

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Agustín Mendez

FSOC-UBA

a_mendez86@hotmail.com

Eje 9 “Teorías. Epistemología. Metodología”

Aportes y tensiones de la deconstrucción a la Teoría de la Hegemonía

I. Aportes de deconstrucción a la teoría de la hegemonía

Hacia 1985, con su obra *Hegemonía y estrategia socialista*, E. Laclau y Ch. Mouffe hicieron su entrada en la escena académica-cultural, dando origen al llamado “posmarxismo”. Esta corriente encontrará en la enseñanza de Antonio Gramsci los postulados necesarios para pensar una alternativa democrática en un mundo donde la despolitización propia del discurso neoliberal parecía consolidarse sin límites a la vez que el proyecto soviético comenzaba su inexorable agonía. Sin embargo, su intervención no se reducirá a una mera reapropiación de los análisis llevados adelante por el filósofo marxista. Por el contrario, sus aportes serán leídos a la luz de las principales premisas del post-estructuralismo. Dentro de esta corriente, una se erige con inusitada potencia, la deconstrucción de J. Derrida, ya que los autores remiten explícitamente su noción de discurso a la expuesta por éste: “se torno necesario pensar tanto la ley que de algún modo gobierna el deseo de un centro en la constitución de la estructura y el proceso de la significación que ordena los desplazamientos y sustituciones respecto a esta ley de la presencia central –pero como una presencia central que nunca ha sido idéntica a sí misma en su propio sustituto-. Este sustituto no sustituye nada que haya de algún modo existido antes de él, por consiguiente fue necesario comenzar a pensar que no hay ningún centro, que el centro no podía ser pensado, bajo la forma de un estar-presente (...) Este fue el momento en que el lenguaje invadió la problemática universal, el momento en que, dada la ausencia de un centro u origen, todo paso a ser discurso (...) Este ausencia del significado trascendental extiende infinitamente el campo y el juego de la significación” (Derrida, 1989: 385).

Esta concepción contiene todos los elementos necesario iniciar un pensamiento político no esencialista, ya que, al establecer que no hay un centro o un primer principio que regule lo existente como una modificación suya, las relaciones que se establecen entre los distintos elementos que conforman el todo social no responden a una lógica interna predeterminada, sino que su articulación es producto de una determinación externa. De este modo, la noción de discurso aparece como la condición de posibilidad misma de toda practica hegemónica, ya que solo se puede hegemonizar algo cuya identidad no está fijada de antemano; si esto no fuera así, lo único que existiría serian relaciones de necesidad y no de contingencia. Frente a todo tipo de esencialismo político-filosófico, la categoría de discurso, viene a demostrar la imposibilidad de toda objetividad de construirse de manera autosuficiente, plena y cerrada a partir de sus propios medios. La ruptura de la ilusión de inmediatez, provocada por la ausencia de un “significado trascendental” que fije de modo unívoco un significado a un significante, permite resaltar la dimensión relacional de toda identidad así como el carácter indeterminado de toda formación social. Si ésta se encuentra estructurada discursivamente, la misma adquiere un sentido parcial y reversible: una lucha hegemónica, por tanto, no es más que una lucha por articular de un modo determinado elementos flotantes para volverlos momentos dentro de una formación discursiva específica, dotándolos una consistencia particular.

En este contexto es donde Laclau reconoce los aportes de la deconstrucción para su teoría política, ya que su tema central es la producción político-discursivo de la sociedad. A su entender “un enfoque deconstructivo es altamente relevante respecto de dos dimensiones de lo político. La primera es la noción de lo político como el momento *instituyente* de la sociedad. La visión dominante de lo político en el siglo XIX prolongada en el siglo XX (...) hizo de él un “subsistema” o una “superestructura”, sometida a las leyes necesarias de la sociedad. Hoy, por lo contrario, tendemos a des-sedimentar lo social y a “reactivarlo”, reduciéndolo a los momentos políticos de su institución originaria. Pues bien, este proceso de des-sedimentación es, al mismo tiempo, un proceso de des-totalización de lo social. (...) Tenemos solo actos parciales de institución política que nunca cristalizan en un “efecto de sociedad”. Esta incompletitud constitutiva de lo social es crucial para comprender el funcionamiento de la lógica de la hegemonía. Esta es la segunda dimensión de lo político a la cual aludía hace un momento: la incompletitud de todos los actos de institución política. (...) como se puede ver, estamos ya en el terreno de la deconstrucción. Esta última hace posible un giro crucial en la teoría política, al 1) ampliar el campo de la indecibilidad estructural; y 2) despejar así el

terreno para una teoría de la decisión en tanto tomada en un contexto indecible”. (Laclau, 1997:64 y 65).

Ahora bien, con respecto a este segundo aporte, el propio Laclau, sostiene que su teoría de la decisión es un *non sequitur* de la lógica de la deconstrucción. Por el contrario, se encuentra pensada bajo las enseñanzas del psicoanálisis lacaniano, dado que esta corriente aporta la noción, ausente en el corpus derridiano, de sujeto, cuya ubicación reside en la distancia existente entre un ordenamiento específico y la indecibilidad de la estructura. Si el sujeto, bajo esta lógica, es un sujeto barrado, se comprende que lo que expresa no es lo que ya es, sino el resultado de su falta en ser. Producto de una identidad fallida, toda decisión que tome este sujeto, tendrá la forma de una identificación simbólica.

De lo antedicho queda en claro los aportes y límites de la deconstrucción para la teoría de la Hegemonía. Esta permite des-sedimentar, des-fundamentar todo orden establecido, mostrando su radical contingencia. Sin embargo, según Laclau, no presta elementos para pensar que se entiende por decisión, conceptualizada como el proceso de sutura o rearticulación hegemónica. A su entender, la deconstrucción recorta de antemano su exposición de la indecibilidad al prefijar como un contenido necesario la dimensión ética de toda intervención política. De este modo existe una “transición ilegítima consistente en pensar que de la imposibilidad de una presencia cerrada en sí misma, de una condición “ontológica” en que la apertura al evento, a lo heterogéneo, a lo radicalmente otro es constitutiva, se sigue algún tipo de exhortación ética a ser responsable y a mantenerse abierto a esa heterogeneidad del otro. Esta transición es ilegítima por dos razones. En primer término, porque si la promesa es un “existencia” constitutivo de toda experiencia ella está siempre allí, con anterioridad a toda exhortación. (...) en segundo término y sobre todo, del hecho de que haya imposibilidad de una última presencia y cierre, no se sigue que exista el imperativo ético de “cultivar” la apertura o, mucho menos de comprometerse de modo necesario con una sociedad democrática” (Laclau, 1996:139-140).

