

ENTRE LA FALTA Y EL EXCESO: REFLEXIONES SOBRE LO POLÍTICO, LA DEMOCRACIA Y LA REPRESENTACIÓN

Nuria Yabkowski

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional General Sarmiento

CONICET

Resumen:

En la primera parte de este trabajo analizaremos brevemente qué se entiende por lo político, la democracia y la representación en distintas tradiciones filosófico-políticas (el liberalismo, el republicanismo y el procedimentalismo habermasiano), para mostrar que esos tres conceptos forman un sistema conceptual. Luego, confrontaremos las propuestas teóricas de Laclau y Rancière centrándonos en el concepto de representación. Nuestra hipótesis sostendrá que la clave para explicar por qué para uno y para otro la representación no significa lo mismo es la diferencia en la posición que el exceso ocupa en cada una de estas teorías.

Palabras clave: Representación, Exceso, Lo Político, Democracia.

Abstract:

In the first part of this article we will shortly analyze the meaning given to “the political”, the Democracy and the representation by the different philosophical-political traditions (in the liberalism, the republicanism and the Habermas’s proceduralism). The aim is to show that those three concepts constitute a conceptual system. Then, we will confront the theoretical proposals of Laclau and Rancière in the concept or representation. Our hypothesis will sustain that the key to explain those different meanings is the use of “the excess” in each of these theories.

Key words: Representation, the Excess, the Political, Democracy.

Introducción

Las transformaciones en las relaciones sociales y políticas en el mundo actual, ya sea que se lo quiera denominar pos-liberal o posmoderno, proporcionan el contexto adecuado para que las reflexiones acerca del estatuto de *lo político* y de *la política* adquieran una relevancia

fundamental¹. Si seguimos la hipótesis de Arditì, no sólo se trataría de no reducir lo político a sus modos de aparición, sino tampoco de reducir la política a las relaciones entre actores e instituciones del subsistema político, identificado éste generalmente con su forma liberal-democrática predominante en el siglo XX. El autor expone dos razones para este rechazo, la primera porque tal reducción llevaría a aceptar la tesis del fin de la historia política, la segunda, porque ello implicaría dejar en un “limbo conceptual” a toda una serie de actores organizados como los movimientos sociales, los grupos de interés y los actores globales [Arditì, 2005, p.4]. Es teniendo esto en cuenta que nos proponemos revisar brevemente distintas nociones sobre lo político y la política, para dar cuenta del nexo fundamental que existe entre estas nociones y las formas de pensar y concebir la *democracia*, la cual no puede menos que haber mutado en el contexto actual, siendo entonces necesaria una concepción de democracia “actual” que no deje en un “limbo conceptual” a toda la serie de actores y relaciones antes referidos. Y es en este sentido que nos proponemos, en una segunda parte del trabajo, dar cuenta de algunos límites u obstáculos que la teoría de Ernesto Laclau presenta para pensar radicalmente el cambio, debido al lugar que ocupa una categoría tan central como el *exceso*. A partir de este análisis y su relación con la noción de *representación*, propondremos que son los planteos de Jacques Rancière los que aportarán otra mirada donde esos límites a los que recién nos referimos serán desplazados, permitiendo así el surgimiento de *otra* noción de democracia. Creemos que resulta necesario un análisis de estos conceptos desde la filosofía política, pues permite visualizar y exponer las consecuencias que se desprenden de cada uno de ellos según se los comprenda de una u otra manera. Así, contribuir a la claridad conceptual no se reduce a un ejercicio del pensamiento abstracto, sino que influye decisivamente en los análisis de casos empíricos concretos, es decir, se trata de hacer política desde la filosofía misma.

I. Lo político y la democracia o el por qué de la falta.

Antes de comenzar, resulta si no necesario, al menos estratégico, esbozar la diferencia entre lo político y la política, aunque ello sea en realidad uno de los objetivos del trabajo. Para ello seguiremos a Lefort, para quien lo político indica el modo de institución de una sociedad, la puesta en forma del todo, el proceso mediante el cual la sociedad se unifica a pesar de sus

¹ No queremos decir con esto que en la era moderna esta discusión no tuviera lugar o relevancia, sino que adquiere una relevancia distinta desde el momento en que algunos autores se refieren a la actualidad como una era pospolítica. Ver nota al pie 8.

divisiones. Por su parte, la política se refiere a la esfera particular en la cual la sociedad moderna circunscribe su actividad política –elecciones, competencia partidaria, etc.– y donde se forma y se reproduce un dispositivo general de poder [Lefort, 1986]². Teniendo esta diferencia fundamental en cuenta, es que ahora sí podemos esbozar un recorrido de las diferentes tradiciones y paradigmas que han dado cuenta de estos conceptos.

Si seguimos aunque sea en sus puntos centrales la caracterización que realiza Habermas [1999], dentro del paradigma liberal, lo primero que debemos decir es que tal distinción entre la política y lo político no tiene lugar, pues no se concibe momento alguno de creación o institución de la sociedad (es decir, momento donde lo político tendría su lugar). Al contrario, ésta no aparece más que como el resultado de una agregación de individuos preconstituidos con derechos subjetivos (para no decir ya naturales) negativos, es decir, sujetos prepolíticos (ciudadanos) cuya función principal es controlar al Estado. De este modo, la política no es otra cosa (no puede serlo) que la formación de una voluntad política entendida como la conjugación de intereses sociales privados, impulsados frente al aparato administrativo del Estado, con el objetivo de alcanzar fines colectivos (siempre teniendo en cuenta que lo colectivo no es otra cosa que la suma simple de las particularidades). Así, dentro de este paradigma, la democracia suele ser reducida a un tipo específico de régimen político, conformado por las instituciones tradicionales (elecciones periódicas, división de poderes, partidos políticos, etc.³), de modo que la política se reduce a todo aquello que ocurre dentro de este subsistema, dentro de estas instituciones, en fin, es como si la democracia fuera la *forma* de la política, y en términos generales, la mejor forma hallada hasta ahora para defender los derechos y las libertades de los individuos.

