuente de sentido y ser” (p. 11). Y Goux quiere superar, precisamente, la apelación explicativa a un sujeto intencional, que inevitablemente desemboca en la idea de “dios” o de “espíritu”, tal como ha ocurrido con el camino tantas veces transitado por el idealismo y la metafísica (en esta postura se manifiesta, una vez más, la deuda que la propuesta de Goux ha contraído con la crítica al logocentrismo de Derrida).

De esta forma, y a partir del deseo de superar la referencia a un sujeto intencional dominante, Goux se ocupa de un problema ya no sólo genealógico, sino también estructural. Su estructuralismo se hace manifiesto cuando señala que “el problema de la *ciencia* de las articulaciones (de la ideología) no puede partir sino del análisis del isomorfismo de los mecanismos, el cual no remite a un sujeto creador (hombre) sino a

un todo social complejo, integrado por instancias relativamente independientes y articuladas”. Más adelante tendremos tiempo de discutir suficientemente el tema de la relación entre génesis intencional y estructura, a partir de la revisión de algunos cuestionamientos a proyectos como el de Goux –llevados a cabo desde una perspectiva genealógica y a la vez estructuralista, y capaces de incluir la referencia a una supuesta “ciencia” de lo ideológico–. En cierto sentido esa discusión será el núcleo de nuestro trabajo, y el problema que motivará nuestra propuesta más central.

Por el momento, y más allá del método utilizado para ello, la *pretensión* de Goux es desmontar las lógicas subyacentes, reconstruir los caminos, denunciar los olvidos y abrir paso a modificaciones: “La perspectiva de conocer el mecanismo de los equivalentes generales se inscribe así en la lucha por desmontar los mecanismos últimos de lo ideológico...” (p. 11). Revisaremos luego una pretensión similar en toda la discusión sobre la hegemonía de Laclau, que es compartida incluso por Slavoj Žižek, al menos en su primera etapa.

En *El sublime objeto de la ideología*², prologado por Laclau, y perteneciente al período en que ambos pensadores todavía colaboraban amigablemente, Žižek presenta el proceso ideológico –regido, según Goux, por los equivalentes generales– como un “error de perspectiva”, llamado “anamorfosis ideológica” (cf. p. 140). El *equivalente general*, al que Žižek se refiere como *point de capiton*, según el término lacaniano, sería aquel signo que ha unido una identidad particular y concreta a una instancia universal vacía, inexistente e inalcanzable por sí misma (el *objet petit a* lacaniano), adquiriendo así una identidad, la de ese “elemento que representa dentro del campo del significado, la instancia del puro significante [...] (que) se percibe como un punto de suma saturación de significado, como el punto que «da significado» a todos los demás y totaliza así el campo del significado (ideológico) [...] El elemento que sólo detenta el lugar de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud” (pp. 139-140). Por supuesto, después de que leamos a Laclau, advertiremos cuán delicado es referirse a esta característica ideológica como un “error” –más allá del efectivo error vulgar de creer que el significante hegemónico es realmente trascendente o natural–, ya que el *equivalente general*, paralelo al referente hegemónico, no oculta en su desarrollo un reverso *correcto*, sobre el cual pudiera recortarse su supuesta calidad de error, sino que este momento “erróneo” –mejor llamado *hegemónico*– es parte fundamental de su

² Slavoj Žižek, “*El sublime objeto de la ideología*”, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

lógica. Pero principalmente advertiremos que no es ajustado afirmar, de aquel elemento, que sea *simplemente* el lugar de una falta; porque el elemento capaz de erigirse como equivalente general –es decir, como aquella clave, buscada aquí, del proceso ideológico–, funciona sólo luego de la apropiación de la universalidad vacía por parte de una particularidad concreta –por ejemplo la calidad de referente general de las mercancías que tiene el metal oro–, y su tendencia a la naturalización o sedimentación, y es sólo ese transcurso el que se ajusta a la lógica hegemónica, y así a la ideológica. Revisaremos, cómo no, la fundamental discusión entre la particularidad y la universalidad, desde la perspectiva de Laclau, y también desde Derrida. Adelantemos por ahora que el *equivalente general* no es precisamente lo que Laclau llamará un “significante vacío”, sino un significante ya penetrado por un significado particular, del cual el *objeto petit a* o significante vacío es sólo un momento. Pero continuemos con Goux, y leamos lo anterior siempre en función de reconocer mejor al concepto de *equivalente general* y el rol que juega en la pretensión teórica de Goux. Nos ayuda aquí en la introducción, y volveremos a ella periódicamente durante el desarrollo del cuerpo central del trabajo.

Goux estudia, en el marco de su proyecto genealógico, el objetivo marxista de “poner en claro la *génesis* de la forma dinero”, que sería el modelo de referencia fundamental dentro de este gran proceso estructural del *equivalente general*, siempre isomorfo a través de sus diversas y específicas manifestaciones simbólicas. Este procedimiento general es, para Marx, “el de la toma del poder por un representante y el de la institucionalización de su papel”. Para Goux, la institución del *padre*, del *phallus*, del *lenguaje*, de los “signos principales” que reglamentan el mercado de los valores, manifiesta una *génesis* y un funcionamiento del cual el *dinero* es el mejor paradigma.

Siguiendo a Marx, Goux determinará cuatro etapas en la constitución de este proceso estructural, que se pueden leer en el desarrollo de todos los *equivalentes generales*. No podemos detenernos en sus detalles, y nos limitaremos a señalar que la cuarta etapa, y final, que Goux llama la “forma dinero”, está dada por la convergencia del mundo de las mercancías en la forma única del “oro”. Análogamente, los periplos de la transacción en el universo de las relaciones sociales, y de la identificación personal, deriva en la constitución de la “forma Padre”, equivalente general en este campo abordado por el psicoanálisis.

Ahora bien, es preciso revisar otra característica específica y excluyente de los *equivalentes generales*. Éstos, según Goux, deben ser excluidos del campo al que

determinan, para que, desde lejos, desde *afuera*, puedan constituirse en referentes objetivos de valoración. “El equivalente general está en una doble relación con el mundo de los elementos que *gobierna y representa*. Una relación de privilegio y una relación correlativa de exclusión” (p. 23). El objetivo de esta exclusión es lograr la apariencia de una trascendencia. “La exclusión lógica del equivalente general, al mismo tiempo que su soberanía y su monopolio, le imprime un carácter de trascendencia. Es a partir del otro mundo que funciona” (p. 24).

Esta posibilidad de exclusión del *equivalente general* está dada por su bajo “valor de uso”, o sea, por el carácter accesorio o excedente de esa mercancía –de la que siempre debe existir disponibilidad material, por encontrarse alejada de la necesidad de uso o consumo inmediato–. Por otra parte, el *equivalente general* debe tener un alto “valor de cambio”, que expresa “su base sustancial y permanente, la identidad, lo propio, lo universal, fundándose sobre la desaparición de toda determinación empírica”. Así, en la constatación de la equivalencia entre mercancías –proceso que antecede al intercambio propiamente dicho–, y en la que se toma como criterio último al *equivalente general*, es “la esencia idéntica” de las mercancías lo que es identificado. La “base sustancial y permanente”, expresada por el “valor de cambio” de una mercancía, corresponde así al elemento trascendente que ha de funcionar como *equivalente general*. Considerando esta distinción entre los dos tipos de valor –de uso y de cambio–, Goux señala que es posible constatar una analogía entre la oposición marxista “mercancía/dinero” y “todas las oposiciones entre el cuerpo y el alma”, pretendiendo el *equivalente general*, desde luego, el lugar del alma, de lo inmutable, de lo esencial, lo trascendente, lo ideal.

La discusión acerca de las “oposiciones de la metafísica”, tal como las llama Derrida, será nuestro tema central, y lo abordaremos ampliamente en nuestra discusión posterior. Aquí Goux nos ha anticipado, sin embargo, su marco más general, y nos ha sugerido cómo la oposición entre el *equivalente general* y su reverso particular (por ejemplo la oposición “oro/mercancías”) es capaz de sostener una relación de homología con todas sus variantes, “todas las oposiciones entre el cuerpo y el alma”. Aunque nosotros sugeriremos, en adición a esto, que oposiciones como “alma/cuerpo”, “oro/mercancías”, o “dinero/mercancías”, son sólo manifestaciones particulares de cierta “lógica” –pero, al decir de Derrida, una lógica *tachada*, por supuesto: explicaremos por qué la idea de lógica debe ir tachada, o puesta entre paréntesis; en definitiva, cuestionada–. Y mostraremos cómo esta “lógica” a la que responden las oposiciones antes señaladas, y muchas otras equivalentes, no será más la lógica de la

simple *oposición*. ¿Cuál será, entonces? Para mostrarlo trabajaremos con diversas variantes de la misma estructura oposicional, que iremos descubriendo a lo largo de nuestra investigación.

Continuando con su acercamiento estructuralista, basado en la idea del equivalente general como el sustrato permanente, la *forma* ideal o el *centro* del campo al que, desde la exclusión, determina, Goux confirma que “toda génesis de los significantes principales es isomorfa a la de la elaboración discontinua de la forma dinero [...] Isomorfismo estratificado y cruzado cuya puesta al día, en corte histológico, transversal y lateral, en la carne del organismo social, arroja la siguiente proposición: existe un sistema científico de las «metáforas», un trabajo reglado de las equivalencias y de las sustituciones a través de registros distantes del cuerpo textual general. Este no sería, principalmente aquí, más que el eje de la *metáfora paterna* (dinero, falo, lengua, monarca), metáfora central, centralizadora, que permitiría la fijación de todas las otras, pivote de toda legislación significativa, lugar del patrón y de la unidad” (p. 27). Como hemos señalado más arriba, comulgamos en buena medida con la propuesta del isomorfismo, la homología, la analogía, la metonimia entre las oposiciones –estas ideas se utilizan de manera indistinta en el planteamiento de Goux–, así como con la postulación de una *metáfora paterna* en la base de esta persistente suplencia. Es por esa razón que deberemos desarrollar el problema adoptando los resguardos necesarios, cuidándonos de aceptar, antes de una sana sospecha, algunos puntos polémicos, relativos a la posibilidad de la mencionada homología, que Goux no duda en afirmar. Deberemos aceptar el enfrentamiento con algunas críticas y precisiones muy puntuales, acerca de todos los factores centrales involucrados en la propuesta de Goux, y que nos forzarán a dar un sentido nuevo al concepto mismo de “oposición” –como la de “mercancía/dinero”–. Este enfrentamiento nos llevará a denunciar, y modificar, entre otras cosas, la proposición ontológica, epistemológica y estructuralista de la existencia de “un sistema científico” capaz de aprehender el complicado comercio cambiario de los tpos.

Pero regresemos, por ahora, al *Ensayo sobre los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, específicamente a su tercer apartado, llamado “el oro y el falo”, en donde Goux continúa explorando el isomorfismo del desarrollo de los significantes principales –deteniéndose particularmente aquí en el falo como el referente último de los *objetos* de deseo–, podemos confirmar la insistente impresión de que todo esto se trata de “un mismo proceso genético, el mismo principio de estructuración

discontinua y progresiva que dirige el ascenso de la soberanía normativa del oro, del padre y del falo”. El falo para el mundo de los objetos, el padre para el mundo de los sujetos y el oro para el universo de las mercancías. Porque si bien “los elementos que constituyen esos conjuntos son diferentes”, la sintaxis mediante la cual uno de esos elementos (al término de una historia) “accede al poder y controla las evaluaciones en el conjunto del cual está excluido, es idéntica” (p. 32).

Para Goux, entonces, se trata de un progresivo viraje a la subordinación, a la centralización. “El principio de una soberanía y de una unificación” (p. 33), que había tenido lugar en las anárquicas primera y segunda etapas estructurales del desarrollo de las pulsiones sexuales –resueltas finalmente en la tercera y cuarta etapas, de la adopción del falo como significante general–, también tiene lugar en el registro del trabajo y de las mercancías. Se abandona entonces, en este texto, la metáfora política de la *anarquía*, para abrazar el principio central de la *monarquía*. “Esta operación, a causa de la norma que introduce, instituye una organización reglada, el poder indiscutible de un único elemento significante: una monarquía” (p. 34).

Como el tema de la “monarquía significante”, y de su génesis e historia olvidada, es lo que aquí nos interesa, obviaremos en nuestra revisión los interesantes detalles que revela el paciente estudio de Goux, quien explota concienzudamente la equivalencia simbólica del oro, el padre y el falo, encontrando más elementos que sugieren el isomorfismo de una metáfora análoga, en cuyo despliegue no sólo se revela la equivalencia de un mero simbolismo sino la homología de la performatividad de esos símbolos, el poder de su intervención material e ideológica. Su análisis abarcará también la dominación hegemónica del lenguaje –logos, logocentrismo, tema caro a Derrida–, así como la figura del monarca –el rey, el Estado–. Lo que nos importa es destacar el proceso de centralización, y la instauración de una normatividad –o, como diremos también, de un *derecho*– que le es aledaña. “La elección universal de un equivalente preside la instauración de la norma. Esta fijación definitiva deviene «la forma socialmente validada». Adquiere una «autenticidad social». Es «una forma oficial de los valores» que puede reglar, normalmente, los cambios” (p. 38).

La jerarquía de los signos deriva, de esa forma, en un monopolio simbólico, cuyo poder otrora circunstancial logra revestirse de un carácter legal; como todo lugar hegemónico, el carácter legal de su poder se configura mediante un desarrollo paralelo, que implica tanto su desenvolvimiento positivo y constructivo como el sistemático ocultamiento y la represión categórica de todas las propuestas alternativas. El poder

hegemónico manifiesta la necesidad de la oclusión de su propio transcurso contingente, erigido en torno a esa represión, siempre violenta –como diría Derrida, hablamos de su *obliteración*–: “De esta manera una mercancía particular, el oro, se encuentra investida legalmente del poder central. Del poder monárquico. Del cual ninguna génesis, ninguna historia, rinde cuenta, no puede rendir cuenta. Pues «el movimiento que ha servido de intermediario se desvanece en su propio resultado y *no deja ninguna huella*»” (p. 40). ¿Cómo se configura entonces la autoridad en la que puede sustentarse semejante capacidad normativa? Nos detendremos en ello cuando hablemos del fundamento místico de la autoridad y las aporías de la institucionalización.

Ahora bien, este olvido –o este ocultamiento– que se percibe en el proceso, produce una falsa apariencia, genera la artificialidad del *fetich*: “El *olvido* de la génesis de la forma equivalente produce una sobreestimación de su rol [...] Fetich: no un amuleto ni un talismán, sino un *porta-valor* privilegiado. El fetich es artificial. Lo es en un doble sentido; porque su valor es fruto de un trabajo, de un arte (de una elaboración), porque su reputación es exagerada”.

De esta forma, ante el olvido, ante el fetich, se hace necesario el recuerdo, la genealogía: “El fetichismo nace de la *desaparición de una génesis* (del oro, del falo, del monarca). De la desaparición de una historia. Y sólo un *análisis* puede disipar esta ilusión” (p. 41). La búsqueda marxiana de la génesis de la forma dinero, el análisis freudiano que quiere revivir los recuerdos de los períodos olvidados de la vida, o, como veremos, la “deconstrucción” laclauiana, comparten en cierta medida este rasgo metodológico, que hemos prometido indagar con algo más de paciencia en lo sucesivo. También deberemos precisar que el trabajo de Laclau tiene –¿o eso es lo que Laclau quiere, pero no consigue?– alguna diferencia con el trabajo deconstrutivo relacionado a Derrida; lo haremos cuando nos detengamos a revisar las críticas mutuas de algunos autores y sus consecuencias para nuestra propia propuesta.

Como ya sugerimos, por lo demás, es el rey quien cumple en el mundo político el papel del equivalente general, siendo la génesis del dinero homóloga a la de la *representación* política. El monarca centraliza su poder, manteniendo a todos sus súbditos bajo el ala de un poder común, y en el marco de un territorio geográfico sobre el que ejerce dominio completo. En el apartado quinto de su ensayo, llamado “la centralización”, Goux revisa cómo para Hegel la monarquía representa el desarrollo máximo de la razón, el punto culminante que cierra el círculo unitario, que completa el desenvolvimiento del sistema político, y deduce que “el tipo de *estructuración* histórica

que la génesis de la forma dinero pone en evidencia no sería una estructuración histórica del mundo occidental. Sería *la historia misma. La marcha de la historia es la evolución del organismo total* hacia su organización en *todos* los niveles mediante el principio del equivalente general. Una *culminación* de la historia (no decimos detención) es el acceso a la hegemonía, reconocida y confirmada, de los significantes mayores, es el reino establecido de los equivalentes generales” (p. 51, subrayado nuestro). Entre paréntesis, tendremos ocasión de revisar el enorme papel que juega Hegel en todo el abanico de discusiones que nos ocuparán, y en las que la recepción del autor de la *Fenomenología del espíritu* suele tener la forma de la crítica, aunque el camino de esta crítica es siempre un despeñadero peligroso al que, algunos lo saben o lo reconocen más que otros, es casi imposible no caer.

Siguiendo la lógica del *equivalente general*, Goux acaba por interpretar ese camino –adoptando el punto de vista hegeliano, por ejemplo– como el desarrollo de un organismo unitario, el desenvolvimiento de un sistema contenido en sí mismo, desde el primer momento, desde la primera idea. La hegemonía siempre tiene como resultado la postulación de la necesidad de ese desarrollo prefigurado. O, mejor, siempre tiene como resultado el *obviar* cualquier postulación que pudiera sembrar dudas y que destruyese así, aún mínimamente, su identidad y su *presencia* –el error que, al permitir la proliferación de la conciencia privada y el fuero interno, cometiera Hobbes con su Leviatán, según Carl Schmitt³–. La centralización política no es sino una supuesta consecuencia de esa identidad, preestablecida ya antes de su actualidad, antes de su presencia, y que, una vez conseguida, pretende ser definitiva y trascendente. La medida común en que quiere erigirse a la hora de sopesar el movimiento cambiario y la valoración también es consecuencia de su pretendida necesidad.

Sin perder de vista que el acercamiento teórico de Goux es materialista, y sigue de cerca las intenciones de Marx, no debemos olvidar el énfasis que pone, en su ensayo, a la oposición de la mercancía y el dinero, tan *antagónica* como la propia lucha de clases⁴: “La oposición de la mercancía y el dinero es la forma abstracta y general de

³ Cf. Carl Schmitt, “*El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*”, Buenos Aires, Struhart & Cía., 2002, y Gabriel Negretto, “*El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción*”, FLACSO, disponible en Internet: http://www.politica.com.ar/Filosofia_politica/negretto-schmitt_y_decisionismo.htm

⁴ Veremos más adelante la distinción que presenta Laclau entre este concepto de “lucha de clases” y la “contradicción” entre las fuerzas productivas y los medios de producción, así como la distinción más general entre la contradicción y el antagonismo, lo que hace comprensible que acá hagamos referencia a la lucha de clases como un antagonismo, tal como lo hace Laclau. La lectura de Laclau implica una crítica

todas las oposiciones que implica el trabajo burgués [...] Este es el punto crucial. Así, no es inútil que en todos los compartimentos de la organización social se descifren los aspectos complejos que adquiere la oposición entre un equivalente general y su forma relativa” (p. 56). Señalaremos y discutiremos con amplitud que esta oposición es análoga a aquella entre lo universal y lo particular, lo ideal y lo empírico, lo divino y lo profano, lo unitario y lo múltiple, lo necesario y lo contingente, el cierre y la apertura, la identidad orgánica y el antagonismo irreductible laclauiano, el interior y el “exterior constitutivo” derrideano, también el derecho y la justicia en el sentido de Derrida, y con un tinte más político, la esfera del orden y el conflicto. Cuestionaremos también, como hemos sugerido, el sentido en que es posible hablar de una analogía o de una homología, y propondremos aquellas precisiones conceptuales necesarias para operar con esta herramienta epistemológica y hermenéutica.

Por el camino de esta larga sucesión análoga, nos veremos conducidos a una discusión final sobre la dualidad (usemos, por ahora, esta palabra muy general y carente de connotaciones específicas, “dualidad”) entre los conceptos de pensamiento dialéctico y pensamiento trágico. Como veremos, esa dualidad podrá ser considerada como un caso más de oposición, y también como una manifestación más de aquella “lógica” con que renovaremos la estructura oposicional. Sin embargo, y por razones que haremos visibles cuando sea pertinente, las características particulares de esta dualidad resultan relevantes para una discusión acerca de la política, y también para nuestra propuesta teórica referente a la *oposición*. Con algo de suerte, conseguiremos condensar en esa discusión lo que vayamos aprendiendo en el transcurso de las precedentes, y podremos quizás “sistematizar” cierta “lógica” –aunque estas peligrosas palabras siempre deberían aparecer tachadas– que nos ayude a desprender alguna conclusión.

al marxismo ortodoxo-científico, y de ahí que llamemos la atención sobre cómo la propia postura, algo ortodoxa, de Goux, se ve desde ya *acosada* por el antagonismo.

Capítulo 1. Laclau y la lógica de la hegemonía.

La preocupación principal de *Emancipación y Diferencia*⁵, compendio de ensayos que Laclau escribió a principios de los noventa, consiste en determinar la lógica de una posible mediación entre los conceptos de universalidad y particularidad, dimensiones que el autor considera fundamentales para la constitución de las identidades políticas –y veremos que de la identidad en general–, pero cuya articulación no resulta nada clara. En un pequeño prefacio a estos ensayos, escritos separadamente para ser presentados en ocasiones distintas, Laclau nos indica la idea que sin embargo se muestra como hilo conductor y factor común entre ellos. Esa mediación, o articulación, entre la universalidad y la particularidad, sólo puede responder a la *lógica hegemónica* (cf. p. 9). A continuación presentaremos y nos reapropiaremos de los factores centrales que se conjugan para dar sentido a esta lógica, y extraeremos las consecuencias que nos interesen para seguir avanzando.

El concepto de emancipación en Laclau.

El primer ensayo aborda la noción, fundamental para la política, pero sin embargo en crisis, de “emancipación”. Laclau organiza esta noción en torno a seis dimensiones, cada una de las cuales parece decirnos algo acertado e importante acerca de la emancipación. Sin embargo, tras un breve examen, estas dimensiones se revelan como contradictorias entre sí.

La dimensión que causa mayores problemas para la coherencia del conjunto es la que Laclau revisa primero, la llamada *dimensión dicotómica*, que resultará de importancia decisiva en adelante (esta dimensión manifiesta una característica que en trabajos posteriores Laclau llamará *antagonismo*, o *heterogeneidad*). La mentada dimensión alude a la relación entre el grupo que se quiere emancipar y el orden de cosas

⁵ Ernesto Laclau, *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

del cual se quiere emancipar, es decir, el nuevo estado de cosas con respecto al viejo. Para que podamos hablar de auténtica emancipación, esta relación debe ser de heterogeneidad absoluta, de diferencia completa e irreconciliable. En este sentido emancipatorio-político, la dicotomía “no es la simple *diferencia* entre dos elementos o estadios que coexisten contemporánea o sucesivamente –el momento emancipatorio y el orden social que lo ha precedido– y que de tal modo contribuyen a la constitución de la identidad diferencial de cada uno de ellos. Si estamos hablando de una *verdadera* emancipación, el «otro» que se opone a la identidad emancipada no puede ser otro puramente positivo o neutral sino, por el contrario, un «otro» que impide la plena constitución de la identidad del primer elemento” (*ibid.* p. 14).

Aquí se hace referencia, en definitiva, a “lo otro y lo mismo”. Asistimos así a una primera oposición conflictiva, que revisaremos en detalle cuando nos detengamos en la crítica que Derrida hace a Levinas. Laclau quiere, por el momento, subrayar la diferencia radical que está presentando, a partir de una contraposición implícita con Hegel, cuyo pensamiento representaría el paradigma perfecto de un proceso objetivo y sistemático. A diferencia de las contradicciones apropiadas *ad infinitum* por una lógica dialéctica, “una *real* emancipación requiere un *verdadero* «otro» –es decir, un «otro» que no pueda ser reducido a ninguna de las figuras de lo «mismo»–” (p. 14).

Laclau concluye que no puede existir, si alguna vez ha de producirse o se ha producido una emancipación, ninguna objetividad positiva subyacente a esa ruptura, que constituya finalmente las identidades de los grupos en cuestión. En ese caso la emancipación sería pura *Aufhebung*, concepto hegeliano que aparecerá con frecuencia, y que denota la asimilación permanente de la alteridad –es decir, aquello que es otro, que es por completo distinto– en la identidad cerrada de lo mismo, revelando así a la supuesta alteridad como superficial o aparente. “La característica de un proceso objetivo es que reduce a su propia lógica la totalidad de sus momentos constitutivos. El «otro» sólo puede ser el resultado de una diferenciación interna de lo «idéntico» y, como tal, está enteramente subordinado a este último. Pero ésta no es la alteridad que la división del acto emancipatorio requiere” (p. 15).

Antagonismo y contradicción.

Desarrollemos del todo esta idea antes de seguir con la dimensión dicotómica de la oposición. Para eso, debemos abrir *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*⁶, particularmente el primer ensayo, del mismo nombre. Allí Laclau quiere mostrar tres cosas: que la negatividad es constitutiva de toda identidad, y que en ese sentido el proyecto racionalista de determinar el sentido *objetivo* de los procesos sociales estaba destinado al fracaso –la crítica a Habermas o a la sociología–; que el capitalismo contemporáneo y sus efectos *dislocatorios* son los que revelan en toda su magnitud la contingencia y precariedad de toda objetividad; y que es necesario reconocer, a partir de lo anterior, la historicidad del ser y el carácter puramente humano y discursivo de la verdad, abriendo nuevas posibilidades para una política libre y radicalizada (cf. p. 20). Para introducirse en el estudio de las consecuencias de esta crisis de la “razón” y de las nociones anexas de “objetividad” o “necesidad”, especialmente en cuanto al desarrollo histórico se refiere, Laclau cotejará dos fundamentales pasajes de la obra de Marx, comparando las actitudes que en ellos se enarbolan respecto de los fundamentos de las relaciones sociales, su permanencia y la lógica de su movimiento. Ambos pasajes ofrecen, alternativamente, visiones contradictorias e irreconciliables del mismo problema. En el capítulo “Dislocación y antagonismo” oscilará los puntos nodales del “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, y también del *Manifiesto Comunista* (cf. *Nuevas Reflexiones...* p. 22).

En el primer extracto podemos leer que la causa de los cambios sociales (o sea, los cambios en la forma de producción de la vida material, que determina a las otras características sociales) es la *contradicción* entre las “fuerzas productivas materiales de la sociedad” y las “relaciones de producción” existentes. Esta *contradicción* produce en determinado momento un colapso mecánico del sistema que hace lógicamente imposible su continuidad. Pero esta *contradicción* no implica necesariamente, según Laclau, un *antagonismo* entre grupos (ese *antagonismo* estaría sólo *supuesto* por Marx). Laclau quiere decir que la contradicción es interior a la lógica del sistema, en este caso el sistema productivo, aun cuando termine por llevar al colapso –que también está contemplado por el plan–. Los elementos que entran en contradicción se consideran momentos igualmente legítimos del sistema, y el propio colapso podrá luego leerse

⁶ Ernesto Laclau, *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

como un suceso necesario para su evolución. Laclau está diferenciando el concepto de *contradicción* del concepto de *antagonismo*.

El segundo texto analizado es un pasaje del *Manifiesto Comunista*, en el cual es la “lucha de clases” la que ocupa el lugar de la causa central de los cambios. Pero la “lucha de clases” es un *antagonismo sin contradicción*, es decir, un tipo de conflicto que convoca, para su constitución, un elemento exterior al sistema, irreductible al mismo, incapaz de ser explicado por ese sistema o de ser reducido a él por una mirada retrospectiva (*ibid.* p. 23), aún cuando ese antagonismo no genere frecuente o periódicamente un conflicto visible. Además, este conflicto no produce un colapso “mecánico”, con lo que se quiere señalar que puede merodear permanentemente alrededor del sistema, acosarlo a perpetuidad, y sin embargo no darle fin. Permite al sistema seguir funcionando, y esto no puede ser de otra forma, pues la permanencia del sistema es en cierto modo condición de ese antagonismo, y el antagonismo condición de existencia de cualquier sistema o estructura posible (veremos más adelante cómo el sistema se configura a partir de sus límites). El punto que queremos resaltar es que la lucha de clases, o antagonismo, participa en la constitución de la identidad del sistema, lejos de interrumpir la identidad del sistema por medio de un quiebre que exigiera una redefinición de sus términos.

Una vez constatadas estas dos actitudes contrarias y de polémica convivencia, Laclau señala que para defender una posición marxista ortodoxa sería preciso poder articularlas lógicamente, dadas las pretensiones teóricas de Marx –al menos de *uno de ellos*–, que quería ofrecer una teoría de la historia objetiva y única, de carácter *científico*. Además, cualesquiera fueran las relaciones posibles entre estos dos momentos, Marx habría considerado como causa última de determinación de los cambios sociales a la primera contradicción, con lo cual, para integrar teóricamente las consecuencias dislocatorias emergentes de ambos momentos, el segundo tipo de explicación (la lucha de clases, o antagonismo sin contradicción) debería ser reducido a momento interno en el desarrollo del primer momento (la contradicción entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción, la contradicción sin antagonismo, por lo tanto reductible a la lógica del sistema por una explicación dialéctica) (cf. p. 23). Estos momentos no podrían ser *independientes* entre sí, ya que en ese caso se cuestionaría la unidad dialéctica de la historia, y su relación no estaría más determinada a priori por una teoría general, pasando a depender de una relación *contingente de poder*. Entonces habrá que demostrar –según la ortodoxia marxista– que el *antagonismo*

(sin contradicción) de la lucha de clases es una *contradicción*, o un momento inherente a la *contradicción* entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Ahora bien, Laclau considera que esta reducción es imposible. Una relación *antagónica* no es necesariamente *contradictoria*: “Hay, en todo caso, una diferencia esencial entre un antagonismo considerado como no contradictorio y la contradicción hegeliana *sensu stricto*. En el caso de esta última el movimiento dialéctico (y por lo tanto interno) del concepto predetermina sus formas subsiguientes, mientras que en el caso del antagonismo sin contradicción esa conexión interna está ausente. La resolución (o no resolución) del antagonismo depende enteramente de una historia factual y contingente” (p. 24). El antagonismo establece, por lo tanto, las condiciones de un “exterior” permanente, provocando que la historia se vea configurada por el resultado de la pugna constante entre antagonismos de toda clase, es decir, de las relaciones contingentes de poder entre fuerzas que no pueden ser sometidas a ningún tipo de lógica unificada. “Una concepción como la de la «astucia de la razón» en Hegel sólo puede afirmar la racionalidad de lo real al precio de reducir el antagonismo, la negatividad, a apariencia a través de la cual «trabaja» una forma de racionalidad y de positividad más alta” (p. 33). La diferencia de las dos explicaciones de la lógica de la historia ofrecida por Marx se corresponde con la de estas dos visiones contrapuestas de lo social. Como es imposible conciliarlas lógicamente, a través de la práctica de una reducción dialéctica basada en el concepto de contradicción, es difícil mantener una postura marxista de tipo ortodoxo.

De allí que Laclau derive consecuencias importantes para los conceptos de identidad o de esencia, generalizando a partir de la identidad o la esencia de un proceso o un grupo social. Las identidades y sus condiciones de existencia, dice Laclau, forman un todo inseparable. Ya no es posible aislar una supuesta esencia de sus accidentes. Lo que se da aquí es una peculiar dialéctica entre necesidad y contingencia: puesto que la identidad –o, como veremos, la vida, la presencia, la universalidad– no responde sino a condiciones de existencia que son contingentes, su relación con estas últimas es absolutamente necesaria⁷.

⁷ ¿No se ve la contingencia reabsorbida, entonces, dada esta “necesidad”, por la astucia de la razón? Este tema nos acompañará a lo largo del trabajo, bajo diversas formulaciones. Lo veremos con especial puntualidad en el desarrollo de un ensayo que Derrida dedica a la relación entre Bataille y Hegel. Por ahora, podemos sugerir que no es lo mismo afirmar la “necesidad de la necesidad” que la “necesidad de la contingencia”. En el caso de la “necesidad de la contingencia”, a pesar de que no podemos decir que la necesidad pierde su fuerza –porque entonces la perdería también la contingencia–, la idea de necesidad se

Esto significa que la fuerza antagonizante cumple *a la vez* dos papeles cruciales y contradictorios: por un lado “bloquea” la plena constitución de la identidad a la que se opone –y, en este sentido, muestra su contingencia–, pero por otro lado contribuye a la constitución de la existencia de esa identidad, que es puramente relacional, y no sería, por lo tanto, lo que es, al margen de la relación con la fuerza que la antagoniza. La contingencia no es, de esa forma, el reverso negativo de la necesidad, sino el elemento de impureza que deforma e impide la constitución plena de esta última. Laclau muestra que, antes que la objetividad, y también antes que la negatividad que impide esa objetividad, es la relación tensa y cambiante entre ambas la que aparece como dependiente de un *nivel ontológico más primario*. Esa relación tensa y cambiante es lo que llamaremos luego una *dicotomía* (no la “dimensión dicotómica” de la emancipación, que presentara Laclau), que será nuestro tema en el capítulo segundo.

Pero subrayemos aquí el “nivel ontológico más primario” en que se encuentra dicha forma de la relación: “Lo que encontramos es siempre una situación limitada y determinada en la que la objetividad se constituye *parcialmente* y es también *parcialmente* amenazada: en la que las fronteras entre lo contingente y lo necesario se desplazan constantemente. Y este doble juego de subversión mutua entre lo contingente y lo necesario es un terreno ontológicamente más primario que el de una objetividad pura o una contingencia total. Afirmar el carácter constitutivo del antagonismo no implica por lo tanto remitir toda objetividad a una negatividad que reemplazaría a la metafísica de la presencia en su papel de fundación absoluta, ya que esa negatividad sólo es concebible, precisamente, en el marco de la metafísica de la presencia (nota nuestra: ésta es precisamente la tentación, o “el continuo caminar al borde del precipicio”, como le llamara Bataille, propio de toda confrontación con la dialéctica de tipo hegeliano. Ver nota 6). Lo que implica es afirmar que el momento de indecibilidad entre lo contingente y lo necesario *es constitutivo* y que el antagonismo, por lo tanto, también lo es” (p. 44).

Indecibilidad entre lo particular y lo universal. La “lógica” hegemónica.

ve sometida a una aporía de la que no es víctima la “necesidad de la necesidad”. Podremos verla en el capítulo cuarto.

Habiendo establecido la diferencia entre contradicción y antagonismo, y las consecuencias que, a partir de ella, se derivan para la identidad, y para la relación entre necesidad y contingencia, podemos continuar con el texto acerca de la emancipación. La primera dimensión de la emancipación, de la que hablamos más arriba –la separación *radical* que debe producir el trabajo emancipatorio respecto del estado opresivo anterior–, se contradice principalmente con lo que Laclau considera la quinta característica tradicionalmente asociada a la emancipación, la existencia de un *fundamento radical* de lo social que debe funcionar como su objetivo natural –más precisamente: existe un fundamento último de lo social, y es allí donde deberá producirse la verdadera emancipación–. El problema es que la existencia de un fundamento radical de este tipo establecería una línea de continuidad entre el orden pre-emancipatorio y el nuevo estado producido por cualquier emancipación, ya que sería imposible alterar un fundamento *radical*. Si el fundamento sufriera una modificación, ya no tendría sentido hablar de su carácter radical, y además se nos extraviaría aquello que constituye la médula de lo social –y que, según este postulado, debe estar allí, en alguna parte–. Pero si la emancipación es radical –según reza la primera dimensión considerada–, si genera una situación completamente distinta al orden precedente, no puede existir tal fundamento radical, y el orden precedente, al igual que el nuevo estado post-emancipatorio, es *radicalmente contingente*, “...es decir, se han creado las condiciones para un exterior estructural permanente y lo que entonces desaparece es la dimensión de fundamento de la noción clásica de emancipación” (*Emancipación y diferencia*, p. 17). Las otras dimensiones de la emancipación enumeradas por Laclau dependen igualmente de la existencia de un fundamento radical, y por lo tanto se contraponen con la llamada dimensión dicotómica.

Ahora bien, esta expulsión mutua entre el carácter radical de una verdadera emancipación y el supuesto fundamento radical de lo social se muestra como la característica permanente de un *proceso*, pero un proceso ajeno al sentido del *trabajo* hegeliano, sistemático y unitario. Según esta noción de *trabajo*, que lleva a la noción de historia universal, “todo –la esclavitud, el oscurantismo, el terrorismo, la explotación, Auschwitz– revela sus sustancia racional” (*ibid.* p. 26). Con la afirmación de un proceso distinto, dislocado y contingente, Laclau comulga con la idea compleja de *indecibilidad* entre lo imposible y lo necesario, que aparecerá repetidamente en Derrida. “Vemos que los discursos emancipatorios se han constituido históricamente a través de la asimilación de dos líneas de pensamiento incompatibles”, pero el punto importante es

mostrar, sin embargo, que “estas dos líneas de pensamiento no se fundan en simples errores analíticos, de modo tal que pudiéramos elegir entre una u otra” para formular un discurso libre de incoherencias lógicas. “La cuestión es mucho más complicada porque las dos líneas de pensamiento son igualmente necesarias para la producción de un discurso emancipatorio” (pp. 18–19). De este modo, “...no nos enfrentamos con una incompatibilidad lógica sino con una real *indecibilidad* entre las dos dimensiones –la dicotómica y la de fundamento–.” (p. 22).

¿Cómo afecta, entonces, la *indecibilidad* generada por la exigencia de una dicotomía radical, de una emancipación radical, a producirse en el seno de un fundamento social igualmente radical, al problema de la articulación entre lo universal o lo particular? ¿Acaso esa incapacidad de elegir, de determinar, de sancionar los órdenes de prevalencia –algunas manifestaciones de la indecibilidad–, acosa también al pensamiento de esta articulación? A lo largo del desarrollo de su lógica hegemónica, suerte de respuesta a ese enigma, Laclau concluirá que “lo universal no tiene contenido propio, sino que es una plenitud ausente o, más bien, el significante de la plenitud como tal, de la idea misma de plenitud” (p. 32). A esta plenitud ausente la llamará también “significante vacío”. Aquella universalidad que, sin embargo, pueda considerarse no vacía, no ausente –la “universalidad” que caracteriza al lugar hegemónico– sólo puede emerger a partir de lo particular, puesto que lo universal es un significante vacío, y de tener contenido, éste será siempre particular, sólo que estará naturalizado allí como un falso trascendente. Las nociones de particularidad y universalidad pierden entonces sus sentidos estrictos al entrar en esta relación, que manifestará cada vez, como veremos, la presencia –diferida o no– de un antagonismo (cf. p. 33)

La totalidad que implica lo universal queda atrapada bajo la figura dislocada de lo que es simultáneamente imposible y necesario –nuevamente, lo indecible–, ya que no puede alcanzarse nunca con plenitud, pero siempre es requerida por lo particular, siempre *acosa* a lo particular, específicamente en la forma del “significante vacío”, que actúa como norte de cada tendencia emancipatoria. “La razón es necesaria, pero también imposible”. Esta constatación se concilia con el hecho político y empírico, como diría John Rawls, del “pluralismo”, incluso aquel que no es “razonable”, dada la posibilidad de la proliferación de diversas visiones, no sometidas a ninguna lógica inapelable, ni aspirantes, necesariamente, a ser la verdadera conciencia del mundo: las particularidades en proceso de emancipación. La pretensión de saber absoluto debe ser abandonada, según Laclau, pero no por ello la tendencia a una representatividad total, la

hegemonía. Mencionemos sucintamente, ya que no es nuestro tema principal, que aquí Laclau habla de “democracia radicalizada”, un canto a la proliferación de diversidad política, en el sentido más amplio. Proyecto que Goux ya compartía, cuando, en su ataque genealógico-estructuralista del *equivalente general*, señalaba que “ante todo se tratará, teóricamente [...] de decapitar el pensamiento del equivalente general para abrir el camino a una organización social polimórfica, acéfala, que cuestionará los monopolios de la representación” (*Los equivalentes generales...*, p. 57).

Ahora bien, como mencionamos más arriba, los órdenes sociales son contingentes. Pero esto implica que no sólo el orden que ha quedado atrás, que ha sido superado por el proceso emancipatorio, era contingente. La identidad de ese orden no está determinada sólo por el hecho de haber quedado atrás, de haber sido superado; no debemos considerarlo como el simple vestigio de un oscuro pasado, sino también por el hecho de haber disfrutado, en su momento, de una posición hegemónica, probablemente derivada de algún tipo de emancipación –o de una lucha política, en general–. Laclau quiere hacernos ver que, al no separarse de un supuesto fundamento radical, la novedad que supone la emancipación –una entidad emancipada contrapuesta a un orden precedente– tampoco es radical o absoluta. Esto quiere decir, entre otras cosas, que no puede constituir un origen completamente nuevo.