Ahora bien, este modo de leer la dimensión ética de la deconstrucción, el cual es el argumento privilegiado para desestimarla como un elemento central a la hora pensar los procesos de re-totalizaciones hegemónicas, ¿no dice algo precisamente acerca de la especificidad de dicho vínculo? O, dicho de otro modo, ¿el silenciamiento del “Derrida político” responde solamente a una preferencia teórica o por el contrario, su deriva crítico-normativo se torna un exceso imposible de ser incorporado dentro del armazón laclausiano?

II. El juego de las diferencias: falta, ontología y espectografía

El punto de partida desde el cual reflexionar acerca de este desencuentro tiene como base el siguiente reconocimiento: la teoría de la Hegemonía, es un enfoque cuyo interés central es pensar los modos en que es posible que una sociedad exista a partir de una descripción antiesencialista, antes bien que indagar sobre los modos de su desestructuración. Su real preocupación es identificar los procesos que operan en la conformación del “uno”, antes que indagar las grietas sobre las que se erige.

El propio Laclau deja en claro esta motivación, al señalar la importancia de la deconstrucción para aumentar “inmensamente las áreas de indecibilidad estructural, pero no queda en claro en qué consistiría el segundo movimiento, la lógica de la decisión tomada en un terreno indecible” (Laclau, 1997: 72). La lógica hegemónica, si bien reconoce su deuda con los postulados deconstructivistas, corta su relación con la misma al postular que “la sutura hegemónica tiene que producir efectos de re-totalización, sin la cual ninguna articulación hegemónica sería posible” (Laclau, 2002:60). De esta manera, si la deconstrucción es un discurso destotalizante, la teoría de la hegemonía es un discurso acerca de las retotalizaciones. De esta manera, Laclau afirma que, a pesar de la imposibilidad de fijación última de sentido “un discurso en el que ningún sentido pudiera ser fijado no es otra cosa que el discurso del psicótico [...] lo social no es tan sólo el juego infinito de las diferencias. Es también el intento de limitar este juego de las diferencias, de abarcarla dentro de la finitud de un orden” (Laclau, 1993:104-105). Asimismo sostiene “el juego de las diferencias es al mismo tiempo la apertura y el congelamiento de ese juego [...] no creo que sea posible algo así como un juego irrestricto de las diferencias ni siquiera como un ideal activo” (Laclau, 2008:411). A partir de lo antedicho se puede entender que la negativa a la deriva ética de la deconstrucción es consustancial al rechazo de la infinitud del juego de las diferencias. En la obra de Derrida, la lógica de los espectros, la hospitalidad incondicional o la noción de justicia, responde a la misma lógica o, mejor dicho, son posibles a raíz de la sollicitación del signo lingüístico. El mismo Derrida sostendrá que: “los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, más allá de la comunicación semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada «presencia»” (Derrida, 1998:358).

Esta situación permite especificar la distancia existente entre las nociones de vacío que opera en el discurso de Derrida y en el de Laclau ya que, a diferencia de los postulados de la

deconstrucción, los cuales sostienen que “la diseminación [afirma] un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen (...) *determina[ndo] entonces el no-centro de otra manera que como pérdida del centro*” (Derrida, 1989:400), la interpretación del no centro como pérdida, es precisamente, la que se pone en juego en el armazón teórico lacaniano, siendo la condición de posibilidad de toda identidad popular. La lógica del antagonismo y la necesidad de fijar un orden permiten pasar del juego irrestricto de las diferencias en una estructura descentrada a la noción lacaniana de “lo simbólico” anudada en torno a un Real inaprensible, el cual marca la imposibilidad del lenguaje de decirlo todo. Éste límite opera como negatividad: la subversión de lo simbólico por lo Real se realiza a partir de las materias primas existentes, que son los distintos contenidos particulares/diferenciales de lo social. La sociedad va a buscar esa plenitud que le es negada representándola por significantes vacíos que le den un nombre, el cual, por consiguiente, no está fijado a ningún contenido determinado a priori. Precisamente, este vacío irrepresentable, sobre el que se articula toda estructura social y sobre el que nada se puede afirmar o comunicar, se muestra como la dislocación interna de los “simbólico”.

En virtud de lo antedicho, es importante señalar de este modo que *différance* no es lo mismo que falta, ni tampoco tiene las mismas consecuencias en tanto operadores teóricos. La *différance* es un movimiento co-originario por el cual ese espacializa el tiempo y se temporaliza el espacio. De este modo ninguna diferencia es igual e idéntica a sí misma, sino que, por el contrario cada una de ellas está dislocada internamente por un vacío constitutivo, que la hace diferir internamente, aplazando su encuentro con el significado, situación que la hace remitir a otra diferencia para poder significarse. Este juego de las diferencias supone una actividad incesante de reenvíos de sentido en una alusión sin fondo ni fin. La misma lógica es la que opera en la dimensión política del pensamiento derridiano, donde la cuestión de la alteridad aparece tematizada bajo la noción de huella. Si el otro es una huella, esta nunca se presenta como tal, sino que siempre queda por-venir. El otro, si es huella, es la de otra otredad. Esta diseminación de huellas genera el respeto absoluto por su singularidad. Lo que es necesario subrayar es que la dislocación inherente de todo signo, que permite su iteración por diversos contextos, no reclama ser suturado, es decir, no requiere de retotalizaciones hegemónicas, sino que, precisamente, exige mantener abierto ese diferir constante, ya que en la apertura posibilitada por el trabajo de la *différance* se apoya la condición de posibilidad de lo por-venir.