² Para dar otro ejemplo de esta misma distinción, podemos referirnos al trabajo donde Emilio De Ípola da cuenta de la tensión existente entre lo que llama las *dos metáforas fundantes* de la concepción moderna de lo político: la primera sería una noción *institucionalizada* que entiende la política como una parte del todo social que ya tiene funciones predeterminadas, mientras que la segunda, la *revolucionaria*, entendería la política como una dimensión de la sociedad que tiene la capacidad para subvertir el todo. Sin embargo, cabe aclarar que ambas metáforas pueden encontrarse en tensión, sin presentarse como mutuamente excluyentes [De Ípola, 2001].

³ Para obtener una versión ampliada de estas instituciones, podemos referirnos al famoso trabajo de Robert Dahl sobre la poliarquía [Dahl, 1989].

En cambio, lo que hace el paradigma republicano⁴, más que no dar lugar posible a la distinción entre lo político y la política, coloca los términos en una serie temporal donde uno sucede al otro, pero como dicha serie temporal no puede ser concebida como real, ambos términos finalmente se fusionan. Es decir, el momento de lo político, de la institución de la sociedad como tal, no tiene su ubicación en un tiempo y lugar histórico determinado, es más bien un lugar mítico. Pero a diferencia de otras tradiciones que veremos más adelante, es un *mito estático-clausurado*, de “una única vez”, no hay posibilidad de refundación o de re-institución. Así, la política se concibe como factor constitutivo de la socialización, en tanto creación de un *determinado* tipo de sujetos que son los ciudadanos. Estos ya no serán sujetos prepolíticos, y su existencia dependerá exclusivamente de la conformación de una comunidad de miembros libres e iguales, con una capacidad y un deseo de comunicación pública orientada al entendimiento, es decir, la política tendrá su piedra de toque en el diálogo. Sin embargo, y lo repetimos una vez más, lo político y la política se fusionan cuando el momento de la institución ya está determinado de ante mano, donde *se borra la contingencia en favor de una forma ideal preestablecida de comunidad y de sujeto*. El lugar que le queda aquí a la democracia se basa entonces en toda una serie de instituciones que promuevan el diálogo, las virtudes y las responsabilidades de los ciudadanos, ya que a diferencia de las instituciones liberales, éstas se encuentran más ligadas a la responsabilidad de la participación de sujetos libres e iguales, que a la protección de las libertades negativas.

Ahora bien, ya que hemos seguido a Habermas para realizar esta caracterización, quedaría por ver entonces si este autor es el que le otorga un verdadero lugar a lo político. En su concepción de la *democracia procedimental* [Habermas, 1999], prefiere poner la piedra de toque en algo distinto a las virtudes ideales de los ciudadanos republicanos, por considerar que esta posición implica un “estrechamiento ético” (una democracia que depende puramente de acuerdos éticos no sólo sería muy débil sino casi imposible de ser llevada a cabo). En cambio, lo único que puede asegurar las condiciones propicias para alcanzar resultados equitativos y racionales es el procedimiento democrático. Esto supone fundamentalmente dos cosas: la primera es una concepción de la política centrada en el derecho, de modo

⁴ Por razones de exposición no recorreremos las distintas variantes de la tradición republicana, sino que nos limitamos a exponer en base a la caracterización propiamente habermasiana. Ello no implica desconocer que otras líneas, como la de Hanna Arendt que podría reconocerse como republicana, no niega el momento de la contingencia como propiamente político.

que todo momento de lo político como institución de algo nuevo sólo es posible dentro de los márgenes estrechos que el derecho impone, es decir, lo político no tiene posibilidad de ser. La segunda es la definitiva institucionalización de los procesos comunicativos del procedimiento democrático. Así, los procesos de diálogo, comunicación y entendimiento no quedan librados a virtudes éticas ideales –como en el republicanismo–, sino que se aseguran a través de procedimientos. Todo ello nos lleva a preguntarnos lo siguiente: si la capacidad de comunicación orientada al entendimiento –la cual resulta fundamental en este esquema, pues si se cuestiona su existencia no podría ser institucionalizada–, no depende de una idealización ni de una cualidad natural, ¿de dónde viene? Y en la respuesta a esta pregunta es donde Habermas anula finalmente por completo el momento de lo político. Dicha capacidad está asegurada por una “intersubjetividad de orden superior”, o dicho de otra forma, por la existencia de un sujeto *cuasi-trascendente*⁵. Ésta es la verdadera piedra de toque de la concepción procedimental de la democracia, la cual no sólo reduce la política al derecho, sino que hace imposible lo político al anular toda contingencia posible en las manos de los cuasi-trascendentalismos y los órdenes superiores.