De esta manera Laclau relativiza la anterior afirmación de una *dicotomía radical*, sin que este paso sea, sin embargo, contradictorio; al contrario, puede mantenerse fiel a la dimensión dicotómica. Hemos mencionado la idea según la cual la indecibilidad entre estas dimensiones antagónicas goza de una particular “prevalencia ontológica”. Por lo tanto la dimensión de dicotomía radical no puede ser absoluta, ya que implica precisamente al disenso y al conflicto: “... si, por un lado, ninguna dicotomía es absoluta, no puede haber ningún acto de fundación revolucionaria total; pero si, por el otro, esta dicotomización no es el resultado de una eliminación de la alteridad radical sino, al contrario, de la imposibilidad misma de su erradicación total, dicotomías parciales y precarias tienen que ser constitutivas del tejido social” (p. 37). Retengamos principalmente la afirmación de la imposibilidad de un origen absoluto. Volveremos sobre esta idea cuando revisemos la crítica que hace Derrida a la arqueología de Foucault, a la ética de la alteridad de Levinas y a la “clausura de la representación” de Artaud, para no mencionar los amplios debates con Husserl y Hegel. Por ahora, observemos simplemente que la imposibilidad de decidir con certeza el lugar y el momento de un origen absoluto, tal como quisiera presentarse un origen *ex nihilo* –es

decir, absoluto, no contingente—, arroja una oscura sombra de sospecha sobre un proyecto genealógico radical como el añorado por Goux. La culminación de esta crítica se manifestará en la noción derrideana de *différance*, especialmente en las consecuencias que implica para la noción de origen.

Algunas oposiciones

Enfrentados, entonces, no sólo a un fundamento que no es radical, sino a una emancipación que tampoco puede serlo —ambos momentos están marcados por la contingencia propia de la hegemonía—, podemos observar cómo la oposición entre universalidad y particularidad se vuelve una relación de imposibilidad y necesidad. Lo mismo sucede con esa otra oposición ya mencionada, entre lo mismo y lo otro. Las oposiciones, “las oposiciones clásicas de la metafísica”, al decir del autor de la *Gramatología*, son ineliminables, insolubles, expresan la alteridad radical que configura al tejido social. Son imposibles, sí, pero también necesarias. Trataremos de mostrar que esta perspectiva supone una modificación a la lógica de la oposición en el sentido metafísico-logocéntrico que cuestiona Derrida, ya que ese sentido incluye la necesidad de que la oposición fomente una elección efectiva y una correspondiente resolución. Ahora podemos observar, sin embargo, que las oposiciones contienen al mismo tiempo un elemento de universalidad y un elemento de particularidad —en la oposición “universalidad/particularidad”, esta inclusión es explícita y literal—: la universalidad como plenitud ausente o significante vacío, y la particularidad como aquello que encarna a la plenitud de manera hegemónica y la sustrae de su ausencia. Las oposiciones, entonces, implican una cuota de antagonismo o heterogeneidad, que manifiesta la necesidad de la convivencia entre lo universal y lo particular, pero a la vez la imposibilidad de esa convivencia, ya que ninguno de esos momentos puede ser reducido al otro. Esto lleva a que también la lógica de la hegemonía, sustentada sobre la oposición de lo universal y lo particular, comparta estas características. Y aquí nos encontramos con una primera sombra de sospecha hacia la afirmación de que el proceso hegemónico constituya una *lógica* —coherente, sistemática, unitaria—. Veremos cómo Derrida elige *tachar* el concepto de lógica, y algunos otros, como medida de precaución, luego de no poder eludir su utilización.

¿Pero cómo es posible que una *oposición*, como la de “lo mismo/lo otro”, o “universal/particular”, o “necesario/contingente”, construida precisamente para diferenciar, identificar según esa diferencia, y permitir una elección certera de uno de los términos enfrentados, sea sin embargo insoluble, insuperable, obstinadamente opuesta? ¿Cómo afecta esta situación de perpetua apertura, causada por el carácter irresoluble del nuevo concepto de oposición, a la lógica hegemónica? Para responder a estas preguntas, deberemos distinguir, a partir del capítulo segundo de este trabajo, entre el concepto de *oposición* y lo que llamaremos una *dicotomía* (este término comparte algunos rasgos con el utilizado por Laclau, pero no se remite exclusivamente a la radicalidad de una emancipación. Deberemos explicar su funcionamiento y su muy particular diferencia con lo que llamaremos *oposición*).

Laclau afirma que las oposiciones construidas en cadenas paralelas y enfrentadas (como “dinero/mercancía”, “lo mismo/ lo otro”, “necesidad/contingencia”, etc.) no pueden reducirse a ninguno de los dos polos binarios que incluyen. Es decir, la oposición no se identifica con alguno de los términos, sino con ambos a la vez, y más específicamente con la diferencia y el enfrentamiento que se sostiene entre ellos. Esto es, a primera vista, correcto. Pero debemos mirar más de cerca dentro de esta “lógica” de la oposición. Lo primero que debemos hacer es decidir y respetar cierto orden, para asegurarnos de que nuestro tratamiento con las oposiciones revele la homología que subyace a ellas, y para que seamos capaces de estudiar no ya el funcionamiento separado de esas oposiciones sino las características de su “lógica” estructural –es decir, tal como hace Derrida al referirse a “las oposiciones de la metafísica”, en general, nuestra intención es referirnos a todas ellas, con el objeto de encontrar, si las hubiera, las características comunes que conforman la “lógica” oposicional–. Ordenemos las oposiciones, entonces, siempre de la misma manera, con el término que representa al “alma” –según el decir de Goux– *del lado izquierdo*, y el término que representa al “cuerpo” *del lado derecho*⁸. Para visualizar con mayor facilidad esta organización, podemos dibujar una sencilla tabla, que incluya las oposiciones comentadas hasta ahora:

⁸ Hemos elegido seccionar la oposición separando los “lados” en que se acomodan los términos opuestos, *izquierdo* y *derecho*. Respetamos así cierta estructura de la gran metonimia que recoge *todas* las oposiciones y encadena entre sí sus respectivos polos, a los que podríamos llamar también, quizás de manera demasiado estructuralista -y veremos por qué esto no sería del todo adecuado-, sus funciones. El lugar de la izquierda de la oposición, por otra parte, o el derecho, no tienen una relación necesaria con la función de la cadena de términos que hemos situado allí de manera arbitraria, pues podría escribirse también “conflicto/orden”, “particularidad/universalidad” o “contingencia/necesidad”. Lo importante es que siempre escribamos “del mismo lado” de la cadena los términos que cumplen con “la misma función”. Pero podríamos justificar aún esta diferenciación espacial, si se quiere, y además el lugar

IZQUIERDA

- Alma
- Lo Mismo
- Necesidad
- Necesario
- Universal
- Dinero (u oro)

DERECHA

- Cuerpo
- Lo Otro
- Contingencia
- Imposible
- Particular
- Mercancías

Una vez más, lo que intentamos rescatar con esta organización espacial de las oposiciones es la homología que parece producirse entre ellas. Esta homología, o isomorfismo, como dice a veces Goux, radica en la equivalencia de funciones que parecen tener todos los términos de la izquierda entre sí, y también, entre sí, todos los términos de la derecha. Recordemos que el proyecto de Goux era determinar “científicamente” esa homología, el despliegue de esa gran metáfora o analogía entre las oposiciones. Hemos prometido cuestionar el carácter “científico” de este proyecto, si bien comulgamos con la búsqueda de una analogía –que se revelará luego como de un tipo muy determinado, contrario a lo que podría considerarse “científico”–. La homología se produce también, y de manera más general, desde el momento en que todas estas oposiciones comparten una “lógica” –la “lógica” oposicional–, que, como dijimos, sitúa los términos opuestos frente a frente, siempre con el objetivo de conminar a una elección por uno de esos términos –nunca con la intención de que la oposición *permanezca* en el estado de indecisión que supone el momento oposicional–. La

izquierdo para uno y el lugar derecho para otro, a partir del intento de retratar con ella la manifestación espacial y temporal de esos polos, que se da siempre “en primer lugar” para el término de la izquierda, si escuchamos a la *estructura de la oposición*, que es metafísico-logocéntrica: tal como el habla se da primero que la escritura, o tal como la escritura fonética –la escritura en su sentido *restringido*– se da siempre de izquierda a derecha. La ruptura que supondrá la *dicotomía* para esta lógica oposicional vendrá a cuestionar también el orden lineal, de izquierda a derecha, de esa escritura, mostrando que, si no de derecha a izquierda, como en algunas escrituras orientales, la noción de escritura, en su sentido *general*, no va *desde* un origen *hacia* un fin, no encuentra linealidad ni orden posible. De más está decir que esta terminología de “izquierdo y derecho” cumpliría igualmente con la tarea que queremos asignarle aquí si simplemente fuera arbitraria, y que además dicha terminología no tiene ninguna relación con su connotación política más pedestre.

oposición obedece a una lógica que quiere la disolución de la condición oposicional; una lógica que quiere la elección de la función representada por el término de la izquierda, para ser más precisos, al que se sitúa en la vereda opuesta del concepto que debe despreciarse –el término que queda ubicado del lado derecho–. Enseguida revisaremos la *Gramatología* de Derrida y la influencia que tiene el llamado “logocentrismo metafísico” para la prevalencia del término de la izquierda.

Ahora bien, a diferencia de la afirmación de Laclau que recogimos más arriba, según la cual la oposición no se reduce a ninguno de sus términos, queremos sugerir que el término ubicado del lado derecho en la tabla de las oposiciones –esto es, la “*función*” que representa el término del lado derecho– *comprende*, paradójicamente, a la oposición completa. Aunque pronto veremos que lo comprendido por el término de la derecha no es precisamente la oposición, sino más bien lo que llamaremos la *dicotomía*. Consultemos fugazmente el caso de una oposición central para el terreno de la política, como lo es el par “orden/conflicto”. A partir de esta oposición podemos apreciar con claridad el carácter de las funciones contrapuestas, así como la tendencia histórica al privilegio de una función específica –aquella situada a la izquierda de la tabla parcial que acabamos de bosquejar–, pero también la dificultad que ahora descubrimos para la concreción de esa prevalencia, dada por la peculiar rebeldía de la función representada por el término de la derecha de nuestra tabla y su particular *status* doble. Porque el *conflicto*, término de la derecha en aquella oposición, es él mismo una oposición, una división, la promesa o la actualidad de un quiebre, la negación de una identidad, la promesa de alteridad y la advertencia de la imposibilidad de lo unívoco, cuando el *orden* quiere ser todo lo contrario. El orden combate esa imposibilidad y privilegia la necesidad, la unidad y el consenso, el desarrollo sistemático y la finalidad común. Cualquier pensamiento político del Estado, por ejemplo, entenderá a las oposiciones según la tradicional “lógica” oposicional, es decir, las interpretará como conminaciones a la elección de la función representada por los términos que hemos ubicado a la izquierda de nuestra tabla (por supuesto, algunos de estos términos no son inmediatamente pertinentes para cada dominio específico, por ejemplo el término “dinero” para el tema de la política, aunque esto no afecta a la función que los términos de ese extremo representan). Esa conminación a la elección aparece, en definitiva, como *la causa* de la división oposicional. La oposición se construye con vistas a esa finalidad. Así, reconocemos en la concepción tradicional de la oposición, y en su “lógica”, lo que

Laclau llamaría la “contradicción”, es decir, la mera apariencia de una disyunción sobre el fondo real de una identidad inmutable, objetiva y necesaria.

¿Cómo es entonces posible que, a pesar de la aparente corrección de Laclau al señalar que la oposición no puede ser reducida a uno de sus polos –él piensa básicamente en la oposición “universalidad/particularidad”– podamos sugerir con plausibilidad, y pretendamos mostrar en adelante, la muy sutil prevalencia del término de la derecha, su paradójica identidad de parte y *a la vez* todo de la oposición, característica que el término de la izquierda no comparte? Acabamos de ver que el conflicto, la contingencia, la imposibilidad, el cuerpo, son precisamente oposiciones, quiebres, diversas formas de la crisis que sufre la *identidad total* añorada por la tradición metafísica. ¿Sucede esto en todos los casos de oposiciones? ¿Podemos entonces mantener la identidad de la oposición, dada por su función, su objetivo, su claro carácter teleológico, que llamaremos su *conminación a la elección* del término de la izquierda de la tabla, o deberemos modificar drásticamente este concepto? Para intentar contestar estas preguntas, deberemos finalizar este capítulo acerca de la “lógica” hegemónica en Laclau, poniendo sobre la mesa los últimos elementos a los que deberemos recurrir en los capítulos posteriores.

Acerca de las identidades –el sistema y sus límites–

En otra formulación de la relación entre universalidad y particularidad, ahora del segundo ensayo de *Emancipación y Diferencia* (“Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”), Laclau señala que “lo universal es el símbolo de una plenitud ausente, y lo particular sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar una *identidad diferencial* y, al mismo tiempo, de anularla a través de su inclusión en un medio no-diferencial” (p. 57, subrayado nuestro). ¿Qué es una identidad diferencial? ¿Y la identidad equivalencial? ¿Cómo entender, en fin, el concepto de identidad?

La identidad, en la perspectiva de Laclau, surge de las nociones de “sistema” y de “límite”. Un sistema, según la noción de “lenguaje como sistema de diferencias” de Saussure, perspectiva que adopta Laclau, siempre es un “sistema de diferencias”. Los sistemas no pueden tener fundamentos positivos: es la exclusión que generan sus límites, tanto externos como internos –es decir, la exclusión de aquello que *no es* el sistema, y la exclusión *de las diversas partes dentro del sistema*–, lo que les da

fundamento e identidad, lo que da sistematicidad al sistema. Según esta perspectiva, los límites generan dos tipos de identidades dentro del sistema que limitan: una identidad diferencial, que es puramente relacional, dada por la diferencia que se tiene con todos los otros elementos del sistema, la diferencia que lo relaciona –en la forma “es diferente de...”– con cada elemento que pertenece al conjunto circunscrito por el límite, y una identidad equivalencial, la que une a todos esos elementos por el hecho de estar equivalentemente situados de tal o cual lado del límite, o por pertenecer a una parcela determinada y particular dentro del límite, en base a algún criterio común.

La identidad diferencial, que es la dimensión más básica, puede derivar en identidad equivalencial, si se efectúa su inclusión en un sub-sistema del conjunto circunscrito por el límite mayor, sub-sistema erigido por la identificación de diversas particularidades con un rasgo común a todas, y que no sea meramente el de pertenecer al sistema como sistema de diferencias. En el uso que le interesa más a Laclau, de carácter político, el rasgo común que dispara la identificación equivalencial es la existencia de una sensación de amenaza exterior de la que todas las identidades en cuestión se sienten víctimas. Esto no quita que dicha “sensación” no pueda estar basada en una amenaza real, situación que suele ser el caso.

En el cuarto de los ensayos, “Sujeto de la Política, política del sujeto”, Laclau dice de este factor común a la cadena equivalencial que “el «algo idéntico» compartido por todos los términos –lo que hace posible a la equivalencia– no puede ser algo positivo, es decir, una diferencia más que podría ser definida en su particularidad, sino que resulta de los efectos unificantes que la amenaza externa plantea a lo que de otro modo hubiera sido un conjunto perfectamente heterogéneo de diferencias. El «algo idéntico» sólo puede ser la pura, abstracta, ausente plenitud de la comunidad” (p. 104). Así, la cadena tiene que permitir que distintas identidades diferenciales se anexasen a su causa, si cumplen con el requisito de verse amenazadas por un orden exterior que las excluye. “Pero entonces es esencial que la cadena de equivalencias permanezca abierta: de otro modo, su cierre sólo podría ser el resultado de una diferencia más especificable en su particularidad, y en tal caso no nos veríamos confrontados con la plenitud de la comunidad como ausencia” (*ibid.*).

Ahora bien, refiriéndose no ya a las identidades internas al sistema, sino a la identidad del sistema mismo, Laclau comprueba la misma influencia del “límite”. Aceptando que la totalidad es la condición de la significación como tal –un elemento tiene un significado en tanto se diferencia del sistema y dentro del sistema–, la

posibilidad de aprehender el propio sistema, de significarlo, escapa a sí mismo, y se dirige hacia la relación con su límite, aquello que es *completamente* diferente a él. “La única posibilidad de tener un verdadero exterior sería que el exterior no fuera simplemente un elemento más, neutral, sino el resultado de una *exclusión*, de algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse” (p. 94). Es en este transcurso acerca del sistema y del límite que lo separa de su exterioridad –necesaria para su propia identidad– que se encuentra la noción de “exterior constitutivo”.

Una versión posible de la noción de “exterior constitutivo” está dada por lo que el filósofo argentino llama “la paradoja de la significación”. Si, siguiendo a Saussure – también utilizado por Derrida–, “la posibilidad misma de significación es el sistema”, es decir, un conjunto de diferencias, y por tanto de límites, que demarcan exterioridades e interioridades –todas sin embargo *interiores* al sistema–, “la posibilidad del sistema es equivalente a la posibilidad de sus límites”, entiéndase lo que queda por fuera del sistema, y que marca a la vez lo que queda por dentro, o sea, el sistema mismo. La paradoja reside en que esos límites, y el exterior que marcan con respecto al sistema, no pueden ser ellos mismos significados (denotados), porque están precisamente *en el límite y fuera* del sistema de significación⁹. Estos límites deben mostrarse a sí mismos como pura interrupción o quiebra del proceso de significación. “De tal modo, nos encontramos en la situación paradójica de que aquello que constituye la condición de posibilidad de un sistema significativo –sus límites (y lo que queda por fuera de ellos)– es también aquello que constituye su condición de imposibilidad –un bloqueo en la expansión continua del proceso de significación–”, o sea, en la expansión continua del sistema (p. 71). Esto se aplica también a cualquier otro sistema, no sólo al lingüístico, y nos permite comprender cómo la identidad del sistema –que, como condición de la identidad, comparte transitivamente hacia ella, en general, esta característica que señalaremos– está constitutivamente dislocada, habitada por un “exterior constitutivo” que se revela como su condición, de posibilidad y de imposibilidad.

Identidades fallidas, significantes vacíos

⁹ Si un hombre está fuera de la cárcel, ese hombre no es un preso. Si *algo* está fuera del sistema de significados, ese *algo* no es un significado y no puede ser significado.

Desde el momento en que el sistema pretende universalidad –ser “el universo de significado”, por ejemplo–, lo que significa erigirse como totalidad, Laclau presenta la noción de “totalidad fallida”, que revela por lo demás, como acabamos de mostrar, una “identidad fallida”. Así, “lo que tenemos, en última instancia, es una totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable. La totalidad constituye un objeto que es a la vez imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque sin algún tipo de cierre, por más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad” (pp. 94–95). La categoría de totalidad no puede ser consumada ni erradicada, constituye así un horizonte, no un fundamento (cf. p. 95).

La consecuencia inmediata a este planteamiento es la caracterización de la universalidad –totalidad, plenitud– como “significante vacío”. “Un significante vacío es, en el sentido estricto del término, un significante sin significado” (p. 69) ¿Pero cómo es esto posible?

El concepto se impone al seguir la misma “paradoja de la significación” que sufría la identidad del sistema. La exclusión radical no es una diferencia interior al sistema, sino el fundamento y la condición de las diferencias, y por tanto de la significación. No podemos significar los límites de la significación, y por lo tanto, para referirnos a ellos de algún modo, *para apuntar hacia* ellos, hay que subvertir el proceso de significación; para ello apelamos al concepto más subversivo posible en relación al trabajo de significación, un significante que no apunta a nada, que no tiene significado alguno, un puro e innecesario exceso dentro de la economía de la significación: el “significante vacío”. “... todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema” (p. 76).

Por lo tanto, el significante que es vaciado a los efectos de asumir la función representativa de ese objeto imposible será constitutivamente inadecuado, porque no podrá soportar una identificación, ya sea diferencial o equivalencial o hegemónica, sin subvertir su condición de vacío. Al no disponer de lógica alguna capaz de soportar su efímera e inestable condición, tampoco encuentra directriz alguna para determinar las condiciones de su particularización potencial, o sea, quién y cómo, cuándo y “con qué” deba ser ocupado ese vacío, factores que dependen de una factualidad contingente y contextual, manifestada por un intercambio de poder, propio de la lógica hegemónica.

De manera que esta plenitud ausente “no puede tener ninguna forma propia de representación, y tiene que tomar esta última en préstamo de alguna identidad constituida en el interior del espacio equivalencial –del mismo modo que el oro es un valor de uso particular que asume, al mismo tiempo, la función de representar al valor en general”. El equivalente general de Goux sería, entonces, un típico producto hegemónico, identidad para cuya formación convergen los momentos de la particularidad y la universalidad, esta última como significante vacío. “La presencia de significantes vacíos es la condición misma de la hegemonía” (p. 82)

Por ejemplo, en una situación de desorden social radical, el orden está “presente” como aquello que está ausente, como eso que hace falta (y que es deseado por los diversos grupos sociales); pasa a ser un significante vacío, el significante de esa ausencia. La hegemonía es la competencia imposible por llenar definitivamente ese vacío. Lo que explica por qué la hegemonía siempre resulta inestable y penetrada por una ambigüedad constitutiva, aun cuando su identidad esté dada por la efectiva ocupación de ese vacío.

Porque precisamente, tal como señala en *La Razón populista*¹⁰, lo que también permanece, al mismo tiempo que esta imposibilidad de cierre absoluto, es la “necesidad de este objeto imposible de acceder de alguna manera al campo de la representación [...] en este punto, existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser *particular*, asuma la representación de una totalidad inconmensurable. De esta manera, su cuerpo está dividido entre la particularidad que todavía ella aún es y la significación más universal de la que es portadora” (p. 95).

La particular fusión de esta particularidad con un lugar universal pero vacío constituye el modelo de formación de los bloques o identidades sociales, y de allí que, nuevamente, su pretendida unidad y posibilidad de permanencia indefinida se vea dislocada por el propio proceso que le da lugar. “No existe ninguna plenitud social alcanzable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica” (p. 148)

¿Qué ocurre con la esencia? ¿O la estructura?

¹⁰ Ernesto Laclau, *La Razón Populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

Ante una plenitud ausente, podemos comprender que tratamos con un significante vacío. ¿Pero qué ocurre con la identidad de una plenitud ya *abordada* por una particularidad, situación que materializa un lugar hegemónico? ¿Queda en esa identidad hegemónica ya constituida –en ese equivalente general, por ejemplo–, lugar para encontrar alguna *esencia*? En el ensayo sexto de *Emancipación y diferencia*, llamado “Poder y representación”, Laclau menciona específicamente este particular y antiguo concepto de *esencia*, lo que supone el reconocimiento implícito de una analogía –veremos que Laclau se muestra siempre bien dispuesto hacia ellas– entre la plenitud, la totalidad, la universalidad pretendidamente presente, y la *esencia* de una identidad. Esta analogía nos será útil cuando discutamos las cadenas de oposiciones. Lo que le importa a Laclau es mostrar que la contingencia y la dislocación son capaces de contaminar incluso a la “esencia”. “La conexión con algo distinto es absolutamente necesaria para la constitución de toda identidad [...] esta conexión debe ser de naturaleza contingente. En tal caso, pertenece a la esencia de algo el tener conexiones contingentes, y la contingencia, en consecuencia, pasa a ser parte de la esencia” (p. 158).

La contingencia que persigue al proceso hegemónico también acosa al concepto de “estructura” y a su “centro”. Este tema ha sido abordado con precisión por Derrida en un ensayo de *La Escritura y la Diferencia* llamado “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. Allí Derrida señala que el concepto de estructura tiene la edad de la *episteme*, o sea de la filosofía y de la ciencia occidentales. Tradicionalmente, la estructuralidad de la estructura se ha encontrado neutralizada, reducida, mediante el gesto de darle un *centro*, un origen fijo y presente, o bien un destino determinado, destinado a regular lo que podría llamarse el *juego* de la estructura. Este juego es inaugurado y permitido por el centro de la estructura, que a la vez lo cierra a determinadas posibilidades, lo restringe y lo organiza, tal como los límites, lo hemos visto, originan y restringen, a la vez, al sistema. El centro de la estructura comparte otra característica con el límite del sistema, que es la de ubicarse por fuera suyo, pero de cierta manera paradójica, también por dentro. Derrida se refiere a ese centro, muy específicamente, como a la idea de *arkhé*, o bien de *telos*, o incluso ambas a un tiempo. “A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arkhé* o de *telos*, las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre *cogidas* en una historia del sentido –es decir, una

historia sin más— cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia”¹¹.

Cuando Derrida habla aquí de “historia” o “historia del sentido”, se refiere siempre a Hegel y su metafísica de la historia, relacionada directamente con todo el espectro del fundamental concepto de *presencia*. Luego revisaremos este concepto con mayor detenimiento, y aquí sólo queremos subrayar la analogía posible entre la jerarquía de la *presencia* y la de la *metáfora paterna* que denunciaba Goux. Ambos términos actúan como manifestaciones privilegiadas de la función que debe ser colocada *a la izquierda* de la tabla de oposiciones, la función relacionada al logocentrismo y la tradición metafísica más clásica. La historia de la estructura, entonces, está conformada por las sustituciones de sus nombres o formas sobre el eje de un centro fijo —que es la presencia de la *arkhé* e incluso la “presencia”, como anticipación acosadora, de un *telos*—. “Toda la historia del concepto de estructura [...] debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro. El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias [...] Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia” (p. 385).

Pero Derrida se ve en la necesidad de enfrentar la evidencia de un “acontecimiento” particular, sobrevenido con la pregunta por la ley que rige a la estructuralidad de la estructura, a su centro. De ese acontecimiento, consistente en un cuestionamiento creciente acerca de esa ley, se podría concluir que la presencia de ese centro “no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto” (*ibid.*). Pero que además “el sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido” (*ibid.*). Aquí es posible observar una característica equivalente a las de los órdenes hegemónicos que se sustituyen unos a otros pero de los que es imposible predicar un orden original. “A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito” (*ibid.*). ¿Un “significante vacío”, quizás? ¿Una plenitud ausente que, conquistada periódicamente por significantes específicos, no resigna sin embargo su

¹¹ Jaques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Antrophos, 1989, p. 384.

obstinada condición de lejanía inalcanzable? “Este es entonces el momento...”, en palabras de Derrida, “...en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendente no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendente extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación” (*ibid.*). El campo y el juego de la hegemonía, podríamos decir también. Y la “ausencia de significado trascendente” no es más que la contingencia que caracteriza su lógica. Lo dice el propio Laclau en el cuarto ensayo de *Emancipación y diferencia*: “Porque la estructura requiere las conexiones contingentes como parte de su identidad, pero estas conexiones –precisamente porque son contingentes– no pueden derivarse de ningún punto en el seno de la estructura [...] el hecho de que sólo una de las conexiones contingentes posible haya sido realizada, es algo que no puede explicarse desde el interior de la estructura”. (p. 158)

Hasta ahora hemos hecho alusión a algunas oposiciones, como “dinero/mercancía”, “lo mismo/lo otro”, “necesidad/contingencia”, “presencia/ausencia”, “sistema/límites”, “interior/exterior” o “universalidad/particularidad”, surgidas a medida que desarrollábamos la idea de hegemonía según el planteamiento de Laclau. Si la lógica de la hegemonía es ajustada, deberá prestarnos ayuda para explicar al menos algunas de las llamadas “oposiciones tradicionales de la metafísica”, que caracterizaremos, subvirtiendo la “lógica” oposicional, como *dicotómicas*. En el siguiente capítulo intentaremos mostrar la relación dicotómica sostenida entre los términos de la cadena de la izquierda de la tabla de las oposiciones, ligados a la calidad de significantes universales, y los términos de la derecha de ese esquema, de los cuales mostraremos su particular doble valencia –como parte y como totalidad–. Tal como las contingencias se disputan el lugar de la necesidad, o como cada elemento conflictivo quiere *más* que el mero conflicto –quiere imponer su propio *orden* de manera hegemónica–, la lógica de este proceso caro a Laclau podrá ser considerada, también, dicotómica, y la encontraremos equivalente a la “lógica” del *signo*, del suplemento o de la marca, desarrolladas por Derrida, así como compartiendo características con la *différance* o *khôra*, para llegar más adelante a una discusión sobre la noción de *aporía*.

Capítulo 2. Derrida y las oposiciones de la metafísica

Comencemos ampliando nuestra tabla de oposiciones. Agreguemos al listado anterior las que aparecieron posteriormente en nuestra discusión:

IZQUIERDA

- Alma
- Lo Mismo
- Necesidad
- Necesario
- Universalidad
- Dinero
- Orden
- Sistema
- Identidad
- Homogeneidad
- Cierre(estructura)
- Contradicción (negación)

DERECHA

- Cuerpo
- Lo Otro
- Contingencia
- Imposible
- Particularidad
- Mercancía
- Conflicto
- Exterior constitutivo
- Diferencia (como *différance*)
- Heterogeneidad
- Apertura(génesis)
- Antagonismo

–Esencia
–Esencia
–Unidad

–Accidente
–Contingencia
–Dicotomía

En nuestra lista anterior figuraban las seis primeras oposiciones. “Alma/cuerpo” corresponde a la oposición central que, según el planteamiento de Goux, se presta como modelo para todas las demás –otro de los modelos de Goux es la sexta oposición aquí listada, “dinero/mercancía”–. La segunda oposición está relacionada al problema de la identidad, y hemos visto el lugar que ocupa en el trabajo de Laclau. La volveremos a encontrar en el ensayo de Derrida acerca de Levinas, llamado “Violencia y metafísica”. La tercera y cuarta involucran a la idea de necesidad, relacionada al alma y a la identidad de lo mismo, y aparecen en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* y *Espectros de Marx*, respectivamente. La quinta oposición es el tema central de Laclau en *Emancipación y Diferencia* y en toda su discusión acerca de la hegemonía. Luego discutimos la séptima oposición de esta lista (orden/conflicto), mostrando que su carácter político no impide erigirla en representante privilegiada de las funciones manifestadas por los términos particulares de las oposiciones (los extremos izquierdo y derecho), ni utilizarla para indicar el principio del cambio producido en la “lógica” oposicional, que vira en el sentido de la *dicotomía*. El resto de las oposiciones ya han aparecido en la discusión de Laclau, o emergerán durante el estudio que haremos sobre Derrida.

Lo importante será mostrar cómo los términos de la derecha de la tabla no son sólo elementos particulares, sino, *a la vez*, representantes de una función determinada. Esta función, para la “lógica de la oposición”, es la de “objeto de rechazo”. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, ese grupo de términos actúa como la «oposición en general», o, más exactamente, como una *dicotomía*, como enfrentamiento perpetuo entre los términos de la izquierda y la derecha (de hecho, “dicotomía” es un término de la derecha, situado frente al concepto de “unidad” o de “identidad”). El grupo situado al lado derecho de la tabla es *a la vez* una parte de la oposición, y el todo de la oposición. Pero mostraremos que, para la “lógica” oposicional, el *todo* de la oposición –su sentido, su finalidad– equivale a su reducción al término de la izquierda, cuya identidad y prevalencia nunca fue cuestionada, sino sólo superficialmente disimulada por la contradicción provisoria de la oposición. La cadena de los términos de la derecha, por el

contrario, supone una “totalidad” (y no sólo una parcialidad, de la oposición) que es incompatible con la idea de identidad o de unidad en el sentido tradicional, constituyendo más bien una *aporía*.

En este capítulo podremos condensar la teoría de la hegemonía de Laclau con la crítica al logocentrismo que Derrida concreta en *De la Gramatología, La Escritura y la Diferencia y Márgenes de la Filosofía*. Para ello, atravesaremos por los conceptos de habla, escritura y logocentrismo. Comprobaremos las referencias cruzadas, las analogías, las metonimias y otros tropos que dominan la relación entre diversas “lógicas”, como la de hegemonía, signo y suplementaridad. Cuestionaremos al mismo tiempo el tipo de “lógica” de la que se puede hablar en estos casos, considerando que esperamos mostrar el carácter dicotómico que las caracteriza, con el objetivo de poder acceder en las mejores condiciones posibles a una discusión final acerca de las oposiciones y las dicotomías. Abordaremos además algunos de los problemas centrales que se repiten a lo largo de estos textos, como son los problemas del origen –la crítica a la arqueología–, de la huella, del signo, de las marcas, de la suplementaridad y la *différance*.

El habla y la escritura como paradigma de la oposición logocéntrica

*De la Gramatología*¹² se divide en dos partes. La primera parte corresponde a un desarrollo teórico basado en una crítica del uso “tradicional” –esto es, metafísico occidental– de los conceptos de habla y escritura. La segunda parte supone una aplicación de ese desarrollo teórico y de los resultados de esa crítica, a una discusión con determinados textos, que ejemplifican paradigmáticamente el uso tradicional de los conceptos de habla y escritura, y las consecuencias más gravitantes de ese uso. Allí Derrida se ocupa de discutir, principalmente, con Rousseau y Lévi-Strauss. Para el tema que nos interesa ahora, sin embargo, será suficiente centrarnos en la primera parte.

Allí se señala que desde el siglo XVII, con los grandes racionalismos, constituye un lugar común el condenar de la escritura su *no-presencia consigo*, presencia que el habla, en cambio, sería capaz de asegurar, dada su inmediatez y su cercana relación con la conciencia presente del emisor –la intención, o el *querer-decir*– (cf. *De la*

¹² Jaques Derrida, *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

Gramatología, pp. 23–24). A partir de ese siglo, entonces, sería posible percatarse de la sistematización de una actitud que ya había aparecido, sin embargo, en Sócrates, quien se negaba, como sabemos, a escribir, evitando así que su aliento vivo encontrara la muerte del papel. “En un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte. Ahoga la vida” (*ibid.* p. 24)

La *phoné* habría sido, para esta tradición que Derrida llama *logocéntrica*, la única forma capaz de *transmitir*, de manera inmediata y sin pérdidas, de manera presente, el sentido del *logos*. Pero las ideas de transmisión y de representación no satisfacen por completo la relación interna del *logos*. El *logos* como pensamiento, como interioridad de lo que luego se llamó la conciencia, no es *transmitido* por el habla sino *manifestado* por el habla, en la forma de una encarnación inmaterial pero inmediata. Porque el *logos* no es sólo el pensamiento, sino al mismo tiempo la palabra. Aristóteles pensó, por ejemplo, en una relación directa de la *phoné* y el alma, paradigma de la significación natural y universal (cf. *ibid.* pp. 16-17). Hegel demostraría siglos después el privilegio de la voz y del sonido en la idealización, conectada al sentido y a la presencia del ser (cf. p. 18). Todo significativo, por lo tanto, y especialmente el escrito, sería así *derivado*, estaría diferido, caería en la exterioridad del sentido, y sería relacionado, entre tantas otras cosas, con la imagen de la muerte.

Para Rousseau, y la “tradición metafísica occidental” o logocéntrica, esa escritura pasaba por ser el simple y devaluado “suplemento del habla”, un último recurso a utilizar cuando la presencia del habla, y con ello del *logos* y de la verdad, no pudiera ser asegurada. El sistema del oírse-hablar, siempre preferible, implicaba la inmediatez, la veracidad del significado, su no-exterioridad y no-contingencia, problemas siempre amenazantes, en cambio, para un cúmulo de símbolos muertos, que una vez estampados y arrojados así al universo de lo material –la tinta, el papel, el símbolo–, se verían abandonados a su suerte, huérfanos de la intención comunicativa del emisor, condenados a un mundo de cambio y confusión. “Este movimiento habría tendido en apariencia, como hacia su *telos*, a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente *presente* [...] técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de una habla originaria...” (p. 13)

El segundo capítulo dentro de esta primera parte de la *Gramatología* lleva como nombre “El afuera y el adentro”. Allí se invoca la figura de Ferdinand de Saussure, a quien hemos citado ya con respecto a la constitución de la idea de sistema, que Laclau utilizaba para configurar su noción de identidad diferencial, aun cuando luego rebasara

el cerrado estructuralismo del lingüista ginebrino a partir de la idea de contingencia como médula de las estructuras y las identidades, siempre dislocadas. Derrida se dispone a hacer otro tanto, ya que, a pesar de ser considerado como el fundador de la lingüística moderna, Saussure es caracterizado aquí como un logocéntrico por excelencia –lo que lo transforma, de más está decirlo, en blanco de la crítica–. En “El afuera y el adentro” se revisa el lugar común del logocentrismo, la concepción de la escritura como suplencia *representativa* de la voz.

El objeto de la lingüística es la palabra hablada, que es la unión del sentido y el sonido, o del significado y el significante (cf. pp. 40-41). La oposición “significado/significante” comienza a jugar su importante papel en la metafísica logocéntrica, y será objeto de nuestra revisión próxima. Pero, ¿no es la voz, en tanto sonido, un significante material más, que debería distar de identificarse con el significado? No lo considera así la metafísica tradicional que Derrida cuestiona; porque si bien el sonido, como vehículo material, es un significante, y con ello participa como *mediador* para la aprehensión del significado o sentido de una proposición, tiene un *status* privilegiado a la hora de apropiarse fielmente de ese significado. Es un significante capaz de confundirse suficientemente con el significado, permitiendo que el habla asimile y supere esta oposición en su propia mismidad, en su interioridad. No sucede lo mismo con la escritura, proceso material que obliga a la *oposición* “significado/significante” a mantener toda su fuerza, y demarcar qué queda por dentro y qué queda por fuera –por fuera de la conciencia inmediata, de la intención, del significado: es decir, el significante (escrito)–. “La escritura será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de ese «pensamiento-sonido»” (p. 42). La escritura no es un significante capaz de confundirse con el significado. Saussure distingue además entre la *escritura ideográfica* (china), que utiliza signos ajenos al sonido de la voz que reemplaza –y también la escritura egipcia, que se vale del jeroglifo–, y la *escritura fonética*, que sí intenta reproducir los sonidos, ya sea cada elemento de ese sonido con una letra, ya sea su orden espacio-temporal, ordenando de izquierda a derecha lo que surge primero y lo que viene a continuación. La lingüística como ciencia se ocupa sólo de la escritura fonética, donde la escritura es claramente un *afuera* representativo, y existe un claro *adentro* que es la lengua viva y hablada, el significado, el concepto, el sentido (cf. p. 44).

Al igual que Platón, Saussure considera a la escritura una contaminación del habla perpetrada por su condición de *afuera*, de exterior, una fractura de la interioridad del

alma, y más aún, cual moralista, la califica antes de pecado que de error, tal como el cuerpo, su sensibilidad y su pasión, fueron mayormente pecaminosos, para la tradición occidental, en relación al espíritu –al menos si en ellos se depositaba el principal interés y cuidado del individuo, a despecho del alma– (cf. p. 46). Se otorga entonces el carácter de “natural” a la relación del sentido con el sonido, y no así con la imagen, artificialidad suplementaria y diferida que viene a distorsionar la contemporaneidad y la presencia natural del oírse-hablar (cf. p. 47). Derrida parafrasea los *Anagrammes* de Saussure, donde se decía que “la perversión del artificio engendra monstruos. La escritura, como todas las lenguas artificiales que se querría fijar y sustraer a la historia viva de la lengua natural, participa de la monstruosidad. Es una separación de la naturaleza” (p. 50).

De esta manera, el logocentrismo ha sido capaz de configurar una tabla de oposiciones, todas reflejadas en el espejo de la separación entre el habla y la escritura. Desde la *vida* de la voz a la *muerte* del signo, la *presencia* del sentido en uno, su *ausencia* en otro, la *inmediatez* y la *re-presentación*, pasando por la discriminación entre el *adentro* y el *afuera*, el *significado* y el *significante*, lo *fonético* y lo *ideográfico*, hasta la *naturalidad* y la *artificialidad*, o el *alma* y el *cuerpo* –la que otorgaba la forma general a la oposición, según Goux–, estas oposiciones se ven configuradas, a partir de la analogía funcional, en orden a privilegiar al término de la izquierda, conminar a su elección, recalcar su prevalencia ontológica, científica o moral. Engrosemos nuestra tabla de oposiciones con ellas (las siete últimas), y obtendremos el siguiente esquema:

IZQUIERDA

- Alma
- Lo Mismo
- Necesidad
- Necesario
- Universalidad
- Dinero
- Orden
- Sistema
- Identidad
- Homogeneidad

DERECHA

- Cuerpo
- Lo Otro
- Contingencia
- Imposible
- Particularidad
- Mercancía
- Conflicto
- Exterior constitutivo
- Diferencia (como *différance*)
- Heterogeneidad

–Cierre (estructura)	–Apertura (génesis)
–Contradicción (negación)	–Antagonismo
–Esencia	–Accidente
–Unidad	–Dicotomía
–Logos, habla	–Escritura, grafía
–Significado	–Significante
–Vida	–Muerte
–Presencia	–Ausencia
–Adentro	–Afuera
–Inmediatez	–Re-presentación
–Natural (naturaleza)	–Artificial (cultura)

Como hemos señalado, estas oposiciones deben su origen y su sentido, así como su finalidad, a la “lógica” oposicional característica de lo que Derrida llama el *logocentrismo*, identificado también con la metafísica occidental tradicional, desde Platón a Hegel (y más acá también)¹³.

La escritura como *dicotomía*, condición de la oposición

Pero Derrida argumenta que si somos capaces de pensar en un concepto más amplio de escritura, independiente de la noción restringida que sugiere el logocentrismo –que es producida, como hemos venido sugiriendo, en razón de constituir un objeto de rechazo, capaz de provocar la deseada sobreestimación de la función central que situamos en el extremo izquierdo de nuestra tabla–, advertiremos que la escritura es *anterior* al habla, en un sentido que rebasa lo meramente cronológico. La escritura es condición de posibilidad del habla. El habla se ha erigido como primordial sólo después de un trabajo de represión hegemónica. “Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo

¹³ Podría discutirse, claro, esta referencia tan general, la idea de una “metafísica occidental tradicional”, etc. Este ejercicio es completamente válido. Nosotros compartimos, sin embargo, y al menos en este lugar, las impresiones que ofrece Derrida al respecto, y comprendemos que se habla de un conjunto de características mayores compartidas por un amplio y diverso repertorio de pensadores. Creemos que la referencia es comprensible y útil, sobretodo si aceptamos identificar las etiquetas más abarcadoras que Derrida y otros filósofos se ven obligados a utilizar, en nombre de la brevedad, con los análisis muy específicos y serios de algunos de esos pensadores y sus obras.

hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, haciendo pasar una cosa por otra, en el curso de una aventura...” (p. 14).