Por su parte, desde la perspectiva psicoanalítica, la noción de falta es constitutiva del sujeto; sin embargo, esta noción no remite a algo propio que le fue extraído, sino que por ser efecto

del significante, el mismo movimiento que lo origina, lo constituye en falta (*manque à être*). Esta idea, así planteada, no correspondería a un abismo teórico con la idea de *différance*, que también cuestiona la noción de identidad como una unidad autorregulada. Sin embargo, Lacan, siguiendo a Freud, sostendrá que esa falta debe ser elaborada como pérdida. Esto es así puesto que si la noción de falta sepulta la idea de la identidad plena, posibilita a su vez la generación de identificaciones simbólicas que constituyen el proceso de subjetivación. Continuando con dicha lógica argumentativa, ésta pérdida está inextricablemente unida a la idea de una prohibición. Como se ha señalado con anterioridad, no se debe perder de vista que es la noción de falta la que introduce la idea de una completud. La paradoja de ello es transformar la búsqueda o reencuentro con algo imposible, la Cosa materna (imposible puesto que nunca formó parte de lo propio), en algo prohibido. Esta operatoria es fundamental puesto que si algo está experimentado como negado, esa falta o hueco que deja su ausencia puede ser vivida como pérdida y pasible de ser recapturada. Es este argumento el que Laclau repite a la hora de describir el funcionamiento de la construcción de todo pueblo. De este modo, dicho autor sostendrá que: “Una primera dimensión de la fractura es que, en su raíz, se da la experiencia de una falta, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente. Esto es decisivo: la construcción de “pueblo” va a ser el intento de dar un nombre a esa plenitud ausente”. De esta manera, Laclau deja en claro la relación necesaria entre la experiencia de la falta y la construcción de un pueblo, es decir de re-articulaciones hegemónicas. Continuando con esta lógica, argumentará: “Sin embargo, esta experiencia inicial no es solo una experiencia de falta. La falta, como hemos visto está vinculada a una demanda no satisfecha”. Esta cita es acompañada de una importantísima aclaración que reproduce la lógica psicoanalítica de la falta-pérdida, “seamos claros: solo estamos hablando de una positivación de la falta, que es posible porque está basada en una falta más primaria, que precede cualquier tipo de subjetivación”. Luego, y en consonancia con lo sostenido anteriormente, cerrará su exposición subrayando que esa experiencia primera de la falta/ dislocación, asimilado a lo Real lacaniano, es experimentada como pérdida. Esta última tiene la función de ser una “domesticación” o simbolización de ese núcleo no-simbolizable, introduciendo en escena la instancia que “prohíbe” la plenitud de lo social. Esta “narración” que explica y permite que la falta se materialice en tanto pérdida, es la que da sustento a toda construcción de una frontera antagónica: “esto implica introducir en el cuadro la instancia que no ha satisfecho la demanda. Una demanda siempre está dirigida a alguien. Por lo cual nos enfrentamos desde el comienzo con una división dicotómica entre demandas sociales insatisfechas, por un lado, y un poder insensible a ellas, por el otro. Aquí

comenzamos a comprender porque la *plebs* se percibe a sí misma como el *populus*, la parte como el todo: como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como ser deficiente, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima” (todas las citas anteriores corresponden a Laclau, 2005:113).

Esta lógica de la falta es la que permite introducir la noción de diferencia ontológica, ya que la misma dará cuenta del carácter desnivelado de lo social, condición de posibilidad de la emergencia de rearticulaciones hegemónicas. La noción heideggeriana de *Ursprung*, hace referencia a esa nada originaria o negatividad ontológica que establece una disimetría entre lo presente y el hacerse presente de lo presente, entre la actualidad y la potencialidad: el nivel actual de lo óntico existe en virtud de algo que no es aun, la potencialidad, pero esta no es una forma más dentro de este ámbito, sino aquella que la socava desde dentro. Lo posible, en tanto opuesto a la pura presencia, permite temporalizar lo sido, abriendo el espacio para su modificación. “El hacer presente y lo que está presente, lo ontológico y lo óntico, están irremediabilmente escindidos, pero esto tiene una doble consecuencia: la primera es que lo óntico jamás puede estar cerrado en sí mismo; la segunda, que lo ontológico sólo puede mostrarse a través de lo óntico. El ser no habita un más allá de seres, porque sería sólo un ser mas. El ser se muestra en las entidades como aquello de lo que estas carecen y como aquello que deriva de su estatus ontológico como mera posibilidad (Laclau y Zac, 1994:30).

De este modo el *Ursprung*, en tanto esa distancia necesaria que desestabiliza el campo de lo sedimentado, es asimilado a la noción de falta, propia del ámbito del psicoanálisis, la cual a su vez, posibilita la existencia de significantes vacíos que nombren la plenitud ausente de la sociedad. Así, ambas lógicas convergen dentro de los postulados de la teoría de la hegemonía: “un intercambio fructífero entre la teoría lacaniana y el enfoque hegemónico de la política es que en ambos casos cualquier forma de no fijación, el desplazamiento tropológico y similares está organizado alrededor de una falta original que, a la vez que impone una tarea extra a todos los procesos de representación, también abre el camino a una serie indefinida de sustituciones [...] si la repetición se torna posible/imposible por una falta primordial, ningún contenido óntico puede monopolizar la función ontológica de representar la representabilidad como tal” (Laclau, 2003:77).

Este modo de operar y entender la noción de vacío, está a la base del rechazo de Laclau a la lógica de la espectralidad derridiana. Según su lectura, ambas posturas coinciden parcialmente ya que “la relación hegemónica es ciertamente espectral, ya que un cierto cuerpo intenta presentar sus rasgos particulares como la expresión de algo que trasciende su propia particularidad. (...) pero el hecho mismo de que otros cuerpos compiten por llevar a cabo la

tarea de encarnación que ellos son formas alternativas de materialización del mismo “espíritu”, sugiere un tipo de autonomización por parte de este último que no puede ser tan solo explicada por la pura lógica de la espectralidad” (Laclau, 1996:130). De esta constatación se avizora el modo que tendrá Laclau de interpretar la fantología derridiana: “si la autonomización del “espíritu” va a tener lugar en el seno de la espectralidad, “autonomía” no puede significar identidad consigo mismo, autorrepresentación, porque eso restauraría, precisamente, una frontera rígida entre “espíritu” y “espectro”. Pero la autonomía no requiere la identidad plena como precondition: puede también surgir a partir de una imposibilidad constitutiva, de un límite absoluto cuyas formas de representación serán necesariamente inadecuadas. Supongamos una situación de desorden social generalizado: en tal situación “orden” pasa a ser el nombre de una plenitud ausente, y si esta plenitud por razones constitutivas, no puede ser alcanzada, ella no puede tener ningún contenido propio, ninguna forma de autorrepresentación. El “Orden” se autonomiza respecto a todo orden particular, en la medida en que es el nombre de una plenitud ausente que ningún orden social concreto puede realizar. Esa plenitud está presente, sin embargo, como aquello que está ausente y necesita, en consecuencia, ser representada de algún modo. Pero esto significa que la representación será constitutivamente inadecuada, porque solo puede darse a través de contenidos particulares que asumen, en ciertas circunstancias, la función de representación de la universalidad imposible de la comunidad, esta relación, por la que un cierto contenido particular excede su propia particularidad y pasa a ser la encarnación de la plenitud ausente de la comunidad, es lo que llamo una relación hegemónica” (Laclau, 1996:130-131).

