



## La democracia y el problema del poder<sup>1</sup>

Ernesto Laclau<sup>2</sup>

Las discusiones sobre la viabilidad de la democracia en lo que puede ser llamada una era “posmoderna” ha girado principalmente alrededor de dos temas centrales: 1) La presente dispersión y fragmentación de los actores políticos, ¿no conspira en contra de la emergencia de identidades fuertes que podrían operar como puntos nodales para la consolidación y expansión de prácticas democráticas?; y 2) ¿no es esta misma multiplicidad la fuente de un particularismo de los objetivos sociales que podría resultar en la disolución de discursos emancipatorios más abarcadores, considerados como constitutivos del imaginario democrático?

El primer tema está conectado con la creciente conciencia de las ambigüedades de esos mismos movimientos sociales sobre los cuales se depositaron tantas esperanzas en los años setenta. No hay duda de que su aparición implicó una expansión del imaginario igualitario a áreas cada vez más amplias de las relaciones sociales. Sin embargo, también se hizo cada vez más claro que tal expansión no lleva necesariamente a una agregación de la pluralidad de demandas alrededor de una voluntad colectiva más amplia (en el sentido gramsciano). Hace algunos años, por ejemplo, en San Francisco, había una extendida creencia en la potencial formación de un poderoso polo popular, dada la proliferación de demandas de negros, chicanos y homosexuales. Nada de esto, sin embargo, sucedió, entre otras razones porque las demandas de cada uno de estos grupos chocaban unas con otras. Más aún: ¿no es esta fragmentación de las demandas sociales la que facilita que el aparato del Estado lidie con ellas de una forma administrativa - lo que resulta en la formación de redes clientelares capaces de neutralizar cualquier tipo de apertura democrática? La expansión horizontal de esas demandas, a las que el sistema político es sensible, conspira contra su agregación vertical en una voluntad popular capaz de desafiar el orden de cosas existente. Los proyectos políticos como la “tercera vía” o el “centro radical” expresan claramente este ideal que implica la creación de un aparato estatal sensible hasta cierto punto a las demandas sociales, pero que opera como un instrumento desmovilizador. En cuanto al segundo tema, su formulación va en la

<sup>1</sup> A fines del año 2000 me solicitaron desde la edición argentina de *Actual Marx* si podía oficiar de intermediario con Ernesto Laclau para publicar un texto suyo. Ernesto envió este texto que hasta donde conozco no fue publicado nuevamente en español. Por un error de edición, la versión que finalmente salió publicada en el que posteriormente fue el único número de esa revista, no fue la versión acabada de la traducción. Que la publicación de este artículo repare entonces ese error y vaya como sentido homenaje de *Identidades* a la memoria de Ernesto Laclau. [N. del T]

<sup>2</sup> Algunas secciones de este trabajo fueron publicadas en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality* (Londres: Verso, 2000).

misma dirección. Con el quiebre de los discursos totalizantes de la modernidad, corremos el riesgo de enfrentarnos con una pluralidad de espacios sociales, gobernados por sus propios objetivos y reglas de constitución, dejando la gestión de la comunidad - en un sentido global - en las manos de una tecno-burocracia situada más allá de cualquier control democrático. Con esto, la noción de esfera pública, con la cual ha sido vinculada la *posibilidad* misma de una experiencia democrática, es seriamente puesta en cuestión. Sólo basta pensar en la imagen de Lyotard de un espacio social constituido por una multiplicidad de juegos de lenguaje inconmensurables, en la cual cualquier mediación entre ellos puede ser sólo concebida como *daño*, como una interferencia externa que algunos ejercen sobre los demás.

Estas afirmaciones son, sin embargo, exageradas y unilaterales. Presentan un cuadro muy optimista de las características de las experiencias y discursos democráticos clásicos socavados por la "condición posmoderna", mientras ignoran las posibilidades de profundizar tales experiencias que abren las nuevas culturas de la particularidad y la diferencia. Podríamos, en este sentido, presentar al conjunto de la tradición democrática como dominado por una ambigüedad esencial: por un lado, la democracia fue el intento por organizar el espacio político alrededor de la *universalidad* de la comunidad, sin jerarquías ni distinciones. El jacobinismo fue el nombre del primer y más extremo intento por constituir al pueblo como UNO. Por el otro lado, la democracia ha sido concebida también como la expansión de la lógica de la igualdad a cada vez más amplias esferas de las relaciones sociales - igualdad social y económica, igualdad racial, igualdad de género, etc. Desde este punto de vista, la democracia implica constitutivamente el respeto por las diferencias. Lo que no se dice es que la unilateralización de cualquiera de estas tendencias lleva a la perversión de la democracia como régimen político. La primera se enfrenta con la paradoja de afirmar una universalidad *inmediata* que, sin embargo, sólo puede lograrse mediante la *universalización* de algunas particularidades dentro de la comunidad. El etnocentrismo implícito que permea los discursos de varios ruidosos defensores de la razón universal es bien conocido. Pero la democracia, unilateralmente concebida como el respeto por la diferencia, igualmente se enfrenta rápidamente con sus propios límites, que amenazan con transformarla en su opuesto - es decir, puede llevar a la aceptación sin desafío de las comunidades culturales existentes, ignorando las fuerzas que, dentro de ellas, luchan por romper con sus estrechos y conservadores límites culturales.