Hemos introducido un concepto fundamental para la concepción de lo político como momento instituyente: *la contingencia*. Veamos entonces el lugar que le otorga Castoriadis [1996] a este concepto cuando intenta pensar la democracia. Lo primero que notamos es que la determinación, lo determinado y la contingencia no pueden pensarse como mutuamente excluyentes, y ello implica comenzar un pensamiento crítico que no se adecue a las reglas de la lógica de la no contradicción, sino por el contrario, que sea capaz de desplegarse en toda su potencia situado en (dentro) de la paradoja. Y aquí, *desplegar el pensamiento desde la paradoja* significa lo opuesto a intentar resolverla, pues resolverla sería anularla, darle su sentencia de muerte. Así, una de las paradojas propias de la democracia es ser al mismo tiempo institución e instituyente, es decir, ser el régimen (lo instituido) que permita el momento instituyente, ser la determinación de lo indeterminado. En palabras de Castoriadis: “Es inmediato que semejante institución, en la que todas las preguntas pueden ser planteadas, donde ninguna posición o *status* están determinados o garantizados de partida, define la democracia como régimen” [Castoriadis, 1996, p.3]. Otra paradoja que se encuentra conectada con la anterior, es la que refiere al “papel” que

⁵ Acerca de la justificación habermasiana del uso del término cuasi-trascendental y del lugar que éste ocupa en su teoría de la comunicación [Habermas, 1989].

juega la contingencia. Al mismo tiempo que ella debe ser reducida (no se puede vivir todo el tiempo en un grado total de incertidumbre), es la base, el supuesto que la democracia necesita para existir. El carácter contingente de todo orden social es lo que le permite a la democracia *hacerse todas las preguntas*, y sin embargo, se trata de reducirla. Para comprender esto, partamos de lo siguiente: “La simple conciencia de la mezcolanza infinita de contingencia y necesidad que condiciona lo que somos, lo que hacemos, lo que pensamos, está bien alejada de la libertad” [Ibid, p.12]. Y sin embargo, es la condición de esa libertad. Es esa conciencia la que permite el surgimiento del sujeto autónomo, un sujeto que puede hacer, que tiene un poder que ya no es extraño, ajeno y hostil, sino que es potencia de transformación colectiva. Es por ello que la reducción de la contingencia no significa aquí la consagración de la racionalidad instrumental que todo lo mide y calcula, sino la instauración del sujeto autónomo con poder, con capacidad de determinación. La paradoja de la democracia es, en otras palabras, *la contingencia como condición de posibilidad de la determinación de lo indeterminado*.

Encontramos en Laclau una línea similar de pensamiento, sobre todo en lo que respecta al despliegue y no resolución de la paradoja, pues para él, la contingencia es la clave fundamental de una comprensión *ontológica* de lo político. Debemos comenzar entonces por dar cuenta de la relación que se propone entre estructura y agente al momento de una decisión⁶. Sabemos que si se concibe todo agente social como pura voluntad libre, la estructura en sí misma desaparece como determinante de la decisión. En cambio, si el agente sólo puede seguir los designios de la estructura, es él el que desaparece como determinante de la decisión. Pero qué pasaría si dicha estructura no se concibe como monolítica o clausurada, sino más bien como *fallida*. Qué sucedería si la estructura misma es indecidible, de modo que las decisiones tomadas *a partir de ella* no estuvieran ya *determinadas por ella* misma. Lo que ocurre es que toda decisión tomada a partir de una estructura indecidible se revela como contingente, es decir, como fundamentalmente política. La decisión así no es otra cosa que un acto de *represión* de toda una serie de alternativas posibles no realizadas, y por lo tanto, se conforma como una relación de poder. Es por ello que los términos de “objetividad”, “lo social” y “poder” se encuentran estrechamente unidos en una cadena

⁶ No es casualidad que también Emilio De Ípola encuentre en este concepto una pieza fundamental para la comprensión de lo político. Este autor alega precisamente que la *decisión política* es aquella que tiene la capacidad de instituir las alternativas mismas de la decisión, siendo por ello mismo un acto performativo, un acto de corte y de ruptura. Así, sólo la decisión como operación constitutiva es una verdadera decisión [De Ípola, 2001, p.77].

conceptual. Pues *la objetividad* no es otra cosa que el borramiento de la contingencia propia del acto de institución originaria de lo social, es la exclusión y el olvido de que alguna vez todas las alternativas estuvieron igualmente abiertas. Así, “las formas sedimentadas de la ‘objetividad’ constituyen el campo de lo que denominamos ‘lo social’” [Laclau, 2000a, p.51]. De alguna manera, lo político funda lo social a través de relaciones de poder capaces de borrar las huellas de la contingencia. Sin embargo, así como es imposible concebir una sociedad donde lo político hubiera sido totalmente eliminado, tampoco es posible una institución política de lo social de carácter *total*, pues ello supondría una voluntad omnipotente, es decir, la eliminación de la contingencia. “La distinción entre lo político y lo social es pues ontológicamente constitutiva de las relaciones sociales (...) Pero la frontera entre lo que en una sociedad es social y lo que es político se desplaza constantemente” [Ibid, p.52]. Ahora bien, si a diferencia de otras tradiciones, se propone el momento de lo político como apareciendo una y otra vez a través de la historia de las sociedades, qué es lo que se lo permite, cómo se explica que la objetividad no triunfe de una vez y para siempre. La respuesta a ello reside en el *antagonismo*, él tiene esa función *revelatoria* mostrando el carácter contingente de toda objetividad. Si seguimos a Zizek tal como lo lee Arditi, vemos que el orden

se torna visible en la medida en que las huellas instituyentes de lo político están presentes en el subsistema a través del enfrentamiento entre colectivos con proyectos contrapuestos, pues estas luchas continuamente ponen en juego la forma del orden existente, y con ello revelan el carácter contingente de toda objetividad. Pero al mismo tiempo, ese principio se oscurece cuando se reduce lo político a un mero subsistema entre otros, olvidándose que la puesta en sentido y la transformación de lo instituido pueden darse en cualquier lugar [Arditi, 2005, p.2].