El problema central que tiene esta lectura es que circunscribe la lógica del espectro bajo la tensión entre lo óntico y lo ontológico, caracterización que está en las antípodas de intención derridiana, ya que el espectro “no depende de la ontología, del discurso sobre el ser del ente o sobre la esencia de la vida o de la muerte. Requiere lo que llamamos, por economía más que por inventar una palabra, la *fantología*. Categoría que consideraremos irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa (Derrida, 1995:64). El espectro es lo que, por su propia modalidad, se opone a cualquier forma de aprehensión, es lo que resta y resiste ser dominado o categorizado por algún tipo de saber o economía. El espectro, que por definición es un reaparecido, comienza por retornar y, en cuya reiteración, ejerce la forma de un asedio constante hacia todo lo instituido. Ni vivo ni muerto, así como tampoco presente ni ausente, su figura jaquea toda oposición tranquilizadora que otorga lugares definibles. La anacronía del espectro, es decir, su desajuste consigo mismo donde siempre ya está ahí presente, a la vez

que siempre queda porvenir, vuelve a su aparición múltiple desde el inicio, desdoblando su acechanza. Su advenimiento, en tanto imprevisto e inquietante, se consolida como la manifestación de lo radicalmente otro, del extranjero, de lo inquietante. Es el arribante absoluto, una singularidad irreductible que irrumpe toda forma de la mismidad. Esta movilidad y plasticidad inaprehensible del espectro, su capacidad desde el inicio de acosar todo lo establecido, es rápidamente desactivada por Laclau, al poner su funcionamiento bajo la tranquilizadora lógica de la encarnación.

Subrayar este desplazamiento no significa cargar las tintas sobre el pensador argentino al demostrar la poca fidelidad que tiene con la obra de Derrida, algo en última instancia irrelevante. Por el contrario, lo verdaderamente interesante a retener de esta interpretación es aquello que se reprime en dicha torsión, ya que la extracción de la dimensión ética de la deconstrucción, se la puede hacer resonar, por su ausencia, dentro de los postulados de Laclau, demostrando la verdad de ciertos impasses en lo que cae sus propios postulados.

En primera instancia, la consecuencia principal de subsumir la lógica de la espectralidad como una variación de la diferencia ontológica, responde a la indagación central de su teoría, la fundamentación de un Orden posible: la sutura hegemónica es el detenimiento del flujo de las diferencias mediante la construcción de un centro o punto articulador. En este deslizamiento se consuma la pérdida de la dimensión crítico-normativa de su teoría, ya que su preocupación central es pensar los mecanismos que posibilitan la existencia de una sociedad, antes bien que indagar por aquello que debe ser excluido para que la misma se concrete. De acuerdo con Laclau, la lógica de la espectralidad no percibe la existencia de una multiplicidad de cuerpos que pugnen por encarnar un mismo espíritu, situación que si es reconocida por la teoría de la Hegemonía, recurriendo a la enseñanza de la ontología fundamental heideggeriana, los postulados necesarios para captar la especificidad de dicha puja. Sin embargo, esta lectura no hace justicia a la verdad del discurso derridiano: el espectro por definición es múltiple, ya que su asedio, al diferir de sí, se torna a-tópico, inubicable, acicateando con su accionar la pretendida autoridad del campo de la mismidad: “No hay sólo un espíritu que Te mira. Puesto que ese espíritu «está» por todas partes, puesto que viene de todas partes (*aus Allem*), prolifera *a priori*, da lugar, privándolos de lugar, a una muchedumbre de espectros a los que ya ni siquiera se les puede asignar un *punto de vista*: invaden todo el espacio. Numeroso es el espectro (Derrida, 1995:115). Esta multiplicidad es solidaria de la descoyuntura del presente consigo mismo, donde el espaciamiento propio de la *differance* hace sobrepajar a lo existente, socavando toda lógica de encarnación, coincidencia o reunión entre lo óptico y lo ontológico: “Si hay algo como la espectralidad, hay razones para

dudar de este tranquilizador orden de los presentes, y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo lo que se le puede oponer: la ausencia, la no-presencia, la ineffectividad, la inactualidad, la virtualidad o, incluso, el simulacro en general, etc. En primer lugar, hay que dudar de la contemporaneidad a sí del presente. Antes de saber si se puede diferenciar entre el espectro del pasado y el del futuro, del presente pasado y del presente futuro, puede que haya que preguntarse si el *efecto de espectralidad* no consiste en desbaratar esta oposición” (Derrida, 1995:53-54). Esta abertura constitutiva es lo que fundamenta la dimensión ética de la deconstrucción, concretizada en el mandato de “prepararse para la venida de lo otro”. El rechazo de este mandato, lleva necesariamente a rechazar la especificidad de lo que Derrida entiende por acontecimiento y, por ende, el problema de la alteridad. A diferencia de la problemática del porvenir, el cual desestabiliza el campo de la presencia, la operatoria hegemónica se consolida mediante la elevación de una demanda particular a una universalidad que la excede, por lo que requiere de la existencia fáctica de esa demanda en el espacio público, ya que la construcción de una identidad política supone “la presencia de algunos significantes privilegiados que condensan en torno de sí mismo la significación de todo un antagónico” (Laclau, 2005:114). El problema de esta operatoria es que construye una identidad política tomando como punto de partida la presencia efectiva de las demandas, sin interrogar aquellos mecanismos que se ponen en juego para darle origen, volviéndose acrítico con los procesos que intervienen en su conformación, los cuales permiten que unas demandas se constituyan y otras no. De esta manera, nada se pregunta por aquellas que han sido excluidas del campo de la presencia: las derrotas, fracasos e injusticias no ocupan ningún lugar dentro del armazón teórico laclausiano. Lo que no ha llegado a ser, es así desconocido e inoperante para el proceso de construcción hegemónico. Es más, al subsumir la diferencia bajo la órbita de la equivalencia, las iguala a todas desdiferenciando los porqué y los quienes de esa demanda, así como los quienes y los porqués de las demandas que no se han constituido. La lógica del espectro, por contra, tiene un efecto visera, de mirar sin ser visto, de interpelar a lo existente demostrando la deuda que se tiene para con él: “este algún otro espectral nos mira, nos sentimos mirados por él, fuera de toda sincronía, antes incluso y más allá de toda mirada por nuestra parte, conforme a una anterioridad (que puede ser del orden de la generación, de más de una generación) y a una disimetría absolutas, conforme a una desproporción absolutamente indomitable. La anacronía dicta aquí la ley. El efecto visera desde el que heredamos la ley es eso: el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra” (Derrida, 1995:21)