Así, la ambigüedad de la democracia puede ser formulada en los siguientes términos: requiere unidad, pero sólo puede ser pensada a través de la diversidad. Si cualquiera de estas dos dimensiones incompatibles prevalece más allá de cierto punto, la democracia se vuelve imposible. Es evidente que las variadas formas que adquiere esta tensión en Europa Occidental están debilitando la democracia. Las difíciles cuestiones en relación al status de los inmigrantes en los países europeos y la explosión de todo tipo de particularismos son testigos de esto.

¿Cómo tratar, sin embargo, estas tensiones y esta ambigüedad una vez que se reconoce que son inevitables pero que no hay manera de encontrar una solución impecable, perfecta, a los problemas que nos presentan? Nuestro primer paso debería

ser, ciertamente, aceptar que estas tensiones y ambigüedad están allí para quedarse y que nuestra única alternativa es no intentar suprimirlas sino encontrar una manera práctica de enfrentarnos con ellas. ¿Qué significa aquí “enfrentarnos con ellas”? Una primera y, aparentemente, obvia respuesta sería: negociar. Esta es, sin embargo, una respuesta demasiado fácil, entre otras cosas porque no es para nada claro que es lo que supone una negociación *práctica*. Si supone encontrar un punto ideal de acuerdo entre tendencias inicialmente incompatibles - como en una situación dialógica concebida *à la* Habermas - es claro que la solución es teórica y no práctica, y que la palabra “negociación” es en realidad excesiva. Si, sin embargo, el resultado de la negociación es que cada una de las fuerzas intervinientes mantiene su propia identidad por separado e inconmensurable y obtiene todo lo que puede - en relación a la fuerza que posee - estamos simplemente en el terreno del daño de Lyotard. Es difícil ver qué puede resultar de todo esto en lo que concierne a una política *democrática*.

Quizás, sin embargo, la solución debe ser buscada en algún otro lado, alejándonos de la lógica de la “negociación”. Quizás la manera apropiada de encarar el enigma de la democracia es preguntarse si no debe cuestionarse el silencioso supuesto sobre el que están basadas la unilateralización de tendencias incompatibles y la negociación entre ellas: a saber, el supuesto de que todo juego de lenguaje que se puede jugar dentro en esta incompatibilidad encuentra en esta última un límite absoluto. ¿No sería posible, partiendo de esta incompatibilidad, llevar adelante prácticas diferentes - contaminar tropológicamente, por ejemplo, una tendencia incompatible con la otra y explorar la productividad política que deriva de esa contaminación? Quizás lo universal y lo particular, lo substantivo y lo procedimental, son menos impenetrables recíprocamente una vez que se acepta la ambigüedad (o indecidibilidad) como el terreno desde el cual tiene que comenzar todo movimiento estratégico-político.

Comencemos por considerar algunas de las categorías clásicas del análisis político y ponerlas bajo la presión de los requerimientos contradictorios dictados por la ambigüedad de la lógica democrática. Veremos que esta contradicción no es un límite absoluto sino más bien la condición de posibilidad de juegos de lenguaje más complejos que echan luz sobre los espacios discursivos que hacen posible la democracia. Permítanme decir, para empezar, que “hegemonía” es para mí la categoría central del análisis político. La concibo como una manera especial de articular lo universal y lo particular que evita los dos extremos de un universalismo fundacionalista - Rawls, Habermas - y de un particularismo que niega la posibilidad de cualquier lógica de mediación entre juegos de lenguaje incompatibles. En mi trabajo, he definido a la “hegemonía” como el tipo de relación política por la cual una particularidad asume la representación de una (imposible) universalidad enteramente inconmensurable con ella.<sup>3</sup> Es, como resultado, una fugaz y contingente relación de *encarnación*. A esto agregaré que veo a la democracia como el tipo de régimen que hace completamente visible el carácter contingente de un vínculo

<sup>3</sup> Véase mi libro *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996. [N.T. Hay traducción castellana Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.]

hegemónico. Organizaré mis argumentos alrededor de cuatro tesis. Cada una comenzará definiendo una dimensión del vínculo hegemónico, luego sacaré algunas conclusiones de cada una de estas dimensiones para una comprensión de la lógica democrática.