De lo que está hablando aquí no sólo es del carácter revelador de los antagonismos, sino también del peligro que depara reducir lo político a la política. Esta reducción lleva a esperar que el cambio se produzca dentro del subsistema, dentro de las instituciones, es decir, lleva una vez más a la eliminación de lo político.

La pregunta ahora es qué concepción de democracia se sucede de este desarrollo. Lo primero que podemos decir es que la democracia está aquí ligada fundamentalmente a la realización de dos términos, la *autodeterminación* y la *libertad* de los sujetos. Pues bien, si retomamos el concepto de estructura fallida, notamos que ella es la que determina la identidad de los sujetos, es decir, el sujeto se autodetermina parcialmente

ante la imposición de una estructura no totalmente determinada. “De esto se desprende que una sociedad será tanto más libre cuanto mayor sea la indeterminación estructural” [Laclau, 2000a, p.60]. Vemos entonces que la propia dislocación es la “forma misma de la libertad”. Si hay libertad es porque la sociedad es ontológicamente imposible, porque nunca logra constituirse por completo como orden, y sin embargo, toda acción social tiende a la constitución de ese objeto imposible, y por lo tanto, a la eliminación de las condiciones de la propia libertad [Ibid, p.61]. En este contexto se comprende que “la posibilidad de una democracia radicalizada está directamente ligada al nivel y extensión de las dislocaciones estructurales operantes en el capitalismo contemporáneo” (Ibidem). Entiéndase bien, la irresolución de la paradoja no es la imposibilidad de la democracia, sino su posibilidad.

Es por ello que al desarrollar una concepción ontológica de lo político (y no un estudio como “región” de la sociedad con funciones predeterminadas), se llega a una noción de democracia alejada de su caracterización como régimen político. Por el contrario, mientras quienes hacían de lo político un imposible dejando todo el lugar a la política, y así desembocaban inevitablemente en una democracia definida según sus instituciones, quienes le otorgan primacía a lo político no pueden sino abrir el juego de la democracia hacia todos aquellos subsistemas *capaces de otorgar sentido*⁷, pues de alguna manera, la posibilidad de la democracia se encuentra precisamente en el continuo desplazamiento de las fronteras entre lo social y lo político.

La *dislocación* se nos ha presentado así como pieza fundamental tanto de lo político como de la democracia, y a este concepto Jacques Rancière le ha otorgado igual importancia. Veamos entonces cómo aparece en la teoría de este autor partiendo de la relación que establece entre dos lógicas que operan en sentidos distintos y hasta opuestos. Rancière denomina *lógica policial* a la lógica que instaura y reproduce una regla del aparecer de los

⁷ Lo que queremos expresar aquí es que una concepción tal de lo político implica trabajar con el supuesto de que el mundo *es* y se nos aparece, tal y como se lo enuncia, es decir, que la construcción de ese mundo a través de los actos de enunciación que otorgan sentido es una acción eminentemente política. Es teniendo estos supuestos en cuenta que podemos decir que la democracia consiste en abrir ese juego de enunciaciones y construcciones del mundo hacia todas aquellas esferas donde se lucha por el sentido, de modo que ya no queda reducida a los estrechos márgenes de las instituciones, sino que puede (y debe) desplegarse hacia todos los espacios donde transcurren las luchas raciales, étnicas, de género, ecológicas, etc. Es ello lo que sostenía Ardití, pensar *la política* para no dejar en un “limbo conceptual” a toda una serie de actores, implica necesariamente una concepción de *lo político* que abra el juego del sentido.

cuerpos, asignándoles nombres, lugares y funciones determinadas. Es la conformación de un orden de lo visible y de lo decible, en tanto que dicha regla define qué palabras serán entendidas como discurso y qué palabras sólo aparecerán como ruidos. Es el lugar de las instituciones, de las relaciones entre el ciudadano y el Estado, de la representación a través del voto. El ciudadano es un tipo particular de cuerpo, de sujeto, con un lugar y una función determinada por el orden en el que se inscribe. La *lógica política*, en cambio, es aquella que subvierte la lógica policial. Subvertir esta lógica implica entonces un momento de desplazamiento de los cuerpos, una desunión de las identidades frágiles y contingentes, pero eficazmente fijadas dentro del orden policial. Así, la política es el momento del “desacuerdo” fundamental acerca de quién es “parte”, es la ligazón de lo desligado y la cuenta de los incontados. Es el conflicto más fundamental, porque define quién es parte de la comunidad política. Esa definición es entonces problemática, porque no abarca una cuestión de contenidos, sino más bien, de formas. La comunidad política aparece como tal cuando se introduce un litigio, una distorsión, acerca de la cuenta de sus partes, cuando esa cuenta es siempre errónea porque lo que ha emergido es la parte de los sin parte, la parte que inaugura el espacio vacío y el tiempo muerto, la parte que desplaza a los cuerpos de la naturalidad de sus funciones y de la identificación evidente. Se inaugura cuando el litigio es acerca de la existencia misma del litigio. La lógica política irrumpe así cuando se devela el carácter contingente de la relación gobernantes-gobernados, cuando se verifica la igualdad de todos con todos en tanto sujetos parlantes, pues para obedecer una orden no sólo hay que comprender la orden sino comprender que hay que obedecerla [Rancière, 1996].