De aquí se deriva el contenido normativo de la deconstrucción: esta se encuentra dada en prenda y comprometida hacia aquellas generaciones tanto pasadas como futuras y, por tanto, fuera del campo de la presencia viva, las cuales en el ejercicio de una mirada sin reciprocidad posible, exigen y reclaman justicia. En tanto una alteridad hiperbólica, interpela desde un lugar inasible, ocupando el lugar de una ley irreductible al derecho, es decir, que ordena y dicta una ley a partir de la disyunción de la presencia en el presente mismo. Esta disyunción es la posibilidad misma de lo otro, en la medida que la justicia, es decir la relación con la alteridad, es siempre disimétrica “No el lugar para la igualdad calculable, por tanto, para la contabilidad o la imputabilidad simetrizante y sincrónica de los sujetos o de los objetos, no para un *hacer justicia* que se limitaría a sancionar, a restituir y a *resolver en derecho*, sino para la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no-económica al otro” (Derrida, 1995:36)

La situación originaria de apertura no refiere a una ética con un contenido positivo, como parecería desprenderse de la lectura laclausiana, sino que fundamenta una ética que interpreta la imposibilidad de clausura de todo sistema como consecuencia del asedio de las huellas de un pasado que nunca fue presente y, por tanto, siempre queda por venir: “Ninguna justicia — no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho— parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo” (Derrida, 1995:13).

III. Hegemonía, mismidad y alteridad. Compromiso y déficit crítico-normativo

Lo hasta aquí expuesto ha buscado dar cuenta de la relación entre Derrida y Laclau, mostrando que si bien este último se apoya en su crítica a la lingüística, considera ilegítima su deriva política. A diferencia de esta lectura, el propio Derrida, sostiene que ambos ámbitos están inextricablemente unidos, ya que el pensamiento de la justicia es heredero necesario de la noción de huella, “esa justicia conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un sobre-vivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad. Por tanto, hay *espíritu*.

Espíritus. Y *es preciso* contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el *más de uno*” (Derrida, 1995:14).

La cuestión central a retener es la siguiente: si Derrida establece que la misma lógica conceptual opera en ambos ámbitos, el lingüístico y el político, el rechazo de este último por parte de Laclau, tendrá repercusiones en el primero. Aquí reside la necesidad de reconceptualizar la categoría de vacío que opera en su teoría: leer la lógica del espectro bajo la diferencia ontológica, demuestra que la noción de discurso que había sido retomada para pensar el campo general de la discursividad, ahora reaparece bajo la lógica de la falta del psicoanálisis. El aporte de la teoría de Derrida así aparece como un exceso para la teoría de la hegemonía: el rechazo al juego infinito de las diferencias es el rechazo al mandato ético de apertura a lo otro: “ahí donde *la différance*, aun cuando permanece irreductible, irreductiblemente requerida por el espaciamiento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente, como se ha creído demasiado a menudo y tan ingenuamente, diferimiento, retraso, demora, posposición. En la incoercible *différance* se desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente [*difiérante*], justamente, y siempre otra, que se liga necesariamente a la forma del instante, *en la inminencia y en la urgencia*: incluso si se dirige hacia lo que queda por venir, está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc). La prenda se da aquí ahora, antes incluso, tal vez, de que una decisión la confirme. Responde, así, sin esperar a la exigencia de justicia. Esta es, por definición impaciente, intransigente e incondicional. No hay *différance* sin alteridad, no hay alteridad sin, singularidad no hay singularidad sin aquí-ahora” (Derrida, 1995:44-45). La promesa, por tanto, es una performatividad que trasciende toda regla determinada. Esta *différance* hace referencia a la irrupción de una singularidad irreductible: no solo es diferimiento en tanto retraso sino que refiere a la inyunción impaciente que reclama con premura y urgencia la venida de lo otro. No se difiere lo que se afirma, sino que se difiere para afirmar, para mantener abierto y para desestabilizar las estructuras de exclusiones existentes, movimiento y acción necesaria que habilita la paciente espera del acontecimiento mismo “Más vale la apertura del porvenir: éste es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual siempre se ha puesto en movimiento y lo que la liga, como el porvenir mismo, con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, con la justicia” (Derrida, 1998:35-36).

Desde *Hegemonía y estrategia socialista*, el autor argentino comienza un progresivo avance en el alcance de su teoría: parte en esta obra de tematizar la hegemonía como una forma de

articulación política propia de la modernidad para luego ubicar su teorización en el terreno de la ontología. De este manera, la lógica hegemonía se vuelve la especificidad de lo político: "La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos" (Laclau, 1996: 84). Sin embargo, esta superposición conceptual no se detiene aquí. En su última publicación, *La razón populista*, dará un paso adelante al sostener que el populismo es la lógica política *tout court* (Laclau, 2005:195), a la vez que afirma que: "la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia" (Laclau, 2005:213), siendo la democracia a su vez el "único régimen verdaderamente político" (Laclau, 2001:192). De esta manera, política, hegemonía, pueblo y democracia establecen una sinonimia conceptual plena. Esto trae consecuencias fundamentales, ya que la noción de hegemonía se torna el único horizonte posible de toda articulación política: si bien los elementos que se articulen son contingentes, el modo de su vinculación siempre y necesariamente responderá a universalización de un particular. El problema que se sigue es que la hegemonía no tiene un afuera; en tanto ontología, su operatoria expone el ser de lo político: "La historia no es un avance continuo infinito, sino una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas" (Laclau, 2005:281).