## 1ª TESIS

Como dijimos, el vínculo hegemónico supone una asimetría constitutiva entre universalidad y particularidad. Esto corresponde a grandes rasgos a la distinción que hace Gramsci entre una clase corporativa y una clase hegemónica. Todos los grupos son particularidades dentro de lo social, estructurados alrededor de intereses específicos. Pero sólo se vuelven hegemónicos cuando toman la representación de la universalidad de la comunidad concebida como un todo. La cuestión es, por supuesto, cómo es posible tal representación. Para comenzar a elaborar una respuesta a este problema vale la pena citar dos textos de Marx. El primero puede ser visto como el grado cero de la hegemonía:

El proletariado sólo comienza a nacer, en Alemania, mediante el movimiento *industrial* que alborea ... Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución de hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado a *principio suyo*, lo que ya se personifica en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad.<sup>4</sup>

Esto es, no hay dialéctica entre las dimensiones corporativas y hegemónicas: el cuerpo *particular* del proletariado representa, en sí mismo, la universalidad sin mediación. La diferencia entre este camino a la emancipación y uno hegemónico puede ser identificada contrastando el pasaje citado más arriba con el siguiente - del mismo ensayo - en el cual todos los momentos estructurales de una operación hegemónica están contenidos *in nuce*:

¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe *una parte de la sociedad burguesa* e instaure su dominación *general*, sobre el hecho que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación* ... Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad burguesa, para

<sup>4</sup> Karl Marx "En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción" en Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1986, p. 14-15.

que *una* clase valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario, para ello, que una determinada esfera social sea considerada el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general.<sup>5</sup>

A diferencia del primer camino, que consistía en una emancipación no política - porque la sociedad civil construía la universalidad de la comunidad sin pasar por una esfera política separada - el segundo camino presupone una mediación política como un momento constitutivo (la identificación de los intereses de una clase particular con aquellos de la sociedad como un todo). Y si para Marx solamente el primer camino constituye la verdadera y última emancipación, es suficiente que la posibilidad de emergencia de una "clase universal", anclada en la simplificación de la estructura de clase bajo el capitalismo, no se vea corroborada, para que la hegemonía política quede como el único camino hacia la emancipación social.

El punto importante de nuestro argumento es que la asimetría entre la universalidad de la tarea y la particularidad del agente social capaz de llevarla a cabo es la condición misma de la política, porque es sólo como resultado de esto que el dualismo entre sociedad civil y esfera pública puede emerger. Mientras que para Hegel la dualidad Estado/sociedad civil estaba basada en la reducción de la sociedad civil al particularismo de un sistema de necesidades, la dialéctica de emancipación *política* de Marx (nuestra segunda cita) supone un proceso de mutua contaminación entre particularidad y universalidad que le otorga a la emancipación un carácter político.

Ahora, si cierta particularidad es capaz de liderar la lucha en contra de un régimen percibido como un crimen "general" o "notorio", no es tanto porque su particularidad diferencial, óptica lo predetermina para jugar este rol hegemónico, sino porque - dada una cierta constelación de fuerzas - es la única que tiene el poder para hacerlo. Sin esta desigualdad de poder a nivel de la sociedad civil no habría "política" ni "hegemonía" (en el extremo, ambos términos son sinónimos ya que ambos son maneras alternativas de designar la constitutiva asimetría entre universalidad y particularidad). Aquí encontramos una primera dimensión definitoria de una relación hegemónica: *la desigualdad de poder es constitutiva de tal relación*.