Dislocación, desplazamiento, lo político, lógica política, son todos términos que aluden a que la creación y la aparición de lo nuevo sólo es posible por la *falta*, por la imposibilidad de una clausura, que en principio es clausura del sentido. Y por todo ello es que la democracia, como concepto que tiene su origen en el *demos*, sólo se da ante la interrupción del funcionamiento del orden policial, porque aquí *demos* nada tiene que ver con el Pueblo-Uno, al contrario, el *demos* es la lógica del dos, si el pueblo es el que no tiene parte, es quien verifica la igualdad y con ella la contingencia. Es en ese acto de verificación constante que aparece la política democrática, ya que el sólo hecho de “hacer como si” todos somos iguales inaugura un nuevo espacio, un nuevo escenario que cuestiona el orden social establecido. Es la irrupción de una palabra que se presenta a sí misma como tal, que desde el momento en que se enuncia transforma el espacio de significación. Es la palabra del *demos*, del pueblo, que reclama y verifica la igualdad de todos con todos. Así, la democracia como gobierno del *demos* es entonces el único gobierno

verdaderamente político (y no ya policial), pues “la condición para que un gobierno sea político es que esté fundado en la ausencia de título para gobernar.” [Rancière, 2006, p.67].

II. El exceso como *algo más* que el reverso de la falta.

Ahora bien, podemos leer todo este recorrido atravesándolo con un concepto, el *conflicto*, pues cómo se posicionan ante él define gran parte de las características de cada paradigma. Así es que mientras el paradigma liberal, el republicano, y la democracia procedimental habermasiana no le dan lugar al conflicto, entendido éste como radical, como ruptura del orden establecido, éste se vuelve la piedra angular de Laclau y Rancière, no sólo en sus concepciones de lo político, sino también de la democracia⁸. Pero nos interesa ahora marcar no sólo ciertas congruencias entre estos autores sino también, y sobre todo, sus diferencias, y ellas las encontramos específicamente en el lugar que ocupa el exceso. Pues si bien en Laclau la categoría de exceso está presente, aparece como el complemento necesario de otra categoría más central como es la falta o el vacío. Sólo porque hay un

⁸ Creemos necesario aquí hacer una nota al pie para dar cuenta de que esta discusión sobre la relación entre lo político y el conflicto no carece de actualidad, como bien lo demuestra Chantal Mouffe. En su obra reciente se ha preocupado por encontrar una relación que se distinga al mismo tiempo tanto de la posición schmittiana de amigo-enemigo, como de la posición que sostienen Giddens y Beck. Ellos sostienen que en el mundo actual, la resolución de los conflictos encuentra un camino que se basa en la generalización de una actitud de duda ante la disolución de las certezas, el reconocimiento de la ambivalencia, y el rechazo a una autoridad superior. Se da por sentado que la no creencia en la existencia de una verdad, implica tanto una actitud de tolerancia hacia el otro como un compromiso por el diálogo. Esto definiría, para autores como Beck y Giddens, una posmodernidad pos-social y pos-política, pues ningún orden social puede ser ya definitivo, al tiempo que lo que antes era conflictivo hoy se disuelve (o resuelve) en el diálogo permanente, abierto y tolerante. Como apunta Mouffe “El argumento principal de Beck y Giddens es que en las sociedades postradicionales ya no encontramos identidades colectivas construidas en términos de nosotros/ellos” [Mouffe, 2007, p.55], siendo exactamente esto lo que criticará exponiendo su *modelo adversarial*: en él se trata de construir una forma diferente de la relación nosotros/ellos para evitar dos potenciales peligros: uno, que el “ellos” se constituya en un elemento a ser erradicado (donde todo conflicto sería ilegítimo); dos, que la relación antagónica se convierta en una relación entre competidores que resuelven las diferencias a partir de su capacidad de negociación (pues de ese modo desaparece lo que de político tiene la asociación política en cuestión). Surge así un tercer tipo de relación denominada “agonismo” que inaugura un espacio simbólico donde el conflicto se torna legítimo, al tiempo que permite que la dimensión antagónica se conserve como real y se desarrolle “bajo condiciones reguladas por un *conjunto de procedimientos* democráticos aceptados por los adversarios.” [Ibid, p.28, cursiva nuestra]. Lamentablemente, a nuestro entender, esta última frase da cuenta de la dificultad que supone la búsqueda de Mouffe, pues ella revela, a pesar de todas las diferencias, la cercanía con las posiciones habermasianas.

vacío, una incompletitud ontológicamente inerradicable, es que el exceso puede aparecer. Para Rancière, en cambio, *aquello que sobra* tiene una autonomía conceptual que permite hacer del exceso la categoría central para explicar la aparición del *demos*. Arriesgamos entonces que es la diferencia en la posición que el *exceso* ocupa en cada teoría lo que nos permite explicar por qué para uno y para otro la *representación* no significa lo mismo.

Comenzamos entonces por recordar qué es el sujeto para Laclau, teniendo en cuenta la ya mencionada concepción de estructura no monolítica sino fallida, indecidible, implicando ello que toda decisión tomada a partir de una estructura indecidible se revela como contingente, y por lo tanto, política. Es en este contexto que el sujeto no es más que la distancia entre la estructura indecidible y la decisión, por ello, cuanto más *dislocada* esté la estructura se abre un campo mayor para el espacio de la decisión. Es decir, hay más sujeto y más libertad. Dice Laclau:

La situación de dislocación es la situación de una falta que presupone la referencia estructural (...) Esto significa que el sujeto parcialmente se autodetermina; pero como esta autodeterminación no es la expresión de algo que *ya* es sino, al contrario, la consecuencia de su falta de ser, la autodeterminación sólo puede proceder a través de actos de *identificación* [Laclau, 2000a, pp.59-60].