A esta situación se le puede aplicar la misma caracterización que hace Derrida de la obra de Schmitt. Según su lectura, en los estudios del pensador alemán, la guerra aparece como el presupuesto de la política, ya que la oposición amigo/enemigo opera en un trasfondo donde el conflicto bélico deviene su horizonte de posibilidad, por lo cual tiene un estatus trascendental, a la vez que sostiene la eventualidad efectiva de ese combate (su determinación histórica): "la guerra tiene lugar, ha empezado ya antes de empezar desde el momento en que se la considera *eventual* (es decir, anunciada como un acontecimiento no excluido en una especie de futuro contingente). Y es *eventual* desde el momento en que *es posible*. Schmitt no quiere disociar la modalidad cuasi trascendental de lo posible y la modalidad histórico-fáctica de lo eventual. (...) el concepto de enemigo es deducido o construido *a priori*, de manera a la vez analítica y sintética, sintéticas *priori*, si se prefiere, como concepto político, o mejor, como el concepto" (Derrida, 1998:106). Del mismo modo que en Schmitt, una identidad particular podrá devenir hegemónica dependiendo de una lucha contextual e históricamente situada, pero la forma en la que se concretice necesariamente responderá a nombrar la plenitud ausente de la sociedad, es decir, responder a la lógica hegemónica. Esta operatoria está, así, presente como lo que determina a priori el resultado de toda conformación de una identidad política. Si el pueblo es

la lógica política *per se*, “entonces no existe ninguna intervención política que no sea hasta cierto punto populista. Sin embargo, esto no significa que todos los proyectos políticos sean igualmente populistas; eso depende de la extensión de la cadena equivalencial que unifica las demandas sociales” (Laclau, 2005:195). De este modo la política se reduce a una cuestión de grados, un proyecto será más o menos populista, ya que, como afirma taxativamente Laclau, “el populismo es una cuestión de grado, de la proporción en que las lógicas equivalenciales prevalecen sobre las diferenciales” (Laclau, 2006:58).

Ahora se puede ubicar con más precisión por qué el pensamiento político de Derrida debe tornarse un exceso intolerable dentro del *corpus* laclausiano; su silencio demuestra la verdad de lo que se pone en juego en la teoría de la hegemonía: si toda práctica política necesariamente debe seguir y adoptar la misma forma, los postulados de Laclau terminan por constituirse en una economía de lo mismo. Frente a esto, la deconstrucción lo que plantea es la invención de lo imposible, la venida de lo no regulado, el acontecimiento en tanto tal: “Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no se espera aún o de lo que no se espera ya, hospitalidad sin reserva (...) *justa* apertura que renuncia a todo derecho de propiedad, a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar *como tal* ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre, en memoria de la esperanza —y éste es, precisamente, el lugar de la espectralidad-” (Derrida, 1995:79)

La lógica del acontecimiento, tiene un vínculo interno con la noción de hospitalidad incondicional ya que esta es la posibilidad misma de la aparición de algo imprevisto, de ahí que opere en la descoyuntura del presente. A lo heterogéneo no se lo trae o se lo hace venir, sino que se espera su venida, ya que lo otro es lo que no se inventa, sino que irrumpe en su llegada imprevista; por eso mismo el espectro es la figura por antonomasia de la otredad, en tanto un reaparecido que comienza siempre por retornar. Su advenimiento es lo que no se puede prever teóricamente, situación siempre prevista en la teoría de Laclau, ya que todo lo existente no es más que una modalidad de la operatoria hegemónica. De este modo, la sustracción del “Derrida político” permite entender a la teoría de la Hegemonía como una lógica de lo posible: “para inventar lo posible a partir de lo posible, relacionamos lo nuevo (es decir el completamente otro que puede ser archi-antiguo) a un conjunto de posibilidades presentes, al presente de lo posible que le asegura las condiciones de su estatuto” (Derrida, 2007:43-44). Si la mismidad requiere de un horizonte de expectativas donde proyectarse, es porque se cierra sobre sus propias condiciones de posibilidad como un conjunto cerrado y

totalizador, el cual no hace más que reafirmar la condicionalidad de lo instituido. Esta situación reafirma la raíz kantiana antes que derridiana de la apelación al par imposible-posible, como la modalidad propia por la que transita toda conformación de una identidad política: “el ser o sistematicidad del sistema es representado a través de significantes vacíos (...) es decir, que estamos frente a una falta constitutiva, a un objeto imposible, que como en Kant, se muestra a través de la imposibilidad de su representación adecuada” (Laclau, 1996:75-76). La relación entre el fenómeno y el noumeno está marcada por esta tensión que encuentra su eco en la teoría laclosiana, pues tanto la representación fenoménica como la cosa en sí son la condición de posibilidad del otro a la vez que cada una de ellas marca la imposibilidad de su cristalización como una entidad autónoma, ya que el ámbito de lo nouménico socava la suficiencia de toda representación fenoménica, a la vez que se torna irrepresentable por las categorías propias de la lógica trascendental. Ahora bien, afirmar que una identidad hace posible e imposible a la otra, es afirmar la condición de posibilidad de una realidad surgida a partir de la relación entre lo óntico y lo ontológico. Frente a esto, lo imposible para Derrida, hace referencia a la interrupción de lo permitido y no a la conformación de la sistematicidad del sistema. La sutura hegemónica, en tanto decisión, no implica que cualquier cosa puede ser realizada, esta es siempre una “locura regulada” (Laclau, 1997:78), que re-articula lo existente bajo nuevas formaciones hegemónicas. Lo que va a venir es el futuro como actualización de lo mismo, como continuidad de lo sido y prolongación de lo presente. De este modo la hegemonía deviene la especificidad de lo político en tanto un saber autorreferencial que observa lo que observa a condición de eliminar toda diferencia interna a sí, determinando toda novedad como una variación de un primer principio deducido a priori. La suya es una ontología del orden y, por tanto, conservadora, al asegurar la reproducción de los mecanismos y procedimientos que la hacen posible.