El tercer capítulo de la primera parte de la *Gramatología* lleva como título una modificación del nombre del apartado anterior, ya no “El afuera y el adentro”, sino “El afuera *es* el adentro”. Derrida destaca allí una importante inconsistencia del discurso saussuriano. Recuerda que Saussure se había referido al signo como pura diferencia dentro de un sistema, lo que obligaba a reconocer la arbitrariedad de ese signo –su carencia de positividad y de necesidad–. Pero la tesis de lo *arbitrario* del signo, reclama Derrida, debería impedir una distinción tajante entre signos lingüísticos (o signos “fónicos”: sonidos) y signos gráficos, distinción que constituye, precisamente, una de las etapas centrales en la argumentación de Saussure. Derrida construye entonces una discriminación interna al concepto de *escritura*, de la que ofrece un sentido *general* (como inscripción de todo signo, incluso de los signos fónicos) y un sentido *restringido* (como inscripción de signos gráficos, ya sean alfabéticos, ideográficos o jeroglíficos). “Si «escritura» significa inscripción y ante todo institución durable de un signo [...] la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, «gráficos» en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto «escritos», aún cuando sean fónicos” (p. 58).

De ahí la doble valencia de la escritura, que es “externa” al habla –como su *representación*, su suplemento, según el sentido restringido–, y a la vez, en un nivel más primigenio, “interna” al habla –su condición de posibilidad, ya que el habla es una especie de la *escritura*, en su sentido general– (cf. p. 60). Para mostrar cuán abarcativa es la idea *general* de escritura, podemos remitir al séptimo ensayo de *La Escritura y la Diferencia*, llamado “Freud y la escena de la escritura”.

En ese trabajo Derrida quiere mostrar cómo la propia memoria, núcleo de la actividad psíquica, es una especie de la escritura (en su sentido general). Para ello revisa la noción de *Bahnung*, o *abrirse-paso*, concepto que Freud propuso en el año 1895 en el marco de una hipótesis para explicar metafóricamente el desarrollo de la memoria a nivel neuronal. Las neuronas encargadas de acoger la memoria opondrían, según Freud, “rejas de contacto” al paso de los estímulos propios de la experiencia. Estas barreras se “doblarían” según las diversas formas que las respectivas excitaciones imprimiesen, dependiendo de su intensidad, velocidad y envergadura, retratando así sus *huellas*. “El abrirse-paso, el camino trazado abre una vía conductora. Lo cual supone una cierta

violencia y una cierta resistencia ante la fractura”¹⁴. La memoria: “resistencia y por eso mismo abertura a la huella que rompe”, reserva permanente y *escritura* de la experiencia.

La memoria sería entonces, tal como los sistemas de significación para Saussure, un sistema de diferencias, las diferencias de las fuerzas y de los modos del abrirse-paso, retenidas como huellas por las neuronas correspondientes: “La huella como memoria no es un abrirse-paso puro que siempre podría recuperarse como presencia simple, es la diferencia incapturable e invisible entre los actos de abrirse-paso”.

Estas huellas, o gramas, elementos de la memoria y lo psíquico, jugarían además su papel en el desarrollo del sueño: “«Los sueños siguen en general antiguos pasos-abiertos», decía (Freud) en el *Proyecto*. Habrá que interpretar, pues, en adelante, la regresión tópica, temporal y formal, del sueño como camino de retorno dentro de un paisaje de escritura. No ya escritura simplemente transcriptiva, eco pedregoso de una verbalidad ensordecida, sino litografía anterior a las palabras: metafonética, no lingüística, a-lógica. La lógica obedece a la conciencia, o a la preconciencia, lugar de las representaciones verbales; al principio de identidad, expresión fundadora de la filosofía de la presencia” (*ibid.* p. 285)¹⁵.

Volviendo a la *Gramatología*, comprendemos mejor esta doble valencia de la escritura, que se revela incluso como raíz de la memoria; por eso es una “litografía anterior a las palabras”, y no “simple transcripción” de ellas. Pero esta doble calidad se vio obliterada desde que el habla, esa especie particular de escritura, se encumbró a un lugar de universalidad vacía, quizás el de veracidad, quizás el de originariedad, que esperaba contenido particular, en un proceso que ahora percibimos como perfectamente reproducible por la lógica hegemónica. Esa usurpación del lugar y del nombre, violenta como toda irrupción hegemónica, termina por arrojar al amplio sentido de la escritura a un calabozo oscuro, al limitado reducto de la escritura como “estricta notación de la cadena hablada”.

Ahora bien, una vez reconocido el carácter hegemónico de la prioridad del habla, y por ello su contingencia última, la oposición “habla/escritura” sufre una particular crisis. Esta oposición, como todas las otras, debe su existencia y el sentido mismo de su conformación binaria a la protección de la función filosófica (ontológica,

¹⁴ Jaques Derrida, “Freud y la escena de la escritura”, en *La Escritura y la Diferencia*, p. 277.

¹⁵ De ahí que, entre paréntesis, la idea de “lógica” que aparece en la *lógica de la hegemonía*, o en la *lógica del signo*, o en la *lógica de la dicotomía*, entre otras, deba ir siempre tachada. De paso, podemos constatar en este párrafo otra oposición, en este caso “conciente/inconciente”.

epistemológica, moral) representada por los diversos términos que hemos ordenado a la izquierda de nuestra tabla. La oposición obedece al *telos* de lo que podríamos llamar la “*conminación a la elección*” de ese término. Pero a partir de Derrida observamos que la escritura, ese término relegado, expulsado y situado en la oposición binaria como el reverso negativo de lo natural, de lo universal, incluso de lo correcto, retorna para reapropiarse de la unidad de la oposición, para prestar su nombre a la (supuesta) completud de esa separación binaria de los conceptos. Esto ocurre de la misma manera en que la Escritura, en sentido general, incluye al habla, dimensión que aparece posteriormente como responsable del sentido *restringido* de la escritura y de su confinación al nivel de una exterioridad prescindible. Porque el habla es en realidad una especie de la Escritura –en el sentido general–, no menos que la escritura, en el sentido de mera notación gráfica. La Escritura es la que posibilita la conformación del habla, y así su posterior hegemonía; la Escritura es la que da pie a la conformación de la oposición que se levanta en defensa del habla, relegando así a la escritura –ya que esa oposición está compuesta por signos y funciona en sí misma como un signo: específicamente, como signo de la función representada por la cadena de términos de la izquierda–. Si entonces ubicamos a esta Escritura, que a pesar de su nueva noción *no ha dejado de diferir* temporal y espacialmente el (supuesto) “significado” de aquello que Escribe –pues la Escritura, como la escritura, sigue negando a la *presencia*–; si ubicamos a la Escritura, decíamos, al lado derecho de la tabla de oposiciones análogas, en el polo enfrentado a la inmediatez y a la transparencia absoluta del habla, en el polo que niega la necesidad de lo universal y la universalidad de lo necesario, en el extremo que subvierte ideas como la de esencia o naturaleza, tendremos que la Escritura es *parte y todo*, partícula y universo de la *oposición*. Y como estamos suponiendo que las diversas oposiciones son análogas entre sí, esta situación implica además lo siguiente: la función representada por los términos de la derecha de la tabla de oposiciones alcanza un nuevo *status*. Sufre un viraje drástico; deja de ser la marca de lo suplementario, de aquello que reemplaza artificial, provisoria y lamentablemente a la presencia oculta, de aquello que desvirtúa la naturalidad y la inmediatez de conciencia, que pone en injusta duda la universalidad y necesidad de la existencia del alma, que amenaza peligrosamente la unidad homogénea e inmutable de la esencia. Deja atrás esa condena conceptual, superando su condición de mero elemento alternativo de un sistema oposicional, preconcebido para la reducción, y se muestra como aquello que da lugar a la propia oposición, que supone su condición de posibilidad. Esta nueva concepción

implica, por supuesto, una modificación de la “lógica” oposicional y de su “conminación a la elección”. Ahora la elección –no sólo la del término de la izquierda de las oposiciones, sino la elección en sí misma, cualquiera fuese su objeto–, lejos de encontrar todas las condiciones necesarias para su práctica, desnuda su imposibilidad.

Esta paradójica condición de parte y todo, inherente a la nueva “función” manifestada por los términos de la derecha de la oposición, es lo que llamaremos *dicotomía*, cuyo carácter es irreductible, escapa irremediabilmente de la posibilidad de *elección* a la que nos quiere conminar la oposición. Porque esa “función” implica un conflicto, una división, nos obliga a lidiar indefinidamente con la incomodidad de un lugar inestable, que no termina nunca de establecerse ni de nombrarse, que no gusta de mostrarse tal cual es, porque *no es*. ¿No es acaso el “conflicto” –como término de la derecha en la oposición que lo enfrenta al “orden”– una división, una dislocación de las identidades, la marca de lo inestable que mantiene en inquietante suspenso al origen y al fin? ¿No es acaso el conflicto la disputa por la facultad de poner los nombres, y de establecer las condiciones –la verdad– de ese origen y ese fin? Y lo Otro, ¿no es acaso el espejo en que lo Mismo se mira constantemente, vanidoso pero ciego, creyendo que su mismidad depende sólo de sí mismo, sin sospechar jamás del papel fundamental que en su constitución, siempre provisoria, juega la alteridad? También la particularidad indica un quiebre problemático para la identidad hegemónica, que se pretende a sí misma universal. ¿Cómo justificar la prevalencia de una identidad parcial, que carece de privilegios especiales o de derecho, en su relación con el poder? Sabemos que la particularidad es la que da un sentido determinado a la universalidad, siempre vacía o ausente, posibilitando de esa forma el acceso a la hegemonía. También la heterogeneidad y la apertura: ambas suponen características de la *nueva concepción* de la “oposición”. Se enfrentan a la homogeneidad y al cierre, o sea, a la condición *definitiva* propia de la oposición en su sentido tradicional. Esta oposición suponía una superficial “contradicción”, destinada a ocultar y proteger la inmutabilidad de una identidad cerrada. De allí que cualquier elección entre los términos de esta nueva oposición sea estrictamente “imposible”. Este nuevo caso de término de la derecha (“imposible”) indica una característica más de la *totalidad* que constituye, sin dejar con eso de ser también una de sus partes (“necesario/imposible” es una oposición que exige una elección *imposible*), de la misma manera en que la “particularidad” supone uno de los elementos que se convocan para la constitución de lo hegemónico, pero que resume a la vez la condición de la identidad hegemónica definitiva, que no puede sino ser

particular y contingente. Así, de la mano de la imposibilidad *de derecho* que acosa a la elección sobre una oposición conceptual, cualquier elección de hecho resultará violenta y “accidental”. Que esa elección sea, sin embargo, “necesaria”, no hace sino acentuar que lo “necesario” es el *accidente* (la elección, hemos dicho, es un accidente), y no así la (supuesta) *esencia*. Imposibilidad y necesidad que derivan en una *indecibilidad* constitutiva, ajena al espíritu de la oposición tradicional y de la función primordial que ubicamos como cadena de la izquierda en nuestra tabla; *indecibilidad* propia, en cambio, de la inestabilidad y el carácter obstinadamente *dicotómico* de una nueva oposición que ya no es una simple oposición, contradictoria e idéntica a sí misma, sino antagónica.

La *dicotomía* –nombre que hemos elegido para esta subversión de la oposición clásica– imposibilita, entonces, una elección. Confronta y derrota a la “conminación de la elección”, que suponía todo el sentido y el objetivo de la “lógica” oposicional. Justamente por ello implica su subversión. Ya no podemos elegir al habla, que es sólo una especie de la Escritura. No tenemos razón para privilegiar al sonido en relación al significado, ya que no es sino un signo más. Optar por la prevalencia ontológica o epistemológica del habla o del sonido no es otra cosa que optar por la Escritura. Y si queremos optar directamente por la Escritura, comprobamos que no nos liberamos así del habla, incluida en ella, y más aún, no nos desprendemos de la *oposición* entre ambas, porque la Escritura no es sólo un término de la cadena de la derecha de nuestra tabla de oposiciones, sino su totalidad (de nuevo, es el habla y la escritura). Sólo nos desprendemos de la conminación, de la intimación a una elección que se muestra ahora imposible. La *dicotomía* no permite el transcurso electivo, porque no es un camino: la dicotomía es una aporía, como veremos en el capítulo cuarto, en que tratamos de esta noción según se estudia en *Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad*.

Huella, archi-huella y origen

Cuando nos referimos al abrirse-paso que configura la memoria, según la metáfora de Freud, indicamos que el proceso dependía de la impresión de una *huella*, una huella que se identifica diferencialmente de las otras y que es entonces pura diferencia. Efectivamente, la huella es inmotivada, y depende de la suerte con que la experiencia logre abrirse paso por entre las rejas de contacto y así inscribirla. “La inmotivación de la

huella es siempre *devenida*: la huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado” (*De la Gramatología*, p. 62). La escritura sería también, entonces, una diferencia, dada su relación directa con la huella, que es quizá la primera escritura. Derrida opera con estos tres conceptos –huella, escritura y diferencia– de manera equivalente (cf. pp. 73-74). Si construimos una oposición como “identidad/diferencia”, por ejemplo, reconoceremos la homóloga ubicación de esa “identidad” con el habla opuesta a la escritura, con la presencia opuesta a la ausencia, o con la experiencia (presente, viva, inmediata) opuesta a la huella, o a la aporía.

Conociendo esa equivalencia es que podemos leer y comprender pasajes como el que afirma que “...sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería. Por lo tanto aquí no se trata de una diferencia constituida sino, previa a toda determinación de contenido, del movimiento *puro* que produce la diferencia. *La huella (pura) es la diferencia*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente*... esta diferencia, que no es más sensible que inteligible, permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto... o entre dos órdenes de expresión. Permite la articulación del habla y de la escritura, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible, luego entre significante y significado, expresión y contenido, etc.” (pp. 81–82). Notemos que Derrida ha señalado explícitamente cómo la huella –es decir la diferencia, es decir la Escritura– *permite* esas oposiciones, permite su constitución, o directamente las constituye. La escritura y la huella *son* “la diferencia”, y permiten la aparición del sentido, constituyendo así las oposiciones. Se entiende ahora que “la huella sea, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general” (p. 84), porque la huella es una *diferencia*, y no una identidad que dependa de una positividad, de un motivo determinado, una *arkhé* o un *telos* establecido. Veremos con más detalle el problema del *origen* del sentido, que es, quizás, la clave para comprender la derivación y la analogía entre estos conceptos de huella, escritura y diferencia: todos se recortan a sí mismos según su relación con el *origen*.

La diferencia es entonces la *dicotomía*, y no la oposición. Porque la oposición, inclinándose siempre por el término de la izquierda, se reduce a la identidad, a la necesidad y a la universalidad, a la presencia, al habla. La diferencia efectiva, capaz de respetar las características de la huella, es antes bien la *dicotomía*, parte y todo *a la vez*,

ruina de la identidad, oposición subvertida y subversión de la oposición, impedimento de la elección, pérdida del origen del sentido y también de su finalidad.

Si Derrida se refiere en algún momento a los conceptos de *archi-escritura* o de *archi-huella* (donde la traducción *archi* viene a rescatar la idea de *arkhé*), lo hace para establecer una noción de origen adecuada a la concepción de la diferencia y la huella, es decir, un origen que no es tal. Este supuesto origen apunta hacia el principio de la propia huella (*archi-huella*), lo que implica redoblar su carácter re-presentativo, dislocado, diferido. Además, *archi-huella* queda por fuera de los límites del “sistema de diferencias” que implica la Escritura. El origen correspondería a un “momento” de datación esquivada, un “momento” que no puede ser ubicado dentro de la línea de sucesión temporal –dependiente del “sistema de diferencias”–, y que por lo tanto no sería, estrictamente, momento alguno, careciendo también de toda otra determinación. Todas las determinaciones dependen de una inserción dentro del “sistema de diferencias” –dentro del movimiento de la huella–, inserción imposible para la *archi-huella*. Este “origen” se ve condenado a la exterioridad del sistema, única fuente de sentido, por lo cual podemos hablar de un origen sin sentido, o del sin sentido del origen, o, lo que es lo mismo, de la *archi-huella* o la *archi-escritura* –el origen de la huella– como una *identidad plena* (concepto que sabemos carece de sentido). El límite que marca la exterioridad al sistema de *diferencias* es, en este caso, la identidad absoluta.

“La huella no es sólo la desaparición del origen; quiere decir aquí [...] que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituido, salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de *archi-huella*. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobretodo huella originaria” (p. 80).

Consecuencias del problema del origen: tres críticas

Identifiquemos al menos tres críticas que surgen a partir de esta nueva comprensión del origen. Son las que Derrida realiza hacia los conceptos de *arqueología* y *locura* en

Foucault, *ética-metafísica de la alteridad* en Levinas, y *clausura de la representación* en Artaud. Las tres están plasmadas en *La Escritura y la Diferencia*, y comparten las mismas características, especialmente dos: el cuestionamiento a la plausibilidad de la idea de origen como herramienta conceptual sólida, y la sospecha que Derrida manifiesta sobre la posibilidad de un abandono total de la tradición –especialmente sus implicaciones ontológico-lingüísticas–, operación que los autores en cuestión creerían viable tras la identificación del punto temporal y espacial en que se produce la *separación de ese origen*, separación violenta que deja atrás las condiciones *originales*, desvirtuándolas, cambiando las reglas naturales del juego y dando origen a la *historia*. En su *Introducción a Derrida*¹⁶ (II,1.1), Maurizio Ferraris lo resume así: “Si la aserción de base a la cual Derrida llegó mediante la lectura de Husserl es la imposibilidad de acceder a las cosas mismas, es decir, a una conciencia pura y a un objeto no constituido, mediado y diferido, no sorprende que los dos textos centrales de *La escritura y la diferencia* —la confrontación con Foucault en *Cogito e historia de la locura* (1963) y con Levinas en *Violencia y metafísica* (1964)— se concentren en la imposibilidad de acceder a una alteridad radical. Esto equivale, en términos de filosofía de la historia, a la imposibilidad de un abandono radical de la tradición...”.

1. La primera crítica se desarrolla en “*Cogito e historia de la locura*”. La pretensión central de Foucault, abiertamente confesada en *Historia de la locura en la época clásica*, es desarrollar un discurso *sobre* la locura, pero a la vez *desde* la locura, o sea, prestar la palabra a la locura y erigir un discurso *desde* ella, desde ese lugar previo a la separación tajante entre razón y locura. Para Foucault, la razón logra producir su propio origen, separándose de la locura, para exiliarla a un silencio paralítico, silencio que le arrebató todo *logos* –no sólo la palabra, entonces, sino el pensamiento mismo, cualquier posibilidad de racionalidad–. Esta posibilidad de *logos* todavía existía, de alguna forma, *antes* de esa separación tajante, que pone a la locura en un lugar de absoluto mutismo; *antes* de esa clasificación que divide lo normal de lo anormal; allí quiere acceder Foucault.

Notemos que Foucault opera con oposiciones, y adelantemos que su error consistirá en practicar una *simple inversión* del funcionamiento de la oposición tradicional, generada desde la razón y para la protección de esa razón amenazada por la locura.

¹⁶ Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*. Disponible en Internet: http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derrida_ferraris_1.htm

Foucault, en efecto, quiere trasladar el privilegio de uno de los términos de la oposición “razón/locura”, depositado en la función que en nuestra tabla hemos situado del lado izquierdo, para trasladarlo al extremo contrario, representado en este caso por el concepto de “locura”. Para Derrida, una inversión de ese tipo no es suficiente, ya que se limita a replicar, en sentido contrario, la misma “lógica” oposicional. Y aquí se necesita una subversión más radical, practicada sobre esa propia “lógica”, no sólo sobre su orden interno. “Al querer escribir la historia de la decisión, de la partición, de la diferencia...” –dice Derrida sobre el proyecto de Foucault– “...se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental” (p. 60).

He aquí la crítica al proyecto foucaultiano de arqueología. Dicha empresa pretende indagar el *origen* y cuestionar el camino transitado con posterioridad a su ruptura, pero no puede evitar recoger los conceptos con que producirá su crítica de la propia racionalidad logocéntrica que quiere cuestionar. Porque “...desprenderse *totalmente* de la *totalidad* del lenguaje histórico que habría producido el exilio de la locura, liberarse de él para escribir la arqueología del silencio, eso es algo que sólo puede intentarse de dos maneras: *o bien* callarse con un cierto silencio [...] *o bien* seguir al loco en el camino de su exilio” (p. 54). Es decir, desprenderse de la totalidad de la historia supone callarse, no hacer nada, relegarse al silencio y pasar por loco, o bien intentarlo, siguiendo al loco, y entonces pasar por loco también. Porque “¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una «obra»? (p. 53).

El cuestionamiento que practica Derrida se basa en homologar las ideas de *frase*, *obra* y *sentido* a la de *normalidad*. Sólo desde la normalidad puede plantearse un sentido, desde el sentido que porta la simple frase hasta el sentido más complejo que, a partir de ella, se produce con una obra. Todas estas ideas son ajenas a la locura. Y por eso no puede haber un *discurso* acerca de la locura que no sea ya una forma de represión de la locura; la represión que perpetra la propia *frase* con que se teje el discurso, la propia *obra* que supone el discurso, y el *sentido* en que se desarrolla ese discurso, cualquiera sea. “Dice Foucault: «La locura es la ausencia de obra». Es una nota básica en su libro. Pero la obra comienza con el discurso más elemental, con la primera articulación de un sentido, con la frase, con el primer esbozo sintáctico de un «como tal», puesto que hacer una frase es manifestar un sentido posible. La frase es por

esencia normal [...] En su sintaxis más pobre, el logos es la razón, y una razón ya histórica” (pp. 76-77).

Hasta acá, una síntesis que recoge satisfactoriamente la médula de la crítica –si bien hemos perturbado violentamente, con nuestra prisa, la pericia de tantos argumentos, la sutileza de tantas observaciones, y hemos omitido de raíz la interpretación que Derrida hace de Descartes y el tema del *cogito*, así como la interpretación que Derrida hace de la interpretación foucaultiana de ese mismo tema, excluyendo así, entre otras cosas, el papel que juegan los diversos niveles de la duda (metódica, hiperbólica)¹⁷, y el “genio maligno”, en todo este asunto–.

Hagamos sólo una precisión, que no aparece en el ensayo, pero que lo merodea, siendo visible para el que observa con atención. Cuando leamos *Fuerza de Ley...* y la idea del *silencio místico* como fundamento infundado y violento de las *decisiones* y de la autoridad, lo terminaremos de percibir mejor. Si la locura es el silencio, la normalidad es la frase; pero la separación de la locura y la razón, el ordenamiento de esos conceptos bajo la matriz de una oposición, y la consiguiente sumisión al objetivo de la lógica oposicional –es decir, la ruptura de esa oposición en favor del término de la izquierda (la razón) –, supone una elección, a la que la metafísica conmina; supone una *decisión*. La decisión se expresa, es cierto, con una frase, con la palabra, y no con el silencio, que es aún indecisión. Pero la decisión *en sí misma* –más allá de su contenido–, como interrupción intempestiva de una deliberación que puede ser infinita, que nunca se ve satisfecha, es un silencio, místico, violento, infundado. La decisión, que es un silencio, es también una locura. No lo dice sólo Kierkegaard, sino también Hamlet. “Y si la locura es, en general, por encima de cualquier estructura fáctica y determinada, la ausencia de obra, entonces la locura es efectivamente por esencia y en general el silencio [...] Silencio no determinado, no impuesto en tal momento antes que en otro, sino ligado esencialmente a un golpe de fuerza, a una prohibición que inauguran la historia y el habla”. Tenemos entonces que la decisión entre razón y locura, supuesta decisión racional por la que se inaugura la razón misma –y de la que Foucault quiere escribir una historia–, es en realidad una *locura*. ¿Cómo obviar aquí el carácter

¹⁷ La duda hiperbólica es aquella que cuestiona incluso las verdades de razón, las verdades intelectuales (y no sólo las sensibles). Es un segundo nivel de duda, casi infranqueable, y que Descartes sólo supera por medio de la apelación a Dios. Derrida hace una clara alusión a las ideas de exterior constitutivo, *différance*, *khôra*, signo, etc., todas ellas aniquiladoras de la filosofía -entendida como metafísica occidental-, al elogiar la idea de “querer-decir-la-hipérbole-demoníaca” (cf. p. 88), querer enfrentarse a aquello que arroja su sospecha sobre cualquier identidad posible, sobre cualquier seguridad, y que sólo puede ocultarse, por un instante, a través del más radical de los dogmatismos.

dicotómico de la locura, que, como todos los términos de la derecha en nuestra tabla de oposiciones, supera la exclusión a la que ha sido condenada, para volver a reapropiarse de la oposición que la contiene, volver desde su rol de parte sin parte¹⁸ para subvertir la conminación a la elección y volverla, así, una locura, una mera locura que sólo puede funcionar a partir del silencio? La locura transforma a la elección en un silencio y en una locura, arruinando la racionalidad de la oposición, dislocando una identidad nunca lograda, que dependía de la racionalidad de esa elección, e incluso de la *posibilidad* de esa elección. La locura es una parte y el todo de la oposición “razón/locura”.

2. Pasemos a *Violencia y Metafísica*, donde se discute la idea de metafísica de Levinas. Este ensayo es uno de los más pedregosos del libro, de una dificultad que supera la media de los textos de Derrida, ya de por sí intrincados. Su lectura requiere conocer la terminología básica, al menos, de algunas obras de Levinas, especialmente la temática, tan metafórica y llena de implicaciones, del rostro. Para nuestro objetivo aquí, tan modesto, bastará con una somera revisión de lo que parece ser la intención final de Derrida, subyacente a las decenas de páginas en que se discuten los más delgados problemas.

La idea de metafísica en Levinas se caracteriza por una diferencia fundamental con la metafísica tradicional o logocéntrica que Derrida se dedica a criticar. Esta diferencia implica una separación radical respecto del proyecto hegeliano, obra que Derrida suele considerar como uno de los paradigmas mejor logrados de la metafísica logocéntrica. Levinas considera como metafísica a la práctica positiva y sistemática de la *alteridad*, y no de la mismidad que subyace a las contradicciones. Esta práctica positiva de la alteridad se manifiesta en la consideración permanente y trascendente de *lo otro*, *l'autre*, a diferencia de un sistema como el de Hegel, que convoca a lo otro para reducirlo, asimilarlo en la economía unitaria de lo mismo. Esta metafísica levinasiana, orientada por completo a la alteridad, como prioridad ontológica fundamental, no puede

¹⁸ Tomamos prestada esta muy conocida expresión de Jacques Rancière, cuyo desarrollo en *El desacuerdo* implica una notable similitud con el tema de la dicotomía y de la hegemonía en general, incluyendo la relevancia del proceso performativo de *nominación* para la constitución de identidades políticas. Si decimos que la función representada por los términos de la derecha de las oposiciones es una “parte sin parte”, queremos ilustrar su ingrato papel, su participación preestablecida y acotada a un proceso que la incluye *a priori* como víctima del despojo de su identidad. Rancière muestra cómo esta “parte sin parte”, sin embargo, logra trascender su mera particularidad al acceder al lugar vacío de una universalidad ausente, apropiándose así de su condición de parte y, eventualmente –si tiene éxito en la contingencia político-hegemónica local–, de la condición de *totalidad* en su esfera social.

sino identificarse, de parte a parte, con la ética. La metafísica en Levinas es la ética, como apertura absoluta a la alteridad.

Derrida resume a Levinas, no sin mostrar interés por sus conceptos, en los que evidentemente abreva para provecho de su visión propia, especialmente respecto de esta apertura definitiva a la alteridad y de su condición de exterioridad irreductible. La exhortación ético-política que Derrida despliega en *Espectros de Marx* o en *Fuerza de Ley...*, bajo la idea de justicia, promesa o mesianismo sin mesías –exhortación que Laclau criticará, distanciando así su concepto de hegemonía del concepto de deconstrucción– tiene ciertamente una relación cercana con esta “metafísica” levinasiana¹⁹.

Así, de esta metafísica que Levinas ha llamado *del deseo*, dice Derrida: “El deseo, por el contrario (por el contrario de Hegel), se deja apelar por la exterioridad absolutamente irreductible del otro, ante lo que debe mantenerse infinitamente inadecuado. Sólo se iguala a la desmesura. Ninguna totalidad se cerrará jamás sobre él” (“Violencia y metafísica”, en *La Escritura y la Diferencia*, p. 126). También se refiere, distinguiéndolo de esta alteridad insistente, propia de Levinas, al trabajo hegeliano practicado sobre una “falsa representación de la exterioridad” (*falsa*, por un lado, *representación*, por otro, y por lo tanto *provisional* exterioridad), señalando que “lo infinitamente otro es lo invisible, puesto que la visión sólo se abre a la exterioridad ilusoria y relativa de la teoría y la necesidad. Exterioridad provisional que se da uno *con vistas* a consumirla, a consumarla” (p. 126). Es notable que Levinas considere *ilusoria* a la exterioridad, según el sentido de exterioridad que utiliza una metafísica como la de Hegel –que concebía a la exterioridad, precisamente, como ilusoria, superficial, siempre reapropiable por la contradicción, o por la *oposición*–. Esa forma de concebir la exterioridad –como ilusoria– es para Levinas a su vez ilusoria. ¿Pero no estaríamos en presencia, entonces, de una apelación velada a *algo* –cualquier cosa– de lo que pudiera decirse que no es ilusorio, o sea que es esencial o necesario –en este caso, lo otro–? ¿No estaríamos ante el término de la derecha de una oposición que es el simple reverso de su término de la izquierda correspondiente, y que quiere quitarle a ese polo sus características devenidas, sólo para reapropiárselas tal como están, sucumbiendo de esa manera, igualmente, a la hipnosis inmovilizante de la *oposición*?

¹⁹ Dedicaremos el próximo capítulo, muy breve, a repasar los errores, a menudo idénticos, que Laclau y Žižek se adjudican entre sí, o que adjudican a Derrida. Veremos que sus críticas resultan muy adecuadas pero también aplicables a sí mismos, e intentaremos que nuestra noción de *dicotomía* pueda eludir y verse libre de la matriz común a esos errores.

Veámoslo. Según Derrida, Levinas parafrasearía a Hegel diciendo que “el yo es lo mismo. La alteridad o la negatividad interna al yo, la diferencia interior no es más que una apariencia: una ilusión, un «juego de lo Mismo», el «modo de identificación» de un yo [...] pero este juego de lo mismo no es monótono [...] comporta, en tanto trabajo de identificación y producción concreta del egoísmo, una cierta negatividad”. Y esta negatividad es sólo un “momento finito que conforma sistema y totalidad con el agente”. Levinas describe así la historia como “ceguera a lo otro y laboriosa procesión de lo mismo” (p. 127). Pero propone, precisamente, que la historia sólo puede comenzar cuando la negatividad no queda encerrada en el círculo de lo mismo, y cuando el trabajo se tropieza verdaderamente con la alteridad. “Hay que reconocer que sin este desplazamiento (del concepto hegeliano de historicidad), ningún anti-hegelianismo podría ser consecuente de principio a fin” (p. 127)

Levinas extiende el alcance de esta crítica a Hegel, por medio de su propia idea de metafísica-ética de la alteridad, a una crítica de Husserl y Heidegger. Y Derrida explica sucintamente dos de sus conceptos centrales, totalidad e infinito (recordemos que uno de los libros fundamentales de Levinas se llama precisamente así), en esta frase, que muestra cómo, más allá del largo desarrollo que sigue de esta polémica, a partir del concepto de rostro, y que no podemos reproducir ni discutir aquí, el tema central que inicia la discusión es el mismo que nos toca a nosotros: “El desbordamiento absoluto de la ontología –como totalidad y unidad de lo mismo: el ser– por lo otro, se produce como infinito, puesto que ninguna totalidad puede abrazarlo. Lo infinito irreductible a la *representación* de lo infinito, que excede el *ideatum* en el que es pensado, pensado como más de lo que puedo pensar, como lo que no puede ser objeto o simple «realidad objetiva» de la idea, tal es el polo de la trascendencia metafísica” (p. 133). Lo *infinito* es el antagonismo, el exterior constitutivo, el “significante sin significado” que queda por fuera del límite, la *différance* como diferimiento temporal y espacial de un origen que nunca es presente como tal, que nunca es no-diferido. La *totalidad* es la identidad en el sentido tradicional, la necesidad supuesta que subyace tras la contradicción y la oposición. Lo infinito, para Levinas, domina por completo a la totalidad, la incluye y a la vez la impide, no sólo de derecho –el nivel ético–, sino de hecho –el nivel ontológico–. De ahí que su metafísica de la alteridad sea al mismo tiempo una ética.

El problema es que su afirmación de la alteridad quiere ser tan absoluta, tan primigenia, que implica la identificación de un *origen* determinado de la idea (compatible con el hegelianismo) de lo Otro *como parte de lo Mismo* –un origen

fraudulento, claro, que habría venido a borrar el verdadero estado en que lo Otro *no era una figura de los Mismo*–, y con ello, la pretensión de eludir ese origen y escapar así a sus determinaciones. Su intención es la de abandonar por completo, *emanciparse radicalmente* de una tradición que no sólo asimila la alteridad, sino que al mismo tiempo, y en definitiva, genera al propio concepto de alteridad. Lo mismo que deseaba Goux o Foucault. Derrida afirma que, a pesar de sus precauciones al respecto, Levinas cae en esa temida inversión radical que es sólo una trampa de lo Mismo.

3. Vayamos ahora a “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, donde Derrida discutirá con Artaud y su concepción del teatro. La pretensión de Artaud respecto al teatro, expresada en su noción de *teatro de la crueldad*, es acabar con la *escena* clásica, clausurar la *representación* propia de la escena clásica del teatro, en la cual se *re-presenta*, a partir de la escenografía, los actores, el libreto, el directo y la complicidad del público, una *presencia* previa, que supone una *palabra*, un logos primero, ligado a una conceptualidad pretendidamente conciente y presente en la persona del *autor*. El guión de una obra, que pauta todos sus movimientos, pero más aún el autor de ese guión, que siempre está tras la escena para mover los hilos y dar voz al libreto, suponen el elemento de presencia que da sentido a la re-presentación teatral. El teatro de la crueldad de Artaud, en cambio, pretende *afirmar*, en un sentido nietzscheano, la vida y el arte, en vez de re-presentarlos, y la idea de *crueldad* quiere suponer un “rigor, aplicación y decisión implacable, determinación irreversible, determinismo, sumisión a la necesidad” (p. 327).

La idea de determinismo o necesidad pueden parecer más bien logocéntricas. Quizás lo que se quiera sugerir a través de esta expresión es la fuerza con que debe ser suprimido el guión, la nula piedad que debe tenerse hacia el autor y su objetivo de representar su querer-decir previo. Y esta impiedad, esta crueldad a la hora de clausurar la re-presentación que practica la escena clásica, es abiertamente considerada –con gran lucidez– como un parricidio, una muerte del padre que es el logos, una violencia realizativa. Artaud parece reconocer con gran perspicacia la *violencia* de la decisión – del silencio de la decisión–, que encontramos también en el momento de la elección entre la razón y la locura. Pero esa violencia y esa locura no son, por más concientes, menos necesarias. De ahí la crueldad de esa práctica o ese deseo, intentado aún a sabiendas de su condición de asesinato. “No obstante, hay siempre un asesinato en el origen de la crueldad, de la necesidad que se llama crueldad. Y ante todo un parricidio. El origen del teatro, tal como se tiene que restaurar, es una mano que se levanta contra

el detentador abusivo del logos, contra el padre, contra el Dios de una escena sometida al poder de la palabra y el texto” (*ibid.*)

Pero a pesar de su fundamentalismo, la clausura de la representación no puede abandonar completamente la palabra, sino que debe limitarse a relegarla, lo más posible, en cuanto pretendiera funcionar como el bastión del dictador logocéntrico. Artaud lo sabe. La palabra se hace ahora parte de la *escritura* más general a la que pertenece, y se manifiesta como *gesto* del que se ha abandonado lo diáfano, lo transparente y lo evidentemente racional, la intención lógica y discursiva (cf. p. 328). De aquí la importancia de la escritura jeroglífica en el proyecto de teatro de Artaud, en el cual “los elementos fonéticos se coordinan con elementos visuales, pictóricos, plásticos” (p. 329)

Pero aún después de esta precaución, la crítica de Derrida se deja sentir. Artaud basa su pretensión de clausurar la representación y restringir la palabra en la idea de un origen límpido, que la palabra y su propia fuerza mística han interrumpido, inaugurando la necesidad de una representación que las asegure en cualquier situación. Pero sabemos que la presencia de semejante origen es improbable. “La presencia, para ser presencia y presencia a sí, ha comenzado ya desde siempre a re-presentarse, ya desde siempre ha sido encantada. Y esto quiere decir que el asesinato del padre que abre la historia de la representación y el espacio de la tragedia, el asesinato del padre que Artaud quiere en suma repetir muy cerca de su origen pero en una sola vez, ese asesinato no tiene fin y se repite indefinidamente [...] con lo cual se anula y confirma la ley transgredida. Basta para eso con que haya un signo, es decir, una repetición” (p. 342)

Puesto que ya desde siempre ha comenzado, la representación no tiene origen pero tampoco tiene fin. No es posible su clausura. La propia idea de “clausura de la representación” es la re-presentación pretendida y velada de un origen previo a la representación, que nunca tuvo lugar.

Pero, a pesar de todo, cabe pensar la clausura de lo que no tiene fin. La clausura posible en este caso corresponde al límite circular dentro del cual se sucede indefinidamente la repetición de la diferencia. Es decir, su espacio de *juego*, el sistema como sistema de diferencias. Como lo que queda por fuera es el significante vacío, lo que no tiene significado ni identidad, y aquí también pensamos en esa supuesta presencia plena previa a un origen, la clausura de la representación se vuelve el *claustr*o que encierra a la representación –al diferimiento de la presencia– y nos encierra también a nosotros con ella. Así, “pensar la clausura de la representación es, pues, pensar la potencia cruel de muerte y juego que permite a la presencia nacer a sí misma, gozar de

sí mediante la representación en que aquélla se sustrae en su diferencia. Pensar la clausura de la representación es pensar lo trágico: no como representación del destino sino como destino de la representación. Su necesidad gratuita y sin fondo. Y por qué en su clausura es fatal que siga la representación” (p. 343). Anotemos que lo trágico, entonces, podría ser visto como el destino circular e ilusorio que toca en suerte a la presencia y su re-presentación. Es una tragedia desde el punto de vista de las pretensiones de la presencia, y entonces para las pretensiones del logocentrismo. Pero esa tragedia implica una imposibilidad –la imposibilidad de la presencia por situarse antes y por fuera de la re-presentación, y sólo requerirla en términos de suplencia provisoria– que el logocentrismo y su consecuente lógica oposicional no han advertido.

Críticas como la de Derrida muestran que la representación o el diferimiento señalan la forma en que la presencia se relaciona con su diferencia. Efectivamente, la re-presentación es necesaria, desde el comienzo, desde “antes de la presencia”, si queremos ponerlo así. El diferimiento es necesario cuando hablamos de la presencia: hace su aparición “antes” que la presencia, en un sentido “lógico” antes que “cronológico”, aunque estos conceptos ya no parecen muy apropiados. Esa diferencia de la presencia, lo otro de la presencia, aquello que iría al extremo derecho de una oposición que incluyese a la presencia, es justamente el diferimiento. Y la forma de la que hablamos, la forma en que se relaciona la presencia y su otro, también es el diferimiento. Esta forma, repitámoslo, ya no es la forma de la oposición (“presencia/diferimiento”, “identidad/diferencia”), a partir de la cual la identidad de la presencia quedaba asegurada *a priori*. Como término de la derecha de la cadena de oposiciones, como momento contrario a la identidad y al sentido de la oposición misma, el diferimiento se muestra *como parte* de la oposición; y como forma de la relación entre la presencia y su diferimiento, se muestra *como el todo* de la oposición, de esta nueva “oposición” que supone la subversión de la lógica oposicional y el rechazo de la conminación a una elección excluyente entre la parte y el todo; esta nueva “oposición” que es parte y todo es lo que hemos llamado *dicotomía*. Lo trágico es aquel claustro que vuelve a la re-presentación, como destino de la presencia, fatalmente necesaria. Podríamos decir que lo trágico, según este sentido que le presta Derrida, es entonces la *dicotomía* –y no la oposición– entre la presencia y la re-presentación, o entre la presencia y su diferimiento –porque la dicotomía es el diferimiento–. Si tratáramos aquí, en cambio, con la tradicional oposición y con una simple contradicción expectante de elección, la tragedia de la presencia no sería tal, porque su identidad estaría asegurada,

no se vería enredada en la telaraña de la re-presentación. Podríamos hablar con propiedad de una dialéctica de la presencia.

Revisemos a continuación la doble dimensión, espacial y temporal, del diferimiento, que nos llevará al concepto de *différance*, pero actualicemos antes nuestra tabla de oposiciones con los últimos casos que se nos han presentado y con otros más cuya pertinencia resultará comprensible.