Esto se puede ver aún más claramente si comparamos el vínculo hegemónico (= político) con formas no-políticas de alcanzar la universalidad de la comunidad: el Leviathan de Hobbes y la noción de Marx de emancipación *humana* (aludida en nuestra primera cita). Hobbes explícitamente niega la existencia de cualquier desigualdad de poder en el "estado de naturaleza". Para él, en tal estado, todos los miembros de la comunidad tienen igual poder. Como resultado, como cada uno tiende a sus propios objetivos, los cuales chocan con los de los demás, hay un punto

<sup>5</sup> *Op. cit.* p. 13.

muerto constitutivo. La comunidad es radicalmente incapaz de crear, ella misma, cualquier "orden" social. La consecuencia es que el acuerdo que entrega el poder *total* al soberano no puede ser un acto político, porque es solamente la decisión racional de todos los miembros de la sociedad y no presupone ningún conflicto entre voluntades antagónicas. Estrictamente por las razones opuestas, tiene lugar la misma eliminación de la política con la noción marxiana de una sociedad emancipada completamente autodeterminada. Como el proletariado como clase universal realiza la universalidad de la comunidad a nivel de la sociedad civil, no se necesita ninguna articulación hegemónica para alcanzar esta última. Poder y universalidad son estrictamente incompatibles el uno con la otra. El Estado está allí sólo para dar comienzo al lento proceso de su desaparición. El lema saint-simoniano que incorporó el marxismo - "del gobierno de los hombres a la administración de las cosas" - consume esta transición hacia una concepción no-política de la administración de la comunidad.

Si volvemos ahora a la cuestión de la democracia, podemos ver que su precondition es la misma que la precondition de la hegemonía - la asimetría constitutiva entre universalidad y particularidad. La democracia presupone que el lugar del poder permanece vacío (Lefort) y que no predetermina en su estructura la naturaleza de la fuerza que va a ocuparlo. A diferencia de una sociedad jerárquica - como los *Anciens Régimes* - donde hay una estricta continuidad entre la *forma* universal de la comunidad y el *contenido* que la ocupa, la democracia presupone una drástica separación entre ambos. Para tener democracia necesitamos fuerzas particulares que *ocupan* el espacio vacío pero no se identifican con él. Esto significa que sólo hay democracia si la brecha entre universalidad y particularidad nunca es llenada sino que es, por el contrario, siempre reproducida. Lo cual también significa que la democracia es sólo posible en un terreno *hegemónico*. Sin embargo, esto último implica, como hemos visto, que las relaciones de poder son constitutivas, de lo que podemos deducir que el poder es también constitutivo de la democracia. Mientras en la noción de emancipación humana de Marx la obsolescencia del poder era sinónimo con la misma substancia del proceso emancipatorio, la emancipación *política* sólo puede querer decir el desplazamiento de las relaciones de poder existentes, la construcción de un nuevo poder, pero no su radical eliminación. La percepción de este problema fue el mérito histórico de Gramsci, cuya teoría de la hegemonía subvirtió la teorización marxista a través de la introducción de un arsenal de nuevos conceptos - bloque histórico, guerra de posición, Estado integral, liderazgo moral e intelectual - que reintrodujeron la dimensión política en la lógica misma del proceso emancipatorio. Esto es muy relevante para las sociedades contemporáneas, donde la fragmentación de las identidades sociales le da a la democracia su específica fragilidad, pero también sus inherentes posibilidades políticas.

La conclusión principal de este argumento es que es inherente a la democracia cierta visibilidad de su propia contingencia - esto es, una propuesta y, al mismo tiempo, una reatamiento de sus propios contenidos. Uno tiene que proponer ciertos objetivos sustanciales concretos en el curso de una competencia política democrática pero, al mismo tiempo, uno tiene que afirmar la *contingencia* de estos objetivos - si uno afirmara su carácter constitutivo tendría que afirmar, al mismo tiempo, que el

lugar del poder no está vacío, porque no habría democracia si no estuviera ocupado de alguna manera. En ese caso, la democracia sería un programa sustantivo más de la sociedad. Si este no es el caso, si la visibilidad democrática supone la propuesta de algunos objetivos y la afirmación de su carácter contingente, uno tiene que concluir que una diferencia ontológica entre los contenidos ónticos de los objetivos propuestos por las diversas fuerzas políticas y una dimensión ontológica específica permeando esos contenidos, que yace en la afirmación permanente de su naturaleza contingente, es constitutiva de la democracia. Uno podría presentar este argumento en términos de una distinción entre metáfora y metonimia. La metáfora basa su trabajo en relaciones analógicas - en ese sentido tiende a esencializar el vínculo entre los términos de la analogía (en nuestro caso, tiende a suturar la relación entre el espacio vacío del poder y la fuerza que lo ocupa). La metonimia, por el contrario, se basa en meras relaciones de contigüidad - en ese sentido, el carácter contingente del desplazamiento tropológico que inicia se vuelve completamente visible. La democracia es suspendida en un juego indecible entre la metáfora y la metonimia: cada una de las fuerzas en competencia en el juego democrático tiende a hacer lo más permanente posible la ocupación del espacio vacío del poder; pero si no hubiese una simultánea afirmación del carácter contingente de esta ocupación no habría democracia. ¿No es esto lo mismo que afirmar que el terreno de la democracia es aquel de las lógicas hegemónicas?