La teoría de la hegemonía, así, se autorregula y estabiliza a sí, donde las demandas que surgen no contrarían sino que reproducen las estructuras existentes: solo llega a ser una identidad hegemónica exitosa una vez que se logra establecer un discurso anti statu quo, a la vez que se amplíen las cadenas equivalencias asumiendo la representación de diversos sectores políticos. Esta ontología, por tanto, se constituye en un saber programático de lo político, en un saber de lo posible, en una regla del cálculo. El rechazo al mandato ético de apertura a lo otro responde a esta cerrazón de la hegemonía sobre sí misma. Derrida, sostiene que “la hegemonía sigue organizando la represión y, por tanto, la confirmación de un asedio. El asedio pertenece a la estructura de toda hegemonía” (Derrida, 1995:50). Sin embargo, este asediar es lo que no tiene lugar dentro de la economía conceptual laclosiana. Esta, por una parte, sostiene que

cada identidad para afirmarse necesita de un otro que la niegue y por tanto, que la desestabilice, imposibilitando su clausura. Empero, esta otredad es la de un otro inmanente, que se desenvuelve en un mismo espacio de representación pleno y formado por las dos identidades en pugna. No es la alteridad espectral que reclama desde una deuda infinita, sino una identidad que adquiere consistencia y, por tanto, se inscribe en el campo del ser bajo la modalidad de lo amenazado. La lógica del antagonismo, de esta manera, opera como la condición de posibilidad de la constitución de un espacio de representación común antes que de su cuestionamiento. La noción de heterogeneidad social, desarrollada en *La razón populista* no establece un cambio sustantivo, ya que esta hace referencia a aquellas demandas que por no poder incorporarse a una cadena equivalencial, quedan sin ningún tipo de incidencia, como puro no ser “en el caso de una externalidad que se opone al interior sólo porque no tiene acceso al espacio de representación, "oposición" significa simplemente "dejar aparte" y, por lo tanto, no da forma en ningún sentido a la identidad de lo que está adentro (...) el tipo de exterioridad al que nos estamos refiriendo ahora presupone no sólo una exterioridad a algo dentro de un espacio de representación, sino respecto del espacio de representación como tal. Este tipo de exterioridad es lo que vamos a denominar heterogeneidad social” (Laclau, 2005:176)

Frente a esta modalidad de la otredad, el espectro, en tanto figura de lo extraño, de lo *unheimlich*, se constituye como un resto inapropiable, que se sustrae a la lógica del sistema. Este resto, no es la heterogeneidad laclausina, la cual es asimilada a la figura de los “pueblos sin historia” de Hegel o el “*caput mortem*” lacaniano. A su vez, tampoco es la desestabilización de la confrontación entre dos identidades, que en conjunto, forman un todo positivo, sino que, por el contrario, es su otro interior, su inconsciente excluido. Esta *restancia* del espectro indica su sustracción con respecto a la mismidad, dando “cuerpo” a aquello que no es funcional a la lógica del sistema y a su reproducción. El fantasma es lo no sintetizable dentro la totalidad imperante, ya que por su propia especificidad se pone fuera del campo de la presencia. Su asedio es el reclamo de justicia, de ahí que la deconstrucción, en su llamada a la hospitalidad incondicional, establezca una responsabilidad que desquicia todo presente vivo y, por tanto, demande un: “aprender a vivir *con* los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con y de los fantasmas. A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero *con* ellos. No hay *ser-con* el otro, no hay *socius* sin este *con-ahí* que hace al *ser-con* en general más enigmático que nunca. Y ese ser-con los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones” (Derrida, 1995:12). Vivir con ellos significa no

silenciarlos ni excluirlos, sino hablarles, dirigirles la palabra, haciéndose cargo de su herencia. Establecer un vínculo con lo no sido permite ir más allá de la lógica intersubjetiva del yo-tú, donde la temporalidad disloca la linealidad del espacio requerido para el establecimiento de dicha relación en “presente”; este exceso no puede ser reintegrado al modo de la *erinnerung* hegeliana, recuerdo interiorizante, reunión de lo propio, continuidad de lo idéntico, sino un duelo imposible, en tanto lo otro no forma parte de lo mismo. La idea de interrupción no solo hace referencia a un momento de disociación, sino que implica un cierto estar juntos: “No hay herencia sin llamada a la responsabilidad. Una herencia es siempre la reafirmación de una deuda, pero es una reafirmación crítica, selectiva y filtrante” (Derrida, 1995:106). Lo que se hereda no es una donación prístina y transparente sino siempre un “secreto”, que hay que interpretar y criticar. La herencia es múltiple, por ello asumirla implica una toma de posición acerca de lo que se lega: se reafirma eligiendo, transformándolo tan radicalmente como sea necesario. De ahí que toda herencia inscribe un compromiso crítico-normativo en un doble aspecto: por un lado, el espectro viene del pasado y por tanto reaparece para reclamar que algo no está bien, es decir que su asedio oficia de testimonio de la no necesidad de lo existente, como si este se hubiese edificado sin ningún resto o a costa de ningún sufrimiento, pero, a la vez, proviene del porvenir, como una promesa emancipatoria articulada en torno de la apertura incondicional a lo que viene. Promesa ante la llegada del/lo otro cuya venida patentiza la exigencia de su urgente efectivización, el cumplimiento o pago de su deuda, por fuera de toda justicia restauradora o retributiva. La herencia como crítica así converge con la deconstrucción en tanto crítica incondicional de todo lo condicional, de ahí que busque conjurar o llamar a los espectros, exorcizarlos “no para ahuyentar a los fantasmas sino, esta vez, para hacerles justicia, si eso viene a ser lo mismo que hacerlos (re)aparecer vivos, como (re)aparecidos que ya no serían (re)aparecidos, sino como esos otros arribantes que una memoria o una promesa hospitalaria ha de acoger —sin la certeza, jamás, de que se presenten como tales— No para aplicarles el derecho en este sentido sino por deseo de *justicia*” (Derrida, 1995:195).

Desde esta perspectiva, se comprende que la sutura hegemónica deviene juntura, ya que está pensado bajo la lógica de la encarnación de una universalidad elusiva en una demanda particular. La incorporación de la diferencia ontológica como eje articulador de la relación hegemónica repite, con su lenguaje específico, la interpretación heideggeriana de la justicia como armonía y reunión, ya que en toda identidad política el rol ontológico (la plenitud ausente de la sociedad) viene a la presencia, se materializa, en un contenido óntico particular. De este modo le cabe a Laclau, el mismo reparo que Derrida tiene para con Heidegger al