IZQUIERDA

- Alma
- Lo Mismo
- Necesidad
- Necesario
- Universalidad
- Dinero
- Orden
- Sistema
- Identidad
- Homogeneidad
- Cierre (estructura)
- Contradicción (negación)
- Esencia
- Unidad
- Logos, habla
- Significado
- Vida
- Presencia
- Adentro
- Inmediatez
- Natural (naturaleza)

- Conciencia
- Razón (palabra)
- Tesis o síntesis

DERECHA

- Cuerpo
- Lo Otro
- Contingencia
- Imposible
- Particularidad
- Mercancía
- Conflicto
- Exterior constitutivo
- Diferencia (como *différance*)
- Heterogeneidad
- Apertura (génesis)
- Antagonismo
- Accidente
- Dicotomía
- Escritura, grafía
- Significante
- Muerte
- Ausencia
- Afuera
- Re-presentación
- Artificial (cultura)

- Inconsciente
- Locura (silencio)
- Antítesis

-Forma (universal)	-Contenido (particular)
-Significado	-Significante
-Realidad	-Apariencia
-Bien	-Mal
-Dialéctica	-Tragedia

La lógica del signo y la *différance*

Volviendo al movimiento de la huella, comprobaremos que no sólo tiene consecuencias para el problema del origen, sino para el cercano problema del signo. En el fundamental texto “La *Différance*”, de *Márgenes de la Filosofía*, Derrida pretende rescatar dos sentidos del verbo “diferir” que no logran ser simultáneamente comprendidos por el concepto de *diferencia*, para lo cual propone el neologismo de *différance* (en francés, este neologismo sustituye la segunda “e” de “*différence*” por una “a”, haciendo que Derrida, irónicamente, *escriba* una diferencia gráfica que sin embargo es incapaz de *sonar*, ya que en ese idioma las dos palabras se pronuncian igual. En español se ha propuesto la traducción de *diferancia*, imitando así la permutación gráfica de “e” por “a”, pero resignando lamentablemente esa capacidad fundamental del neologismo original para mantenerse esquivo a las inquisiciones del sonido y del habla, abriendo su secreto sólo a la grafía. Nosotros usaremos la palabra *différance*, sin traducir, apartándola así de la clásica “diferencia”).

La *différance* rescata entonces, de manera simultánea, los dos sentidos del verbo “diferir”, el espacial y el temporal, cuando la “diferencia” se refería más bien al primero, debiendo cambiar a “diferimiento” para mentar el segundo. El primero de ellos es diferir en el sentido de *dejar para más tarde*, “tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación [...] Temporizar, recurrir consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del «deseo» o de la «voluntad», efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto”²⁰. El segundo sentido, como *espaciamiento*, es el de diferenciarse, destacarse, no ser idéntico, ser otro.

²⁰ Jaques Derrida, “La *Différance*”, en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 41.

Hemos tenido en mente ambos sentidos del verbo diferir cuando utilizamos la idea de “diferimiento” en los últimos párrafos del apartado anterior, en que explicitamos su relación cercana con la idea de *dicotomía*. Estos dos sentidos, simultáneamente aplicados por la *différance*, manifiestan también su relación con el problema del origen y con el problema de la huella en la crítica de la teoría clásica del signo. Según esta presentación clásica, el signo sería la *suplencia* de una *presencia* que se encuentra por el momento ausente, y que desde su ausencia momentánea sigue, sin embargo, dotando de sentido al signo (es decir, el signo es concebido como presencia *diferida*, espacial y temporalmente). Pero Derrida apela nuevamente a la idea saussuriana del lenguaje –y de los sistemas en general– como sistema de diferencias. La consecuencia que deriva en esta oportunidad, dado que todo sentido (significado) está condicionado por la diferencia, que es tanto la huella como la escritura, es que el concepto significado no está *nunca* “en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma”. Es decir, la supuesta sustitución que supondría el signo para la teoría clásica, no es segunda ni provisional (con respecto a una presencia primera), sino que el signo es *todo lo que hay*, pues nunca hay una presencia plena a sustituir. El signo es “originario”. Pero aquí el “origen” va tachado. No hablamos de una presencia –un origen– diferida espacial y temporalmente, sino simplemente del diferimiento temporal y espacial en sí mismo, desde siempre, desde “la primera vez”, que no puede ya dejar de ser un perpetua segunda vez (de ahí que en *Espectros de Marx* se insista en que todo fantasma, todo aparecido, es siempre un *re-aparecido*). La *différance* aparece entonces como condición de posibilidad del sentido, desde que produce las diferencias, produce al sistema, al igual que la huella, la escritura, o esta nueva “lógica” del signo. “Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La diferencia es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de «origen», pues, ya no le conviene” (p. 47).

La lógica del signo y la marca como pirámides. Hegemonía oculta en Hegel

En “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, ensayo de *Márgenes de la filosofía*, Derrida señala a Hegel como un importante partidario de la teoría clásica del signo. Para Hegel, el signo une una “representación independiente” y

una “intuición”, o, lo que es lo mismo, la percepción sensible de un significante y el concepto de un significado, un querer-decir. “Al contenido de este querer-decir, esta *Bedeutung*, le da Hegel el nombre y la dignidad de un alma. Alma depositada en un cuerpo, por supuesto, el cuerpo del significante, en la carne sensible de la intuición” (*Márgenes de la Filosofía*, p. 117).

Sin embargo, según Derrida, “Hegel debe reconocer enseguida una especie de desviación, que, dislocando la «intuición», abre precisamente el espacio y el juego de la significación [...] La intuición no es ahí ya una intuición como las otras” (p. 116). Derrida implica que esta intuición nunca está presente, porque siempre está mediada por una representación, o sea, desde el principio es *signo*, y no intuición pura. Y el propio Hegel, desde la perspectiva de esta suerte de encarnación, nos abre el camino para observar el transcurso *dicotómico* de la lógica del signo. La dicotomía –y no la oposición– entre vida y muerte, entre presencia y ausencia, es señalada por la particular metáfora de la pirámide, tumba, pero a la vez cuna de la vida del recuerdo. Una tumba que no sólo cobija al cadáver del faraón, sino que constituye también su monumento, la única referencia hacia su vida y vehículo de su permanencia en nuestra memoria. La pirámide cumple la doble función de la dicotomía y se identifica por ello con el significante, término “de la derecha” de la oposición “significado/significante”, y que es a la vez el propio signo. “Hegel sabía que este cuerpo propio y animado del significante era también una tumba [...] La tumba es la vida del cuerpo como signo de muerte, el cuerpo como otra cosa que el alma, que la psique animada, que el aliento vivo [...] Pero la tumba es también lo que abriga, guarda en reserva, atesora la vida [...] la mantiene también, pues, al abrigo de la muerte” (p. 117). El significante, *parte* del signo –que es *la unión* del significado y el significante– asume la tarea de ser la muerte de la presencia, el suplemento de una presencia ausente, de un significado ausente. Pero, y eso es lo que agrega Derrida, *a la vez* mantiene la vida al abrigo de la muerte. ¿Cómo es posible esta doble y contradictoria función? De no aparecer el signo, la presencia ausente que necesita esa suplencia quedaría simplemente en la ausencia absoluta, no habría nada que significara, al menos, su ausencia, y de ese modo, diferidamente, su presencia. Por lo tanto, el significante cumple esa doble función: es la muerte de la presencia, su otro, su suplente, pero a la vez su recuerdo y representación. Una pirámide, según la metáfora, sinónimo tanto de muerte y de tumba, como de monumento, que en definitiva mantiene vivos a sus milenarios habitantes. El significante, de esa forma, no es sólo una *parte* del signo –como en la teoría clásica del

signo, en que se limitaba a ser “el término de la derecha” de la oposición “significado/significante”, destinado al rechazo–, sino que es *el signo mismo*: cumple así con la doble lógica, la doble valencia imposible y necesaria, particular y total, de la función antes representada por los términos de la derecha de nuestra tabla de oposiciones –es *significante*, no lo olvidemos, pero también es *signo*–.

Para Hegel, en cambio, quien a diferencia de Derrida no observa la acogida que el cuerpo hace del alma y que el significante hace del significado –observación que permite equiparar el significante al proceso mismo del signo–, “el proceso del signo es una *Aufhebung*”, con lo cual redirecciona al signo no hacia el significante, sino hacia el significado. Pues para Hegel el signo se produce a partir de una representación material, de un significante, del que se niega su espacialidad para afirmar su temporalidad, del que se releva su corporeidad para afirmar la idealidad de un significado. “La inteligencia es así el nombre de este poder que produce un signo negando la espacialidad sensible de la intuición”, diría Hegel (*ibid.*). “El tiempo es el espacio verdadero, esencial, pasado, tal como habrá sido pensado, es decir, relevado. *Lo que habrá querido decir el espacio, es el tiempo*” (*ibid.*). Y a la vez, la “sustancia significante más propia para producirse como el tiempo mismo” es “el sonido, el sonido animado, el sonido fónico, la voz” (*ibid.*). Por lo que se observa con claridad cómo la concepción de Hegel piensa en la producción del signo como el movimiento –en la forma de la relevación, de la recuperación-superación, o *Aufhebung*– que comienza en la intuición sensible y se desarrolla hasta la idealidad conceptual que habría por detrás, que permanecería allí siempre, desde el origen, haciendo gala de un teleologismo y de una escatología tan particulares de la dialéctica, así como de las nociones de *ousia* y *paruosia* que Derrida menta continuamente en sus discusiones sobre Hegel. Para el autor de la *Lógica*, como buen logocentrista, “el lenguaje de sonidos, el habla [...] es por excelencia lo que confiere la existencia, la presencia a la representación interior, hace existir el concepto (el significado) [...] al mismo tiempo, el lenguaje hace pasar de la existencia sensible a la existencia representativa o intelectual, a la existencia del concepto” (p. 125). El punto es que, por su prejuicio fonológico, logocéntrico, el proceso del signo es para Hegel un movimiento necesario, que devela una conceptualidad previa, momentáneamente ausente pero hacia cuya presencia irreversible y final no deja de señalar el significante que la suple, y desde el cual remontamos el sendero ya hollado que nos lleva a recuperar esa presencia, el significado.

Por el contrario, y a partir de haber roto con el prejuicio logocéntrico desde el ejercicio mismo de la crítica a la metafísica –objetivo no del todo logrado, como veremos–, el proceso del signo, para Derrida –y para Laclau, según hemos sugerido, dada la analogía de este proceso con la lógica hegemónica– no sería sino disímil a la *Aufhebung*. El elemento de universalidad y necesidad que Hegel quiere “rescatar”, que nunca habría dejado de estar presente, aún cuando esa presencia hubiera sido momentáneamente suplida –la voz por la escritura, por ejemplo–, y que por consiguiente funciona como un fin inevitable del proceso de develamiento (de ahí la crítica hegeliana de Leibniz, de la escritura egipcia y china, de las operaciones matemáticas y formales, etc. cf. pp. 132-138), no es para Laclau más que un lugar vacío que debe ser, a lo sumo, contingentemente ocupado por una particularidad histórica, etc., con lo cual se muestra que el proceso del signo se vería reinterpretado también, desde Hegel a Laclau, y se muestra como uno de los puntos por los cuales la transición crítica del segundo autor, además de Derrida, puede ser ilustrada.

La figura de la pirámide resume en su seno lo que Derrida llamará también “la iterabilidad de la marca”. Este tema se desarrolla principalmente en el último ensayo de *Márgenes de la filosofía*, llamado “Firma, acontecimiento, contexto”. En aquel texto se discute con Condillac, y finalmente con Austin –en relación al problema de los performativos–. Centrémonos en la primera discusión. Derrida revisa el uso que hace Condillac de la noción de *marca*, completamente equivalente al uso clásico de la noción de signo, ambos equivalentes a la noción también clásica de escritura –como notación suplementaria y artificial del habla, cuando ésta se ve obligada a una provisoria ausencia–²¹. En esta ocasión, Derrida iluminará otro ángulo de la lógica clásica del signo, o la marca.

Sabemos que la marca se caracteriza por cierta ausencia del autor –de la presencia, que deja la marca precisamente porque no puede estar allí para ofrecer su aliento vivo–. Cuando el autor se pierde, nos dice Derrida, la escritura debe poder asegurar la legibilidad de la marca en cualquier caso. El querer-decir debe escribirse de forma tal que asegure su conservación, ante esta situación de ausencia del habla, que termina por aparejar una correlativa ausencia de *destinatario*. La escritura debe poder mantener su legibilidad ante la ausencia de un destinatario determinado. Porque cuando la marca se

²¹ Se cumple la misma situación para la noción de “metáfora”, cuya equivalencia tradicional a los conceptos de signo o de marca será objeto de la crítica deconstructiva en otro ensayo de *Márgenes...*, titulado “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”. Nos será útil retomarlo más adelante.

instaura, el querer-decir se independiza del hablante, se independiza de la capacidad del hablante vivo para dirigir su palabra a un destinatario determinado. La marca es un signo náufrago, carente de norte, objeto posible de cualquier reapropiación, de cualquier interpretación. “Es preciso que mi «comunicación escrita» siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinable en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible –reiterable– en la ausencia absoluta del destinatario...” (p. 356). Esta repetición en la ausencia de destinatario es la llamada *iterabilidad*, necesaria para toda escritura y que hace a las marcas reapropiables por cualquier sujeto e insertables en cualquier *contexto*. “La situación del escritor y del firmante es, en lo que respecta al escrito, fundamentalmente la misma que la del lector” (p. 357). La posibilidad de usar una marca –un signo– citándola, insertándola en otro contexto, rompe la ligazón necesaria a *un* contexto privilegiado u original, que hubiera supuesto su universo de posibilidades, y esta situación es legítima y constitutiva de la escritura. ¿Cómo obviar aquí que es el signo –o el significante–, quien diseña al aliento vivo, el que termina por asegurar al mismo tiempo la sobrevida del querer-decir? Lo mismo ocurriría con la figura de la “pirámide”.

Pero a partir de la marca, este querer-decir pierde la necesidad y la universalidad trascendentes de la *intuición* hegeliana, esa trascendencia que sin embargo toda identidad hegemónica reclama para sí. La iterabilidad de la marca muestra cómo el lugar de la *universalidad* del querer-decir (que es idéntico a la conciencia del hablante y por tanto necesario y universal: satisface de una vez el *universo* de la intención “original” del hablante) sólo pervive, desde el “primer” momento –el primer momento, como vimos, ya es siempre al menos un segundo momento, dado que la palabra con que se habla y con que se piensa es ya una *escritura*–, gracias a la reapropiación de un contexto diferente –diferido temporal y espacialmente desde ese contexto “original”–, o, lo que es lo mismo, por la nominación particular de una identidad diferencial, equivalencial, y finalmente hegemónica.

Según Maurizio Ferraris, en el capítulo primero de su *Introducción a Derrida*, llamado “1952–67: Aprendizaje fenomenológico”, Derrida habría aprendido esta lección de la mano del propio Husserl, quien había concebido como signos –en el sentido dicotómico, y no clásico– a los instrumentos capaces de asegurar el transcurso de “la mera intuición a la idea”. “Por lo tanto...”, dice Ferraris, “... Husserl es un filósofo de la escritura. Lo que contribuye en mayor medida a la idealización de un saber es la posibilidad de escribirlo. Este recurso permite el tránsito de lo subjetivo y

ocasional a lo objetivo y necesario; el mundo hiperurano de las ideas existe no *aunque* haya formas materiales de transmisión, sino precisamente *porque* las hay”.

Cualquier forma de inscripción da un paso adelante en la idealización, es decir, en emancipar el descubrimiento de su carácter contingente y subjetivo. Éste es el papel inadvertido de la marca y de su iterabilidad. El lenguaje fónico “perfecciona la idealización que está ya en acto desde la percepción, libera al objeto de la subjetividad del inventor, pero lo circunscribe a la comunidad originaria”. Sólo la escritura, el grafema, el signo, la marca, la metáfora –aquello que aparece como el más artificial e inanimado de los elementos empíricos– será capaz de conferir durabilidad y capacidad de desarrollo a esa idealidad, sustrayéndola de la finitud espacio-temporal de los primeros teóricos que la pensaron, “haciendo realidad, por lo tanto, esa independencia del sentido respecto de la comunidad actual, que constituye la perfección de la idealidad”.

“La escritura es la condición de lo trascendental”. Ya Husserl habría advertido, según esta propuesta, que el signo ofrece la posibilidad de iterar la “idea original” aún en ausencia del primer sujeto que tuvo una sensación o una intuición. Pero, como hemos señalado, “si, con todo, la presencia es fruto de una idealización como repetición, se torna imposible, en rigor, diferenciar presentación (el darse de una cosa) y representación (su iteración)” (*ibid.*)

Identidades fallidas. Dicotomía y hegemonía

Podemos leer en la *Gramatología* una muy interesante afirmación acerca de la manera en que opera el método deconstructivo, y que podría ser recogida por otros tipos de crítica, como la crítica y la subversión de la “lógica de la oposición” que implica nuestro concepto de *dicotomía*. Según esa afirmación, “los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre, y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión [...] la empresa de deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo” (*De la Gramatología*, pp. 32-33). La revisión y la crítica, ejecutadas a partir de la expropiación y apropiación de

marcas, de la violación de los contextos, del rastreo de las huellas, se ve condenada a la habitación de su objeto. Se ve condenada a una relación tan cercana e íntima como la de habitación, es decir, la comunión de un espacio y de ciertos recursos, causantes de que esa revisión, ciertamente distante de limitarse a replicar de parte a parte la identidad de su *objeto* de crítica, no pueda sin embargo distanciarse *radicalmente* de él. Lo hemos visto en Laclau, quien advirtió la imposibilidad de practicar una emancipación *radical*, dada la carencia de un orden social anterior que fuera original y necesario, y que no contagiara así de contingencia a su prole emancipada. Lo vimos también en la crítica a la arqueología-genealogía, método con el que Goux quiso construir una “metaforología” científica desde ciertos *primeros* principios, método con el que Foucault quiso tejer un *discurso* sobre la locura, imposible desde que pretendió producirlo a la vez *desde* la locura.

¿Qué forma tiene, entonces, la *determinada manera*, el particular modo en que debe llevarse esa habitación interna a la estructura que queremos interrogar? ¿Cómo podemos extraer desde la antigua estructura “todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión”? ¿Acaso esa *determinada manera* de habitar la estructura tiene la forma de la subversión? ¿De la sutil inversión que produce con nuestra imagen, por ejemplo, un espejo? ¿O acaso este modelo de inversión replica con tanto detalle nuestra imagen, que a pesar de ser su inversión, se confunde con ella misma? ¿Y por qué una empresa de habitación como esa se vería condenada a ser arrastrada por sí misma, por su propio trabajo?

Hemos dicho que “el sistema de oposiciones de la metafísica” –tal como lo llama el propio Derrida– se levanta para conminar a la elección de uno de los términos –en cada oposición, el término que hemos agrupado en la columna izquierda de nuestra tabla, y que en cierta medida representa una función común a todos ellos–; la lógica oposicional se erige para forzar la simpatía por uno de los términos y segregar al otro –segregar al término de la derecha como suplemento, como apariencia–. El sistema de oposiciones nunca se construyó con el fin de representar –marcar, por ejemplo– una paradójica tensión, una polisemia irreductible, una necesidad imposible y una imposibilidad necesaria que convivieran permanentemente, y que hemos llamado *dicotomía*. Este descubrimiento fue producto, precisamente, de la fractura de aquella antigua lógica logocéntrica que erigía una oposición y exigía una decisión. Ahora bien, la *dicotomía* es una forma de habitar la estructura de la oposición, sosteniendo así ese sistema de oposiciones, pero a partir de darle un *sentido* y una dirección nuevos: no ya para

privilegiar el término de la izquierda de una oposición, a partir de la discriminación y la exclusión estructural del término de la derecha, sino para reevaluar el peso de los términos, y mostrar cómo *el término de la derecha resulta equivalente a la relación dicotómica misma*, y por lo tanto mostrar cómo ese término de la derecha es cronológica y lógicamente anterior (si estas categorías no fuesen precisamente logocéntricas) al término de la izquierda, propio del logocentrismo y la metafísica; cómo el término de la derecha *es la dicotomía misma*, tal como lo es el significante que a la vez es signo, tal como el particular que se alza en universal hegemónico, tal como “conflicto” supone un nombre adecuado para la separación entre el orden y el conflicto. No por ello la *dicotomía* deja de incluir en su “lógica” al término de la izquierda (tal como la Escritura en sentido general incluye al habla y al lenguaje, la hegemonía al significante vacío o la marca al querer-decir).

Es decir, la dicotomía no se identifica exclusivamente con el término de la derecha que sin embargo lo resume. He aquí la dislocación entre la parte y el todo, y cómo imposibilita una decisión final que sin embargo reclama como necesaria, a poría de la que surge, como veremos, la decisión como locura. Éste es el nuevo uso que damos al sistema de oposiciones, la nueva manera de habitar su estructura, y la razón por la cual afirmamos que la identidad debe escribirse *como* dicotomía: esto es causa y a la vez efecto de que la identidad, como dice Laclau, esté constitutivamente fallida, siendo producto de la relación entre un sistema y su límite, entre un lugar y su exterior, entre lo mismo y lo otro, o entre lo universal y lo particular. La identidad sólo puede conseguirse a partir de un proceso hegemónico que otorgue un contenido particular a esa universalidad estructuralmente vacía. Con lo cual la identidad no depende de una oposición, pudiendo así llegar a una resolución, a un cierre, sino que depende de una dicotomía, y su condena es permanecer abierta, fallida. No se basa en una *contradicción*, que puede ser superada en orden a afirmar la racionalidad de una tesis, sino que se ve siempre acosada por un *antagonismo*.

“Oposición/dicotomía” e “identidad/dicotomía” son entonces funciones equivalentes entre sí. Equivalentes tanto si las queremos leer como *oposiciones* –y allí nos veríamos forzados a optar por la oposición, que implica identidad: nótese que hablamos de los términos de la izquierda– como si elegimos leerlas como *dicotomía* –en ese caso, optar por la dicotomía es optar por la obstinación a la apertura de esa fallida, porque indecidible, “oposición”, o bien, lo que es lo mismo, de esa fallida “identidad”:

y la dicotomía, cómo no, es el término de la derecha en estas dos oposiciones (y de alguna manera en todas)–.

Derrida no pierde de vista la homología de las oposiciones, que forman así una cadena. “La lingüística no puede mantener la diferencia entre significante y significado sin la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, por cierto, pero tampoco sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo «tener lugar», en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible” (p. 20). De esta manera, se liga al *significado* con lo *inteligible*, y además con lo *trascendente*. Afirma también, acerca de esas cadenas, que “no se trata naturalmente de «rechazar» esas nociones: son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas. Se trata ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistémica e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente. El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento [...] Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte” (p. 20). Esta “solidaridad sistemática” es la que lleva a la metodología de la “ciencia de las metáforas o analogías” en Goux, sólo que este autor no emprende una necesaria crítica a su propia crítica y así queda ciego a sus aporías, cuando Derrida sí emprende esa suerte de metacrítica. Nuestra reinterpretación de las oposiciones, y la identificación de las cadenas que forman sus términos cuando son ordenadas adecuadamente –en atención de la homología de sus funciones–, muestra cómo la segunda cadena, que hemos llamado “de la derecha”, es a la vez parte y todo, replicando así a la “lógica” hegemónica. Su particular “estructura” escapa a la estructuralidad trascendente contra la que Derrida nos advierte, a diferencia de Goux. Esta lectura permite así la inscripción de esas dicotomías en un proyecto que busca “conmover” la herencia metafísico-logocéntrica, sin caer de bruces en la “inscripción dentro del sistema de oposiciones de la metafísica” contra la que Derrida previene constantemente.

“Son precisamente estos conceptos los que han permitido la exclusión de la escritura: imagen o representación, sensible e inteligible, naturaleza y cultura, naturaleza y técnica, etc. Son solidarios de toda la conceptualidad metafísica y en particular de una determinación naturalista, objetivista y derivada, de la diferencia entre el afuera y el adentro” (p. 93). Y lo que importa en definitiva de las oposiciones es la decisión, en sí misma, a la que quieren forzarnos –incluso, podríamos decir, *más allá del contenido de esa elección*–; esa elección que rompe con la permanencia de la

oposición *como* oposición –y no *como identidad*–, de la dicotomía *como* dicotomía, esto es, como *diferencia*, o aún como *différance*, la dicotomía como diferimiento indefinido del lugar y del tiempo de una elección, impidiendo así la constitución de la unidad necesaria para la identidad y la presencia. Esta decisión que implica la elección rompería con la diferencia, y por lo tanto con el antagonismo, que podría considerarse como una de las tendencias más permanentes que subyacen a diversos planteamientos de la metafísica y de la filosofía política, por ejemplo –entendidas en sus sentidos más clásicos–, siempre tras el rastro del orden. La conminación a la elección, y a una elección, además, predeterminada, propia de las oposiciones de la metafísica logocéntrica, es claramente conservadora de ese *status* natural y objetivo que caracteriza al ideal del logocentrismo, y que Derrida discute. Este autor anota sugestivamente, unas páginas antes, y queremos recoger la frase como un apoyo a nuestra interpretación, que “aquí, como en lo demás, plantear el problema en términos de elección, obligar o creerse ante todo obligado a responder con un sí o un no [...] es confundir niveles, caminos y estilos muy diferentes. En la deconstrucción de la *arquía* no se procede a una elección” (p. 81). Y un consejo para la filosofía política: “Hace falta entonces neutralizar todas las oposiciones que surcan la filosofía clásica de la historia, de la cultura y de la sociedad. Antes de esta neutralización, o de esta reducción, la filosofía política procede dentro de la ingenuidad de evidencias adquiridas y sobrevenidas” (p. 238)

Pero ya hemos comprendido el sentido en que una dicotomía se distingue de una oposición. Prestemos más atención entonces a las notas de alerta, como las que veíamos más arriba, acerca de que no podemos, a pesar de todos nuestros intentos, *emanciparnos radicalmente*, como diría Laclau, de la metafísica. ¿Obedece esto a un error particular de análisis o de ejecución argumental, que eventualmente podría ser corregido, o tratamos con un problema más bien constitutivo, dependiente, por ejemplo, del lenguaje con el que nos vemos obligados a argumentar? ¿Corre este pensamiento de la dicotomía el riesgo de cometer algún error fundamental que lo volviera no ya polisémico, sino contradictorio, y de allí reapropiable por una identidad que permanecía al acecho? ¿Qué tipo de precaución debemos tomar, de ser posible, para no quedar inermes ante la relevación de la *Aufhebung*, siempre dispuesta a fagocitar la falsa diferencia?

Precauciones sobre la “lógica”, la metaforología y la astucia de la razón

Consultemos, por ejemplo, a “La *différance*”. Al principio de ese ensayo, antes de presentar la noción en cuestión como aquella que rescata simultáneamente los dos sentidos del verbo *diferir*, Derrida había merodeado largo rato, con algo de confusión e impotencia, en torno a la posibilidad de referirse, de alguna forma, a la *différance*. “Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la *différance* «es»²² lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal” (“La *différance*”, p. 41). Como el pensamiento de la dicotomía, o la “lógica” de la dicotomía, comparte esta característica de eludir a la presencia y al cierre, deberíamos decir de ella lo mismo. Nunca podemos referirnos a ella como tal, no podremos ubicarla ni en la parte ni en el todo (aunque, sin embargo, sí es esa difícil *unión* de la parte y el todo), ni en la oposición, ni en la identidad, excepción hecha de esa identidad fallida que, sin embargo, no es la mejor referencia a ofrecer cuando de lo que se trata es de *ubicar* algo. Es por eso que la palabra “lógica”, que acompaña a veces a la idea de la hegemonía –como “lógica” de la hegemonía–, o a la “lógica” del signo o a la “lógica” de la suplementaridad, debe ir siempre tachada.

En el mismo ensayo se afirma que “la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos [...] Más vieja que el ser mismo, una tal *différance* no tiene ningún nombre en nuestra lengua [...] no hay nombre para esto, ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de “*différance*”, que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren” (*ibid.* p. 61) Este “concepto” participa de la cadena que hemos llamado “de la derecha”. Y cuyo factor común, que permite su agrupación y su homología, es precisamente el hecho de estar fallida, de ser inubicable e innombrable más que como “innombrable”.

Si abrimos ahora, de nuevo, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, podremos encontrar una de las críticas más fuertes que Derrida realiza a “los críticos de la metafísica”, cuando éstos se exacerban demasiado y olvidan la imposibilidad de una emancipación radical. Habíamos dicho, con referencia a este texto, que se reseñaba allí la noción clásica de estructura, portadora de un centro

²² En el texto original, este “es” va tachado con una línea diagonal, de lado a lado. Es, y *no* es.

exterior e interior –*telos* y *arkhé*– que le indicaba su camino y acotaba sus posibilidades. Sin embargo, al dirigir la mirada hacia el origen de ese centro, se había producido un acontecimiento especial, cuya consecuencia fue la de comprender a ese centro como una constante cadena de sustituciones incapaz de remitir a la existencia de un verdadero origen. Así, asumiendo la ingenuidad de pretender citar autores particulares que fueran los causantes de ese acontecimiento, que es el trabajo de toda una época, Derrida se atreve finalmente a señalar tres obras particularmente cercanas a su formulación más radical: Nietzsche, Freud, Heidegger (p. 386).

Muy bien. El problema que nos interesa es que, según Derrida, “todos esos discursos destructores [...] están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje [...] que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar” (p. 386)²³. El problema no ha pasado desapercibido para Mónica Cragnolini que, en “Para una «melancología» de la alteridad: Diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”²⁴, señala: “Frente al esquema de la guerra nietzscheana, y de la *Destruction* heideggeriana, Derrida plantea la deconstrucción como «solicitud»: este «hacer temblar» el edificio de la metafísica es algo que acontece desde las «fisuras» del mismo, fisuras que indican que no está tan «bien construido». El *medium* de la deconstrucción lo constituyen los «indecidibles», esas unidades de simulacro que se hallan «entre» las oposiciones binarias, y que indican que la lengua «ya» se está deconstruyendo. Como falsas unidades verbales, ponen en una situación de parálisis al binarismo de la metafísica occidental...”. Algo parecido en “Deconstrucción y pensar en las fisuras”²⁵: “Las formas de enfrentarse a la historia de la metafísica son diversas: «superación», «más allá», «inversión», «subversión» son algunos de los nombres para esos modos diferentes. El deconstruccionismo se presenta, combinando algunas de estas formas, como un habitar las estructuras de la metafísica para mostrar las fisuras de las

²³ El mismo problema de “Tímpano”, el ensayo que abre *Márgenes de la filosofía*: “¿podemos, con todo rigor, asignar un lugar no filosófico, un lugar de exterioridad o alteridad desde el que se pueda todavía tratar *de la filosofía*? ¿Este lugar, siempre, no habrá sido anteriormente ocupado por la filosofía?” (p. 19).

²⁴ Disponible en Internet: http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derrida_nietzsche.htm

²⁵ Disponible en Internet: http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/cragnolini_1.htm

mismas. Una convicción guía a este pensamiento: no se puede, por simple decreto, ir más allá de la metafísica, tampoco se puede plantear la simple inversión de los términos o la simple destrucción del binarismo que caracteriza a la metafísica”. Una vez más, error que repetiría Foucault, yerro también de Artaud, desliz de Levinas.

¿Qué decir de Goux y su proyecto cuasi-científico de sistematizar las homologías de metáforas? En “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, Derrida se mostrará muy ambiguo respecto a este proyecto, que, por otra parte, Laclau también suscribiría²⁶. Primero dice que “la taxonomía general de las metáforas –de las metáforas llamadas filosóficas en particular– supondría pues resueltos problemas importantes y en primer lugar problemas que construyen toda la filosofía en su historia” (p. 268). Pero Derrida no tarda en reconocer el carácter retórico de esta afirmación, ya que considera a la metáfora como un filosofema, como un problema en sí mismo insoluble, figura portadora de un *status* ambiguo y contradictorio: “El concepto de metáfora, con todos los predicados que permiten ordenar su extensión y comprensión, es un filosofema. La consecuencia de ello es doble y contradictoria. Por una parte, es imposible dominar la metafórica filosófica, como tal, desde el exterior, sirviéndose de un concepto de metáfora que sigue siendo un producto filosófico [...] Pero, por otra parte, por la misma razón, la filosofía se priva de lo que se da. Perteneciendo sus instrumentos a su campo, es impotente para dominar su tropología y su metafórica generales” (*ibid.*)

Aquí Derrida está cuestionando fuertemente la posibilidad de una metaforología rigurosa –lo que haría más bien *metafórico*, y no *científico*, al proyecto de Goux, por ejemplo–, operación cuyo pretendido rigor obligaría a ir más allá de la metáfora, postulando una “esencia independiente” que actuase como garante de la distinción entre lo propio y lo no-propio, lo que es y no es metafórico –esa “esencia” que apuntaría a, por ejemplo, un *significado* plenamente presente–; pero precisamente aquello constituiría un movimiento filosófico, amparado en la metáfora como su herramienta

²⁶ “Otra forma de desestimar al populismo, como hemos visto, es relegarlo a la «mera retórica». Pero como también hemos señalado, el movimiento tropológico, lejos de ser un mero adorno de una realidad social que podría describirse en términos no retóricos, puede entenderse como la lógica misma de la constitución de las identidades políticas. Tomemos el caso de la metáfora. Como sabemos, ésta establece una relación de sustitución entre términos sobre la base del principio de *analogía* [...] Por ejemplo, los males experimentados por diferentes sectores del pueblo van a ser percibidos como equivalentes entre sí en su oposición a la «oligarquía». Pero esto es simplemente para afirmar que son todos *análogos* entre sí en su confrontación con el poder oligárquico. ¿Y qué es esto sino una reagregación metafórica?” (*La razón populista*, p. 34). Así mismo, con respecto a la homología entre la lógica hegemónica y la lógica del objeto *a* en Lacan, señala que “no estamos tratando con homologías casuales o externas, sino con un mismo descubrimiento, que tiene lugar desde dos ángulos diferentes –el psicoanálisis y la política–, de algo que tiene que ver con la estructura misma de la objetividad” (*ibid.* p. 148)

principal de constitución, movimiento que fracasa al utilizar como prueba justamente aquello que se ha puesto entre paréntesis: “Por definición, no hay, pues, categoría propiamente filosófica para calificar un cierto número de tropos que han condicionado la estructuración de las oposiciones filosóficas llamadas «fundamentales», «estructurantes», «originarias» [...] Para permitirse ignorar este *desvelo* de la filosofía, sería preciso plantear que el sentido enfocado a través de estas figuras es una esencia rigurosamente independiente de lo que la transfiere, lo que es una tesis, ya, filosófica, podríamos incluso decir la única tesis de la filosofía, la que constituye el concepto de metáfora, la oposición de lo propio y lo no-propio, de la esencia y del accidente, de la intuición y del discurso, el pensamiento y del lenguaje, de lo inteligible y lo sensible, etc.” (p. 269). En otras palabras, la “única tesis de la filosofía” sería postular que los términos de la cadena de la izquierda de nuestra tabla de oposiciones corresponden a esa esencia última, y que las oposiciones se construyen en función de advertir, de señalar esa esencia, recurriendo entonces a su contrario sólo para ponerlo en frente y apuntarlo con el dedo, como quien mostrara a un niño lo benigno y lo peligroso: “esto sí, eso no”. El proyecto de Goux, al pretender la rigurosidad, el cierre y la verdad, y también la emancipación radical de la lógica del equivalente general –todas estas pretensiones han nacido de la sensación de *limpieza* y de *grado cero* que deja la genealogía– caería en lo que Derrida llama, en “Elipsis”, y en “Edmond Jabés y la cuestión del libro” (cf. *La Escritura y la Diferencia*), precisamente, *el libro*²⁷.

Ahora bien, la ambigüedad de la actitud de Derrida –o, más precisamente, el momento en que se produce una claudicación necesaria y admirablemente postergada por nuestro escritor– se revela desde el momento en que, a pesar de estas restricciones y advertencias en contra de la “metaforología” o de la “isomorfología metafórica”, se rinde ante la necesidad de un estudio semejante, imprescindible a fin de cuentas en orden a no quedar preso en las redes de la oposición metafísica, intencionadamente sistemática y preparada así para una lucha de largo aliento. “Sin embargo, si no comenzáramos por prestar atención a esas restricciones más durables, ejercidas desde una muy larga cadena sistemática, si no nos tomáramos el trabajo de delimitar su funcionamiento general y sus límites efectivos, correríamos el riesgo de tomar los

²⁷ “«Escribir es tener la pasión del origen». Pero lo que la afecta de esa manera, se sabe ahora, no es el origen sino lo que está en su lugar; no es tampoco lo contrario del origen. No es la ausencia en el lugar de la presencia, sino una huella que reemplaza una presencia que no ha sido presente jamás, un origen por el que nada ha comenzado. Ahora bien, el *libro* ha vivido de ese engaño; de haber dado lugar a creer que la pasión, al estar originariamente apasionada por *algo*, al final podía quedar apaciguada mediante el retorno de eso. Engaño del origen, del final, de la línea, del bucle, del volumen, del centro” (“Elipsis”, p. 403)

efectos más derivados por los rasgos originales de un subconjunto histórico, de una configuración apresuradamente identificada, de una mutación imaginaria o marginal”. Correríamos el riesgo de creer que la función representada por los términos de la izquierda de nuestra tabla de oposiciones, por ejemplo, no pueden sino ser verdaderos – antes de cuestionar el concepto logocéntrico de verdad–, y nos veríamos inocentemente arrastrados por la conminación de las oposiciones hacia la elección –aún cuando eligiésemos el término “de la derecha” en despecho del de “la izquierda”, ya que, como repetidas veces advierte Derrida a lo largo de la *Gramatología*, un ejercicio deconstructivo, o crítico de algún tipo, no puede detenerse en una simple *inversión* de la oposición.

De ahí que nuestra lectura de las oposiciones como *dicotomía* no pretenda, como en Goux, la calificación de “ciencia de la metáfora”, o bien la calidad de *libro*, capaz de retomar desde el “verdadero inicio alguna vez perdido” las diatribas de una “historia como debería haber sido”, sino que apunte, por el contrario, a mostrar cómo esa constitución plena de la visión acerca de las metáforas es inviable, ya que el “origen” de la metaforicidad es un diferimiento, y no un lugar o un momento, no un tiempo o un espacio sino el diferimiento del tiempo y del espacio que supone la *différance*. Su exterioridad constitutiva, en otras palabras; también su condición inapelable de *dicotomía*. Es decir, la afirmación de su necesidad, pero al mismo tiempo de su imposibilidad. De ahí que la *conminación a una elección*, inherente a la oposición, derive hacia la indecibilidad de una identidad siempre fallida, indecibilidad que impide toda constitución de un sistema o de una ciencia.

Con este tipo de giro respecto a la comprensión de las metáforas, que implica reconocer su participación activa en la formación de las cadenas de oposiciones –a pesar de que se cuestiona la posibilidad de sistematizar la lógica de esa formación, que sería precisamente, metafórica, y no sistemática–, la propia metáfora cambia de *status*, migrando desde su lugar tradicional de suplente de un querer-decir provisoriamente ausente –como el signo o la marca en sus sentidos tradicionales–, a la calidad de *différance*, suerte de símbolo de la pérdida permanente de ese querer-decir, o, mejor, de la inexistencia de ese querer-decir, de la farsa que supone su pretendida constitución –tal como hubiera sido caracterizado por la metafísica, inmediato, presente, permanente, no diferido–.

Así, Derrida señala que para Aristóteles “un nombre es propio cuando no tiene más que un sentido. Mejor, sólo en este caso es propiamente un nombre. La univocidad es la

esencia, mejor, el *telos* del lenguaje. Ninguna filosofía, en tanto que tal, ha renunciado a este ideal aristotélico. Es la filosofía” (pp. 286-287). Por eso la *différance* no es un nombre. “El lenguaje no es lo que es, lenguaje, más que cuando puede dominar y analizar la polisemia. Sin resto. Una diseminación no dominable no es ni siquiera una polisemia, pertenece a lo de afuera del lenguaje” (p. 287). El diferimiento permanente que retrata el concepto de *différance*, o el concepto de metáfora, movilizan una polisemia constitutiva, propia de la *dicotomía* y ajena a la oposición. Y a pesar de no poder alcanzar el pedestal de una taxonomía científica, la travesía que va de la oposición a la dicotomía, y que aborda de esa forma una “*metaforología dicotómica*”, se revela como núcleo de actividad permanente en la tropología productora de identidades, por ejemplo, sociales. Es así parte del lenguaje, uno de los modos de su funcionamiento, más aún que el proceso de nominación que depende de la univocidad de las etiquetas y los significados. Al contrario de lo que afirma, en general, el pensamiento metafísico-logocéntrico y tradicional, quien condena la polisemia, y al que Derrida parafrasea irónicamente: “Cada vez que la polisemia es irreductible, cuando no se le promete ninguna unidad de sentido, estamos fuera del lenguaje. Por consiguiente fuera de la humanidad. Lo propio del hombre es, sin duda, poder hacer metáforas, pero para querer decir algo, y sólo una cosa” (*ibid.*)

La muerte como el nombre maestro de la cadena suplementaria

¿Pero no es esta nueva concepción, en cierto modo, una destrucción del concepto de metáfora, fundamentado medularmente en la posibilidad de un significado transparente que le infundiera su sentido? ¿No es el proceso de mostrar a la oposición –y a la relación metafórica entre las oposiciones– como una dicotomía, una pérdida sin retorno de la metáfora, su muerte? En cierto modo, lo es. “Esta auto-destrucción tendría todavía la forma de una generalización, pero esta vez no se trataría de extender y de confirmar un filosofema; más bien, desplegándolo sin límite, de arrancarle los lindes de propiedad. Y por consiguiente de hacer saltar la oposición tranquilizadora de lo metafórico y de lo propio en la que uno y otro no hacían más que reflejarse y remitirse su resplandor. La metáfora lleva, pues, siempre la muerte en sí. Y esta muerte, sin duda, es también la muerte de la filosofía” (pp. 309–310). La dicotomía que yace en el fondo de la oposición desnuda el carácter hegemónico que guía a la finalidad de la oposición *como*

oposición, y hace que la *analogía*, que luego da vida a oposiciones equivalentes –donde conceptos equivalentes a la universalidad y la particularidad, desde el punto de vista de la metafísica, se ordenan también, y funcionalmente, de manera paralela a esa “primera” oposición–, se revele también como una dicotomía, un proceso que no refleja la trascendencia de una relación primigenia, de una oposición o de una estructura oposicional primigenia, sino el puro diferimiento de un origen que no es tal, una dicotomía insoluble entre el tiempo y su diferencia y entre el espacio y su diferencia, una *indecibilidad* de espacio y de tiempo, y aún la falla de una identidad, la mixtura prohibida entre la parte y el todo que transforma en *bucle* al proceso clásico de la metáfora, prescribiéndole así la muerte²⁸.