## 2ª TESIS

Que el poder está arraigado en la hegemonía es, sin embargo, sólo una primera dimensión del vínculo hegemónico - una que hemos explicado en términos de la asimetría entre la particularidad de la fuerza hegemónica y la universalidad de la tarea. Pero si eso fuera lo único que hay en un vínculo hegemónico, el apoyo popular a la fuerza que derroca al régimen visto, en términos de Marx, como el "crimen notorio de toda la sociedad", estaría limitado a ese acto de derrocamiento y no daría lugar a una identificación más permanente por la cual emergería una coincidencia entre la "revolución de la nación" y la "emancipación" de una clase particular de la sociedad civil. ¿Cuál es la raíz de esta más prolongada coincidencia sin la cual la "hegemonía" es inconcebible? Pienso que la respuesta debe buscarse en el hecho de que el régimen que es "un crimen notorio" está construido alrededor de una escisión interna en su propia identidad. Es, por un lado, este régimen *particular* pero, por el otro, si va a ser el crimen notorio *de toda la sociedad*, su propia particularidad debe ser vista como el símbolo de algo diferente e inconmensurable con él: el obstáculo que impide a la sociedad coincidir con ella misma, llegar a su plenitud. Pensemos qué sucede cuando la sociedad se enfrenta con un desorden generalizado: lo que se necesita es *algún tipo* de orden y el contenido particular de la fuerza que lo provee se torna un asunto secundario. Lo mismo sucede con la opresión: si un régimen es visto como la encarnación del mal o la opresión *en general*, su nombre pierde tendencialmente su referencia concreta y se vuelve el nombre de un obstáculo que impide a la sociedad coincidir con ella misma. Esta es la razón por la cual la caída de regímenes represivos siempre libera fuerzas más grandes de las

que, como evento concreto, puede manejar: como el régimen era visto como el símbolo de la opresión general, todos los grupos oprimidos viven por un momento la ilusión de que todas las demandas incumplidas - en todos los dominios - van a ser satisfechas.

Es importante señalar que esta dualidad del “crimen notorio” supone la referencia a un objeto para el cual, estrictamente, no corresponde un contenido literal. Orden, en nuestro ejemplo, es sólo el nombre para una plenitud ausente, el reverso positivo de una situación percibida negativamente como “desorden”. Y lo mismo puede decirse de otros términos políticos como “justicia”, “revolución”, etc. Siendo el contenido de algo a lo que no le corresponde *necesariamente* un contenido, toma prestado tal contenido de una fuerza particular capaz de encarnar contingentemente esa universalidad vacía en algún momento particular en el tiempo. Esta es la definición misma de la operación hegemónica. Vemos por qué, en términos de Marx, la “emancipación” de un sector particular de la sociedad y la “revolución de la nación” pueden coincidir: porque esta última no tiene un contenido propio y sólo lo adquiere a través del desplazamiento topológico hacia los objetivos de la fuerza hegemónica. Si queremos persistir en esta imagen retórica, podríamos decir que, *sensu stricto*, la operación hegemónica no es sólo topológica sino que también pertenece al orden de la catacreción, ya que no hay contenido literal para nombrar a lo que el tropo se refiere.

Podemos decir, en este sentido, que la operación hegemónica sólo es posible en tanto nunca consigue lograr completamente lo que intenta - esto es, la fusión total entre la universalidad (plenitud) del espacio y de la fuerza que encarna tal momento universal. Porque si esta sutura total fuera posible, implicaría que el universal habría encontrado su propio e indisputado cuerpo y que, de allí en más, ninguna variación hegemónica sería posible. Esta incompletitud del juego hegemónico es lo que llamamos *política*. La posibilidad misma de una sociedad política depende de la afirmación y reproducción de su indecidibilidad en la relación entre el universal y el particular. Es por esto que todas las versiones de una sociedad utópica en las que la esencia humana habría encontrado la reconciliación última con ella misma han estado invariablemente acompañadas por una u otra versión del fin de la política.

Pero esto también muestra que *la democracia es la única sociedad verdaderamente política*, porque es la única en la que la brecha entre el lugar (universal) del poder y las fuerzas sustantivas que contingentemente lo ocupan es requerida por la lógica misma del régimen democrático. En otros tipos de sociedad el lugar del poder no es visto como vacío, sino como esencialmente vinculado a una concepción sustancial del bien común. De este modo, las condiciones de la democracia, las condiciones de la hegemonía y las condiciones de la política son básicamente las mismas.