preguntarse por los problemas de una interpretación que parte de lo disyunto/indecidible para sostener la necesidad de ajustar lo desajustado: “¿no hay un riesgo de inscribir todo este movimiento de la justicia bajo el signo de la presencia, aunque sea de la presencia en el sentido del *Anwesen*, del acontecimiento como venida-a-la-presencia, del ser como presencia unida consigo misma, de lo propio del otro como presencia?, ¿cómo presencia del presente recibido, ciertamente, pero apropiable como lo mismo y así re-unido?” (Derrida, 1995:41). Laclau, al poner la destotalización como condición de las retotalizaciones hegemónicas, hace de la noción de orden, de la reunión o encarnadura de lo particular en lo universal, el principio de representabilidad como tal y, con ello, termina tanto por inmunizarse de lo distinto a sí como también por establecer a cada nueva rearticulación hegemónica como el horizonte necesario de todo lo existente, pues esta representa “todo lo que hay” (Laclau, 2005:280). Frente a esta postura, la deconstrucción mantiene “la necesaria dis-yunción, la condición destotalizante de la justicia, (...) permanece, y debe permanecer —ésta es la inyunción— en la dis-yunción del *Un-Fug*. En caso contrario, descansaría en la buena conciencia del deber cumplido, perdería la oportunidad del porvenir, de la promesa (...) De no ser así se reduciría la acontecibilidad del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro” (Derrida, 1995:41-42). Desde esta lógica, la posición de Laclau (y Heidegger, por supuesto) se reduce “de nuevo a reglas, normas o representaciones jurídico-morales, en un inevitable horizonte totalizador (movimiento de restitución adecuada, de expiación o de reapropiación)” (Derrida, 1995:42).

El rechazo de la lógica hegemónica por inscribir a lo no sido como un factor que opera dentro de la mismidad y, por consiguiente, desligarse de la responsabilidad de su herencia, termina por licuar su potencia crítico-normativo, situación que alcanza mayor envergadura en los postulados vertidos en *La razón populista*. En esta se afirma que para la conformación de un pueblo, es indistinto su signo ideológico: aunque este puede encarnar valores políticos progresistas o conservadores, en su determinación ontológica sendos proyectos son idénticos. Desde esta perspectiva, las distintas posturas se encuentran des-diferencias, pues ambas responden a la misma lógica de construcción de una identidad política, ya que “ninguna dimensión ética puede derivarse de la estructura general de la experiencia” (Laclau, 1997:79). Así se llega a la situación paradójica de afirmar que líderes conservadores como Thatcher o Reagan (ejemplos propuestos por el propio Laclau), terminan por dar forma a una identidad política que, en tanto pueblo, son ontológicamente democráticos y ontológicamente emancipatorios. Esto se debe a que, “lo que hemos denominado "superficie de inscripción popular" puede ser cualquier institución o ideología: es una cierta inflexión de sus temas lo

que la hace populista, no el carácter particular de la ideología o institución a ellos vinculados” (Laclau, 2005:157). Esta ambigüedad normativa se replica en el campo de las demandas particulares sobre las que se asienta toda construcción popular, ya que las mismas, aunque sean caracterizadas como democráticas, “permanecen en un plano estrictamente descriptivo” (Laclau, 2005:158).

La ambigüedad propia del populismo constituye la ambigüedad propia del proyecto laclausiano: no hay nada en su ontología que determine la toma de postura a favor de lo subalterno o lo excluido. Existe una necesidad interna, derivada de la propia constitución del armazón teórico laclausiano, en tanto saber autorreferencial de lo político, que hace que aquello que logre inscribirse en un campo de representación sea una demanda que ya ha sido filtrada para reproducir la operatoria hegemónica, antes que contrariarla. De este modo, la emergencia de una demanda en la arena pública opera bajo la lógica de la invitación: “la pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos del término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto de él de asilo o de hospitalidad?” (Derrida, 2000:21). De este modo, cada una de las distintas demandas que surgen hablan el “mismo idioma”, pues la diferencia entre ellas no es la de la irrupción de lo imprevisto sino la condición de posibilidad de la formación de cadenas equivalenciales agrupadas en torno a un significante privilegiado/vacio. Al ser todas ontológicamente idénticas, ya que cualquiera puede, necesariamente, ocupar el lugar de la plenitud ausente de la sociedad, todas están reguladas de antemano por el mismo “saber”. La ontología hegemónica las “recibe”, ya que a través suyo, garantiza su perpetuidad. Esta situación es diametralmente opuesta a la de Derrida, el cual liga la noción de la justicia a un determinado proyecto político: “Parto de un axioma mínimo: en la izquierda está el deseo de afirmar el porvenir, de cambiar, y de cambiar en el sentido de la mayor justicia posible” (Derrida, 2003:331) Es en virtud de este axioma que la lógica derridiana busca interrogarse por “la singularidad incalculable de *cualquiera*, antes de todo “sujeto”, el posible desleimiento social, de un secreto que hay que respetar, más allá de toda ciudadanía y de todo “Estado”, incluso de todo “pueblo”, y del estado actual de la definición del ser viviente como viviente “humano” (Derrida, 2004:175). La suya no es la búsqueda de la conformación de un nosotros, sino atender aquello que interpela y habla a ese nosotros como su reverso excluido. A diferencia de la lógica hegemónica, donde ésta se vuelve el *télos* de lo político y, por tanto, se da en presente, escuchar el mandato de los espectros es pensar aquello que impide que el presente se

reconcilie consigo mismo, por ello “si hay compromiso o asignación, inyunción o promesa, si hay esa llamada desde un habla que resuena ante nosotros, el «desde» marca un lugar y un tiempo que nos preceden, sin duda, pero para estar tanto delante de nosotros como antes de nosotros. Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser” (Derrida, 1995:31)

Bibliografía

- Cragolini, M. (2002). Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida. *Escritos de Filosofía*, N° 41-42, 235-241.
- Derrida, J. (1998a). *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (2004). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus.
- Derrida, J. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (2003). *Papel maquina. La cinta de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1998b). *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2007). *Psyché. Inventions of the Others*. Vol. I. Stanford: Stanford University Press.
- Dotti, J. (2004). ¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo. *Deus Mortalis, Cuaderno de filosofía política*, N° 3, 451-517
- Laclau, E. (1997). Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía. *Revista Agora n°6/verano de 1997*, 63-89.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una democracia radicalizada*, Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2003). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En *Contingencia, hegemonía y universalidad* (pp.49-94). Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2005). *La Razón Populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2001). La democracia y el problema del poder. *Actual Marx*, n°1, 185-196.
- Laclau, E. (2006). La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana. *Revista Nueva Sociedad*, No. 205, 56-61.
- Laclau, E. (2008). Los usos de la igualdad. En *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 405-423). Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. y Zac, L. (1994). Minding the Gap: The Subject of Politics. En *Making of Political Identities* (pp.11-39). Londres: Verso.
- Laclau, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2003). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pereyra, G. (2010). *Sobre la soledad. En torno a una política imposible*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.