La dicotomía, la *différance* y la muerte. Este tema aparece en la *Gramatología*, y allí no se duda en calificar a la muerte como “el nombre maestro de *la serie suplementaria*”. La serie suplementaria, claro, es la cadena de la derecha de nuestra tabla de oposiciones. Esta cadena mata la identidad –al menos la identidad en sentido tradicional–, da lugar a una identidad fallida. Mata la presencia, mata la verdad. Por eso fue considerada artificial, contraria a la naturaleza y a la bondad de la naturaleza (la artificialidad de la escritura, su relación con el hábito y la cultura, por ejemplo, a despecho de la naturaleza, es tema recurrente en Rousseau, que consideraba una catástrofe la necesidad de esa suplencia lamentable, cf. *Gramatología*, pp. 184 y ss.). Con respecto a la muerte, clave en la cadena suplementaria, y así su relación con la *différance*: “... *différance* peligrosa, claro está. Pero hemos omitido el nombre maestro de la serie suplementaria: la muerte. O mejor, pues la muerte no es nada, la relación con la muerte, la anticipación angustiada de la muerte. Todas las posibilidades de la serie suplementaria, que tienen entre sí relaciones de sustitución metonímica, nombran indirectamente al peligro mismo, al horizonte y a la fuente de todo peligro determinado, al abismo a partir del cual se anuncian todas las amenazas” (cf. p. 232). La amenaza no sólo a la identidad, sino a la universalidad deseada por la metafísica, a la verdad deseada por la onto-teo-

²⁸ “Desde el momento en que el círculo da vueltas, que el volumen se enrolla sobre sí mismo, que el libro se repite, su identidad consigo acoge una imperceptible diferencia, que nos permite salir eficazmente, rigurosamente, es decir, discretamente, de la clausura [...] Esta salida fuera de lo idéntico en lo mismo se mantiene muy ligera, no pesa nada por sí misma, piensa y pesa el libro *como tal*. El retorno al libro es entonces el abandono del libro [...] El retorno entonces no vuelve a tomar posesión. No vuelve a apropiarse del origen. Éste no está ya en sí mismo [...] Entendiéndolo así, el retorno al libro es por esencia *elíptico*. Hay algo invisible que falta en la gramática de esta repetición [...] Una vez repetida, la misma línea no es ya exactamente la misma, ni el bucle tiene ya exactamente el mismo centro, *el origen ha actuado*”. (“Elipsis”, p. 404)

teleo-logía, a la vida, a la presencia, al aliento de la *phoné* que retrata la *psyché* a la perfección, eliminando así toda contingencia posible y revelando-relevando su necesidad de fondo, esa necesidad interna y cerrada a la contaminación sustancial de un *afuera* que es sólo *aparente*, que es sólo una contradicción pero nunca un antagonismo; la amenaza y la muerte de la esencia, del significado y la racionalidad.

Dicotomía, *khôra* y el *triton genos*

Para que podamos hablar de una *dicotomía*, debemos escapar a la lógica de la oposición. En ella se sitúa por separado a la universalidad y a la particularidad; una debe ser rechazada en nombre de la otra. La dicotomía, al contrario, es parte y todo, reduce el todo a una de sus partes, y esa parte es a la vez reducida por el todo. Como la serpiente que come su cola, o como las “*Manos dibujando*” de Escher, la *dicotomía* podría pertenecer a un *tercer género*. ¿Hablamos de un tercer género ontológico, trascendental, empírico? Quizás no sea tan importante determinar esto. La intención de esta expresión, que recogemos de *Khôra* (y allí tampoco se explicita el dominio de este tercer género), es señalar que no hablamos de un objeto particular ni de un objeto universal, sino de ese complejo tercer género que implica ser particular y universal *a la vez*, o imposible y necesario *a la vez*. En *Khôra*, texto que exhibe un interesante parentesco con la propuesta que venimos elaborando, Derrida habla de la posibilidad de un tercer género que no es apropiable por ninguno de los dos momentos incluidos en una oposición tradicional (en cuya estructura el término “de la derecha” que hemos llamado dicotómico no implica la conjunción de la parte y el todo, sino el simple status de la parte relegada). Así, “... lo que Platón designa bajo el nombre de *khôra* parece desafiar, en el *Timeo*, esa «lógica de no-contradicción de los filósofos», esa «lógica de la binaridad, del sí o no». Pondría de manifiesto pues, quizás, esa «lógica distinta de la lógica del *logos*». *Khôra* no es ni «sensible», ni «inteligible», pertenece a un «tercer género» (*triton genos*, *Timeo*, 48e-52a). Tampoco podemos decir de ella que no es ni esto ni aquello, o que es *a la vez* esto y aquello...”²⁹.

Hagamos una aclaración con respecto a la última cita, de la que podría derivarse una confusión. La *dicotomía*, tal como la hegemonía, no es simplemente “esto y aquello”, en

²⁹ Disponible en Internet: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/kora.htm>

el sentido tradicional que Derrida rechaza. Porque la hegemonía, extraña cópula de la universal y lo particular, termina por mostrar que la universalidad no es trascendente, sino contingente, con lo cual es falsa, si seguimos los criterios de la universalidad metafísica. En ese sentido, la dicotomía no es simplemente parte y todo a la vez, en el sentido que tiene en mente Derrida, no es la universalidad y la totalidad metafísica que incluiría a la parte y al todo, ya que ese es *el todo de la oposición*, una identidad pretendidamente cerrada. Porque si la oposición funcionara y pudiera conminar finalmente a la elección, su *status* de oposición se revelaría –y se relevaría– como una *contradicción* que ha sido superada en beneficio de una identidad intocable y trascendente, que siempre estuvo allí, escondida, y que ahora es iluminada en su desnudez presente. Pero cuando la oposición es enfrentada y derrotada por la dicotomía, no cumple su cometido, no se muestra como contradicción sino como *antagonismo*, no encuentra solución ni cierre que pudiera hacerla derivar en una identidad de fondo. Al fracasar, debe resignarse a ser una identidad fallida. Es ese el sentido en que la dicotomía es parte y todo, o sea no como contradicción sino como antagonismo. El “todo de la oposición” que implica la dicotomía corresponde a una identidad fallida, y no al “todo” en el sentido de la identidad trascendente.

Siguiendo con *Khôra*, Derrida pregunta, “¿accederemos al pensamiento de *khôra* si nos fiamos aún de la alternativa *logos/mythos*? ¿Y si este pensamiento designara *incluso* un tercer género de discurso? ¿Y si, quizás como en el caso de *khôra*, esta apelación al tercer género no fuera más que el tiempo de un desvío para indicar un género más allá del género? ¿Más allá de las categorías –especialmente de las oposiciones categoriales– que, ante todo, permiten aproximarlos o decirlos? ¿Cómo pensar la necesidad de lo que, más allá de la oposición interrumpida o retardada del *logos* y el *mythos*, *dando lugar* a esta oposición como a tantas otras, parece sin embargo no someterse a la ley de eso mismo que ella *sitúa*? ¿Qué hay de ese *lugar*? ¿Es nombrable? ¿Y no habría una relación imposible en la posibilidad de nombrar? ¿Existe aquí algo a *pensar*, como decimos tan rápidamente, y a pensar según la *necesidad*?”. En estas preguntas se trasluce el problema del nombre, que hemos visto acerca de la *différance*, y que llevará a Derrida a evitar referirse a “*la khôra*”, errática referencia que en adelante perderá su artículo y será simplemente “*khôra*”; el problema de la habitación dentro de la estructura, que hemos revisado con respecto a la forma que debe adoptar la crítica que realiza la dicotomía; y el problema del *pensamiento de lo que es necesario*, que hemos considerado al poner entre paréntesis la idea de “lógica”, cuando se refiere a la

hegemonía, por ejemplo, o al signo o la suplementaridad, o bien cuando hemos sospechado del proyecto científico que entusiasmaba a Goux.

Volvemos a encontrar en ese texto el cuestionamiento de la posibilidad de comparar analógicamente (o de alguna forma relacionada a la metonimia: allí está el problema, en determinar cómo, cuándo y por qué), en este caso, a las oscilaciones (la de forma *ni/ni*, o sea *exclusión*, y la de *participación*, o sea “esto y aquello”) entre géneros de ser y géneros de discurso. El punto clave es que cuestiona si es posible comparar las diversas oposiciones cuando se trabaja en encontrar la “lógica” de su relación –de su exclusión, de su inclusión, etc.–. De allí la crítica a los que han utilizado conceptos retóricos como “comparación”, “metáfora”, “imagen”, sin tematizar esa misma conceptualidad, que está construida a partir de la oposición platónica de “inteligible/sensible”, de la cual la idea de *khôra* precisamente escaparía.

“No se trata aquí de criticar el uso de la palabras metáfora, comparación o imagen. Con frecuencia es inevitable (utilizarlas) y por razones que intentaremos explicar. En ocasiones deberemos recurrir a ellas. Pero pareciera que hay un punto en el que la pertinencia de ese código retórico encuentra un límite y debe ser interrogado como tal; debe convertirse en un tema y dejar de ser solamente operatorio. Es justamente el punto en el que los conceptos de esta retórica parecen contruidos a partir de oposiciones “platónicas” (inteligible/sensible, ser como *eidos*/imagen, etc.) a las que, justamente, se sustrae *khôra*”.

Derrida reconoce que la idea de *khôra* no se deja situar con facilidad, y que el error que ha criticado recién es fácil de cometer. Señala que no usará la idea de metáfora, pero en ningún caso por creer que sus comparaciones llegan al punto de la identificación completa de los objetos a comparar, reduciéndose la metáfora al suplemento de un sentido propio: “Es tal vez porque conduce más allá o más acá de la polaridad *sentido metafórico/sentido propio* que el pensamiento de la *khôra* excede la polaridad, sin duda análoga, del *mythos* y del *logos*”.

Es notable que Derrida siempre se detenga allí, en ese “más allá o más acá” indeterminado; no se aventura en una sistematización que sabemos imposible. Sin embargo, creemos que es necesario encontrar una relación más precisa, rescatar con más precisión su inherente imprecisión. Aunque esto es imposible, no es menos necesario. Y es así necesario precisar que se trata de un ambiguo “más allá o más acá”. Ciertamente no es “más acá”, o sea, *dentro* de los límites de la oposición, dentro de la cárcel de su lógica y de la autoridad de su conminación a la elección. Es “más allá” de ella. En ese

sentido es que hemos desarrollado la idea de *dicotomía* en cercana relación al muy específico concepto de *oposición*, y la hemos situado más allá, es decir, fuera, en un lugar que no es determinado por la oposición sino que la determina a ella –o que la indetermina, en este caso–.

Sea como sea, la tesis central de *Khôra* se refiere a ese más allá, inubicable espacialmente, inaprensible temporalmente, ese más allá sin ahí y sin allá, ese exceso puro que es puro *más*. “La consecuencia considerada sería la siguiente: con esas dos polaridades, el pensamiento de la *khôra* inquietaría el orden mismo de la polaridad, de la polaridad en general, sea o no dialéctica. Dando lugar a las oposiciones, ella misma no estaría sometida a ninguna inversión y esto, otra consecuencia, no porque ella sería inalterablemente *ella-misma* más allá de su nombre, sino porque, conduciendo *más allá* (subrayado nuestro) de la polaridad del sentido (metafórico o propio), no pertenecería más al horizonte del sentido, ni del sentido como sentido del ser”.

***Khôra* y hegemonía**

Pasamos con demasiada prisa por sobre la comparación de *khôra* y la “lógica” hegemónica. Detengámonos al menos un segundo. “Ricas, numerosas, inagotables, las interpretaciones vienen, en suma, a informar la significación o el valor de *khôra*. Consisten siempre en *darle forma* determinada...” –como una particularidad que informa una universalidad, dándole una forma y una identidad, pero que al mismo tiempo la hace permanecer *como dicotomía*–, “...a ella, que sin embargo no puede ofrecerse o prometerse más que sustrayéndose a toda determinación, a todas las marcas e impresiones a las que diríamos que se halla expuesta...” –justamente, porque *khôra* no es nada *en sí misma* (es un significante vacío), excepto cuando es informada, y allí *ya no es más khôra*–; “...las interpretaciones vendrían a dar forma a «*khôra*», dejando en ella la marca esquemática de su impronta y depositando en ella el sedimento de su aporte. Y, sin embargo, «*khôra*» parece no dejarse nunca alcanzar ni tocar, menos todavía desgastar, sobre todo no agotar por esos *tipos* de traducción trópica o interpretativa...”. No es la particularidad que reclama la universalidad, ni la universalidad vacía. Pero hasta este momento parece más lo segundo, dada la idea del *receptáculo* o de la *nodriza*, que acompañan, en el desarrollo platónico, al concepto de *khôra*. Aún así, Derrida cuestiona la idea de receptáculo. “Ni siquiera puede decirse que les proporciona el

soporte de un sustrato o de una sustancia estable [...] Pero si *Timeo* la llama receptáculo (*dekhomenon*) o lugar (*khôra*), estos nombres no designan una esencia, el ser estable de un *eidos*, puesto que *khôra* no es ni del orden del *eidos*, ni del orden de los mimemas, de las imágenes del *eidos*, que se imprimen en ella –de modo que no *es*, no pertenece a los dos géneros de ser conocidos o reconocidos– [...] *Khôra* no es; sobre todo no es un soporte o un sujeto que *daría* lugar recibiendo o concibiendo, es decir, dejándose concebir. ¿Cómo denegarle esta significación de receptáculo, cuando ese nombre le es dado incluso por Platón? Es difícil. Tal vez aún no hemos pensado lo que quiere decir *recibir*, el recibir de ese receptáculo, eso que nombra *dekhomai*, *dekhomenon*. Tal vez a partir de *khôra* comencemos a aprenderlo, a recibirlo, a recibir de ella lo que su nombre denomina. A recibirlo, si no comprenderlo, a concebirlo”. Quizás ese recibir sea a la vez un desaparecer, una recepción perpetrada por un receptor, pero por la que ese receptor deja de serlo y pasa a ser otra cosa, quizás algo que necesita a su vez de una recepción. Veremos este problema en el capítulo cuarto. Por ahora digamos que si un aparecer, un aparecido, es siempre un (re)aparecido, también el *desaparecido* repite su desaparición, la *marca* siempre *de nuevo*, y nunca por primera vez. Por lo tanto ese recibir, que es un desaparecer del receptáculo –un receptáculo lleno ya no es más un receptáculo, porque no puede recibir más–, se ve siempre desplazado de un supuesto origen; no se da nunca una recepción primera, original, *ex nihilo*, de una universalidad vacía que aloja *por primera vez* una particularidad; esa universalidad ya *ha recibido* desde siempre, no es posible situar un origen (de ahí las críticas a las *arkhé*-ologías).

Por eso, más que al significante vacío, momento de la hegemonía, *khôra* es más bien el proceso mismo de la hegemonía. “*Khôra* recibe, para darles lugar, todas las determinaciones, pero ella no posee ninguna propia. Las posee, las tiene –puesto que las recibe–, pero no las posee como propiedades, no posee nada propio. No «es» otra cosa que la suma o el proceso de lo que se inscribe «sobre» ella, a propósito de ella, pero no es el *sujeto o soporte presente* de todas esas interpretaciones, porque, sin embargo, no se reduce a ellas. Este exceso simplemente no es nada, nada que sea y se diga antológicamente”.

Capítulo 3: Las críticas mutuas

Una aparición fugaz: Espectros de Marx

Abramos de nuevo *Emancipación y diferencia* de Ernesto Laclau, en el ensayo quinto, “*The time is out of joint*”. Por supuesto, una referencia tan evidente como ésta nos señala que estamos por enfrentarnos a una discusión directa con *Espectros de Marx*³⁰ de Derrida. Hagamos un breve repaso del análisis que allí se hace del libro, para llegar finalmente a la sección de las críticas.

Laclau separa de inmediato dos conceptos fundamentales de *Espectros de Marx* y los presenta en la forma de una dualidad. Esa “dualidad” no pretende, al menos desde la intención inmediata de Laclau, ni el *status* de una *oposición* ni el de una *dicotomía* –en el sentido preciso en que hemos utilizado nosotros estas nociones–; pero veremos que esta dualidad puede ser entendida de las dos maneras, por lo que la revisión de Laclau resulta adecuada a todo lo que hemos discutido hasta ahora en nuestro trabajo. Esos conceptos centrales recogidos son los de *ontología* y “*rondología*”, que, según el propio Laclau, serían equivalentes –respectivamente– a la pareja *espíritu* y *espectro*. Como siempre, hemos ubicado las funciones homologas de estas dos parejas en los extremos correspondientes de una tabla imaginaria, por lo cual las ideas de “*rondología*” y “*espectro*” serían análogas, y viceversa. “*Rondología*” y “*espectro*” serían los términos “de la derecha” en nuestro esquema.

El concepto de “*rondología*” es la traducción laclauiana del neologismo *hantologie*, propuesto por Derrida para describir la “*lógica*” de la espectralidad, según la cual existe un permanente acoso o asedio –*hanté, haunter*–, un permanente “*rondar de fantasmas*”, que afecta a toda identidad constituida. La diferencia entre las ideas de “*rondología*” y

³⁰ Jaques Derrida, *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995.

“ontología” es que en toda *rondología* habita una dislocación constitutiva, que la *ontología* intenta ocultar. Un ocultamiento del fantasma –el fantasma del conflicto, de la división, de la contingencia–, o una “espiritualización del espectro”, podríamos decir, que se produciría precisamente por *el trabajo del duelo*. Este concepto central aparece en el subtítulo de *Espectros...*, e implica el deseo de ontologizar –identificar, localizar, controlar luego, hacer quedar quietos– a los muertos (cf. *Espectros...* p. 23).

La dislocación que supone la *rondología* (el acoso de la espectralidad, que vuelve obstinadamente, como un fantasma, a molestar la presencia del vivo, vulnerando siempre la represión y el control de la ontología) hace posible la política y la justicia, que son diferentes tipos de impugnación a los ordenes hegemónicos establecidos; sin la *rondología* y la lógica del *espectro*, todo sería una reducción de lo otro a lo idéntico, al *espíritu*.

La lógica de la espectralidad tiene así una similitud notable con el proceso de la hegemonía. Laclau dice que “la esencia misma de la espectralidad se encuentra en esta indecibilidad entre carne y espíritu” (“*The time is out of joint*”, p. 124). Es necesario un pasaje sutil y paradójico a través de la carne, una misteriosa encarnación, dice Laclau, para obtener un espectro, si no, sólo tendríamos espíritu; pero no se trata de una encarnación completa, de lo contrario sería más adecuado hablar de un cuerpo. El lector de *Espectros...*, o del ensayo que Laclau dedica a su análisis, percibirá que el tema de la diferencia entre el espíritu y el espectro es quizás el más delicado y difícil de todos. El mérito de Laclau es parangonar esa relación con el proceso de la particularidad y la universalidad en la hegemonía. Allí el vacío significante universal (un mero espíritu) debe ser reclamado y ocupado por una esfera particular, que de esa forma lo hegemoniza. Pero tanto el cuerpo como el alma, la carne y el espíritu, en esa nueva identidad hegemónica, quedan dislocados, no pueden ser plenamente ubicados. Son identidades que, como todas las identidades, dependen de un exterior constitutivo. Porque “...la dislocación corrompe la identidad consigo mismo de todo presente, nos encontramos con un anacronismo constitutivo que está en la raíz de toda identidad” (*ibid.* p. 126). El mejor ejemplo de esto es el “Exordio” de *Espectros de Marx*, donde se discute la condición dicotómica de la relación entre la vida y la muerte, la presencia y la ausencia, y se introduce una idea de justicia como promesa o mesianismo sin mesías.

Antes de llegar a eso, mencionemos que Marx habría querido eliminar esta *rondología*, la lógica de la espectralidad, profetizando una sociedad plenamente reconciliada, sin ideologías, sin el tiempo *out of joint* (expresión hamletiana que en

Espectros... Derrida discute largamente, y que apunta más o menos hacia lo que Laclau ha llamado dislocación, un estar fuera de quicio). Esta reconciliación se produciría luego de la desaparición del proletariado y de las sociedades de clase. Hemos visto cómo Laclau criticó este cientificismo económico en *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Y también la deconstrucción muestra, separándose en este aspecto de Marx (de *ese* Marx, ya que hay *muchos* Marx, muchos espectros de Marx) que el tiempo está *constitutivamente out of joint*, y que la “ontología”, esa reconciliación plena, es imposible. La espectralidad, el fantasma, es la condición de posibilidad de todo presente, de toda identidad. Hamlet no es Hamlet antes de la aparición del fantasma de su padre. Esa conmoción es la que dispara su identidad. El exterior constitutivo (fantasma, espectralidad, rondología, dislocación, antagonismo, heterogeneidad) habita toda identidad.

Como dijimos recién, Marx hay muchos, porque muchos son sus espectros –es decir, esos lugares intermedios entre su nombre y su cuerpo, por un lado, y su ideología, por otro, o bien entre su carne y su espíritu, conjunción problemática que pare diversas inyunciones, diversas herencias, igualmente obligatorias pero incompatibles entre sí. Y como se dice repetidamente, *hay que elegir...*–. La idea de “espectros de Marx”, así, apunta a dos espectros centrales: el que constituye la figura político-simbólica de Marx, como abreviación del comunismo, que vuelve hoy a acosar a las filosofías del fin de la historia, defensoras del triunfo de las “democracias” capitalistas, como la filosofía de Fukuyama. Y aquellos espectros que acosaban *al propio Marx*, y que le impedían establecer una ontología sin fantasmas.

Este terreno dislocado, inesencial, fantasmático, que podemos vislumbrar ahora como el único posible, es el de la política y la justicia. Allí es donde debemos practicar el juego de la política y la justicia porque no queda otra opción, no hay otro terreno. La idea de justicia en Derrida, que veremos también en el próximo capítulo, según aparece en *Fuerza de Ley...*, está ligada a una idea de promesa, un promesa sin contenido determinado –un mesianismo sin mesías–, que no *apunta* a un contenido sino a la propia apertura, que es siempre apertura a la alteridad (ya que queda *indeterminado* el contenido); esta relación con la alteridad lleva a Derrida a una exhortación ético-política en la que se puede apreciar la herencia de la metafísica levinasiana. Si recordamos la crítica que hacía Derrida, sin embargo, a la *radicalidad* de esa metafísica de lo otro, comprenderemos la crítica que Laclau se dispone a hacer al propio Derrida, pues ambas son equivalentes.

Laclau contra Derrida y Rancière

Laclau reconoce su aceptación de la deconstrucción y de la lógica espectral, pero señala diferencias con su lógica hegemónica: la primera es que la lógica de la espectralidad no considera que la encarnación del espíritu en espectro obedezca a una lógica³¹ bien determinada, la hegemónica –criticando así ese “más allá o más acá”, por ejemplo, que prefiere Derrida, entre otras figuras que lo disuaden de buscar esta “lógica” bien determinada–. Laclau argumenta que existen diversas posibilidades que compiten para encarnar un espíritu (diversos particulares que pretenden llenar la plenitud ausente de lo universal). Derrida se queda sólo en la afirmación de lo *indecidable* de esa relación entre espíritu y espectro, idea que implica subrayar el momento de *imposibilidad* de esta relación (la imposibilidad *de derecho*), mientras que Laclau ofrece una explicación de la articulación entre la universalidad del espíritu y la particularidad del espectro, rescatando de esa forma la *necesidad* de una decisión que interrumpa la indecibilidad (la necesidad *de hecho*). Este intento de explicación por parte de Laclau tiene el mérito, además, de conservar la contingencia, la apertura y esa misma indecibilidad. De esta manera, Laclau se toma el trabajo de reconocer, dentro del momento constituyente, al elemento recién constituido, no volcando su atención exclusiva sobre lo que sigue quedando abierto o lo que fue reprimido en ese cierre.

Una segunda diferencia entre la lógica hegemónica y la deconstrucción es acerca de *la cuestión de lo mesiánico*. En toda deconstrucción permanece siempre la formalidad de un mesianismo estructural, sin religión, sin mesianismo, sin mesías, que es una *experiencia de la promesa* emancipatoria, de la promesa de justicia (en este sentido de justicia que no es ni distributivo ni conmutativo, sino que se entiende como simple apertura a la alteridad, y con eso como impugnación permanente del *derecho*).

Para Derrida, esta promesa “pertenece a la estructura misma de la experiencia, está en un originario abrirse a lo «otro», a lo imprevisible, al puro evento del que no puede apropiarse ningún discurso apriorístico” (p. 134). Esto lleva a la idea de justicia, como una singularidad absoluta, inapropiable por la generalidad de la ley y por la estabilidad del derecho. La posibilidad de la deconstrucción, entonces, se identifica con la

³¹ Laclau no usa comillas ni tachaduras cuando escribe la palabra *lógica* en referencia al proceso hegemónico.

posibilidad de la justicia. Deconstruir la ley –aquello en que consiste la política y la ética, para Derrida– es posible en razón de esa estructura de lo mesiánico, la promesa, la apertura al horizonte de la indecibilidad. Se hace también posible, de esa forma, la responsabilidad.

Pero Derrida, según la crítica de Laclau, pasa de este mesianismo sin contenido (diferente entonces de los mesianismos históricos, de los religiosos, del marxista) a una *exhortación* ético-política, que apunta hacia una democracia por venir, ligada a la noción clásica de emancipación (cf. pp. 136-137). Si se trata de limpiar de teleologías al mesianismo, Laclau está de acuerdo, pero no es apropiado entonces pretender conservar la noción *clásica* de emancipación, como supuestamente hace Derrida, ya que esa noción tiene contenidos particulares. Por otra parte, desprenderse de la noción clásica de emancipación tendría la indeseable consecuencia de resignar algunos objetivos suyos que merecen respeto (como la eliminación de la explotación económica, de la discriminación, la defensa de los derechos humanos, la libertad civil y política, etc.). La deconstrucción parecería cometer entonces el error teleológico de la noción clásica de emancipación –el tener un contenido determinado–, poniendo al mismo tiempo en duda que esos contenidos pudieran afirmarse siquiera desde una visión clásica de la emancipación, que nada tuviese que ver con la novedad teórica que supone la deconstrucción.

“El verdadero objetivo de la discusión de Derrida” (p. 138), sin embargo, es atacar la noción común según la cual el derrumbe de los regímenes comunistas supuso la entrada de la humanidad en un estadio final de satisfacción, que supondría el fin de la historia y el anclaje definitivo del capitalismo democrático. El ataque es al panfleto de Fukuyama, fundamentado en Hegel y Kojéve. Según Derrida, las reivindicaciones aisladas, agravios, injusticias, no son resabios de una etapa antigua superada casi por completo, sino “los síntomas de un *impasse* fundamental en las sociedades contemporáneas” (p. 139), dependientes de esta estructura de la dislocación y lo espectral, claro. Pero aquí se manifiesta nuevamente la crítica de Laclau, según la cual la deconstrucción corre el peligro de una transición ilegítima: de la constatación de la apertura del evento, de lo constitutivo de la promesa, de lo heterogéneo, a la exhortación ética a ser responsable a *partir de mantenerse abierto* a esa heterogeneidad del otro. “Del hecho de que haya imposibilidad de una última presencia y cierre...”, dice Laclau, “...no se sigue –no puede derivarse lógicamente– que exista el imperativo ético de «cultivar» la apertura o, mucho menos, de comprometerse de modo necesario con una

sociedad democrática” (p. 140). Movimientos ético-políticos diferentes, u opuestos, podrían tener lugar también.

¿La propuesta de Laclau ante esta situación? “Veo la cuestión de la siguiente manera. La indecibilidad debe ser tomada literalmente, como aquella condición a partir de la cual no se sigue de modo necesario ningún curso de acción [...] *ninguna* decisión concreta en la esfera política o ética” (“*The time is out of joint*”, p. 142). No es posible fundamentar la democracia en una ética, ni en nada. La democracia no necesita, ni puede acceder, a un fundamento, a una *arkhé* (el propio Derrida critica las *arkhé*-ologías).

La misma estructura de la crítica que realiza a Derrida domina la crítica a *El Desacuerdo* de Rancière, que aparece en las últimas páginas de *La Razón Populista*. En este libro, *lo político* es sinónimo del “populismo”, si entendemos esta noción como la construcción de un pueblo a través de la constitución de una cadena equivalencial, con todo lo que esto implica (una tendencia a la emancipación, una entidad total que amenaza y excluye a los elementos de esa cadena, y que desata un deseo de emancipación, etc.). “La construcción del pueblo es el acto político *par excellence*”, según Laclau (*La Razón populista*, p. 195). De esta forma, la “administración pura dentro de un marco institucional estable” es “simplemente la muerte de la política y su reabsorción por las formas sedimentadas de lo social” (p. 195), siendo políticas sólo las intervenciones que, en alguna medida, construyen una identidad populista (cf. *ibid.*). Considerado lo anterior, no sorprende que Laclau exprese su respeto por la obra de Rancière. Se muestra receptivo a su filosofía y declara considerarla muy equivalente a la suya, a diferencia de las ácidas críticas que tiene para la postura de Žižek, y de las reservas que guarda para con las propuestas de Negri y Hardt. Comparte con Rancière principalmente dos puntos, pero establece también dos diferencias que lo obligan a tomar cierta distancia.

Los puntos en común: en primer lugar “su insistencia en una parte que funciona, al mismo tiempo, como un todo” (p. 305), refiriéndose a la peculiar *parte que no tiene parte* y que quiere ser contada como parte, desplegando así el *acto político* descrito en *El Desacuerdo*. En segundo lugar, aprueba la idea de una clase, que lleva a cabo el acto político a partir de su propia nominación, y cuya formación equivalencial manifiesta “que tiene como determinación particular algo del carácter de una exclusión universal”, concepción que “no está lejos de lo que hemos denominado «vacuidad»” (*ibid.*).

De los factores que lo diferencian de Rancière, sólo señalaremos el primero, que nos interesa más aquí: es acerca del modo de conceptualizar esa “vacuidad” que supone el “significante vacío” o la “plenitud ausente”, que Rancière identificaría con una particularidad concreta, cerrando el horizonte de indecibilidad –para usar la formulación derrideana–. Laclau escribe que “...no existe ninguna garantía a priori de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista (desde el punto de vista de la izquierda)... las formas discursivas que va a adoptar este cuestionamiento van a ser en gran medida indeterminadas” (p. 306).

Laclau contra Zizek

Ahora bien, se ha sugerido con bastante plausibilidad que Laclau comete un error similar al mismo que critica. Lo cometería cada vez que se refiere a la idea de “democracia radicalizada”, básicamente por elegir un tipo de gobierno cuya necesidad no se deduce de la “lógica” hegemónica (porque de la “lógica” hegemónica no se deduce nada, al menos en lo que a formas de gobierno necesarias se refiere). Recordemos que Laclau no está interesado sólo en la dislocación, en la emancipación o en la apertura a la alteridad, sino que se muestra preocupado por el momento de la articulación entre universalidad vacía y particularidad emancipatoria. En otras palabras, no lo moviliza sólo el momento de destitución de una hegemonía previa sino el momento de constitución de una hegemonía nueva, y su contenido específico. Es por eso que Laclau manifiesta su preferencia por un sistema político democrático radical, capaz de incentivar sistemáticamente la proliferación de nuevas identidades políticas, de nuevas identidades diferenciales y equivalenciales que puedan darse un nombre y reclamar una parte, luchando así por la hegemonía. “Ella (la política democrática) acepta plenamente la naturaleza plural y fragmentada de las sociedades contemporáneas pero, en lugar de permanecer en este momento particularista, intenta inscribir esta pluralidad en lógicas equivalenciales que hacen posible la construcción de nuevas esferas públicas. La diferencia y los particularismos son el punto de partida necesario, pero a partir de él es posible abrir la ruta hacia una relativa universalización de valores que pueda ser la base para una hegemonía popular” (p. 119)³².

³² Ahora bien, es cierto que Laclau descubre el proceso de la hegemonía, y con ello la contingencia constitutiva de todo sistema social. Es cierto que podría parecer adecuado derivar de allí que su propuesta de una democracia radicalizada es inconsecuente con esta lógica. Pero también puede argumentarse que

En *Verdades y Saberes del Marxismo*³³, Elías Palti profundiza en la discusión de este problema, y analiza detenidamente la polémica entre Laclau y Zizek. La crítica que Zizek dedica a Laclau coincide con la reserva general que hemos mencionado recién³⁴. Lo acusa de ir del “ser” al “deber ser”, lo que implicaría cierto historicismo de corte teleológico, hegeliano-marxista (esta es exactamente la misma crítica que Laclau le hace a Zizek en las páginas finales de *La Razón Populista*: ver más abajo). En palabras de Palti: “...entre teoría hegemónica y democracia radical no hay un vínculo lógico necesario [...] Como señala Zizek, identificar ambos supone un desplazamiento ilegítimo del terreno fáctico al plano normativo” (p. 112), o “encontramos aquí la función implícita del historicismo en la economía de su discurso. Éste sirve de «sutura ideológica» que permite extraer de la idea de hegemonía, en contra de su propio concepto, consecuencias valorativas específicas [...] Tal salto conceptual requiere, en efecto, una narrativa de corte historicista que coloque dicha teoría en el horizonte de un proceso teleológico orientado a la realización de un valor (en este caso, la democracia radical)” (p. 113). Y, finalmente, “para Zizek, este postulado denuncia «un punto de vista evolucionista pseudo-hegeliano» que convierte el curso completo de la historia en una suerte de fenomenología del concepto de hegemonía, y a su propia teoría, en la epifanía final de la contingencia como la *verdad última* de lo social [...] Lo cierto es que la ontologización historicista que produce Laclau, que le permite extraer consecuencias ideológicas precisas de sus postulados teóricos, contradice, para Zizek, las premisas en que se sostiene su concepto” (p. 114).

del hecho de que Laclau haya participado en el proceso intelectual por el cual se descubre o se configura la lógica de un proceso ya actuante en la historia, y completamente independiente de Laclau y sus decisiones en la esfera pública o privada -nos referimos, claro, a la hegemonía-, no se sigue en ningún caso que Laclau, como ciudadano, no pueda participar plenamente de la lucha política, directamente ligada a la hegemonía, de la manera que mejor le plazca (y tampoco sería ilegítimo, en principio, que para ello aprovechara su plaza de “escritor famoso”). Antes bien, sería inexplicable que ese *no fuera el caso*, sería inexplicable que Laclau mantuviera un silencio forzado, cuando nada justificaría la privación de su *derecho* a manifestarse. Ahora, si Laclau afirmara que la democracia radicalizada tiene una “prioridad ontológica” sobre las otras posibilidades, o bien que “se deriva lógicamente” de las premisas del proceso hegemónico, sí podría darnos motivo a una crítica teórica, pero también, *a la vez*, deberíamos interpretar semejante afirmación como parte de su lucha político-hegemónica, lucha que apelará a todas las armas posibles, y no como la opinión de un teórico de la hegemonía. Que Laclau pueda querer hacerla *aparecer* como una opinión teórica es lo que constituye, precisamente, su fuerza político-hegemónica, o incluso intelectual-hegemónica (en la lucha de las ideas y las teorías por obtener la hegemonía). Distinguir estos niveles es muy complejo y diremos dos palabras sobre ello un poco más abajo.

³³ Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005.

³⁴ En *Política y Tragedia* (Buenos Aires, Colihue, 2003), Eduardo Rinesi dedica una importante nota (la nota cuarta del capítulo final) a sintetizar la lógica hegemónica, suscribiendo también una crítica del mismo tipo que estamos revisando, y que llevaría a la necesidad de “deconstruir a Laclau” para limpiar la médula de su aporte de este error empobrecedor. Cf. pp. 264-265.

Es muy notable, entre paréntesis, la idea de que Laclau produciría una “ontologización” historicista. Cuando revisemos el ensayo de Derrida sobre Bataille y Hegel (“De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en la *Escritura y la diferencia*), nos detendremos en lo que podría llamarse el “desfiladero hegeliano”. Bataille habría sentido de primera mano el vértigo que produce la profundidad y la voracidad de la apropiación dialéctica, y la enorme dificultad de caminar sus linderos sin caer hasta el fondo. Y si Laclau no hizo más que “ontologizar” el historicismo, ¿no se habría terminado por precipitarse en él? ¿No ocurriría lo mismo al decir que la “contingencia” es constitutiva, lo que de alguna manera supone decir que es “necesaria”? ¿Pero se puede entonces decir algo, cualquier cosa, sin caer en estas paradojas? ¿O es un poco exagerada la postula de Zizek, quien ilegítimamente califica de “ontologización” a la afirmación de algo que quiere ser, precisamente, todo lo contrario, el historicismo?

Siguiendo por ahora con la revisión de Palti, la interpretación de Zizek implicaría que el historicismo utilizado por Laclau convierte a su teoría de la hegemonía en una contradicción o “falacia relativista”. “El historicismo no forma parte integral de ella, algo que deriva de sus premisas, sino que representa una suerte de *himen*, un elemento suplementario destinado a producir ese efecto (ilusorio) de sutura, típicamente ideológico, mediante la cual se sustancializa lo Real, destruyéndolo como tal al reinscribirlo en el campo de lo simbólico (en este caso, una narrativa histórica de corte teleológico)” (p. 115)

Aquí la “aporía” o “falacia relativista” que supone la teoría de la hegemonía para Zizek, tal como figura en la nota cincuenta y cuatro, capítulo tercero, del libro de Palti: “La aporía puede formularse del siguiente modo. Si la idea de práctica hegemónica es ella misma sólo un intento entre otros de articulación de lo social, deberíamos entonces admitir que no toda articulación social sería necesariamente resultado de una práctica hegemónica. En tal caso, habría que aceptar la posible objetividad de lo social, lo que destruiría esa teoría. A fin de evitarlo, debemos suponer que la idea de práctica hegemónica indica un horizonte objetivo, es decir, no hegemonizable, con lo que también se destruiría su propio concepto. Se trataría, en fin, de una variante de la vieja falacia relativista” (p. 115). Más allá de la legitimidad de aducir una aporía semejante, queremos rescatar *la noción* de aporía, que retomaremos en breve.

Ahora la crítica de Laclau a Zizek. Para Laclau, según Palti, “Zizek es inconsecuente con el concepto lacaniano de lo Real [...] al mismo tiempo que señala el

rechazo que éste implica a toda sustancialización subjetiva [...] afirma arbitrariamente una forma de identidad (en este caso, la clasista) como *la* verdadera. Sin embargo, nada justifica en su discurso tal afirmación [...] En definitiva, para Laclau, la detección de un «punto nodal» puede perfectamente postularse, pero este postulado no deja por ello de ser tal cosa, un postulado; representa, en definitiva, un intento, entre otros, de hegemonizar lo social” (p. 119). Esto apoya lo que argumentamos en la nota treinta y dos.

En los “Comentarios Finales” de *La Razón populista*, donde pretende dar un cierre a sus extendidos comentarios acerca de la lógica de identidad del pueblo, Laclau dedica algunas críticas muy duras a Zizek, a cuya obra comienza por incluir dentro de “ciertas nuevas versiones del marxismo tradicional” (es decir, lo acusa de estar un siglo y medio atrasado), según las cuales “la unidad popular se reduce a la unidad de clase” (*La Razón populista*, p. 289). Con esta introducción Laclau muestra de inmediato su intención, que es calificar a Zizek de marxista tradicional (operación que, como vimos, no dista demasiado de la que Zizek pretendiera practicar sobre el propio Laclau, o la que Laclau pretendiera practicar también sobre Derrida y Rancière, quizás no acusándolos de marxistas tradicionales pero achacándoles, sí, una sustancialización cualquiera de *la promesa* y de *la política*). El análisis de Zizek, dice Laclau, “es enteramente ecléctico, puesto que está basado en dos ontologías incompatibles: una ligada al psicoanálisis y al descubrimiento freudiano del inconsciente; la otra ligada a la filosofía de la historia hegeliano/marxista. Zizek hace toda clase de contorsiones inverosímiles para conciliar ambas, pero evidentemente no logra tener éxito” (p.292).