Podemos resumir nuestra segunda tesis en los siguientes términos: *sólo hay hegemonía si la dicotomía universalidad/particularidad es constantemente renegociada: la universalidad sólo existe encarnando - y subvirtiendo - la particularidad pero, a la inversa, ninguna particularidad puede volverse política sin ser el locus de efectos universalizadores. La democracia, como resultado, como la institucionalización de este espacio de renegociación, es el único régimen verdaderamente político.*



### 3ª TESIS

Hemos visto que la representación de un “crimen notorio” escinde la identidad del régimen que la encarna entre su contenido concreto, óntico, y su función de significar el obstáculo que impide a la sociedad reconciliarse con ella misma. Ahora, si hay un “crimen general” debe haber también una “víctima general”. La sociedad, sin embargo, es una pluralidad de grupos y demandas particulares. Entonces si va a haber un sujeto de cierta emancipación global, un sujeto antagonizado por el crimen general, sólo puede ser *construido políticamente* a través de la *equivalencia* de una pluralidad de demandas. Como resultado, estas particularidades también están escindidas: a través de su equivalencia no permanecen simplemente como ellas mismas, sino que constituyen un área de efectos universalizantes. La equivalencia supone que las demandas no pueden ser tratadas aisladas unas de otras, de una manera administrativa. Es su presencia al interior de una cadena de equivalencias con otras demandas lo que le da su carácter político: si prosperan prácticas despolitizantes, administrativas, en el campo de la pura particularidad, la articulación hegemónica de una pluralidad de demandas sólo puede ser satisfecha a través de cambios en las relaciones de fuerzas en una sociedad. Esto es lo que quería decir la distinción gramsciana entre clase corporativa y clase universal. Una cierta universalización de los actores sociales deriva de esta agregación de particularidades que es, en gran parte, lo exactamente opuesto a la homogeneización del sujeto emancipatorio en la noción marxiana de clase universal.

Así, tenemos un movimiento de contaminación mutua entre el universal y el particular. El universal (la plenitud de la comunidad) sólo puede ser representada a través de los objetivos del sector hegemónico. Será, en este sentido, una universalidad contaminada, particularizada. Pero la misma contaminación opera en el sentido contrario: como los objetivos del grupo hegemónico vienen a representar, a través de su universalización, una cadena de equivalencias más extendida que esos mismos objetivos, sus vínculos con las demandas originales de ese grupo se debilitan. Tenemos, en este caso, una universalización del particular. Podemos decir que, como resultado de esta doble contaminación: 1) cuando es más amplia la cadena de equivalencias que un sector hegemónico particular representa y cuando su nombre se vuelve cada vez más el *nombre* para la emancipación global, más débil serán los vínculos de ese nombre con su significado particular original y más se acercará al status de un significante vacío<sup>6</sup>; 2) como esta coincidencia total del universal y el particular es, sin embargo, imposible - dada la inadecuación constitutiva de los medios de representación - un resto de la particularidad no puede ser eliminado. El mismo proceso de nombrar, como no está constreñido por ningún límite conceptual a priori, es el que determinará retroactivamente - dependiendo de articulaciones hegemónicas contingentes - lo que es en efecto nombrado. Esto significa que la transición desde la emancipación política de Marx hacia la

<sup>6</sup> Véase mi ensayo “Why do empty signifiers matter to politics?” en *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996, pp. 36-46. [N.T. Hay traducción castellana en Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.]

emancipación *total* nunca puede llegar. Esto nos muestra la tercera dimensión de la relación hegemónica: *ella requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particular, le permiten a este último tomar la representación del primero.*

En cuanto a la democracia, es precisamente esta tensión insoluble entre el universal y el particular lo que hace posible abordar algunas de sus aparentemente más intratables aporías. Una concepción puramente formalista de la democracia, privando a ésta de todo contenido substantivo, lleva a la paradoja de un abordaje enteramente procedimental que hace posible abolir esos procedimientos como resultado de su seguimiento estricto. Pero emerge una paradoja de signo diferente si la democracia es tan estrechamente vinculada a un contenido substancial que hace desaparecer la posibilidad de toda rearticulación hegemónica. Ambas paradojas resultan en efecto de basar a la democracia en un terreno absoluto - procedimental o substantivo - que no está determinado por un juego hegemónico. Si, por el contrario, nos situamos en esta última posibilidad, inmediatamente vemos que la tensión entre el universal y el particular es constitutiva de la democracia, ya que no hay principios universales que no estén tendencialmente vacíos y que, sin embargo, no retengan rastros de la particularidad que les da su contenido histórico específico. La democracia es simplemente el nombre del terreno de esa indecidibilidad entre contenido y procedimientos (¿no es, por cierto, la separación de ambos una operación intelectual artificial?) que nunca puede fundirse en una sociedad. Dar algún tipo de prioridad supra-histórica ya sea a los procedimientos o a los contenidos es ponerlos más allá del poder, olvidando que las relaciones democráticas *son* relaciones de poder, ya que presuponen ese juego indecible entre universalidad y particularidad que les da su específica dimensión hegemónica. Esto significa que la democracia requiere la producción social de significantes vacíos y las relaciones de equivalencia que suponen la propuesta y el retraimiento del particular.