Tenemos aquí la referencia a la centralidad del concepto de falta, pues sólo radicalizando la falta, o lo que es lo mismo, la dimensión de indeterminación, es como se produce una extensión del campo de la política. Pero también se expresaba allí la necesidad de los actos de identificación para la constitución del sujeto, la necesidad de suturar ese espacio dislocado. Por si cabe aclararlo, el *acto de sutura* no significa el cierre total de ese espacio abierto, sino su intento a través de las prácticas hegemónicas, de modo tal que todo cierre se torna contingente, precario, temporario e inestable. Ese acto de sutura es el que realiza el trabajo del mito. El mito constituye así un nuevo espacio de representación [Ibid, p.77]. Lo que se representa, entonces, no es una esencia preconstituida del sujeto, sino precisamente aquello que falta. Lo que se representa es la forma de la plenitud ausente. La representación presupone así el vaciamiento, y la encarnación de esa forma vacía –la plenitud– por los contenidos particulares más diversos [Ibid, p.79]. Dicho de otra forma, la relación de representación presupone la dislocación entre representante y representado, ese espacio vacío, esa falta. En tanto que la representación es la presencia de un ausente, nunca puede llegar a ser total, pues en ese caso sólo tendríamos la misma voluntad en dos lugares distintos [Ibid, p.55]. Eso explica, una vez más, que la relación de representación no sólo es la constitución de algo nuevo, sino

también un objeto que a la vez que imposible es necesario. Imposible porque nunca puede ser total, porque la dislocación es siempre una amenaza a la identidad; y necesario porque es tal amenaza la que permite constituir dicha identidad (la necesidad de un exterior constitutivo). Esto es lo que implica el antagonismo como constituyente de toda identidad: una identidad que al tiempo que es afirmada es puesta en cuestión [Ibid, p.43].

Hasta aquí intentamos mostrar cómo la centralidad de la falta lleva, en la teoría de Laclau, hacia la imposibilidad-necesidad de la representación. La pregunta que se desprende entonces es sobre lo irrepresentable, sobre su lugar y sus implicancias. Si bien Laclau jamás negó la presencia de lo irrepresentable, dicha presencia no impide que el mecanismo siga funcionando. Aquello que no tiene acceso al espacio de representación no impide la representación misma, precisamente porque ella implica el vaciamiento del representante, el *nombre* y su efecto retroactivo sobre el *concepto*. Es por este camino que ingresa el exceso. Todo sistema estructural es limitado porque está rodeado de un “exceso de sentido” que es incapaz de dominar [Ibid, p.106]. Más claramente se expone esto en *Hegemonía y estrategia socialista* cuando da cuenta del concepto de discurso. El *discurso* no es otra cosa que el intento de dominar el campo de la discursividad –el exceso de sentido–, el esfuerzo por detener el flujo de las diferencias y constituir un centro [Laclau y Mouffe, 2004, p.133]. Y es aquí donde nos parece que comienza a esclarecerse que el exceso sólo aparece como el reverso de la falta. Hay exceso pero sólo porque la estructura está fallada, y la necesidad de suturarla lleva a la necesidad de la representación. Así, el terreno de la hegemonía no es otro que el de la generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución de un orden social [Laclau, 2000b, p.63]. Lo que creemos se expone con esto es la marca de cierta tendencia o cierto énfasis. Sin negar la importancia para un pensamiento radical que tiene la contingencia o la dislocación misma (como intentamos mostrar en el apartado anterior), hay cierto énfasis puesto en el orden como forma. El orden social –aún en su definición de objetividad sedimentada– funciona como punto de partida y punto de llegada. Veamos si lo que aparece en *La razón populista* puede aclarar algo al respecto. Cuando se intenta detallar qué es un *significante vacío*, lo primero que se dice es que ello no implica un “significante sin significado”, pues, de ser así, estaríamos por fuera de la superficie discursiva, es decir, sería puro ruido. De lo que se trata, en cambio, es de un vacío dentro de la significación: “existe un punto, dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en ese sentido, permanece vacío, pero es un vacío que puede ser significado porque es un vacío *dentro de* la significación” [Laclau, 2005, p.136]. Se expresa entonces

que lo irrepresentable tiene su límite, que sólo puede ser concebido dentro de la superficie discursiva. Con esto no pretendemos negar la concepción de discurso –a la que viene adosada la crítica a la distinción entre prácticas discursivas y extradiscursivas–, sino que intentamos demostrar que el énfasis de la teoría laclausiana impide o dificulta la reflexión sobre el ruido. De alguna manera, el espacio *en común* que es el espacio de la significación se presenta como límite.

Sin embargo, si queremos ser justos, es necesario preguntarse ahora por eso que Laclau denomina la *heterogeneidad social*. Ella no es diferencia, precisamente porque la diferencia presupone ese espacio en común. La heterogeneidad social es externa respecto del espacio de representación como tal, es, tal vez, lo verdaderamente irrepresentable sin límite alguno. ¿Será éste el lugar del ruido?