Continuemos citando. “Zizek afirma que su desacuerdo conmigo –dice Laclau– descansa en el hecho de que, para él, los elementos que intervienen en la lucha hegemónica no son iguales sino que siempre hay uno que «al mismo tiempo que forma parte de la cadena, sobredetermina el horizonte mismo», lo que significa, según él, que es más fuerte que la lucha por la hegemonía, ya que estructura el terreno en el cual ésta tiene lugar. Ahora bien, la afirmación de que hay una desigualdad esencial entre los elementos que participan en la lucha hegemónica es algo con lo que ciertamente coincido –la teoría de la hegemonía es, precisamente, la teoría de esa desigualdad–, pero Zizek no está presentando un argumento histórico, sino un argumento *trascendental*: para él, en toda sociedad posible, este rol determinante corresponde necesariamente a la economía” (pp. 293-294). Como observamos más arriba, Zizek diría que Laclau *también* ha querido presentar un argumento más bien *trascendental*, y no histórico, al

afirmar la inevitabilidad de lo histórico, y con ello, de alguna manera, su trascendencia (a pesar de que esto escapa al querer-decir de Laclau).

“Aquí queda claro qué es lo que me separa de Zizek...”, concluye Laclau. “...Él permanece dentro del campo de la inmanencia total –que, en términos hegelianos, sólo puede ser una inmanencia lógica–, mientras para mí, el momento de la negatividad (investidura radical, opacidad de la representación, división del objeto) es irreductible...En tanto que aquí él está más cerca de Hegel que de Lacan, pienso que yo me acerco más a Lacan que a Hegel” (p. 297).

Todos contra todos (también contra sí mismos). Aporía y dicotomía

¿Qué dice Palti acerca de la polémica Laclau-Zizek? Su estamento se apoyará nuevamente en la noción de aporía. “Encontramos aquí el verdadero nudo que articula esta polémica. Éste se expresa en el hecho de que ambas perspectivas opuestas sean, sin embargo, igualmente válidas, de acuerdo con sus mismas premisas. Aunque contradictorias, resultarían inherentes a un mismo orden de discurso, revelando así su inconsistencia última. Lo que se hace manifiesto en ella es la presencia en su base de un núcleo aporético, que es, en definitiva, aquél en función del cual se despliega ese terreno fenomenológico previo, no sólo a la distinción sujeto y objeto, sino también al de la propia instancia institutiva de un horizonte (al ego husserliano-neokantiano), y que Derrida designa con el nombre de *khôra*” (*Verdades...*p. 126). “Ambas perspectivas contradictorias resultan inescapables y, al mismo tiempo, inconcebibles dentro de este universo de discurso. La adopción de una u otra representa un acto esencialmente *político*, en el sentido en que estos mismos autores lo definen. Conllevaría, en fin, alguna forma de sutura; una operada por el lado del objeto: la ontologización historicista del campo de discursividad; la otra, por el lado del sujeto: la sustancialización del agente del proceso hegemónico” (pp. 127-128), siendo la primera forma de sutura la que Zizek denuncia que realiza Laclau, y la segunda, la que, según Laclau, practicaría Zizek.

Ahora bien, he aquí la *diferencia* que, sin embargo, vuelve equivalente a la crítica de uno y otro, en el sentido más general de que ambos frentes denunciarían la *sutura* que realiza ilegítimamente su adversario, más allá del tipo particular de sutura de que se trate –es decir, suturando el campo discursivo, u objeto, o bien al agente del cambio, o sujeto–. Ambos autores practican una sutura, un cierre, se ven en esa necesidad; y ambos critican, sin embargo, la sutura del otro, pero *no* por considerar que su rival ha

equivocado el plano sobre el cual practicar la sutura –el objetivo o el subjetivo o lo que fuera–, sino por considerar que la sutura es ilegítima *en sí misma* y más allá de su forma particular. Esto vuelve equivalente a las críticas. Debemos afirmar entonces que ambos críticos son escrupulosos cuando de mirar al vecino se trata, pero que son ciegos ante el propio yerro, que es en definitiva del mismo tipo.

Retomando la idea del “precipicio de la dialéctica”, advertiremos que es inútil argumentar cuál de los dos tiene la razón, quién transita legítimamente el camino y quién resulta víctima de las contradicciones. Ambos resultan víctimas de las contradicciones, que aparecen cuando olvidamos que, en definitiva, y como bien subraya Palti, siempre se trata de opciones *políticas*, significativas en el marco de una disputa por una hegemonía institucional o ideológica. Palti observa así la condición aporética que esa polémica presenta en el plano netamente teórico –un plano que quiere abstraerse de la obstinación del proceso hegemónico–: “Lo que funda y da sentido a ese debate es el hecho de que esa opción, obligada, es sin embargo, al mismo tiempo, imposible. Toda opción conlleva invariablemente una clausura arbitraria de alternativas, obliga a ignorar algunas de las consecuencias que, en este marco de pensamiento, resultan, no obstante, inescapables, lo que termina necesariamente minando sus premisas... En definitiva, aquello que no se deja representar es la *política* misma” (p. 128)

¿Qué sucede con la noción que hemos propuesto, la noción de *dicotomía*? Comprobamos su relación con las nociones de hegemonía, de *différance*, de *khôra*, entre otras. Podemos considerarla, según lo anterior, en dos planos. Uno es su plano inevitablemente hegemónico, al que accedemos *necesariamente*, dada la locura que implica nuestra decisión (la decisión de un nombre, de ciertas características, de ciertas intenciones funcionales, etc.). Esa noción pasa a integrar, lo quiera o no, una disputa hegemónica, en el plano intelectual-académico, por ejemplo. Pero también podemos considerarla en otro plano, un plano más teórico, al cual podemos acceder *sólo a partir de una explícita intención* en aquel sentido –una intención explícita en ir *más allá del juego hegemónico*, sin que esto signifique poder abandonar por completo el juego hegemónico–, y que por lo tanto no es accesible para cualquier intervención que se inscribe en alguna disputa hegemónica –por la frecuente ausencia de ese deseo–. Ese plano depende, como hemos dicho, de cierta capacidad de abstracción, cuando menos temporaria, respecto del inevitable primer plano que tiene la disputa hegemónica, y de una intención explícita de someter a la noción en cuestión –de dicotomía– a un espectro

particular de juicio, a un campo de juicio que quiere ser independiente del campo *meramente* hegemónico.

Consideramos, por ejemplo, que Laclau, Zizek o Derrida *siempre han querido* lograr esto; ir más allá de ese plano *meramente* hegemónico. En cierta medida lo han logrado. Al abrirse de esa manera a un espectro de juicio mayor, que se regiría por criterios de otro tipo que los del proceso hegemónico, se enfrentarían con el problema de que la *necesaria* locura de su decisión, y la *imposibilidad* de que su decisión derive en consecuencias plenamente satisfactorias, no se limita a tener mayor o menor éxito en la persecución de la hegemonía, sino que se vuelve víctima de críticas teóricas que buscan la coherencia completa allí donde no puede haberla. Laclau y Zizek se han criticado mutuamente de la misma forma, con lo cual se han criticado, sin advertirlo, a sí mismos, y esto sugiere que es el plano de la crítica teórica, que no ha dejado en ningún caso de regirse por patrones de verdad –generalmente coherentistas– bastante clásicos, el que reclama el concurso de las *ideas*, y el que no permite a ninguna de ellas la sistematicidad total.

Por otra parte, Laclau, Zizek y Derrida *nunca han podido* lograr esto; ir más allá del plano hegemónico. A pesar de haberlo logrado en cierta medida, no lo han logrado por completo. ¿Cómo medir este grado? ¿Cómo decidir qué parte es lucha hegemónica, incluso velada o inconsciente, y qué parte puede, si puede, responder a una intención explícita de ir más allá? ¿Basta con la mera confesión de las partes? Ésta es la dimensión del problema que ha advertido Palti, cuando señala que toda la disputa ontológica o epistemológica –digamos teórica– de Laclau y Zizek es *meramente política*. Pero su acierto mayor es apelar a la noción de aporía, la experiencia de la no-experiencia, el camino del camino cerrado. Esa apelación tiene como consecuencia inevitable el desnudar que su propia tesis –“esta ácida discusión entre los renombrados post-marxistas es de carácter finalmente político”– es a la vez una decisión, la interrupción intempestiva de una deliberación infinita capaz de volver loco a cualquiera. Pero esa decisión misma es *locura*; quien puede decidir, como sugiere Hamlet, es sólo el que está lo suficientemente loco. La tesis de Palti, entonces, no está menos orientada a la hegemonía, ni tiene una intención más débil de quedar por fuera del juego hegemónico. Su decisión por esta tesis no es menos necesaria –quizás no la tesis particular, sino la decisión *como decisión*– que imposible. Se ve plenamente atrapada por la aporía. ¿Podría ser de otra forma? Responder de cualquier manera es caer en ella. ¿Va usted a decir que sí, entonces, que sí puede ser de otra forma? Ha caído en ella. ¿Va

usted a decir que no? Tome una decisión, y caerá en ella. Tome la decisión de no decidir; caerá en ella.

¿Qué, entonces, con nuestra noción de *dicotomía*? Nuestra intención inicial al proyectar este capítulo, que recolecta los deslices en que supuestamente cayeron nuestros autores, había sido el intento de limpiar a la noción de *dicotomía* de todo lo que pudiera interrumpir su máximo grado de coherencia teórica. Queríamos alejarla de la relación sugerida o necesaria con algún sistema político. Queríamos desligarla de cualquier exhortación ética. Menos aún emparentarla con una posición de clase. Quizás hayamos logrado esto. Pero sabemos que no es posible sustraerla a la aporía, sustraerla al grado de error que le reserva siempre la aporía. ¿Ahora bien, es esta aporía inevitable algo así como *un error*? Quizás lo sea para el moribundo resabio de un coherentismo que se aferra sin embargo a la vida por detrás de las críticas que nuestros autores se dedican mutuamente. Pero la aporía parece ser, lejos de un error –*status* que sólo sería posible si pudiéramos indicar *la corrección* que ese error viola–, algo así como “la estructura misma de la objetividad”, “el inevitable destino del lenguaje”, “la forma en que se conforma la forma de toda forma”, o bien otras combinaciones que se han predicado con relativa plausibilidad de nociones como la contingencia, la dislocación, la *différance*, el exterior: la cadena derecha de la tabla de oposiciones, en general. Tal como la cadena de la derecha deja de ser una mera parte de la oposición, y se vuelve a la vez *parte y todo* –dicotomía–, arruinando así la identidad de la oposición y la identidad en general, la aporía misma siempre es capaz de fagocitar toda identidad, toda lógica, toda necesidad. La *dicotomía* rescata así –o ha querido rescatar lo más posible– esa esencia esencialmente inesencial del movimiento de la *aporía*, que no es un movimiento ni un trabajo sino la *imposibilidad* de ese trabajo –y la imposibilidad de la imposibilidad de ese trabajo, o sea, la *necesidad* de ese trabajo–. Y es preciso interrumpir abruptamente este vórtice de palabras que se escriben y se borran entre sí hasta el infinito. Ni nuestra modesta noción ni ninguna puede sustraerse a la locura de la decisión, a su violencia, a su silencio, a su *porque sí*.

Capítulo 4: La aporía y la institucionalización

En “Esperarse (en) la llegada”, ensayo de *Aporías. Morir– esperarse (en) “los límites de la verdad”*, Derrida inaugura todo lo que puede inaugurarse y clausura todo lo que puede clausurarse, en una sola sentencia y al mismo tiempo. Después de esto, todo lo que digamos no podrá sino parecer estrictamente innecesario: “Lo que acabamos, espero, de vislumbrar y la lección que de ahí saco para el uso que he podido o que podré hacer en adelante de la aporía es que, si hay que resistir la aporía, si ésta es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber, para todos los problemas de frontera que puedan presentarse alguna vez, *no se puede simplemente resistir la aporía como tal*. La aporía última es la imposibilidad de la aporía *como tal*. Las reservas de este enunciado parecen incalculables; éste se dice y cuenta con lo incalculable mismo”³⁵.

Del derecho a la justicia: la aporía, la institucionalización, lo místico

Deberemos detenernos unos instantes, antes de arribar al capítulo final, en la primera parte de *Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad*, llamada “Del derecho a la justicia”, con el fin de redondear el concepto de aporía. En ese texto Derrida se referirá a la diferencia entre el derecho y la justicia. Estas nociones son completamente distintas entre sí, y el objetivo del texto es determinar los detalles y las razones de esa diferencia. Lo primero que hay que decir, a este respecto, es que no

³⁵ Disponible en Internet: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/esperarse.htm>

disponemos de “...regla y criterio seguro para distinguir de manera no equívoca entre el derecho y la justicia”³⁶

Ya hemos dicho algo sobre la noción de justicia, como la experiencia de una promesa y una apertura a la alteridad. El derecho, en cambio, es siempre un *corpus* de normas o de leyes, un *corpus* establecido, institucionalizado, cerrado, que responde más bien a la figura de lo Mismo. En realidad este cuerpo puede cambiar, pero lo hace metódicamente y de a poco, siguiendo los lineamientos de una pauta interna, respaldada por la misma autoridad que soporta a ese cuerpo de normas. La justicia y el derecho pueden adoptar así la forma de una oposición, “derecho/justicia” (*ibid.*)

La expresión «*to enforce the law*» –en inglés, tal como la halaga Derrida– viene a recordarnos la relación entre este derecho y la fuerza –el hecho de la fuerza y la posibilidad de la fuerza–, y que “el derecho es siempre una fuerza *autorizada*, una fuerza que *se justifica* o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable. No hay derecho sin fuerza...” (*ibid.* subrayado nuestro). Así, el derecho, como paradigma de lo institucional, de la institucionalización, quizás, se asienta sobre el hecho de una fuerza, fundamenta su autoridad en la fuerza –un fundamento que no es sólo el del *origen*, como origen que habría sido posible gracias al ejercicio de una fuerza, sino la fuerza como fundamento de la *conservación* de esa institución–.

Es con respecto a esta relación entre la ley –el derecho– y su fundamento –la fuerza–, que se convoca a la discusión a Pascal y Montaigne. Derrida recoge la forma en que Pascal acentúa la necesidad de la fuerza para que el derecho no sea impotente, y obtenga así respeto. Por su parte, Montaigne señala que las leyes han de obedecerse porque están respaldadas por una autoridad, y no porque sean, o no, justas. Las leyes tienen entonces, según Montaigne, un “fundamento místico” para su autoridad, un fundamento que no es racional, sino violento y oscuro. Esta característica está dada, entre otras cosas, por el hecho de que las leyes suelen ser tradicionales, están *ahí* antes de que estemos nosotros, nos acostumbramos a que esa ley esté y deba ser obedecida. Las leyes ya están funcionando cuando advertimos su presencia, y así el pueblo las cree y las acepta. “Las leyes no deberían ser obedecidas porque sean *justas*, sino sólo porque tienen autoridad”, en palabras de Montaigne. Aceptar la ley supone, al mismo tiempo, respaldar la autoridad que esas leyes suponen, y con ello toda la institución que es causa

³⁶ Disponible en Internet: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho_justicia.htm

y efecto de esa autoridad, de esa fuerza mística. “El momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría *al servicio* de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por tanto exterior del poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia” (*ibid.*)

El carácter místico también tiene que ver con el silencio que se encuentra en su “origen”. Montaigne no ha cuestionado la idea de origen como Derrida, pero podemos comprender a lo que se refiere. El origen de una institución como la del derecho y la ley no tiene un fundamento racional, esa institución no está amparada en un razonamiento, al menos no exclusivamente. No es un convencimiento racional el que empuja a los individuos a cumplir la ley, sino básicamente el miedo a la fuerza del castigo que sigue de su violación. De ahí que esa fuerza, que no argumenta, que es un silencio, tenga sin embargo un fundamental poder realizativo, una capacidad de performatividad no menor a la que podemos hallar en algunos elementos positivos del lenguaje. Habrá siempre, entonces, un límite místico, ya sea identificándose con este acto violento fundador, o tomando la forma de las convenciones anteriores que posibilitaron el acto fundador, éstas a su vez sin fundamento, y así en un regreso al infinito. Sabemos que es inútil la intención de fechar un origen, pero ello no nos impide concluir que el límite místico se encontrará, sin embargo, allí, en la dirección del pasado.

El derecho, como algo construido, *es por lo tanto esencialmente deconstruible*, y permite la posibilidad misma de la deconstrucción (que siempre tratará, en el fondo, sobre cuestiones de derecho). *La justicia*, en cambio, es indeconstruible, *es la deconstrucción misma*. El silencio místico, que según Foucault separó alguna vez a la razón de la locura, a la frase del silencio –comentamos la paradoja de que el silencio sea discriminado y exilado a partir de un silencio–, es el fundamento de la institución, en este caso del derecho, y de ahí que sea necesario perseguir la justicia, una permanente justicia que tiene la forma de la deconstrucción. “En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente *deconstruible*, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado [...] La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es

desconstruible. Como no lo es la desconstrucción, si algo así existe. *La desconstrucción es la justicia*” (*ibid.*)

Pero la desconstrucción, como justicia, o sea como promesa, no puede –no debe– abandonar la alteridad, no puede nombrar a un mesías particular para su actitud mesiánica, pero sin embargo no tiene otra opción si quiere practicar impugnaciones reales –una impugnación “real” incluye a aquellas intervenciones “meramente” ideológicas, por ejemplo. Conocemos la importancia de la nominación y de los tropos para la conformación de las identidades políticas, por lo cual en este terreno “sólo” lingüístico, inmaterial, la lucha hegemónica ya ha comenzado–. La desconstrucción y la justicia se ven radicalmente negadas por la institucionalización (que sin embargo le es necesaria), negadas por ese momento en que deben decidir algo y defenderlo, intervenir un tejido histórico para rasgarlo, combatir una institución hegemónica de cualquier tipo –por ejemplo los estamentos del derecho–. La justicia se pierde invariablemente apenas *se hace*, apenas se ejerce; deja de ser una promesa; porque ha saltado allí a un terreno más parecido al del derecho. Si la desconstrucción toma, por ejemplo, la forma de una exhortación ético-política como la que denuncia Laclau en Derrida, no hace sino borrarse a sí misma. Pero este camino es, sin embargo, el único que tiene; ésta es su única posibilidad.

La justicia es entonces concebida como una experiencia de lo imposible (o sea una aporía). Y esto se da por el problema institucional: es decir, cualquier justicia que quiera hacerse sobre el derecho, supondría el uso de una violencia realizativa; la justicia aplicada, efectivizada, instituida en el momento y a través de su realización –que es el de su pérdida–, tendría un fundamento místico, que sería preciso a su vez deconstruir. “Consecuencia: la desconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho. La desconstrucción es posible como una experiencia de lo imposible” (*ibid.*)

El momento de institución. Claude Lefort

La aporía del momento constitutivo afecta a todas las oposiciones. La formación de las oposiciones implica la *institución* de las funciones de los términos que la componen. Ese momento de institución está garantizado exclusivamente por la fuerza mística de una decisión. No lo está menos, como dedujimos y confesamos más arriba, el

movimiento de la dicotomía, y esto se debía a la particular resistencia de la aporía a dejarse apropiar y establecer. Ese establecimiento no sería otra cosa que una institucionalización de su lógica, posibilidad que queda en entredicho desde el momento en que la institucionalización misma no puede evitar a la aporía. Pero la *dicotomía*, a diferencia de la oposición, imita el movimiento de la aporía, *quiere manifestar* la “lógica” –que es una completa i-lógica o a-lógica– de la aporía. No deja por ello de ser su víctima, pero de esa manera se acerca más a la dislocación constitutiva de la institucionalización que lo que logra acercarse la oposición, que es *simplemente* una víctima. La dicotomía es una suerte de víctima consciente, y afirma esa condición, la acepta. La dicotomía acepta y manifiesta la dislocación y la contingencia, describiéndolas a través de su proceso –o sea, mostrando de qué manera se descompone la oposición y cómo falla–. Este proceso tiene el mérito de rescatar las polisemias y los desajustes, en vez de querer ocultarlos y reducirlos a la figura de lo mismo.

Algunas oposiciones particulares revelan muy bien este tipo de aporía. Consideremos el caso de “institución/impugnación”, “constitución/destitución”, o bien “orden/conflicto”, e incluso “derecho/justicia”. Porque si la meta de la impugnación, su repercusión más deseada, no es otra que la del derrocamiento y la sustitución de un régimen establecido (si pensamos en el ejemplo político), llegará el momento en que esa impugnación exitosa, por su mismo éxito, pierda su lugar natural, su razón de ser, su condición de posibilidad: el espacio del sometimiento o del sufrimiento de una injusticia. “El punto esencial es que, como la dislocación que existe en la raíz de la experiencia populista requiere una inscripción equivalencial, cualquier «pueblo» emergente, cualquiera sea su carácter, va a presentar dos caras: una de ruptura con un orden existente; la otra introduciendo «ordenamiento» allí donde existía dislocación básica” (Laclau, *La Razón populista*, p. 155). La amenaza en torno a la cual se reúnen diversas identidades diferenciales y, a partir de una nominación performativa, se crea una identidad equivalencial, ha desaparecido, y la identidad en cuestión tenderá a desaparecer también. Sus elementos se esparcirán, y la plenitud vacía que actuaba como norte perderá también esa condición y no podrá representar más que a algunos. Porque destituido el poder hegemónico, la impugnación se convierte, por gracia de su propia efectividad, en necesidad de institución. El conflicto no puede reposar sino en un nuevo orden. Para ello levantaba su voz y su fuerza, para *eso* era conflicto –para constituir otro orden–; tal como la destitución no puede aguantar demasiado tiempo sobre sus propias y destructivas bases, sino que anhela nuevamente una mejor y más justa repartición de los

poderes y los recursos –o lo que estuviera en disputa–, así mismo la justicia aparece y se esfuma fugazmente, dejando cuanto mucho una huella en el sendero permanente del derecho. No es otra su máxima posibilidad.

Este tema está de alguna forma presente en “Derechos del hombre y política”, ensayo de *La Invención Democrática* de Claude Lefort. Aclaremos que la noción de “derecho” en Lefort no es equivalente a la de *derecho* en Derrida, sino que puede valer *o bien* como derecho *o bien* como justicia. Lefort habla de derecho, en el primer sentido, cuando se refiere a los “derechos del hombre” garantizados constitucionalmente. Y en el segundo sentido –aquel que es más parecido a la noción de *justicia* en Derrida– cuando apunta en la dirección de esa noción abstracta de *derecho humano* que alguna vez sirvió como plenitud ausente en la lucha por la institución de los derechos que gozan de un respaldo normativo. Es decir, su noción de derecho es más amplia –aunque para propósitos analíticos es poco precisa–, desde que recupera el sentido de un ideal, de una plenitud ausente, y a la vez, algunos de los logros puntuales conseguidos por la persecución práctica de ese ideal.

En ese ensayo, Lefort quiere recuperar la plausibilidad del concepto de derecho, especialmente el segundo sentido mencionado, cuestionada principalmente por la lectura marxista ortodoxa que la consideraba un concepto superestructural, determinado por supuesto por la infraestructura económica, y cuyo uso, en tal sentido, sólo podía reflejar las necesidades conservadoras de ciertas clases y perpetuar su ventaja social. Lefort argumentará que la noción de derecho es sin embargo capaz de transitar exitosamente el camino que separa sus dos sentidos: es capaz de convertir una noción abstracta y, si se quiere, ideológica, en un cúmulo de normas reales garantizadas por la letra de la ley. Es capaz de transitar el camino entre la justicia –como promesa– y el derecho. Hasta aquí el propósito central de Lefort. Lo que a nosotros nos interesa aquí es observar cómo percibe Lefort la relación posible entre sus dos nociones de derecho, que él no diferencia de manera tan explícita, y que causan entonces algunos problemas.

Lefort reconoce desde el principio que la utilización de esa noción de *derecho*, en persecución del establecimiento de ciertos *derechos* humanos (en este lugar habría sido útil distinguir claramente sus sentidos), responde a una lógica similar a la hegemónica: “...las iniciativas de las minorías tienen algo que las emparenta: todas ellas combinan, de una manera casi paradójica, la noción de una legitimidad y la representación de una

particularidad”³⁷. Podemos reconocer la identidad equivalencial y su respectiva plenitud ausente, o un universal vacío –“la noción de una legitimidad”– y la representación de una particularidad –tanto la comunión de la amenaza particularmente temida, que genera a la identidad equivalencial, como el deseo de constituir algunos derechos puntuales (esto es, llevarlos del segundo sentido al primero)–. “Lógica” hegemónica que nos ha permitido observar la relación entre la universalidad y la particularidad de una manera que ya no tan “paradójica”. Las paradojas no han desaparecido, pero podemos convivir con ellas y apreciar mejor su funcionamiento.

Luego Lefort muestra cómo el derecho –en el segundo sentido, o sea, como promesa–, ataca oblicuamente al derecho hegemónico, cuestionando el silencio místico y la violencia que se adivina en su origen. “El derecho afirmado contra las pretensiones del poder de decidir según sus imperativos su incremento de potencia, no lo ataca de frente, lo alcanza de manera oblicua, esquivándolo por así decir, lo toca en el mismo fondo donde él abreva la justificación de su propio derecho a requerir adhesión y obediencia de todos” (*ibid.*). Preguntar por aquello que fundamenta ese silencio, esa violencia, he ahí la fuerza del derecho como promesa. Con esta estrategia podemos poner en duda la naturaleza y la necesidad del derecho como ley.

Ahora bien, Lefort debe defender la noción de derecho como promesa, atacada por algunas escuelas que no supieron reconocer su función como significativo vacío y la legitimidad –incluso la necesidad– de esa función en el proceso hegemónico. “Al declararse los derechos del hombre surge, se dice, la ficción del hombre sin determinación. Toda la crítica inspirada en el marxismo, pero también la conservadora, se precipita en esta frágil ciudadela para demolerla. Así, Joseph de Maistre proclamaba: he conocido italianos, rusos, españoles, ingleses, franceses, pero no conozco al hombre... Ahora bien la idea del hombre sin determinación no se disocia de lo indeterminable...” –apuntaría así, para Lefort, a lo indecible, característica de la justicia como promesa–. “Los derechos del hombre reducen el derecho a un fundamento que, a despecho de su denominación, carece de rostro, se ofrece como interior a él y de ese modo se sustrae a cualquier poder que pretendiera apoderárselo: religioso o místico, monárquico o popular”. Esto es, el significativo vacío es un elemento de la “lógica” hegemónica, y no se relaciona especialmente con ninguna particularidad. “Exceden, en consecuencia, a toda formulación producida: lo que también significa que su

³⁷ Claude Lefort, “Derechos del hombre y política”, en *La Invención Democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 30.

formulación contiene la exigencia de su reformulación o que los derechos están necesariamente llamados a sostener derechos nuevos” (pp. 24-25). Nuevamente, la necesidad de apertura a la indecibilidad que debe tener el derecho –la justicia– para poder intervenir en la institución de nuevos derechos –el derecho como norma o ley–.

Ambigüedad y aporía. H. F. Pitkin

No haber distinguido las dos nociones de derecho tiene como consecuencia que Lefort considere a su relación, que es la de la apertura y el cierre, *simplemente* “ambigua”, y no estrictamente aporética. “Así como hay razones para juzgar que recusar esos derechos (del hombre) forma parte de la esencia del totalitarismo, también hay que guardarse de conferirles una realidad en nuestra propia sociedad [...] Tales principios no existen a la manera de instituciones positivas cuyos elementos de hecho pueden ser enumerados, aunque no quepa duda de que esos principios animan a las instituciones [...] En síntesis: los derechos no se disocian de la conciencia de los derechos... Pero no es menos cierto que la conciencia de los derechos está mucho mejor repartida cuando se los declara, cuando el poder afirma que los garantiza, cuando las leyes hacen visibles los referentes de las libertades. Así pues, la conciencia del derecho y su institucionalización mantienen una relación ambigua” (p. 26). Esto ya es mejor que considerar la relación de los dos sentidos de derecho como lo haría la estructura de la oposición, el logocentrismo, o incluso un marxismo ortodoxo, pero creemos que el concepto de aporía es la mejor y más exhaustiva posibilidad de descripción de un movimiento que, de ser considerado simplemente ambiguo, no puede conservar por mucho tiempo y en toda su potencia esa polisemia y esa dislocación que lo impone y lo revela como constitutivo de la objetividad. Es el mismo problema que implica llamar “paradójica” a la “lógica” de la hegemonía. La diferencia entre la ambigüedad y la aporía, en otras palabras, es que la primera sugiere la indeterminada posibilidad de movimiento muy amplio, un movimiento indefinido y poco controlable, que termina por desmotivarnos y arrojarnos en la incertidumbre y la duda. Apelar a la “ambigüedad” es causa y a la vez efecto de habernos rendido ante la dificultad de una descripción teórica. La aporía en cambio es más estricta, y nos permite determinar con más precisión un movimiento que no por ello deja de ser inaprensible y extraño a la lógica de la identidad. La aporía no nos muestra, sin embargo, algo incierto, no nos deja tampoco dudas, ni abre las puertas

a una multiplicidad de posiciones o sujetos en juego. La aporía es una dicotomía y con ello expresa el inagotable pero muy preciso movimiento de dos factores únicos, la necesidad y la imposibilidad, la universalidad y la particularidad, la decisión y la indecibilidad. La aporía es la deconstrucción de las oposiciones metafísicas, de ese binarismo logocéntrico finalmente construido sobre la afirmación de una identidad y de una totalidad cerrada y absoluta. Esto no constituye una mejor *solución*, de cualquier forma. Porque no puede hallarse una solución donde no hay un problema. Aquí hablamos del mecanismo por el cual se constituyen las identidades políticas, o, como diría Laclau, la propia objetividad. Si hablamos sin embargo del “problema de la institucionalización”, lo hemos hecho en el sentido de un tópico, un tema. Lefort conserva el mérito de haber identificado plausiblemente ese tópico, de haber destacado la importancia de pensar ese tema.

Hanna Fenikel Pitkin ha observado el mismo problema en su libro sobre Wittgenstein y la política, donde discute acerca del concepto de justicia. Después de estudiar el libro primero de la *República* de Platón, y comulgar con Sócrates *tanto como con* Trasímaco, concluye que “el concepto de justicia comparte, junto con muchos otros conceptos dentro de la región de la acción humana y las instituciones sociales, lo que he llamado en otra parte una tensión entre propósito e institucionalización, entre sustancia y forma. Esa tensión es esencial para su función en el lenguaje, y es la fuente gramatical para ciertos rompecabezas conceptuales característicos sobre ellos”³⁸

Si bien “...aprendemos el significado de términos como «justicia» y adquirimos algunas normas de lo que es justo en relación con instituciones y prácticas existentes, podemos utilizar esos términos, y de hecho así lo hacemos, para criticar y cambiar esas instituciones y prácticas” (p. 276). Esto es lo que hace Lefort con el concepto de derecho, que es a la vez parte de la institución a cuestionar y herramienta del cuestionamiento. Pitkin además advierte explícitamente que la institucionalización no sólo es imprescindible, sino corruptora de los sentidos originales y abiertos del derecho (Lefort) o la justicia (Derrida). Dice Pitkin a este respecto: “Quizá los hombres conciben algún ideal, o meta, o propósito, y desarrollan una institución o establecen un procedimiento para alcanzar y perpetuar esa meta a través del tiempo y dentro del marco de las actividades de muchos hombres. Redactan un conjunto de leyes, instituyen una escuela o crean una nueva agencia. Pero las reglas requieren ser interpretadas, y las

³⁸ H. F. Pitkin, *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1984, p. 273.

instituciones tienden a desarrollar sus propios propósitos y direcciones. Después de pasado un tiempo, es posible que los hombres se encuentren a sí mismos divididos entre su compromiso con el propósito original y su compromiso con las instituciones que se suponía iban a ser las encargadas de llevarlo a cabo...” (p. 273), o también “yo sugeriría que la tensión aparece respecto de conceptos que impliquen la acción y las instituciones sociales, debido a que una característica importante de la función de tales conceptos en nuestra lengua y en nuestras vidas depende de la dualidad existente entre el propósito y la institucionalización [...] Pero las acciones rara vez logran el propósito, y la práctica institucional desarrolla un *momentum* por su cuenta y riesgo. Siempre necesitamos mantener nuestros conceptos alejados parcialmente de las prácticas y las instituciones en las que (supuestamente) se realizan, y ello con el fin de poder seguir siendo capaces de criticar, de renovar, de revisar” (pp. 276-277). La dualidad existente entre el propósito y la institucionalización. Esta dualidad no es exactamente la que existe entre el propósito, o la intención, y la estructura, ya que aquí se apunta al momento mismo de la institucionalización, al menos en la misma medida que al funcionamiento posterior de esa institución. Dicha dualidad está recogida por el concepto de aporía.

Tres aporías

Volvamos a *Fuerza de ley...* para redondear entonces ese concepto. “¿Por qué la deconstrucción tiene la reputación, justificada o no, de tratar las cosas *oblicuamente*, indirectamente, en estilo indirecto, con tantas comillas, preguntando siempre si las cosas llegan a la dirección indicada?” Porque los problemas a tratar son “infinitos, infinitos en su número, infinitos en su historia, infinitos en su estructura”. “Pero sabemos ya que esos problemas no son infinitos porque sean infinitamente numerosos [...] Son infinitos, si se puede decir, *en ellos mismos*, porque exigen la experiencia misma de la aporía, la cual no es ajena a lo que acabo de denominar lo *místico*”. La aporía es lo contrario a la experiencia. La experiencia es concebida como un camino, que puede recorrerse de principio a fin, sin interrupciones, y cuya travesía lineal puede ser relatada de manera homogénea. La aporía es precisamente la experiencia del no-camino, la imposibilidad de una experiencia. “Una *experiencia*, como su nombre indica, es una travesía, pasa a través y viaja hacia un destino para el que aquella encuentra el pasaje. La experiencia encuentra su pasaje, es posible. Ahora bien, en este sentido, no puede haber experiencia

plena de la aporía, es decir, experiencia de aquello que no permite el pasaje. *Aporía* es un no-camino. La justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia”.

Sin embargo, esta es, como ya sabemos, la única posibilidad, porque “no hay justicia sin esta experiencia de la aporía, por muy imposible que sea. La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber una justa *apelación* a la justicia [...] El derecho no es la justicia”. Derrida decide, entonces, presentar tres aporías, o bien tres formas del mismo potencial aporético, que es uno solo. A partir de esas posibilidades de concebir la aporía, el complejo –pero no ambiguo– concepto en cuestión alcanza un “enunciado formal, abstracto”, al menos tanto como le es posible.

1. La primera aporía o forma de la aporía es “la *epokhé* de la regla”: Si el acto (cualquiera) que llevamos a cabo consiste simplemente en aplicar una regla, en desarrollar un programa o en efectuar un cálculo, se dirá quizás que la decisión es legal, conforme al derecho, y tal vez, empleando una metáfora, justa, pero nos equivocaremos al decir que la *decisión* ha sido justa. “Para ser justa, la decisión de un juez por ejemplo, no debe sólo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad”. De ahí la necesidad de poner entre paréntesis toda norma o toda regla que pudiera interrumpir, encausando, nuestro acto. La alteridad completa de las experiencias así lo requiere, rechazando la unificación que implica una ley. “Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente. Si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular...”.

2. La segunda aporía puede llamarse “la obsesión de lo indecible”, y transmite, básicamente, el momento de lo *imposible* de la decisión. Esta indecibilidad que obsesiona no responde sólo a una duda momentánea, basada en una insuficiencia de información o de tiempo y recursos para tomar una decisión segura. No existe la decisión segura. “Por ello, la prueba de lo indecible, que acabo de decir que debe ser atravesada por toda decisión digna de ese nombre, no se pasa o se deja atrás nunca, no

es un momento sobrepasado o superado (*aufgehoben*) en la decisión. En toda decisión, en todo acontecimiento de decisión, lo indecible queda prendido, alojado, al menos como un fantasma, aunque se trate de un fantasma esencial. Su fantasmaticidad deconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza o toda pretendida criteriología que nos asegure la justicia de una decisión”.

3. La tercera y última forma de la aporía que Derrida revisa aquí es bautizada como “la urgencia que obstruye el horizonte del saber”, y conlleva el momento de lo *necesario* con respecto a la decisión. “Ahora bien, la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera...una decisión justa es necesaria siempre *inmediatamente*, enseguida, lo más rápido posible. La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla”. Esta información completa, que permitiría una deducción matemática y una decisión certera, no puede ser recopilada, y esto no obedece sólo a una imposibilidad factual. Ya que precisamente no tratamos con lo que Descartes hubiera llamado “verdades de razón”. Pero “incluso si se dispusiera de todo esto, incluso de todo el tiempo y los saberes necesarios al respecto, el momento de la *decisión, en cuanto tal*, lo que debe ser justo, *debe* ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación”.

La decisión entre decidir o no decidir ya es una decisión imposible y necesaria. La decisión marca entonces, y siempre, la interrupción abrupta de la deliberación jurídica, ética, política o cognitiva que la precede, y que *debe* precederla. La decisión es una aporía. “El instante de la decisión es una locura”, dice Kierkegaard. Como bien señala Eduardo Rinesi, cuando Hamlet logra romper, tarde en la obra, con su indecisión enfermiza, no ha sido gracias al fruto racional de sus largas y penosas deliberaciones, de sus monólogos y disputas; no ha sido gracias al cálculo, tan intentado y tan fallido: sólo logra tomar una decisión cuando ha alcanzado el grado suficiente de locura.

Tabla final de oposiciones

Antes de pasar al capítulo final, ofrezcamos una última tabla de oposiciones, que incluya todas las que ya aparecieron y algunas más que surgirán. Por supuesto, este esquema no es exhaustivo. Nuestra intención ha sido mostrar, por medio de una

ordenación particular y constante, lo que podrían llamarse sus “funciones” (si bien hemos insinuado el peligro de esta idea tan estructuralista), y proponer una perspectiva para comprender dos tipos de relaciones posibles entre esas “funciones”.

Entre las últimas oposiciones que enumeramos abajo se encuentran algunas de carácter político, y las utilizaremos en nuestra discusión final. Allí retomaremos también la oposición “dialéctica/tragedia”, representativa de una disputa que vivió su clímax durante el siglo diecinueve, pero que ahora leeremos en relación a esas oposiciones políticas. Mostraremos cómo funcionan en conjunto y cómo participa en esa relación nuestra oposición (y al mismo tiempo nuestra *dicotomía*) fundamental: “oposición/dicotomía”.

IZQUIERDA

- Alma
- Lo Mismo
- Necesidad
- Necesario
- Universalidad
- Dinero
- Orden
- Sistema
- Identidad
- Homogeneidad
- Cierre (estructura)
- Contradicción (negación)
- Esencia
- Unidad
- Logos, habla
- Significado
- Vida
- Presencia
- Adentro
- Inmediatez

DERECHA

- Cuerpo
- Lo Otro
- Contingencia
- Imposible
- Particularidad
- Mercancía
- Conflicto
- Exterior constitutivo
- Diferencia (como *différance*)
- Heterogeneidad
- Apertura (génesis)
- Antagonismo
- Accidente
- Dicotomía
- Escritura, grafía
- Significante
- Muerte
- Ausencia
- Afuera
- Re-presentación

- Natural (naturaleza)
- Conciencia
- Razón (palabra)
- Tesis o síntesis
- Forma (universal)
- Realidad
- Bien
- Trascendente
- Derecho
- Justicia
- Totalitarismo
- Administración, “policía”
- Poder constituido
- Dialéctica
- Oposición*
- Artificial (cultura)
- Inconsciente
- Locura (silencio)
- Antítesis
- Contenido (particular)
- Apariencia
- Mal
- Empírico
- Justicia (Derrida)
- Demandas democráticas (Laclau)
- Política
- Política
- Poder constituyente
- Tragedia
- Dicotomía*

Capítulo 5: La oposición y la dicotomía entre tragedia y dialéctica

Síntesis

Hasta aquí hemos estudiado algunos conceptos dominantes en los trabajos de Laclau sobre la hegemonía y en la crítica de Derrida a la metafísica occidental y logocéntrica. Pudimos constatar cómo estos autores comparten un fundamental núcleo de perspectivas, comunión que afirmamos se manifiesta con particular claridad en el estudio de la diferencia entre la noción de *oposición* (y la lógica de su sentido y su funcionamiento, la *lógica oposicional*) y la noción de *dicotomía* (así como la “lógica”, tachada, de su acción). Esta comunidad conceptual es reconocida por los propios autores. Laclau es el más claro al respecto, mencionando directamente a Derrida en algunas ocasiones, por ejemplo acerca de la fundamental noción de exterior constitutivo. En *Espectros de Marx*, Derrida remite a la obra de Laclau para el estudio del concepto de hegemonía, y liga ese concepto al trabajo de asedio que caracteriza a la espectralidad (cf. *Espectros...* p. 50). Incluso cuando Laclau critica a Derrida, intentando distinguir el concepto de hegemonía de esa noción de “lógica de la espectralidad” –que Derrida, al menos, no parece considerar *lógica* en ningún sentido tradicional–, podemos percibir a fin de cuentas la misma estructura, no sólo de la crítica, sino del supuesto error.