#### 4ª TESIS

Un corolario de nuestra previa conclusión es que la “representación” es constitutiva de la relación hegemónica. La eliminación de toda representación es la ilusión que acompaña a la noción de emancipación *total*. Pero, en tanto la universalidad de la comunidad sólo se consigue a través de la mediación de una particularidad, la relación de representación se vuelve constitutiva. Encontramos aquí la dialéctica entre nombre y concepto. Si la representación pudiera llegar al punto de eliminarse a sí misma como momento significativo - esto es, si lo representativo fuera enteramente transparente para lo que representa - el “concepto” tendría una primacía indiscutible sobre el “nombre” (en términos de Saussure: el significado subordinaría enteramente al orden del significante). Pero en ese caso no habría hegemonía porque no se podría obtener su requisito, que es la producción de significantes tendencialmente vacíos. Para tener hegemonía necesitamos que los objetivos sectoriales de un grupo operen como el nombre de una universalidad que los trasciende - esta es la sinécdoque constitutiva del vínculo hegemónico. Pero si el nombre (el significante) está tan sujeto al concepto (significado) que no es posible

ningún desplazamiento en la relación entre ellos, no podemos tener ninguna rearticulación hegemónica. La idea de una sociedad totalmente emancipada y transparente, en la que se eliminaría todo movimiento topológico entre sus partes constitutivas, supone el fin de toda relación hegemónica (y también el fin de la política democrática). Aquí tenemos una cuarta dimensión de la "hegemonía": *el terreno en el que se expande es el de la generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución del orden social*. Esto explica por qué la forma hegemónica de la política tiende a generalizarse en nuestro mundo contemporáneo globalizado: como el descentramiento de las estructuras de poder tiende a incrementarse, cualquier centralidad requiere que sus agentes estén constitutivamente sobredeterminados - esto es, que siempre representen *algo más* de su mera identidad particular.

Esta es la razón por la cual el argumento de Claude Lefort que dice que con la democracia el lugar del poder se vuelve vacío debería ser suplementado, pienso yo, con la siguiente afirmación: la democracia requiere la constante y activa producción de ese vacío. Si los nombres con los cuales la comunidad alcanza su imagen simbólica universal estuviesen tan sujetos a los *significados* particulares tal que la mediación representativa perdiese toda autonomía, tendríamos simplemente el fin de la democracia. Esto puede suceder de varias maneras: a través de la reemergencia de una sociedad jerárquica, a través de una clausura autoritaria, o simplemente a través de prácticas administrativas que tratan burocráticamente temas sociales, impidiendo que se transformen en el lugar de una confrontación política.

Pero decir que la democracia requiere la constante recreación de la brecha entre el universal y el particular, entre el espacio vacío del poder y las fuerzas pasajeras que lo ocupan - en otras palabras, que la democracia sólo puede florecer en un espacio construido hegemónicamente - es lo mismo que decir: 1) que las relaciones de representación son constitutivas de la democracia; 2) que la función de lo representativo no puede ser puramente pasiva, transmitiendo una voluntad constituida en algún otro lugar, sino que tiene que jugar un rol activo en la constitución de esa voluntad. Es sólo a través de la agregación hegemónica de demandas - las cuales no tienden espontáneamente a unirse alrededor de un punto de confluencia a priori - que cierta universalidad emancipatoria puede ser constituida. Y entonces el nombre *representando* esa voluntad colectiva no es nunca la expresión pasiva de una unidad conseguida previamente; por el contrario, el nombre constituye retroactivamente la voluntad misma que reclama representar.