Una vez constituidos dos campos antagónicos, si pensamos en ellos como plenamente suturados, podemos ubicar en su interior a la totalidad de las entidades sociales. Estaríamos hablando de una situación de representación plena en la que nada queda fuera, y en la que el único cambio posible consistiría en el movimiento de las entidades sociales de un campo a otro, pero siempre limitado al espacio de homogeneidad pura. Pero Laclau reconoce y afirma que los desplazamientos que ocurren son mucho más importantes que estos (que la representación nunca es plena), y que involucran a aquellas entidades que se encontraban por fuera del esquema, irrepresentadas, porque “el campo de representación es un espejo turbio y roto, interrumpido constantemente por un ‘real’ heterogéneo al cual no puede dominar simbólicamente” [Ibid, p.177].

Así, a través del concepto de heterogeneidad social parece abrirse una puerta para pensar el ruido, o mejor, para pensar el exceso sin necesidad de que éste sea el reverso de la falta. Pero Laclau vuelve de alguna manera a cerrarla. En primer lugar, porque lo que se propone es que en algún momento la representación alcanzará a los elementos irrepresentados, ampliándose, aunque nunca completándose, el espacio de la representación. A este movimiento tendencial es al que nos referimos cuando hablamos de énfasis. La heterogeneidad es solamente aquello que potencialmente será representado cuando se produzcan ciertos desplazamientos. Así, más que detenerse en el momento del ruido y lo heterogéneo, se pasa de largo hacia el destino final de la representación. En palabras de Laclau: “Objetos que son imposibles pero necesarios *siempre* encuentran formas de tener acceso – de un modo distorsionado, sin duda– al campo de la representación” [Ibid, p.306, la cursiva es nuestra]. Pero sobre todo, esa puerta se cierra cuando, una vez más, el exceso –ahora como heterogeneidad– se torna *sólo* el reverso de la falta. Retomemos esa idea de “lo ‘real’ heterogéneo”. En

Contingencia, hegemonía y universalidad, Laclau “corrige” a Butler en la relación que establece entre lo Real y lo Simbólico. Para él, lo Real es sólo un efecto retroactivo de la falla de lo Simbólico. Es tanto el nombre del lugar vacío como el intento de llenarlo a través de la denominación misma de aquello que es *innomable*. Lo no representable, lo que no ha podido ser nombrado, debe igualmente ser representado para que haya sistema (totalidad), lo que se logra a través de una *sustitución tropológica* [Laclau, 2000b, p.73-74]. Nuevamente, el sistema es el punto de llegada y lo Real sólo un punto intermedio. Aún más, si lo Real es el exceso, aquí, más que nunca, sólo se constituye como el reverso de la falta que, en este caso, ha adquirido el nombre de *falla de lo Simbólico*.

Pasemos ahora nuevamente a la teoría de Jacques Rancière, quien, a nuestro entender, ha colocado el énfasis en el exceso, en lo heterogéneo, en el ruido. No significa que no le otorgue un lugar a la falta, sino que ella tiene otro lugar. Podemos pensar que existe una cierta relación entre lo que Rancière denomina la *lógica policial* y aquello que Laclau llamó las formas sedimentadas de la objetividad, estableciendo, tal vez, que es esta lógica la que opera sobre ese terreno sedimentado para constituirlo y reproducirlo. Esta lógica, como ya dijimos anteriormente, es la conformación de un orden de lo visible y de *lo decible*, ya que dicha regla define qué palabras serán entendidas como discurso y qué palabras sólo aparecerán como *ruidos*. Podríamos decir que la lógica policial es la que define la superficie discursiva, aunque olvide y borre las marcas de la contingencia, las relaciones de poder que la han hecho posible. Constituye el terreno del discurso, donde los significantes vacíos se han llenado, donde cada entidad social tiene su lugar definido. Y sin embargo, *no todas las entidades han sido representadas*, pues han quedado fuera de la cuenta social las “partes que no tienen parte”. Así, el momento en que “los sin parte” intentan irrumpir sobre esa superficie discursiva es el momento de la *lógica política*. Podemos decir, entonces, que en la teoría de Rancière el exceso tiene autonomía de la falta. Los sin parte constituyen el exceso de la cuenta social, pues no han sido representados dentro de ese *espacio común* del orden policial. Así, se constituyen en sujetos, o mejor dicho, producen *nuevos modos de subjetivación*, a través de procesos de desidentificación. El acento se coloca en la irrupción, en esa mitad de camino que Laclau nombraba pero que parecía pasar de largo. Pero cabe aclarar, no es que Rancière no tenga en cuenta el orden social, por el contrario, sabe bien que el punto de llegada será otro orden policial, pero que será otro. La diferencia reside en que el énfasis se coloca aquí en el exceso de la cuenta y no en la falla de la estructura. Debido a ello, la representación sólo puede ser concebida dentro del orden policial, dentro del orden de la identificación,

por eso los nuevos modos de subjetivación no se construyen según el mecanismo de la representación sino de su destrucción. Y es aquello que excede los límites de la representación lo que puede provocar la existencia de la política, la cual, no podemos dejar de decirlo, se funda en la *ausencia* de todo fundamento, en la pura contingencia de todo orden social. Es decir, he aquí la falta. Pero una falta que proviene del exceso y no al revés. Una falta que se funda en una presencia, la presencia de la igualdad. Así, cuando Rancière dice que no hay necesidad de reparación alguna tras la distorsión que provoca la política, está afirmando que el acento no está en el punto de llegada, no está puesto en la tendencia de todo acto social hacia la constitución de una sociedad imposible pero necesaria; sino en la conformación de una comunidad política basada en el desacuerdo. Podríamos decir que este desacuerdo es aún más radical que el antagonismo, pues este último necesitaba del espacio común de significación, mientras que el desacuerdo es el litigio acerca de ese mismo espacio. Ya lo dijimos, Laclau, de alguna forma, reconoce ello a través de la heterogeneidad social. Si no fuera así ¿cómo se explica que, para Laclau, una de las formas de la heterogeneidad sea el “dejar aparte”?⁹