Como acabamos de decir, hemos querido rastrear los diversos indicios y las sugerencias que, bosquejadas en ambas obras con variable grado de detalle y

sistematicidad, pero carentes de una formulación conjunta y explícita, pueden ser reunidas y ordenadas en función de permitir la visualización de un problema central: el de la lógica de la relación entre las oposiciones binarias de la metafísica logocéntrica y los modos en que esas oposiciones –y las formas de su relación– se ven cuestionadas. Aquí es donde hicimos coincidir, específicamente, algunos elementos de la crítica al logocentrismo y la metafísica de la presencia, desarrollada por Derrida, con las herramientas surgidas del análisis que Laclau ofrece sobre la hegemonía. Podría decirse que la “lógica” hegemónica usurpa el lugar de la lógica oposicional, revelando el carácter hegemónico y no natural de su dominación sobre la oposición misma y sus términos –manifestada en primer lugar por el propio recurso a la *oposición*, y su carga de teleología y contradicción protectora de la identidad–, subvirtiendo no sólo la comprensión de la relación entre lo mismo y lo otro –y de las oposiciones en general–, sino modificando la apreciación que tenemos de los elementos de esa relación, sus identidades y sus posibilidades. Hemos agrupado estos elementos según un sencillo esquema que los encadena, mostrando la analogía subyacente a lo que hemos considerado las “funciones” de los términos de la oposición. Esas dos “funciones” estaban determinadas por la lógica oposicional, y cada término de una oposición particular significaba su representación alternativa. Cuando la “lógica” de la hegemonía, sin embargo, nos invita a reconsiderar la relación entre lo universal y lo particular, podemos advertir que la función tradicionalmente suplementaria modifica sus acotadas posibilidades y revela su condición simultánea de parte y todo. Esta conjunción, inconcebible para la identidad inmutable y la separación absoluta subyacente a la oposición, revela disfrutar de una “prevalencia ontológica” –en palabras de Laclau– por sobre los momentos de lo total y lo parcial concebidos aisladamente. Y así como el sentido unidireccional de la oposición y su pretendido trasfondo de presencia ejercían una influencia homóloga en todos los casos particulares, permitiendo hablar de un isomorfismo casi *estructural* entre ellos –estructuralidad contra la cual, por lo demás, hemos precavido–, la continua potencia dislocante de la *dicotomía* manifiesta igual o mayor alcance a la hora de afectar a la “lógica” misma de la relación entre ciertas “funciones”, que ya no cumplen con el objetivo de conservar una lógica, sino que producen el *no-objetivo* (porque no premeditado, no manipulable, no erigido en la contemplación de un determinado fin) de estropear cualquier lógica y con ello tachar la idea de lógica, revelando al mismo tiempo el conflicto permanente y propio de la disputa dicotómica como una confrontación de carácter hegemónico y por lo tanto

histórico y contingente, en torno a la nominación de una plenitud ausente. La plenitud ausente se transforma en objetivo del conflicto por su capacidad de jugar el papel (provisorio) de la universalidad y del alma –la función que hemos agrupado a la izquierda de nuestra tabla–. Porque es preciso notar que esta función no ha dejado de ser *necesaria*; pero la hegemonía y la *dicotomía* muestran que su concreción es *imposible*, al menos en los términos absolutos pretendidos por la lógica oposicional, erigida en el seno de la tradición metafísico-logocéntrica. La dicotomía muestra que la relación oposicional no puede sostenerse, ya que ese eufemismo de la identidad absoluta no resulta ser sino una paradoja, una polisemia constitutiva y una aporía. No una totalidad, sino más bien una parte, una parte que es la única totalidad.

Hasta aquí, una síntesis del desarrollo conceptual teórico, histórico-filosófico-hermenéutico, si se quiere, que hemos realizado a la par del estudio de determinados textos. Creemos que el valor de este desarrollo “teórico”, cuyo objetivo es describir y también explicar el funcionamiento de ciertas “lógicas”, radica en la constitución de una herramienta que nos ayude a leer y juzgar desde una nueva perspectiva (y por eso consideramos que nuestro aporte es *hermenéutico*) algunas discusiones filosóficas referentes a tópicos específicos (por eso nuestro aporte es también *histórico-filosófico*), especialmente aquellas discusiones en que ciertos conceptos fundamentales incluidos en algún lugar de nuestra tabla de oposiciones juegan un rol central. Tanto los términos de la izquierda como los de la derecha de la cadena homóloga, así como sus funciones asignadas, anunciarán su presencia, aún cuando no sean mencionados explícitamente o cuando la oposición implícita no se anuncie. Si aplicamos la perspectiva de la *dicotomía* a la lectura de los textos en que se desarrollan esos temas específicos podremos reevaluar las argumentaciones, podremos denunciar la utilización de oposiciones tendenciosas, podremos descubrir la solidaridad de los conceptos encadenados y la influencia que algunos fetiches o “equivalentes generales”, ausentes en el texto particular, siguen ejerciendo desde las sombras.

Ahora bien, para dar un cierre a nuestro trabajo abordaremos una de esas discusiones particulares e históricas: el debate entre el pensamiento dialéctico y el pensamiento trágico. Este debate está presente al menos desde la Grecia clásica, cuna del teatro trágico, y sería sensato afirmar que vive su auge durante el siglo diecinueve, con la polémica más o menos implícita entre Hegel y Nietzsche. Nuestra revisión de la polémica no será en ningún caso exhaustiva, no sólo por falta de medios y recursos, o por falta de tiempo y espacio, sino también porque no supone la médula de este trabajo,

y es sólo una muestra de la aplicación del desarrollo anterior, que sí supuso nuestra preocupación principal. Será suficiente bosquejar las posiciones centrales que dan forma a la confrontación. Luego comprobaremos si la oposición que se construye entre estos dos tipos de pensamiento –“dialéctica/tragedia”– puede ser subvertida por la dicotomía, y en ese caso, estableceremos las consecuencias que tenga para el debate.

Antes de comenzar con este último estudio, justifiquemos nuestro interés en la oposición particular que elegimos. Si bien todas las oposiciones traducen, de alguna manera, la polémica inherente a sus funciones, y todas merecerían el estudio de algún texto que las incluya, esta oposición particular hace mayor énfasis en la perspectiva política del problema, implicando visiblemente una institución y un intento de destitución, o una totalidad unitaria y una partícula disidente, o un orden y un conflicto. El conflicto, especialmente, constituye el rasgo central de la tragedia. ¿Qué tiene la tragedia para decirnos, entonces, acerca la condición conflictiva que supone la dicotomía, y con ello acerca de la oposición misma (que no es sino el intento fallido por acallar la condición dicotómica)? Como la revisión de diversas polémicas históricas bajo la lupa de la *dicotomía* no puede ser aquí sino un proyecto, elegimos “dialéctica/tragedia” en la convicción de que supone un par privilegiado cuando se trata de escoger una oposición cuya subversión por el trabajo dicotómico implique consecuencias importantes para los debates políticos o de filosofía política. Esto no significa que sea la única ni la más reveladora de las oposiciones útiles para este fin. Pero, por otra parte, resultará particularmente fácil acceder a la discusión entre pensamiento dialéctico y pensamiento trágico, que si bien tiene su clímax en Hegel y Nietzsche, no es del todo ajena a la filosofía más contemporánea de los autores que revisamos en los capítulos anteriores, ya que Derrida y Laclau –este problema sí está desarrollado de manera muy explícita, en ambos autores–, critican permanentemente a la filosofía de Hegel, paradigma del pensamiento dialéctico.

Hegel y la tragedia. La necesidad del conflicto y su resolución

En la sección de la *Estética* dedicada a la poesía, Hegel clasifica a la tragedia como una parte de la poesía dramática, junto con la comedia y el drama. La poesía dramática tiene dos características principales, que son la evidencia de un conflicto, y la necesidad de su resolución. “(La poesía dramática) descansa por supuesto en circunstancias,

pasiones y caracteres conflictivos y lleva entonces a acciones y reacciones que a su vez exigen una solución de la lucha y el desacuerdo”³⁹.

El drama, en su sentido general –o sea, incluida la tragedia–, debe recoger al mismo tiempo el aspecto *objetivo* de la épica –los hechos, las acciones concretas, la actividad, el impulso, el fin, el objetivo en juego– y el aspecto *subjetivo* de la lírica –el individuo que manifiesta un deseo particular a partir de ese objetivo elegido y de esa acción realizada– (cf. *ibid.* pp.238-240). El conflicto que caracterizará todo drama y toda tragedia involucra un nivel objetivo y un nivel subjetivo. ¿Cómo se relacionan estos niveles, que podríamos considerar al mismo tiempo como los de universalidad y particularidad?

Hegel afirma que el contenido de una acción es dramático cuando “...a través de su determinación... provoca en otros individuos otros fines y pasiones opuestos... de suerte que en general la acción ha de experimentar obstáculos de parte de otros individuos actuantes, y cae en complicaciones y oposiciones que impiden el éxito y la mutua realización” (p. 241). El conflicto, primera característica de la acción dramática, se desata entonces desde que cada acción individual suscita una reacción incompatible con ella, disparando entonces una confrontación. Pero el nivel subjetivo de la acción, es decir, la *decisión* por la cual el individuo particular concreta finalmente su deseo, objetivando su acción –sustrayéndola del mundo de los deseos o las aspiraciones e insertándola en el mundo *de los hechos*–, no depende de su subjetividad; la decisión de actuar está ya determinada por “los poderes eternos, es decir, lo en sí y para sí ético”, que resultan ser el “verdadero contenido” (*ibid.*) del sentimiento y la acción en su manifestación dramática. El individuo actúa movido por una necesidad objetiva y permanente, un resabio de trascendencia que subsiste a toda apariencia de autonomía, convirtiendo su acción en mera representación de esa necesidad exterior. El conflicto entre los individuos es reducido, asimilado, *aufgehoben*, por una totalidad de carácter objetivo, y esta reducción es necesaria. No son las almas individuales y sus irrepetibles existencias quienes se contraponen conflictivamente; ellas se limitan a encarnar posiciones objetivas y objetivamente contrapuestas.

Esto quiere decir, en definitiva, que la *resolución* del conflicto, aquella otra directriz obligada de la poesía dramática, tampoco queda abandonada a la contingencia, incluso al azar, porque “la decisión sobre el curso y el resultado de las complicaciones y

³⁹ Hegel, G.W.F., *Estética*, (tomo ocho: La poesía), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1985., p.237.

conflictos no puede residir en los individuos singulares [...] sino en lo divino mismo como totalidad en sí”. El drama debe presentarnos, en palabras de Hegel, la “actividad viviente de una necesidad apoyada en sí misma que resuelva toda lucha y contradicción” (p. 242). Hegel exige que el poeta dramático, de acuerdo con este lineamiento, tenga esa especial intuición (*Einsicht*) que lo capacite para captar lo que de *interno y universal* tiene cada conflicto, carácter o destino humano implicado en el drama (cf. *ibid.*). Estas posiciones universales son llamadas por Hegel *éticas*, y de esa manera la tragedia es concebida como un enfrentamiento de dos posiciones éticas –objetivas–, ambas igualmente legítimas, igualmente *de derecho*, pero que violan por su propia presencia y con su enfrentamiento necesario la eticidad de la posición contraria, esto es, su *objetividad*. De allí que cualquier resolución⁴⁰ posible a ese conflicto no pueda significar sino la afirmación de una eticidad, asegurando así la conservación del carácter objetivo.

Dentro de la poesía dramática, la tragedia se diferencia de la comedia al postular individuos que conciben fines comprendidos dentro del círculo de las “potencias sustanciales, legítimas para sí mismas dentro de la voluntad”. De esta manera, el verdadero tema de la tragedia es “lo divino” –aunque no en su aspecto religioso, sino “tal como aparece en el mundo, en la acción individual”–. Con esto, Hegel se refiere a *lo ético (das Sittliche)* (*Estética*, p. 276). En otras palabras, en la tragedia los individuos son meros caracteres que, si bien se ven afectados y modificados por el devenir generado por sus decisiones y fines –y esta afectación particular y subjetiva no deja de jugar un papel importante también–, representan finalmente posiciones *éticas*, es decir, *objetivas* y cargadas de *necesidad* (y no posiciones morales –*Moralisch*–, que son de carácter subjetivo). De este tipo de conflicto trágico entre *ethos* diversos es ejemplo paradigmático, para Hegel, la veneración de los vínculos sanguíneos de Antígona (familia) frente al privilegio de la vida pública y el bien común de Creonte (Estado) (cf. p. 295).

De ahí que el propio conflicto de estas posiciones éticas tenga, también, un carácter objetivo e inevitable. Hegel no puede dejar de reconocer que la dimensión dicotómica “tragedia”, es decir, la oposición “dialéctica/tragedia”, también es *objetiva*. Pero el tipo

⁴⁰ El tema de la necesaria resolución también está en Aristóteles: “Una tragedia, en consecuencia, es la imitación de una acción elevada y también, por tener magnitud, completa en sí misma; enriquecida en el lenguaje, con adornos artísticos adecuados para las diversas partes de la obra, presentada en forma dramática, no como narración, sino con incidentes que excitan piedad y temor, mediante los cuales realizan *la catarsis de tales emociones*” *Poética*, IV, 1449b (subrayado nuestro).

de objetividad en que piensa Hegel permite la presencia de una objetividad *más necesaria*, precisamente la *presente*. Porque esta necesaria objetividad, completa y sustancial, es más propia todavía de la *resolución* del conflicto que del conflicto mismo. Así se comprende que “dentro de tal conflicto, ambos aspectos de la oposición tengan legitimidad tomados para sí”, aunque “pueden sin duda cumplir el verdadero contenido positivo de su fin y carácter sólo como negación y *violación* (*Verletzung*) de la otra potencia, también legítima”, cayendo así “en culpa en su eticidad (*Sittlichkeit*) y a través de ésta” (p.277). En la comedia, en cambio, “es la *subjetividad* la que conserva el predominio de su infinita firmeza”, es decir, no el carácter ético sustancial –el fin objetivo, representado por el individuo–, sino el carácter moral –el individuo mismo– (cf. pp. 280 y ss.). Lo mismo ocurre, según Hegel, con la tragedia *moderna* (cf. pp. 306-307), en la cual la clave estaría en los caracteres y sus conflictos subjetivos⁴¹.

Pero insistamos sobre el imperativo de la resolución de ese conflicto entre potencias éticas, ya que será el punto sobre el cual discreparán las visiones contrarias a Hegel. “Tan legítima como el fin trágico y el carácter, tan necesaria como el conflicto trágico es también pues, *en tercer lugar*, la solución trágica de esta discrepancia. A través de ella entonces la justicia eterna se ejercita sobre los fines y los individuos de modo que restaura la sustancia ética y la unidad mediante la destrucción de la individualidad que perturba su quietud” (p. 278). Hegel sugiere que la *individualidad* perturba, interrumpe, modifica la sustancia ética, y que la *resolución* del conflicto como supresión de la individualidad supone la reparación de la *totalidad* que se ve perdida por semejante encarnación. Esto nos recuerda la concepción metafísico-logocéntrica, y también hegeliana, del signo, o de la metáfora, concebidos como suplementos de una presencia total y universal, momentáneamente ausente, pero dispuesta a volver en algún momento a revitalizar su verdad objetiva. Las ideas que utiliza Hegel para construir el concepto de potencia ética están tomadas de la cadena de la izquierda de las oposiciones.

⁴¹ Aristóteles comparte esta visión, de algún modo, cuando señala que la diferencia entre la tragedia y la comedia radica en que la primera muestra a los hombres mejores de lo que son, preocupados por la defensa de intereses dignos y elevados, cuando la segunda los retrata peores que lo habitual, especialmente a través de acciones ridículas y poco dignas. Ver Poética, IV, 1449a. Werner Jaeger, en *Paideia* (II, V), resume la perspectiva clásica sobre este problema: “... la tragedia, así como toda la poesía elevada que se desarrolla a partir de la epopeya, se halla en conexión con la inclinación de las naturalezas nobles a imitar a los grandes hombres y a los hechos y destinos preeminentes. El origen de la comedia se halla en el impulso incoercible de las naturalezas ordinarias, o aún podríamos decir, en la tendencia popular, realista, observadora y crítica, que elige con predilección la imitación de lo malo, reprochable e indigno” (p. 326)

Pero debemos recordar también otra concepción del signo, aquella que puede ser representada por la figura de la pirámide, que es a la vez tumba de muerte y monumento de vida. La particularidad que encarna una eticidad, podríamos reprochar a Hegel, no sólo la modifica –corrompiendo así su identidad–, sino que en primer lugar la encarna y le permite una manifestación que de otro modo sería imposible.

Sin embargo, Hegel es un representante paradigmático de la tradición que Derrida y muchos otros escritores del último siglo y medio, desde diversos frentes, atacaron. Para él, la idea de conciliación necesaria del conflicto opera a partir de la reducción de la unilateralidad siempre inarmónica a la armonía de la totalidad, y con ello manifiesta una concepción ontológica que incluye por supuesto al *arte*: “Lo sustancial verdadero, que tiene que llegar a la existencia (*Wirklichkeit*) no es entonces la lucha de las particularidades [...] sino la conciliación en la cual sin violencia ni oposición se manifiestan en armonía los fines determinados y los individuos. Por tanto, lo que en el desenlace trágico se ha superado es sólo la particularidad *unilateral* que no había logrado adaptarse a esta armonía... En consecuencia, a la obra de arte únicamente puede importarle revelar lo que satisface a la razón y la verdad del espíritu...” (p. 278)

Hegel es un partidario del final feliz, el final que el público del espectáculo masivo actual –el público típico de los productos *hollywoodenses*, según George Steiner– prefiere. Es el partidario más sofisticado y más admirable de los finales felices. Es curioso que ese final feliz devenga después de un trabajo de superación del conflicto, concebido como oposición. Esto lleva a Hegel a hablar de la superación de la *oposición*, de una manera radicalmente distinta a lo que nosotros hemos considerado la superación de la *oposición*. Esa superación lleva a Hegel al final feliz, satisfactorio, conciliatorio: al final de *Las Euménides*

Nosotros hemos propuesto el concepto de *dicotomía*, como contraparte pero también como “verdadero” (tachado) *todo*. Ese tipo de superación que no está orientada hacia la recuperación de una identidad trascendente, del todo inexistente, sino a la perpetuación del conflicto, a la circularidad del enfrentamiento, a la disyunción permanente que se percibe aún en la apropiación inagotable y mutua de la particularidad y la universalidad, a la corroboración de una identidad fallida. Según Hegel, entonces, “el verdadero desarrollo consiste pues en la superación de las oposiciones como *oposiciones*, en la conciliación de las potencias de acción, que se esfuerzan en negarse de la manera alternada en su conflicto. Lo último no es entonces la desdicha y el sufrimiento, sino la satisfacción del espíritu, porque sólo con este fin la necesidad de lo que acontece al

individuo puede aparecer como absoluta racionalidad... Sólo si nos atenemos a este punto de mira se puede comprender la tragedia antigua” (p.297). Por lo tanto, este desenlace no debe ser concebido sólo como *moral*, como el castigo de una subjetividad y el premio de otra, sino como una resolución ética, que “no puede tolerar que adquieran estabilidad las potencias que devienen unilateralmente autónomas y por tanto sobrepasen los límites de su competencia así como los conflictos que de aquí se siguen” (*ibid.*). No es casual que el ejemplo favorito de Hegel sea *Las Euménides* de Esquilo⁴², donde tanto Orestes como las parcas, tanto Apolo como Atenea, resultan satisfechos (cf. p. 299), y aún más “el eternamente maravilloso” *Edipo en Colono* de Sófocles⁴³ (cf. p.

⁴² Es la tercera parte de una trilogía conocida como *La Orestíada*. La primera parte, *Agamenón*, relata el retorno triunfante de Agamenón a Argos, su patria, tras diez años de ausencia, en los que hizo caer a la sitiada ciudad de Troya. Su esposa Clitemnestra, sin embargo, sabe que Agamenón sacrificó a su hija Ifigenia con el fin de aplacar un temporal terrible que lo había sorprendido en altamar. Dolida por ello, y también seducida por Egisto, un antiguo rival de Agamenón, trama y ejecuta la muerte del héroe de Troya, quedándose con el gobierno. La segunda parte, llamada *Las Coéforas*, relata la venganza que Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra, cobra sobre su madre, a quien considera -compartiendo este juicio con su hermana Electra- una traidora despreciable. Orestes sigue el expreso consejo del dios Loxias -Apolo- y asesina a Egisto y a su madre, no sin antes sufrir de su parte horribles amenazas y maldiciones. Orestes es felicitado por el coro de ancianos argivos tras haber hecho justicia, pero no tarda en sufrir el acoso de las parcas, espíritus horribles que vienen a cobrar el crimen de Orestes. En este punto es notable el enfrentamiento de eticidades, como diría Hegel. Las parcas no están interesadas en el crimen de Clitemnestra. Su traición no es atenuante del crimen de Orestes: el ha infringido la estricta normativa que prohíbe los crímenes consanguíneos. En las *Euménides*, finalmente, asistimos a la batalla jurídica que se desata entre esas vengadoras de ultratumba y su perseguido Orestes, quien es defendido por su consejero, Apolo. La jueza es Palas Atenea, hermana de Apolo. En este juicio, Atenea es puesta en una situación comprometida: por una parte, Apolo reclama haber aconsejado a Orestes según la estricta voluntad de Zeus, por lo cual exige su exoneración. Las parcas reclaman, por su parte, el castigo de Orestes, ya que ellas, como fiscales del delito consanguíneo, deberían pagar en carne propia la eventual impunidad del asesino. Amenazan a la jueza con arrojar horribles pestes sobre Atenas en caso de no ser favorecidas. Atenea termina decidiendo, de cualquier modo, a favor de Orestes, a quien libera. Llegado el momento de enfrentarse con la ira incontenible de los espíritus y su inminente ataque a los atenienses, Atenea logra convencer a la vengativa diosa, seduciéndola con la promesa de ofrendas generosísimas, y escapa astutamente de una situación que parecía asegurar desgracia desde donde se la mirara. Previsiblemente, todos se salen con la suya y el conflicto irresoluble se resuelve.

⁴³ Su argumento debería ubicarse después de *Edipo Rey*, pero antes de *Los siete de Tebas* y de *Antígona*. Edipo, ya ciego y deshonorado, llega a la ciudad de Colono, a cuyas puertas se reencuentra con Ismena y Antígona, sus fieles hijas. Se entera allí, entre otras cosas, de la disputa entre sus hijos Polinices y Eteocles, quienes, enemistados entre sí, habían formado sus propios ejércitos y se disponían a luchar por el gobierno de Tebas. En esta tragedia juega un rol preponderante el *cuero* de Edipo. Creonte, rey actual de Tebas, y sus dos hijos, que se disputarán ese gobierno, quieren disponer del cadáver de Edipo, para darle una sepultura adecuada a sus méritos pasados y evitar así ciertas maldiciones que podrían caer sobre una Tebas ingrata. Edipo se indigna ante el abandono que sufre por parte de sus hijos y el interés egoísta que todos tienen por su futuro cadáver. Les desea a sus hijos la muerte y ofrece a los colonenses, gobernados por Teseo, la protección y el beneficio de enterrar allí sus huesos cuando muera, a cambio de asilo hasta que ello ocurriese. Teseo acepta proteger a Edipo, y lo defiende de Creonte, cuando este pretende llevárselo por la fuerza y disponer así, a su muerte, del codiciado y simbólico cadáver. Luego Edipo sostiene una conversación con Polinices, uno de sus hijos, a quien le niega las bendiciones solicitadas, deseándole más bien el fracaso y la muerte. Aquí se pergeñan *Los Siete de Tebas*, que relata la guerra entre Polinices, defensor de Tebas, y Eteocles, quien armado de siete ejércitos quiere hacerla caer, y por supuesto *Antígona*, ya que Polinices hace jurar a sus hermanas, antes de retirarse para cumplir su destino, que le darán digna sepultura. La obra termina cuando Edipo presiente la inminencia de su muerte,

300), obra en la que el cadáver, “los huesos” de Edipo, se convierten en salvaguardia de la ciudad que lo acogió hospitalariamente.

La persistencia del *problema de Hegel*. Jaeger y Steiner

En su *Paideia*, específicamente en el apartado acerca de “El drama de Esquilo”, Werner Jaeger parece compartir esta visión sobre la resolución de la tragedia, considerando allí a la *Orestíada* como la tragedia por excelencia, y a Esquilo como el poeta trágico más acabado (si bien después relativiza esta afirmación y duda entre Sófocles y Esquilo). Su juicio es coherente con la visión del rol que la justicia divina jugaría en la tragedia. “La idea del destino, propia de Esquilo, se halla en su totalidad comprendida en la tensión entre su creencia en la inviolable justicia del orden del mundo y la emoción que resulta de la crueldad demoníaca y la perfidia de *até*, por la cual el hombre se ve conducido a infringir este orden y al sacrificio necesario para restablecerlo”⁴⁴. La idea del destino y la justicia habrían sido inspiradas en Esquilo por el concepto de justicia según Solón, una justicia divina que se manifestaba en forma de catástrofe, pero que siempre era capaz de dejar una enseñanza. De ahí que el destino de un hombre fuera en realidad un destino más general, una fuerza sobrenatural que podría afectar a toda una familia o casta. A partir del conflicto de la tragedia y su resolución, podía restablecerse el orden inviolable de la divinidad (ver la discusión sobre *Los persas*, pp. 239-240). También es notable la aprobación de Esquilo implicada en la afirmación de que “desde este punto de vista alcanza su pleno sentido la imagen del cosmos estatal que aparece al final de la *Orestíada*, escrita al final de la vida del poeta: en él deben reconciliarse todas las oposiciones, y descansa a su vez sobre el cosmos entero. Enclavado en este orden, también el «hombre trágico» que creó el arte de la tragedia desarrolla su oculta armonía con el ser, y se levanta por su capacidad de sufrimiento y su fuerza vital a un más alto rango de humanidad” (*ibid.* p. 247)

Una opinión distinta es la que sostiene George Steiner en *La muerte de la tragedia*, donde pide interpretar con cautela la redención que suponen los finales de *Edipo en Colono* y *Las Euménides*, que son claramente excepcionales. Su visión es sólo un

y, agradecido de Teseo, le entrega su muerte y su cadáver, prometiendo que su tumba otorgará favores y protección a Colono. Edipo disfruta a continuación de una muerte plácida, indolora y digna de un personaje de su altura.

⁴⁴ Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 2000 (II, I, p. 241).

ejemplo de una actitud muy difundida hacia la tragedia. “Las tragedias terminan mal. El personaje trágico es destruido por fuerzas que no pueden ser entendidas del todo ni derrotadas por la prudencia racional... La tragedia es irreparable”⁴⁵ (p. 13). La justicia de la que habla Jaeger y que dominaría según él la obra de Esquilo es ligada, en las primeras páginas de *La muerte de la tragedia*, al “sentido judaico del mundo”, ajeno al origen privativamente occidental de la tragedia; “...donde hay compensación hay justicia, y no tragedia. Esta exigencia de justicia es el orgullo y la carga de la tradición judaica. Jehová es justo, hasta en su furia” (*ibid.* p.10)⁴⁶. El espíritu judaico sería “vehemente en su convicción de que el orden del universo y de la condición humana es accesible a la razón” (*ibid.*). De ahí que el marxismo sea “típicamente judío en su insistencia en la justicia y la razón” (*ibid.*) (Aunque cabría recordar que los espectros de Marx son múltiples). Más allá de la plausibilidad de estas afirmaciones, tema que aquí no nos interesa tanto, la visión sobre Hegel es muy clara, ya que Steiner lo incluye en esa corriente⁴⁷. En *Antígonas*, dicha caracterización de Hegel es constante, sobretodo al comprobar el favoritismo del autor de la *Fenomenología...* por el polo que representan Creonte y el interés del Estado, sobre Antígona y el interés de la familia. “La dialéctica de Hegel es una dialéctica de un proceso en marcha, del despliegue y autorrealización de la conciencia en la historia y por obra de la historia”⁴⁸

Crítica a Goldmann

⁴⁵ George Steiner, *La muerte de la tragedia*, Caracas, Monte Ávila, 1961, p. 13

⁴⁶ Sin entrar en la discusión sobre el supuesto carácter judaico de la exigencia de justicia, Eduardo Rinesi se muestra de acuerdo con el sentido general de lo que afirma Steiner: “...así como no hay tragedia allí donde funciona una justicia compensatoria en la cual «el que las hace, las paga», en la cual al crimen sigue el castigo y la magnitud de éste tiene relación con la gravedad de aquél, así también no existe tragedia donde no hay un abismo, una escisión radical, entre nuestro conocimiento y nuestra acción, porque la inadecuación entre nuestro saber y el mundo *define* el horizonte de lo trágico. De ahí que, en el mundo de la tragedia, tiene tan poco sentido pedir una explicación racional de por qué las cosas ocurren como ocurren como pedir piedad” (*Política y Tragedia*, p. 67)

⁴⁷ Considerar a Hegel judaico no deja de ser problemático. Habría que identificar bien los criterios. Marx, Levinas, el propio Derrida, dado su pensamiento de la *promesa*, también deberían ser incluidos. Pero esos pensamientos son también anti-hegelianos. La idea de promesa en Derrida no espera la consumación efectiva de ninguna justicia, lo hemos visto. La herencia marxista que acepta Derrida excluye la posibilidad de una reconciliación social definitiva. Por otra parte, la racionalidad absoluta que se quiere reprochar a Hegel se ve reñida también con la idea de alteridad de aquellos otros pensamientos judaicos de la justicia, etc. Estos son sólo dos ejemplos, al azar, de las contradicciones que genera la afirmación en cuestión.

⁴⁸ George Steiner, *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 29.

Pero Hegel y su dialéctica no dejan de tener influencias en el pensamiento que el siglo posterior tendrá sobre la tragedia. Revisemos el caso de Lucien Goldmann, quien en *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, ofrece una serie de confusiones y desaciertos propios, entre otras cosas, del intento de “conciliar dialécticamente la dialéctica y la tragedia”.

A pesar de haber escrito ya bien entrado el siglo veinte, Goldmann utiliza, al menos en este libro, una jerga cargada de arcaísmos, sin mediación de crítica alguna hacia ellos; proliferan ideas como “esencia”, “verdad”, “finalidad”, “significado”, “comprensión objetiva”, etc., ideas que por lo demás son mentadas para *acordar* con ellas y utilizarlas en la configuración de su metodología de investigación. Respecto de esa metodología, además, Goldmann parece haber ignorado de plano la creciente crisis de la escuela estructuralista, o del marxismo, dentro de las cuáles él pretende inscribirse, y que a esa altura no podían evitar ya la discusión acerca de sus propios principios. Goldmann es un dialéctico, estructuralista y a la vez marxista, más bien conservador. Al comienzo del libro habla de la “fundamental distinción” entre esencia y accidente⁴⁹. Cree en la totalidad de un sentido, que debe ser intencional por parte de su autor, y debe ser rastreado por el “científico-humanista” que es el historiador de las ideas (cf. p.22-24). También afirma que el tipo de agrupación más influyente para la vida artística e intelectual en un pueblo es el de las *clases sociales*, en el sentido marxista (cf. p. 28); la ideología de cada clase social es lo que Goldmann llama su “concepción del mundo”, concepto que es una de sus herramientas centrales. La obra artística o intelectual no hace sino expresar esa concepción del mundo, es decir, está más o menos determinada por ella (p. 30)

Con respecto al problema de la tragedia, que estudiará principalmente a través de Pascal y de Racine, afirma que “consiste en saber si en este espacio racional”, inaugurado por la modernidad, en reemplazo del aristotelismo y el tomismo, “existe todavía un medio, una esperanza cualquiera, de recuperar los valores morales supraindividuales, si el hombre podrá todavía recuperar a Dios, o lo que para nosotros es sinónimo de esto y menos ideológico, la *comunidad* y el *universo*”. Estos valores son, como dice más adelante, la justicia y la verdad absolutas, etc. (no hace falta remarcar la completa diferencia, casi axiomática, con la visión de Steiner). Este problema, por otra parte, y dada su metodología, “sólo lo puede resolver el pensamiento dialéctico” (p. 50).

⁴⁹ Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, Barcelona, Península, 1985, p. 20.

El hombre trágico desearía, según Goldmann, la *totalidad* y la *necesidad* de estos valores, pero en el mundo real sólo encuentra contingencia y relatividad, por lo cual niega el mundo, niega su particularidad y unilateralidad, situando su esperanza de hallar la síntesis de las oposiciones fuera del mundo (p. 74). Creemos que de esta forma el hombre trágico de Goldmann no se transforma solamente en lo que *Zarathustra* hubiera llamado un “*hinterweltler*” (transmundano), sino que se vuelve además un individuo conciente de su impotencia, lo cual no se concilia con la obstinación que debe tener un personaje trágico, más comprensible en un individuo que cree que puede lograr lo que persigue –aún cuando esté equivocado, aún cuando sea títere de fuerzas objetivas–.

Más allá de lo último –porque, después de todo, siempre se podría decir que el hombre trágico actuará trágicamente aún cuando sepa que no tendrá éxito–, el hegelianismo con que Goldmann lee la tragedia se hace evidente en esta llamada “tragedia de la negación”, negación mundana del mundo, que implica la negación a elegir y, según Goldmann, *contentarse* con cualquiera de las posibilidades presentadas por las oposiciones. Esta negación a elegir no es equivalente a la de la *dicotomía*, sin embargo. La negación a elegir en este mundo lleva al establecimiento de otro mundo en el que *sí se puede* elegir. El hombre trágico de Goldmann no soporta vivir en un mundo de oposiciones; quiere la totalidad, la unión de los contrarios (cf. p.75-76). Y “supera” esas oposiciones en el sentido, ya mencionado, de Hegel, postulando un mundo de necesidad e identidad, que es *otro mundo*, distinto del mundo real atravesado por la contingencia. El transcurso hacia ese otro mundo trascendente, recurso favorito del pensamiento dialéctico (tal como aparece en el capítulo “Marx, Hegel y Luckács”), será el que *resuelva* luego el problema, insoluble para la propia tragedia, y que hacía del hombre trágico un muerto en vida.

Goldmann no advierte, sin embargo, que apelar a una solución dialéctica implica abandonar el nivel de la tragedia, implica solucionar ese estado de dislocación interna que quizás podría llamarse “trágico”, tal como apelar a la justicia *como norma* implica abandonar el nivel de justicia *como promesa*. Hay un problema fundamental en el momento de la institucionalización de la visión dialéctica, en este caso. Un problema de verosimilitud, si se quiere, con respecto a las condiciones de la identidad y de la universalidad, descubiertas como contingentes e imposibles –el hombre trágico–, y violentamente instituidas como necesarias –por el hombre dialéctico–.

Goldmann logra formular, así, una buena versión de la paradoja del hombre trágico, pero esa presentación se ve arruinada por su proyecto metodológico y su concepción

general, dialéctica y estructuralista, esencialista, científicista. El hombre trágico, nos dice, atrapado entre un deseo incorruptible de totalidad y necesidad, respecto a los valores que añora, cae en un estado “paradójico”, caracterizado por la presencia y la ausencia, *a la vez*, de Dios (o sea, la ausencia y presencia de esos valores trascendentales: presentes como deseo, como *exigencia*, ausente sin embargo en su realización. De ahí la idea de Dios Oculto). Goldmann señala que el hombre trágico dice sí y no, *a la vez*, a todas las cosas. Pero que, al mismo tiempo, se niega a aceptar esa condición paradójica y contradictoria de sí mismo, lo que resulta en otra paradoja, la de un hombre que persigue obstinadamente aquello que sabe no podrá conseguir (esta situación recuerda a la caracterización de Hobbes que hace Rinesi en *Política y Tragedia*: Hobbes como representante de la *gran* filosofía política, la que quiere instaurar el orden pero sabe que éste nunca será definitivo). “Y precisamente el hecho de no aceptar la ambigüedad, de mantener a pesar y contra todo la exigencia de razón y de claridad, de valores humanos que deben ser realizados, es lo que constituye la esencia de la tragedia en particular y del espíritu clásico en general” (p. 79).

Ahora bien, este grado de conciencia podría llamarse trágico, pero no es el punto en que Goldmann está dispuesto a detenerse; es un punto demasiado “ambiguo”, con el que Goldmann no sabe lidiar; no es todavía el del *ethos* hegeliano –ese es su objetivo, allí quiere llevar al hombre trágico–, según el cual, como vimos, cada carácter encarna un valor objetivo irreconciliablemente enfrentado a otro; en la concepción de la tragedia hegeliana ese valor que *sí puede* conseguirse, de hecho se consigue, a partir del conflicto; se realiza (aún a costa de su *ethos* opuesto), en la forma de una resolución objetiva –una síntesis– originada por el valor divino mismo (por Dios mismo, en palabras de Goldmann). Así se supera la oposición, así se concilian los contrarios, en la identidad absoluta. El hombre trágico de Goldmann, relativamente bien delineado, inicia un camino sin retorno hacia el pensamiento dialéctico, de manera necesaria. Goldmann aplaude esta necesidad y se rinde a su inevitabilidad.

Su libro confunde así, desde el principio (y esto le quita interés, en nuestra opinión, a sus eruditos desarrollos posteriores), dos niveles que se definen mutuamente a partir de la contradicción, confusión por la que acaba disolviendo uno de esos niveles en beneficio del otro. Su gesto es incluso más exagerado que el de Hegel: en su *Estética*, Hegel esconde la dialéctica dentro de la propia tragedia. Goldmann mantiene a la dialéctica como el fin, como el lugar natural, pero ni siquiera la esconde. Al contrario, la

muestra con claridad, la distingue de la tragedia, y luego propone un transcurso explícito de ésta hacia aquella.

La contraposición de Steiner a esta postura se hace notar nuevamente, a partir de una sintética frase que incluye la idea de *Dios oculto*, idea pascaliana favorita de Goldmann, y nos permite subrayar la manera en que el autor de *La muerte de la tragedia* evita dar el paso ilegítimo recién comentado: “El teatro trágico nos afirma que las esferas de la razón, el orden y la justicia son terriblemente limitadas y que ningún progreso científico o técnico extenderá sus dominios. Fuera y dentro del hombre es *l'autre*, la «alteridad» del mundo. Llámesele como se prefiera: *Dios escondido y maligno*, destino ciego... (Subrayado nuestro)” (*La muerte...* p. 13) *Fuera y dentro* del hombre. No sólo dentro del hombre sino también en el mundo, la contradicción lo consume todo. No es legítimo postular otro mundo con otras condiciones. En adelante, Steiner caracterizará repetidamente a la “tragedia auténtica” como manifestación de un castigo inflexible, exagerado, absurdo, irrazonable, incomprensible, inevitable (p.14).

Nietzsche y el origen de la tragedia

“*El origen de la tragedia*”⁵⁰ de Nietzsche, a pesar de la juventud del autor y de los errores que él mismo reconoce en el *Ensayo de autocrítica* de 1886, se corresponde con la misma idea anti-dialéctica, anti-socrática, anti-hegeliana, anti-filosófica de tragedia. Para Nietzsche, Sócrates y Eurípides acaban con el elemento de mito y de música necesario para la tragedia. Aristófanes, citado por Nietzsche, opina igual, cuando en *Las Ranas*⁵¹ ridiculiza y culpa a Eurípides de la decadencia de la tragedia. Nietzsche le dice a Eurípides “...ajusta los discursos de tus héroes a una dialéctica sofística

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.

⁵¹ En esta maravillosa comedia, Dionisos y su sirviente Jantias bajan al Hades con el objetivo de retornar al mundo de los vivos con el gran trágico Eurípides, cuya muerte reciente había sumido a Grecia en la carencia más completa de dramaturgos competentes. Luego de una sucesión incansable de chistes y desventuras, referencias cruzadas y dobles sentidos, Dionisos encuentra a Eurípides, quien ha sido galardonado como el mejor poeta y ocupa el trono de honor junto a Hades -el juez que eligió al mejor poeta no ha sido otro que la canallada y la lacra de ladrones y asesinos que pululan en el infierno-. Eurípides había desplazado de ese palco a Esquilo, y en el momento en que Dionisos los encuentra, ambos poetas se ven trabados en una disputa lírica para determinar quién es el mejor. Eurípides y Esquilo se menosprecian e insultan sin contemplación, mientras los jueces, Dionisos incluido, mensuran la calidad de cada verso ofrecido. Finalmente, luego de invaluable pasajes cargados de críticas a Sócrates y tapizados de bromas, Dionisos retorna a la tierra llevándose consigo a Esquilo, no sin antes humillar y despreciar al desafortunado Eurípides. El coro y el propio Hades felicitan al dios de la tragedia por su acertada decisión.

cuidadosamente limada y aguzada: las pasiones de tus héroes no serán nunca más que una máscara, una falsificación de pasiones; su lenguaje no será nunca más que un lenguaje de imitación” (*El origen...* cap.10, p. 98). Pero el verdadero culpable es Sócrates, “el que no escribe”, el enfermo de racionalismo: “En un cierto sentido, Eurípides no fue más que una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dionisos, ni Apolo, sino un *demonio* que acababa de aparecer llamado Sócrates. Tal es el nuevo antagonismo: el instinto dionisiaco y el espíritu socrático, y por él pereció la obra de arte de la tragedia griega” (cap. 11, p. 106).