Es por esto que la democracia *representativa* no es una segunda opción\*, como pensaba Rousseau, sino que es la *única democracia posible*. Sus insuficiencias son en realidad sus virtudes, ya que es sólo a través de esas insuficiencias que puede ser recreada la visibilidad de la brecha entre universalidad y particularidad - sin la cual la democracia es impensable. Esa es también la razón porque los intentos de homogeneizar el espacio *social* en el que opera la democracia (la clase universal en Marx, la disolución de la diversidad social en una esfera pública unificada en el jacobinismo) tienen necesariamente un déficit democrático. La democracia enfrenta el

\* NT: *a second best*, la segunda opción, pero no tan buena como la primera.

desafío de tener que unificar voluntades colectivas en espacios *políticos* de representación universal, haciendo compatible tal universalidad con una pluralidad de espacios sociales dominados por el particularismo y la diferencia. Esta es la razón por la que democracia y hegemonía se requieren mutuamente.

## Conclusiones

Esboceemos algunas conclusiones para cerrar nuestro análisis. Deberíamos concentrarnos en tres temas que hemos mencionado en las páginas previas y que están estrechamente vinculados con la experiencia contemporánea de las prácticas democráticas, de sus limitaciones pero también de la potencialidad que abren a nuevas formas de construcción de espacios comunitarios.

El primer tema concierne a los juegos de lenguaje que es posible jugar con las dicotomías básicas alrededor de las cuales ha estado organizada la teoría democrática clásica. Para un punto de vista clásico, cuanto más democrática sea una sociedad, más absoluta será la oposición entre el poder y la plenitud de la comunidad. Hemos visto, sin embargo, que ese poder, como el medio a través del cual se muestra la inconmensurabilidad entre particularidad y universalidad, no es la antípoda sino la condición de la democracia. El poder, sin duda, supone dominación; pero la dominación muestra, a través de la contingencia de sus orígenes, sus propios límites: sólo hay dominación si ésta abre la posibilidad de su derrocamiento. A la inversa, sólo hay emancipación si lo que es emancipado no es una esencia recuperada en última instancia, sino, en cambio, una nueva posibilidad en el juego indecible entre dominación y emancipación (hegemonía). Para ponerlo en otros términos que quieren decir lo mismo: sólo hay emancipación si el orden óptico a ser emancipado nunca agota, en algún tipo de *Aufhebung* fundamental, lo que está implicado en la lógica emancipatoria. Nuevamente: sólo hay emancipación si no hay autodeterminación última, si la brecha entre necesidad y libertad nunca es finalmente salvada. El nombre de esta asimetría puede ser llamado - dependiendo de la dimensión que queramos enfatizar - ya sea democracia, poder o hegemonía.

El segundo tema - relacionado con nuestras presentes urgencias en sociedades posmodernas - concierne al conjunto de problemas que han sido resumidos bajo el término "globalización". La actitud dominante de la izquierda vis-a-vis este tema ha sido principalmente defensiva y negativa. Un orden globalizado sería uno en el cual hay una total concentración del poder, por un lado, mientras que en el otro hay solamente una fragmentación de fuerzas sociales. Lo que quiero sugerir es que el problema es mucho más complejo que eso: que si ciertamente hay una crisis de los viejos esquemas dentro de los que se constituyeron centros de poder, actores y estrategias sociales, no hay un nuevo esquema emergente claramente definido de poder - hay, en cambio, un terreno más radicalmente indecible como condición para el pensamiento estratégico. Un universo peligroso, ciertamente, pero no uno en el que el pesimismo sea la única respuesta pensable.

Finalmente, y por las mismas razones, no pienso que la pluralidad y fragmentación de las identidades y actores sociales en el mundo contemporáneo deberían ser una fuente de pesimismo político. Los indicadores tradicionales de

certeza están indudablemente desintegrándose y los límites *sociales* de la lógica hegemónica están claramente replegándose. Pero esto no sólo muestra los peligros sino también las potencialidades de la democracia contemporánea. *Les jeux sont faits*, pero precisamente por eso uno no debería considerarse un perdedor de antemano. Especialmente, uno tiene que recordar siempre que las victorias y derrotas colectivas tienen lugar en gran medida al nivel del imaginario político. Construir una perspectiva política, en las nuevas condiciones, en la cual el mantener abierta la brecha entre universalidad y particularidad se vuelve la matriz misma del imaginario político es el verdadero desafío que enfrenta la democracia contemporánea. Una aventura peligrosa, sin duda, pero de la cual depende el futuro de nuestras sociedades. En 1923, Ortega y Gasset comenzó la publicación de la *Revista de Occidente* con las siguientes palabras: "Hay, en el aire occidental, disueltas emociones de viaje: la excitación de la partida, el temor a la aventura desconocida, la ilusión de llegar y el miedo a perderse".

*Traducción de Sebastián Barros, revisada por el autor.*