Después de Eurípides y Sócrates, Nietzsche critica a Platón y presenta al pensamiento filosófico como muerte de la tragedia: “Aquí el *pensamiento filosófico* rebasa el arte con sus vegetaciones y le obliga a enlazarse estrechamente al trono de la dialéctica. La tendencia apolínea se ha trocado en sistematización lógica... Sócrates, héroe dialéctico del drama platónico, nos recuerda al héroe de Eurípides, que, como él, se ve forzado a justificar sus actos con razones y argumentos y corre tan frecuentemente, de este modo, el riesgo de perder para nosotros todo interés trágico” (cap. 14, p. 118). Agradecemos la ayuda de Nietzsche y lo despedimos recordando este último y hermoso pasaje, en el que es imposible no leer una crítica a toda la tradición metafísica, culminada con Hegel, especialmente con motivo de la oclusión de la tragedia: “Y aquí se presenta a nuestra consideración la cuestión de saber si la potencia antagonista, cuya acción causó la pérdida de la tragedia, posee y poseerá siempre una fuerza suficiente para impedir el despertar artístico de la tragedia y de la concepción trágica del mundo. Si la antigua tragedia fue desviada de sus carriles por una tendencia dialéctica orientada hacia el saber y el optimismo de la ciencia, será preciso concluir de este hecho una lucha eterna entre la concepción *teórica* y la concepción *trágica* del mundo; y solamente cuando el espíritu científico, habiendo llegado a límites que le es imposible franquear, tuviese que reconocer, por la comprobación de esos límites, lo necio de su pretensión a una validez universal, podría esperarse un renacimiento de la tragedia; el símbolo de esta forma de cultura sería *Sócrates ejercitándose en la música...*” (cap.17, p. 134).

El abismo hegeliano y el vértigo de Bataille

Nietzsche, Jaeger, Steiner, Goldmann, escritores tan disímiles, de reunión tan improbable en el marco de un comentario general. Sin embargo, están unidos por el tema de la tragedia, y por el problema de Hegel. El mismo que ocupó, en algún texto, a Bataille. Revisemos, para continuar con nuestro estudio de Derrida, el ensayo de *La escritura y la diferencia* llamado “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, donde se convoca a Bataille y su lectura de Hegel. Bataille nos interesa porque advirtió con precisión la dificultad que radica en el proyecto de eludir la trampa hegeliana, y habló del vértigo que produce esa elusión siempre riesgosa. Por lo demás, veremos que la “economía restringida” del título hace alusión a la dialéctica, y la “economía general” se refiere a la tragedia. La idea de la *reserva* está directamente relacionada a ellos, especialmente a la dialéctica, a la economía de una conservación, idea de la que Bataille quiere prescindir, arribando a un “hegelianismo sin reserva” –esto es, a un concepto del todo no-hegeliano: quiere entonces expulsar al hegelianismo–.

Derrida nos transmite la enseñanza de Bataille al respecto, su advertencia, basada en la seriedad que debe prodigarse a la lectura de Hegel si se pretende dejarlo atrás. La falta de minuciosidad en aquel ejercicio sólo puede entorpecer el camino de emancipación y cerrarlo. “Ignorado, tratado a la ligera, el hegelianismo no haría así otra cosa que extender su dominación histórica, desplegando finalmente sin obstáculo sus inmensos recursos de involucramiento” (p. 344). De esa manera, sería necesario pasar por el “sueño de la razón, el que engendra y el que hace dormir a los monstruos”; sería necesario atravesarlo efectivamente para que el despertar no sea una astucia de ese mismo sueño. “Es decir, de nuevo, de la razón” (p. 345)

Bataille considera entonces la dialéctica del amo y el esclavo, y se *ríe* (el tema nietzscheano de la risa tendrá especial importancia en todo el ensayo) de que el señor, quien es el que no tiene miedo a la muerte, no pueda constituirse como señor y conciencia-para-sí sino reteniendo *finalmente* la vida, lo que Bataille considera un elemento de servilismo en el señorío; es un servilismo “que el señor conserve la vida para gozar de lo que ha ganado arriesgándola” (p. 350). La muerte efectiva del señor sería, para Hegel, *negatividad abstracta*, pérdida no recuperable, un absurdo. Bataille se ríe por esa astucia de la vida, es decir, de la razón, para mantenerse con vida. Se ríe de la expulsión de ese exceso que sería la muerte. Semejante risa es de alguna manera consecuencia de un juego, un juego en el que no se pretende ganar, ni siquiera conservar nada. Un juego que no tiene miedo alguno a perder, pero cuyo desapego es más extremo

que el del amo en Hegel, pues no rechaza tampoco a la muerte. “La independencia de la conciencia de sí se convierte en risible en el momento en que se libera al ser avasallada, en el momento en que entra *en trabajo*, es decir, en dialéctica. Únicamente la risa excede la dialéctica y al dialéctico: sólo estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido, a partir del riesgo absoluto a la muerte, a partir de lo que Hegel llama negatividad abstracta” (p. 351)

Como en el ensayo sobre la locura en Foucault, donde se relacionaba a la razón con la frase, la obra, el sentido y la vida, y a la locura con el silencio, la expulsión y la muerte, aquí también el sentido y la vida aparecen juntos, pero esta vez Bataille se ríe de la *sumisión* de la vida hacia el sentido, una rendición conservadora y temerosa ante un concepto que permite “que nada esté definitivamente perdido a causa de la muerte... Esta sumisión es la esencia y el elemento de la filosofía, de la onto-lógica hegeliana. Lo cómico absoluto es la angustia ante el gasto a fondo perdido, ante el sacrificio absoluto del sentido: sin retorno y sin reserva” (p. 352)

La vida conservada y la sumisión al sentido producen un trabajo de apropiación constante de aquello que queda por fuera –la muerte, lo que no tiene sentido, es decir, la pérdida absurda, la *negatividad abstracta*–. Pero esa “noción de *Aufhebung*... es risible en cuanto que significa el atarearse de un discurso que se extenúa en reapropiarse toda negatividad, en elaborar la puesta en juego como inversión, en amortizar el gasto absoluto, en dar un sentido a la muerte...” (*ibid*). Concebir al juego como una inversión, no como un riesgo. La pérdida y la muerte son evitadas como lo irreversible, la absurda carencia de reserva que permita continuar, en el peor de los casos, con el propio juego. La actitud hegeliana no concibe al juego como muerte, ni a la muerte como juego, sino a la muerte como muerte *del* juego, y por ello no le interesa jugar *ese tipo de juego*. Bataille diría que a Hegel no le interesa *jugar*, de ninguna manera, y que con ello da muerte aún más certera al juego. Hegel quiere un proceso, un sistema regido internamente, no quiere la exterioridad y el peligro del juego.

A continuación Derrida se pregunta cómo salir de allí, del hegelianismo, de la metafísica, y superar el *sistema* clásico de las *oposiciones* que ellos imponen, impidiendo la pérdida absoluta y con ello el verdadero juego. Este alejamiento sería concebido como necesario, pero sin embargo imposible, dado el enraizamiento de nuestras herramientas emancipatorias en el propio orden opresor (hemos visto este problema, desde diversos ángulos, en Laclau y Derrida). “Lo *imposible* meditado por Bataille tendrá siempre esta forma: ¿cómo, tras haber agotado el discurso de la filosofía,

inscribir en el léxico y la sintaxis de una lengua, la nuestra, que fue también la de la filosofía, aquello que excede sin embargo las oposiciones de conceptos dominadas por esa lógica común? Necesario e imposible, este exceso debiera plegar el discurso en una extraña contorsión. Y, claro está, obligarlo a explicarse indefinidamente con Hegel” (p. 346).

Destaquemos que en este ensayo se hace explícita la complicidad que relaciona al “término de la derecha” con el “término de la izquierda”, según la estructura conservadora y tradicional de la *oposición*, complicidad reductora que vuelve problemático el trato con ellas, y constante al peligro de caer en su dialéctica identitaria. “En el discurso (unidad del proceso y del sistema) la negatividad es siempre el reverso cómplice de la positividad. Sólo puede hablarse, y no se ha hablado jamás, de negatividad, a no ser en ese tejido del sentido” (p. 355). De esta manera, llegar hasta el fondo del “desgarramiento absoluto” y de lo negativo, sin medida y sin reserva, no puede significar la prosecución de la *lógica* del *discurso*, de la *Aufhebung*. Ahora bien, podríamos decir que la pretensión de Bataille de desgarrar la cara de lo negativo, y mostrar cómo ya no es más el reverso de lo positivo –lo negativo según la lógica oposicional o binaria–, puede intentarse igual que en los otros pares de opuestos considerados en los capítulos anteriores, por medio de considerar al término de la derecha como parte y todo; entonces, no como un simple reverso de lo que realmente importa y existe (el término de la izquierda), sino como algo que ya no es “*simplemente* negativo”, simplemente reverso o simplemente suplementario. Tal como en el proceso hegemónico, este tratamiento nos muestra que lidiamos con una paradójica identidad, una identidad fallida, que ya por sí misma reniega de la apropiación y de la idea de negatividad hegeliana; identidad imposible y necesaria, particular y universal, parcial y total, cuya presencia-ausencia desvirtúa, en una forma que no es simple sub-versión, la lógica de la *Aufhebung*. Vemos entonces que *lo imposible*, en Bataille, hace referencia a una imposibilidad sólo concebible para el sistema de la identidad tradicional, pero no para una “lógica” como la hegemónica, o aquella que hemos llamado *dicotómica*. A partir de ella, es posible mostrar las relaciones que marcan el fracaso del logocentrismo, o de la dialéctica.

Derrida presenta entonces el concepto de *soberanía* en Bataille. Este concepto es utilizado sin consideración de su connotación política. Pues con él quiere hacerse referencia a la «negatividad abstracta» de Hegel, aquella pérdida absoluta y absurda del sentido y de la vida, que no daba lugar a ningún tipo de reserva. La transgresión

soberana del sentido “no es el acceso a la *identidad* inmediata e indeterminada de un sin-sentido, ni a la posibilidad de *mantener* el sin-sentido. Habría que hablar más bien de una *epokhé* de la época del sentido, de un poner entre paréntesis –escrito– que suspende la época del sentido: lo contrario de una *epokhé* fenomenológica; ésta se lleva a cabo *en nombre de y con vistas* al sentido. Es una reducción que nos repliega hacia el sentido. La transgresión soberana es una reducción de esta reducción: no reducción al sentido sino reducción del sentido” (p. 368).

Si recordamos las características que para Steiner debería tener la tragedia –su conflicto y el castigo que supone no es *justo* o proporcional al error o delito cometido, sino una pérdida irreparable e inexplicable que siempre excede la magnitud de la ofensa inicial–, comenzaremos a vislumbrar cómo es posible afirmar la homología entre ella y la soberanía, o lo que Bataille llama también la “economía general”. La tragedia, recordémoslo, debería ser el término de la derecha en una oposición destinada a la afirmación de la dialéctica (el mejor ejemplo que hemos revisado, a parte del propio Hegel, es la postura de Goldmann). Pero para Bataille no habría oposición, habría más bien dicotomía. La particular “comprensión” o inclusión que el término de la derecha produce sobre la totalidad de la dicotomía implica que no hablamos de una simple inversión (hemos discutido con detalle estos aspectos). La tragedia no es el reverso negativo y superficial, apropiable, de la dialéctica, de la identidad, de la justicia. La tragedia es una aporía, una dicotomía. “No es que la fenomenología del espíritu, que procedía en el horizonte del saber absoluto o de acuerdo con la circularidad del Logos, quede de esta manera *invertida*. En lugar de ser simplemente invertida, es comprendida: no comprendida por la comprensión cognoscitiva sino inscrita, con sus horizontes de saber y sus figuras de sentido, en la abertura de la economía general. Ésta los pliega para relacionarse no con el fundamento sino con el abismo sin-fondo del gasto, no con el *telos* del sentido sino con la destrucción *indefinida* del valor” (p. 373).

El gasto absoluto, la risa ante la previsión de la reserva, la muerte bailando frente a la vida, el juego. Desde que el intento de Bataille es escapar de la prisión de Hegel, su apertura hacia el pensamiento trágico se hace notoria. Tal como en la tragedia, la economía general no espera justicia, no prevé una transacción equitativa; se abre, antes bien, a la posibilidad de un conflicto permanente y de una pérdida irreparable. La herencia nietzscheana de Bataille lo hace, sin embargo, reír ante tal posibilidad, afirmarla con amor. No todo pensamiento de la política está preparado para una interrupción del sentido, ni menos aún para su eventual afirmación alegre, pero, a

diferencia de lo que podríamos llamar *filosofía política*, todo pensamiento de la política debe estar preparado para el juego, la pérdida potencial, el conflicto infatigable.

Política, tragedia y dicotomía. Conclusión

Política y Tragedia de Eduardo Rinesi se enfrenta a esta comprensión de lo político, y luego de un largo desarrollo se ocupa también de la dualidad que nos interesa en esta parte final, la oposición entre pensamiento dialéctico y pensamiento trágico. Su tesis central es que “el mundo de la tragedia (la forma artística que reconocemos con ese nombre, y el «pensamiento trágico» asociado –aunque no necesariamente limitado– a la reflexión sobre esa forma) contiene un conjunto de claves de comprensión de las cosas que pueden resultar de mucha ayuda para un pensamiento que se proponga pensar la política. ¿Por qué? Pues porque la tragedia es un modo de tratar con el conflicto, con la dimensión de contradicción y de antagonismo que presentan siempre las vidas de los hombres y las relaciones entre ellos [...] El conflicto es un elemento «*constitutivo* de la política»” (p. 13). Hemos visto que el propio Hegel reconoce esta dimensión de conflicto para toda la poesía dramática. Sin embargo, la postura de Rinesi sería más parecida a la de Steiner –dentro de los ejemplos que hemos dado nosotros–, dado que se resiste a sugerir la necesidad de una resolución. “La postulación de esa inevitabilidad e irresolubilidad del conflicto es lo que da su fuerza a las grandes obras trágicas que han marcado singularmente la subjetividad y el pensamiento occidentales” (p. 14). La imposibilidad de resolver el conflicto es uno de los fundamentos de la tragedia. Veremos, sin embargo, que antes de proponer una mera *inversión* –trampa en la que, como vimos, es muy fácil caer– del papel que la tragedia juega en Hegel, o en una filosofía dialéctica de la identidad última, uno de los méritos de Rinesi es la compleja y ajustada problematización de la relación entre esos dos polos. Una problematización de la que podría afirmarse va del nivel psicológico a un nivel quizás ontológico. Porque Rinesi se preocupa de considerar el papel que juega el juicio del lector o el espectador de una obra trágica, a la hora de su categorización, momento que influye en –casi determina– la posibilidad o imposibilidad de producir una reapropiación dialéctica del argumento, y del conflicto que siempre subyace a él, para ofrecer finalmente una discusión sobre la relación entre esa mirada trágica y esa mirada dialéctica, que podríamos considerar de un orden más bien ontológico, es decir, un orden, dentro de lo

poco tolerable que resulta hoy este concepto, *objetivo*⁵². El resultado de esta discusión orientada hacia un especial nivel *objetivo* mostrará finalmente la prevalencia del concepto de tragedia por sobre el concepto de dialéctica. Esta prevalencia objetiva, sin embargo, de características muy delicadas, implicará que la tragedia *describe* todo lo que puede ser la objetividad o la identidad. Queremos cerrar nuestro trabajo revisando esa discusión, pero sólo podremos llegar a ella después de seguir ciertos rastros.

Recordemos, por ejemplo, uno de los comentarios acerca de *Hamlet*, en que Rinesi habla acerca de la necesidad de la *elección*: "... (Hamlet) no sabe a qué sistema de valores, a qué código moral, de los dos que se disputan su alma, quiere ser fiel. Porque *tiene que elegir* (y en este «tener que elegir», veremos, radica el núcleo de la experiencia trágica) entre dos pautas de acción opuestas, ambas perfectamente «morales», *pero correspondientes a morales distintas y mutuamente incompatibles*. La proverbial irresolución de nuestro príncipe se revela así como algo más que un rasgo personal, más o menos patológico, de su «carácter»: es la expresión, en el corazón de su subjetividad atormentada, del principio de la contradicción radical alrededor del cual se organiza la experiencia de lo trágico" (p. 14). Es posible sacar de aquí algunas consecuencias interesantes. La primera es que, a diferencia de la visión hegeliana de las *eticidades* enfrentadas, Hamlet debería elegir entre dos "morales" distintas, y es su propia "subjetividad atormentada" la que debe proceder a esa opción. Hegel había reconocido este viraje de la objetividad ética a la subjetividad moral como un rasgo decadente de la tragedia moderna. Sin embargo, no podemos sino dudar de semejante afirmación, cuando vemos que el inmenso *Hamlet* obedece de alguna manera a esa estructura, sin que esto parezca reportar alguna disminución en su calidad trágica⁵³. No debemos resignar siquiera el carácter legítimo y casi necesario de las pautas "morales" enfrentadas. Por otra parte, es interesante lo que se dice acerca de la *elección*, que constituiría "el núcleo de la experiencia trágica". Una afirmación semejante, ¿no resulta solidaria de la lógica de la *oposición*, y de su inherente *conminación a la elección*? ¿No

⁵² En un sentido que es tan válido y tan inválido como la idea de *objetividad* en Laclau -"la dislocación es un nivel *ontológico* más primario" que la particularidad aislada o la universalidad aislada-, o la idea de objetividad que subyace a lo *Real* lacaniano o a la idea de *aporía* en Derrida, o a nuestra noción de *dicotomía*. Es decir, una objetividad problemática, que siempre está en conflicto interno, y cuya necesidad indica sólo la necesidad de lo imposible.

⁵³ Tampoco disminuye su potencia trágica el hecho de que Shakespeare intercale pasajes intensamente dramáticos con pequeñas notas de humor, lo que es una constante en toda su obra. El neo-clasicismo de su época -la escuela contraria a la de Shakespeare-, encarnado, por ejemplo, por Racine, o Corneille, había rechazado de plano esa superposición de estilos dentro de una misma obra (Cf. Steiner, *La muerte...*)

se ve reñida también con esa afirmación de Steiner, quien en *Antígona* reclama que “en la tragedia, tal como la conocemos y experimentamos, hay (por lo menos así me parece) una especie de exhortación a la inacción, a la suspensión de la acción a causa de la reconocida gravedad y densidad de la recíproca comprensión [...] Quizás sólo el drama con música, el drama musical en el verdadero sentido de la palabra, pueda realizar la suspensión del impulso existencial a *decidir*, a ser parcial, a estrechar y aguzar la conciencia hacia la acción” (p. 353, subrayado nuestro)? *La respuesta es no*. Aquí la necesidad de la elección va de la mano de su imposibilidad. La tragedia es una aporía, dado que *hay que elegir* entre opciones incompatibles (necesidad), pero igualmente legítimas y demandantes (de ahí la imposibilidad de elegir, al menos de hacerlo de una manera que no implique la *locura*). Esta necesidad imposible es la verdadera contradicción radical que supone el núcleo de lo trágico. Dicho rasgo diferencia la necesidad de elección de la *conminación a la elección* de la lógica oposicional, que afirma sin duda alguna la posibilidad de elegir, la necesidad de hacerlo, incluso la *dirección* que debe tomar esa decisión: esa decisión está presente antes de la propia conformación de la oposición –su forma binaria y su teleología–, que exige luego, y retóricamente, la pantomima de la elección; el binarismo tradicional debe todo su sentido a una función de escudo, que protege al favorecido a la cadena de términos de la izquierda de la tabla de oposiciones.

Rinesi habla también de la diferencia entre la filosofía política y la *política* –análoga a la diferencia entre policía y política, entre momento constituido y momento constituyente, etc. (nuestras últimas oposiciones listadas)–, según la cual la primera sustentaría su empresa en un intento permanente de reprimir el conflicto, expulsarlo de sus dominios, y si eso no es posible, ocultar al menos, disimular, su incómoda persistencia –la incómoda persistencia de la política–. Pero, paradójicamente, esta contraposición no haría sino expresar *un conflicto* entre la filosofía política y la política, que si bien sería promovido por la política, y no por la filosofía, que busca el orden, atrapa a ambas esferas y las obliga al conflicto (y si nos fijamos con más atención, no podremos negar que la propia filosofía política, en su trabajo inquisitivo, no puede evitar alimentar, también, al conflicto). Esto pone de manifiesto que el conflicto es central e inevitable; tiene una prevalencia lógica, ya que no necesita consenso, o la aprobación y disposición de ambas partes, para desatarse. Al contrario, el conflicto es precisamente el rechazo del consenso –que sí es preciso para el orden–. El conflicto es unilateral, intempestivo, autoritario incluso. Tiene una ventaja irremontable, no depende

de ningún *quórum*, no está *sometido*, como diría Bataille, al sentido *común*, a la frase compartida, a la obra pública. Desde que la política se encuentra al lado derecho de la oposición que pretende relevarla en la interioridad de la filosofía política –y este lado derecho es el del conflicto y la tragedia, también–, su carácter dicotómico se manifiesta con claridad. La política hace ingresar a la filosofía política en el *conflicto* que supone el enfrentamiento entre la filosofía política y la política. ¿Juego de palabras? No, más bien “estructura de la objetividad” de este dominio.

No sorprende entonces que Rinesi proponga, en vez hacer caso a las *oposiciones* y *elegir* entre policía y política –por ejemplo, y tal como proponía hacer Rancière⁵⁴, mantener la polisemia, preservar la ambivalencia de la palabra “política”, ya que en esa ambigüedad radica su riqueza. “Es precisamente la indeterminación y la variabilidad del significado de esas palabras lo que las hace tan aptas para dar cuenta del carácter dinámico que tiene siempre la vida de las sociedades [...] que se manifiesta siempre bajo la forma de un proceso permanente, un movimiento incesante y una tensión ineliminable en esos dos extremos” (p. 22). Así, “... la palabra «política» es ambivalente *no* porque esté necesitando una «definición» más precisa, *sino porque aquello que nombre involucra una tensión inerradicable*”. Pero no creamos que Rinesi comete el error de detenerse en la “ambigüedad” del problema. Puede sugerirlo a esta altura, pero al final de *Política y Tragedia*, como hemos dicho, se adentrará en una disquisición mucho más precisa.

Más arriba hablamos sobre Hegel y los “finales felices”. Quizás en esta temática del final pueda resumirse la polémica entre el pensamiento trágico y el pensamiento dialéctico. Para este último, aún cuando el final sea catastrófico, siempre es posible percibir un resabio de razón, capaz de permutar el dolor por sabiduría, capaz de encontrar una reserva de vida donde todo parecía gasto absurdo. En “La felicidad excluyente”⁵⁵, sin embargo, y refiriéndose al “final feliz” de una de las sub-historias que relata *Melinda y Melinda* –película con cuyo comentario abre el artículo–, Rinesi señala que “la frágil felicidad en la que consiste ese «terminar bien» está carcomida desde dentro por el veneno de la contingencia, de la finitud y de la falta de seguridades” (p. 2). Por supuesto, dicho juicio apunta a todo “final feliz”. El problema que pretendían dirimir los protagonistas de aquella película –si la vida es trágica o cómica– es muy

⁵⁴ Es cierto, Rancière quería elegir la política, y no la policía, pero de ese modo caía en la lógica de la mera *inversión*, contra la que hemos prevenido bastante.

⁵⁵ “La felicidad excluyente”, en *La política, las palabras y la plaza*, Buenos Aires, Del estante, 2006.

difícil, si no imposible. No sólo “no es en absoluto fácil decidir si la vida de los hombres [...] es «trágica» o «cómica», sino que la distinción misma entre *tragedia* y *comedia* no es en modo alguno fácil de establecer con alguna precisión” (*ibid.*)

Lo que lleva a Rinesi a sugerir que “*una misma historia* [...] puede ser leída, interpretada, *tanto* como una historia trágica *cuanto* como una historia cómica. La diferencia entre tragedia y comedia sería entonces menos una diferencia objetiva entre dos tipos fundamentalmente distintos de *historias* [...] que una diferencia entre distintos *puntos de vista* que actuarían en momento de la *interpretación*, de la *lectura*, de esas historias” (pp. 2-3). Aquí se distingue la tragedia de la comedia, es cierto, pero lo que importa es la posibilidad de *interpretación* ante determinados sucesos, y la *apertura* que implica esa posibilidad. Si es posible interpretar una sucesión determinada como comedia y como tragedia, se abren las puertas para la entrada del trabajo dialéctico –que podrá encontrar beneficios y lecciones en cada desgracia, o humor en cada desventura–, pero también se abre la posibilidad de que la tragedia impugne la objetividad que pretende la resolución de los conflictos entre potencias “éticas”.

La interpretación depende de la suerte que corran, según Rinesi, aquellos personajes más o menos centrales, aquellos con cuyas acciones y caracteres resulte verosímil una posible identificación. De ahí su interés por *El Mercader de Venecia*, y también por la relectura que ofrece de esa obra la reciente película de Michael Radford, ya que en esas dos obras se acentúa la complejidad del personaje de *Shylock*, cuyo destino, segado por la desventura, denuncia el dudoso *status* de comedia con el que tradicionalmente se ha presentado a la pieza. “Porque se trata de una pieza que termina «bien», *muy* bien, para algunos de los personajes, y claramente «mal», *muy* mal, para otros, y donde no está de ninguna manera claro que deba resultarnos más fácil «identificarnos» con –o asumir el «punto de vista» de– los ganadores, lo que convierte en un problema *moral* la cuestión (aparentemente sólo «técnica») de decidir si estamos, en efecto, ante una comedia o ante otra cosa” (*ibid.*).

Aquí se destaca el uso que hace Rinesi de la palabra “decidir” y de la idea de que *debemos tomar una decisión*, por lo demás de orden *moral*. Ya no se trata, como en Hegel, de contradicciones que aseguran un trasfondo de necesidad; ahora la responsabilidad de los implicados es plena, y entre esos implicados no se cuentan sólo los personajes, sino los lectores. A los lectores nos corresponde decidir; pero nosotros sabemos que la decisión, *necesaria* de hecho, es *imposible* de derecho, y que todo lo que podemos lograr, si somos ambiciosos, es una *interpretación* hegemónica. Si la

elección entre comedia y tragedia, o entre dialéctica y tragedia, es imposible, resultará absurdo proponer la prevalencia permanente y necesaria de uno de los términos, tanto como del otro. A no ser que la *necesidad* de uno de esos términos signifique *la necesidad de la imposibilidad* de elegir “de derecho”, y resuma en su mismidad la alteridad, condense en su nombre propio el carácter fallido de la identidad. Este término es la tragedia, y no la dialéctica. O, más exactamente, es la tragedia y *por ello* la dialéctica (aunque no “la dialéctica y *por ello* la tragedia”). Ya que la tragedia es en realidad una aporía, una particular forma de relación entre lo universal y lo particular, una particularidad que implica la universalidad, como todo término de la derecha de nuestra tabla de oposiciones, que es *parte y todo a la vez*.

Es precisamente la imposibilidad de decidir –esto es, no de decidir *de hecho*, sino la imposibilidad de decidir *de derecho*– lo que caracteriza a la tragedia como término de la derecha de nuestra cadena, y a la vez, como la dicotomía misma. Esta imposibilidad de decidir de derecho, con facilidad, a priori, es la característica que, para Rinesi, logra arrojar un manto de dudas sobre el carácter cómico del *Mercader*, y de otras piezas. Precisamente la obligación de decidir, la conminación a la elección –específicamente por la cadena de términos de la izquierda de nuestro esquema– es característico de las *oposiciones* de la metafísica logocéntrica. Si bien Rinesi descubre una necesidad de *decisión*, y además de una de carácter moral, no procede a exigir una confirmación del carácter cómico –camino que querría seguir aquel que construyese la *oposición* “comedia/tragedia” con vistas a la identificación y protección de, en este caso, la comedia–, sino que, por el contrario, abre la discusión en el sentido de destacar los problemas irreductibles que impiden este cierre en la opción de la comedia –que conlleva de suyo el cierre inherente a la opción por determinados personajes triunfadores, y nuestra identificación completa con ellos–.

De esa forma, el espíritu de la interpretación de Rinesi es trágico en sí mismo, en el sentido de la tragedia como término de la derecha de la cadena de oposiciones y como *dicotomía*. En otras palabras, la decisión que deberemos tomar para clasificar esta obra, decisión seria, decisión delicada, decisión *moral*, no hace sino, quizás paradójicamente, *aplazar* la decisión, la intempestiva, la apresurada, aquella que no advirtió los signos problemáticos de la identificación y de la toma de partido a la que vamos a proceder, y que se arroja ciegamente en brazos de uno de los polos enfrentados en tan sutil batalla. La figura de este *aplazamiento* de la decisión produce un distanciamiento de la conminación a la elección típica de la *oposición*, y, si bien no sorteja la necesidad de una

decisión *de hecho* (ya que, lo sabemos, la decisión es *necesaria* –al menos esta decisión *de hecho*–), sí nos advierte en contra y nos aleja de una decisión impaciente, demasiado segura, no problematizada (o una decisión que quisiéramos *de derecho* –y aquí, el costado *imposible* de la decisión). Al realizar este movimiento nos alejamos de la lógica de la oposición para situarnos en la “lógica” de la dicotomía, o, lo que es equivalente, precisamente en la “lógica” de la tragedia. Hasta aquí lo que hemos llamado la discusión “psicológica” de Rinesi, acerca de interpretaciones y puntos de vista en la lectura. Pero en ella se anuncia ya, se inscribe inevitablemente, el nivel “ontológico” o de *objetividad* de la tragedia por sobre la dialéctica o la comedia.

En el capítulo quinto de *Política y Tragedia*, Rinesi introduce una distinción entre “dialéctica diádica” y “dialéctica triádica”. Sabemos que Hobbes concebía la historia como la permanente lucha entre dos momentos: el estado de naturaleza y el momento del estado civilizado. No se encontraba un elemento de resolución definitiva, por lo tanto su dialéctica era diádica, o “trágica”, si no nos incomoda el *oxímoron*. Si bien Hobbes es un *filósofo* de la política, lo es de la *gran* filosofía política, aquella que quiere el orden del estado civilizado, pero sabe que es imposible conseguirlo (ver *Política y Tragedia*, pp. 26 y ss.). Quienes no están al tanto de esa imposibilidad, agregan un tercer término a su dialéctica, el término de *la Historia*, entendida como progreso, desarrollo de un plan preconcebido. Este tercer elemento supone un *trabajo* que va consumiendo, superando, integrando en su marcha los contenidos finitos y particulares, aparentemente contingentes. “... Hegel, cuyo pensamiento no cesa de cantar loas al conflicto, a las guerras y a las revoluciones, no hace por su parte sino construir un enorme mecanismo de *neutralización* del movimiento y de la propia historia”, o “... la función de la historia dialéctica consiste exactamente en *repudiar* el movimiento y el devenir, en «desrealizarlos», en revelar que ellos no pasan de ser una vana «ilusión» cuyo verdadero sentido sólo puede venirles después y desde fuera. Desde el orden, posterior, que contribuyeron, sin saberlo [...], a instaurar”. (p. 221).

Estos dos tipos de dialéctica señalan, así, una relación entre la identidad y la diferencia, o entre la quietud y el movimiento, el cierre y la apertura. Una versión más es lo que Rinesi llama la *paradoja de la cultura*: “puede definirse por el hecho de que una cultura (o una sociedad) sólo puede mantenerse viva en el desorden fértil del conflicto de interpretaciones, pero al mismo tiempo sólo merece el nombre de cultura –o de sociedad– cuando una de esas interpretaciones se ha vuelto hegemónica” (p. 227). Gramsci sufre esta paradoja de manera especialmente clara, dada su pertenencia a un

“momento maquiaveliano” de la historia del pensamiento político, en la misma medida en que pertenece también a un “momento hobbesiano” de esa historia (y dichos *momentos* son por completo contrarios e incompatibles. Ver pp. 156 y ss., y pp. 219 y ss.). Análoga a la *paradoja de la cultura*, la “paradoja de la política”: “... consiste en el hecho de que no es posible hablar de «política» a menos que una cierta forma de organización simbólica e institucional de la sociedad se haya logrado imponer sobre las demás [...] pero al mismo tiempo sólo puede hablarse propiamente de política cuando nos enfrentamos a una práctica que consigue por lo menos sacudir, conmover, poner en cuestión o en tela de juicio esos mismos relatos, significados o criterios de legitimidad” (p. 227).

Asociados a la paradoja de la política, se delinear los dos *momentos* que configuran, con su sucesión, la contingencia de la historia. Estos dos momentos no son sino, respectivamente, la cadena de términos de la derecha de la oposición y la cadena de términos de la izquierda, el “momento maquiaveliano” y el “momento hobbesiano” a los que nos referimos recién, y su relación está descrita por la “lógica” de la dicotomía. “Así, la historia del pensamiento político moderno podría presentarse como la historia de la contraposición entre dos desarrollos paralelos y antagónicos, aunque no exentos, por supuesto, de puntos de cruce, de diálogo y de eventual –y siempre tenso– encuentro: el de un «momento maquiaveliano», asociado a la celebración del conflicto y de la apertura de la historia, y el de un «momento hobbesiano», asociado a la preferencia por la estabilidad y a la búsqueda de los modos de *encuadrar* el inevitable desorden de las cosas” (p. 242). El “momento maquiaveliano” es el del conflicto unilateral, que logra imponerse siempre a la bilateralidad que requiere el consenso. Es esto lo que, desde nuestra perspectiva, le otorga su ventaja ontológica, a pesar de que, como bien constata Rinesi, el “momento hobbesiano” siempre ha sido el paradigma dominante, ya que *históricamente* se ha buscado el orden, la armonía, el consenso, supuestos más persistentes y dominantes –podría decirse que tal es la *política* de la metafísica logocéntrica, al menos en la esfera teórica–.

Ahora bien, es la relación entre estos dos momentos, esa relación interminable que se renueva constantemente a sí misma –“momento shakespeareano”–, la que finalmente pervive; así lo confiesa Rinesi cuando señala que “... lo que quizás resuma buena parte de lo que he intentado decir a lo largo de estas páginas, es que un pensamiento que quiera *pensar la política* haría bien en buscar inspiración en las fuentes trágicas asociadas a este “momento shakespeareano” [...] porque es un tipo de pensamiento que

se instala en el seno de la contradictoria relación entre el orden y su disolución, entre el sistema y su contrario [...] No hay pensamiento sobre la política si no hay una reflexión sobre esta relación contradictoria entre el orden y la ruptura de ese orden, y esa relación es la materia misma de lo trágico” (p.256). El “momento shakespeariano”, entonces, que es *la relación* entre los otros dos *momentos*, depende todavía de fuentes trágicas, es decir, de *uno* de esos momentos, convirtiendo al trágico “momento maquiaveliano” en *parte y todo* de la relación que lo incluye.

Pero... Pero debemos repetirlo una vez más, y siempre. La *dicotomía* resulta ser *tanto* la totalidad de la relación, la relación misma, *como* una parte de la relación, el término de la derecha. Sólo él posee identidad, sólo él es esa reunión entre lo universal y lo particular que puede cobrar una identidad. El tema del *pero*, de ese agregado, esa extensión; la antítesis del *pero* afecta a la dialéctica y a la tragedia.

“Es que el problema de la tragedia y el problema de la dialéctica es el mismo”, dice Rinesi, “aunque las estrategias de una y otra para lidiar con él sean contrapuestas, y de ahí que tragedia y dialéctica no hayan cesado de dialogar a lo largo de la historia” (p. 257). Dialéctica y tragedia se oponen, pero no en la forma de un rechazo puro y simple. Sino que cada una intenta pensar a la otra e incorporarla como momento de su propia reflexión. “La tragedia es así un momento del pensamiento dialéctico; la dialéctica, un momento del pensamiento trágico” (p. 258). Pero cuando la dialéctica piensa a la tragedia, la última no sale intacta, sino convertida, procesada, absorbida, asimilada por una positividad más plena; se transforma en un momento efímero. Sucumbe a la lógica de la oposición. La dialéctica es la tragedia más un “pero”, dice Rinesi. El del aprendizaje de una lección, el de un autodesarrollo del espíritu, un crecimiento en la conciencia. Ahora bien, cuando la tragedia piensa a la dialéctica, la dialéctica no es asimilada ni cambiada; queda intacta. El *pero* que agrega la tragedia no modifica el sentido de la visión dialéctica. Esta circunstancia coincide con lo que hemos venido afirmando nosotros, ya que la *dicotomía* también necesita, todavía, siempre, de ambos términos, intactos. La especial condición de los términos de la derecha de la tabla de oposiciones (en el caso de *unidad/dicotomía*, o *identidad/diferencia*, es muy claro), que es parte y todo, no produce una asimilación dialéctica, sino precisamente lo contrario, *la perpetuación de una dislocación*, ajena a la asimilación efectiva que sí practica el binarismo retórico y superficial de la oposición (aquí el otro ejemplo evidente es la oposición y dicotomía entre dialéctica y tragedia). Si el término de la derecha es parte y

todo, asegura, siendo parte, al todo, y siendo todo, a la parte; asegura esa *separación*, tal como el proceso hegemónico asegura la perpetuidad de la relación entre una particularidad y una universalidad.

La tragedia “no busca disolver en una unidad mayor los extremos de las oposiciones que la constituyen, sino que se define exactamente por su obstinación en preservarlos intactos, irreductibles, inasimilables” (p. 260). Perpetuar el conflicto es tarea de todo “término de la derecha”, o de toda aporía. Por eso cuando la tragedia piensa a la dialéctica, antes de asimilarla, la deja intacta, y obliga de esa forma a un perpetuo enfrentamiento. “Incorporada por el pensamiento trágico a su juego de opuestos, la dialéctica persiste incólume en el seno mismo del mundo trágico”. El *pero* de la tragedia es la obstinación en pensar y no olvidar el dolor, el sufrimiento inflingido, la injusticia que no puede ser reparada. Rescata el sufrimiento que llevó hacia el final, incluso feliz, de una obra –trágica, o no– (por ejemplo la terrible muerte de Romeo y Julieta, que no conmovió en nada a Hegel). “La idea de que las desgracias de la historia siempre dejan algo de irreductible, de no recuperable [...] es la marca del pensamiento trágico” (p. 260). Pero ese “pero” no trastoca la identidad de la dialéctica, ni la exime, entonces, de su papel de eterno rival de la tragedia. Sólo sirve como una conjunción: agrega algo nuevo, en vez de sintetizar. “El «pero» del pensamiento trágico es un «pero» radical: la obcecada afirmación de una dualidad irreductible” (p. 261). Lo hemos visto, por ejemplo, en nuestro tratamiento de la aporía. A lo necesario se agrega lo imposible, a lo imposible se agrega lo necesario. Y entonces, lo que hemos llamado la prevalencia ontológica de la tragedia se hace explícita. “De ahí que el diálogo entre la tradición trágica y la tradición dialéctica [...] sea un diálogo interior a la primera de ellas” (p. 261). Esto es equivalente a lo que dijimos con respecto a la estrecha relación de la *particularidad* con la identidad, ya que la particularidad, siendo la dicotomía, captura la falla constitutiva de la identidad, y suple (mata, pero revive a la vez) al fracaso de la oposición por establecer una identidad, pretendidamente absoluta. El diálogo dicotómico que permite aprehender una noción verosímil de identidad es el de la particularidad, y no el de una universalidad vacía. Dentro de las contingencias particulares e históricas, sobre ellas y por medio de ellas, se realiza el diálogo de la hegemonía. Y de allí, cómo no, la cercana conexión de la política y la tragedia. “Querría insistir, entonces, en que este diálogo (este diálogo interior, dijimos, a la tradición del pensamiento trágico...) es el diálogo en el interior del cual, y sólo en el interior del cual, es posible pensar la política”.

Manuel Altamirano
Mat.: 2002747430

Bibliografía

- Aristófanes –*Las ranas*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1958.
- Aristóteles –*Poética*, Caracas, Universidad central, 1970.
- Cragolini, Mónica –*Deconstrucción y pensar en las fisuras*, 1999, disponible en Internet:
http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/cragolini_1.htm
- Para una «melancología» de la alteridad: Diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano*, en “Estudios Nietzsche, Revista de la Sociedad Española de estudios sobre F. Nietzsche”, Universidad de Málaga, España, Nro 1, 2001, pp. 61-76
- Derrida, Jaques –*La escritura y la diferencia*, Barcelona, Antrophos, 1989.
- De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Khôra*, trad. Diego Tatián, Córdoba, Alción, 1995.
- *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995.
- *Aporías. Morir- esperarse (en) «los límites de la verdad»*, trad. C. de Peretti, Barcelona, 1998
- *Fuerza de Ley: El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2008.
- Esquilo – *La Orestíada*, Buenos Aires, Losada, 1939.
- Los siete de Tebas*, Buenos Aires, Losada, 1939.

- Ferraris, Maurizio –*Introducción a Derrida*, disponible en Internet:
http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derrida_ferraris_1.htm
- Goux, Jean-Joseph –*Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*,
 Buenos Aires, Caldén, 1973.
- Hegel, G.W.F., –*Estética*, (tomo ocho: La poesía), Buenos Aires, Siglo Veinte,
 1985.
- Jaeger, Werner –*Paideia*, México, FCE, 2000.
- Laclau, Ernesto –*Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
 –*La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
 –*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*,
 Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- Lefort, Claude –*La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Negretto, Gabriel –*El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo
 de la excepción*, FLACSO. Disponible en Internet:
http://www.politica.com.ar/Filosofia_politica/negretto-schmitt_y_decisionismo.htm
- Nietzsche, Friedrich –*El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.
- Palti, Elías –*Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Pitkin, H. F. –*Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*, Madrid,
 Centro de estudios constitucionales, 1984.
- Rancière, Jacques –*El Desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Rawls, John –*Liberalismo Político*, México, FCE, Facultad de Derecho UNAM,
 1995.
- Rinesi, Eduardo –*Política y tragedia*, Buenos Aires, Colihue, 2003.

- “La felicidad excluyente”, en *La Política, las palabras y la plaza*, Buenos Aires, Del estante, 2006.
- Schmitt, Carl –*El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 2002.
- Sófocles –*Edipo Rey*
 –*Edipo en Colono*
- Steiner, George –*La muerte de la tragedia*, Caracas, Monte Ávila 1961.
 –*Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Zizek, Slavoj –*El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.