De todo ello proviene, para Rancière, el escándalo de la democracia:

La democracia no es ni un tipo de constitución ni una forma de sociedad. El poder del pueblo no es el de la población reunida, el de su mayoría o el de las clases trabajadoras. Es simplemente el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados. De este poder no es posible desembarazarse denunciando la tiranía de las mayorías, la estupidez del gran animal o la frivolidad de los individuos consumidores. Porque entonces de lo que hay que desembarazarse es de la política misma. Esta no existe más que si hay un título suplementario de los que funcionan corrientemente en las relaciones sociales. El escándalo de la democracia (...) es revelar que ese título no puede ser sino la ausencia de título; que, en última instancia, el gobierno de las sociedades no puede descansar más que en su propia contingencia [Rancière, 2006, p.70-71].

⁹ En palabras del autor: “una cadena equivalencial no sólo se opone a una fuerza o un poder antagónico, sino también a algo que no tiene acceso a un espacio general de representación. Pero ‘oponerse’ significa algo diferente en ambos casos: un campo *antagónico* es enteramente representado como el inverso negativo de una identidad popular que no existiría sin esa referencia negativa; pero 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 que está adentro. (...) el ‘dejar aparte’ (...) es sólo una de las formas de lo heterogéneo” [Laclau, 2005, pp.175-176; 188].

Digámoslo por última vez, esa contingencia proviene del exceso, de los sin parte, de los que son “dejados aparte”, de los irrepresentados. Y éste es un pensamiento desde el ruido, desde ese *algo más* que puede transformar el espacio mismo de significación. Debido a que ese exceso está necesariamente por fuera de la representación, es que creemos que la objeción que le marca Laclau a Rancière sólo puede sostenerse desde una teoría que no puede pensar la política por fuera de los esquemas de la representación. Dice Laclau:

Pienso que Rancière identifica demasiado la posibilidad de la política con la posibilidad de una política emancipatoria, sin tomar en cuenta otras alternativas: es decir, que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Rancière o yo podríamos defender (...) es necesario dar un paso más, que Rancière hasta ahora no ha dado: explorar cuáles son *las formas de representación* a las que puede dar lugar la incontabilidad” [Laclau, 2005, p.306, cursiva nuestra].

Por las razones ya explicadas, para Rancière la representación sólo se concibe dentro del orden policial. La política y la democracia sólo se dan en el momento de la irrupción, es la política la que se torna democrática y no ya el nuevo orden social al que se arriba con la aparición de una nueva voz y una nueva palabra. Así, la forma que adquieran los incontados puede ser variada, pero serán siempre “una parte” mientras sean representados. Desde la teoría rancierana no hay modo de determinar o asegurarse que el nuevo orden social inaugurado tras la irrupción de la lógica política sea más democrático, o que sea “ideológicamente compatible con lo que Laclau o Rancière defenderían”. Lo que se intenta “asegurar” es que la forma de la lucha política sea inevitablemente democrática, es decir, se trata de ir un paso atrás, pues no se puede, desde esta postura, dar ese paso más que se reclama sin caer nuevamente en la lógica policial, sin excluir nuevamente al ruido, sin trazar otro orden de lo visible y lo decible. Veamos entonces qué sucede cuando Laclau “avanza” en esta dirección.

En pocas palabras, podríamos decir que la política termina siendo completamente asimilada a una sólo forma que es la del populismo¹⁰. Su

¹⁰ “¿Significa esto que lo político se ha convertido en sinónimo de populismo? Sí, en el sentido en el cual concebimos esta última noción. Al ser la construcción del pueblo el acto político *par excellence* (...), los requerimientos *sine qua non* de lo político son la constitución de fronteras antagónicas dentro de lo social y la convocatoria de nuevos sujetos de cambio social, lo cual implica, como sabemos, la producción de significantes vacíos con el fin de unificar en cadenas equivalenciales una multiplicidad de demandas

forma de asegurarse que los incontados construyan su incontabilidad según formas de articulación emancipatorias es darle a toda política la forma del populismo. De este modo, si Rancière pecaba de identificar toda política con una política emancipatoria, Laclau peca exactamente de lo mismo y de más, pues asimila toda política emancipatoria con el populismo. Esto se debe a que las demandas democráticas (como particularidades) que construyen un lazo equivalencial son finalmente subordinadas al propio lazo (a la universalidad), actuando éste sobre las particularidades de modo tal que se cristalizan en una nueva identidad constituyendo el “pueblo” del populismo. Es el calificativo de “democrática”, en tanto que implica la insatisfacción de la demanda enfrentándose al *statu quo*, el que permite el desencadenamiento de la lógica equivalencial que conduce al surgimiento del pueblo [Ibid, p.161]. La democracia, entonces, es sólo la “situación” previa que conduce de manera necesaria hacia el populismo (se estaría trazando así el camino de la emancipación). Podríamos decir que, una vez más, Laclau pasa de largo en aquello que Rancière se detiene. O de otra forma, mientras que para uno el pueblo es esencialmente democrático, para el otro es populista. Es la lógica del dos, de la irrupción y del desacuerdo que no puede asegurar el tipo de articulación que vendrá después, que deja un espacio mayor a la indeterminación, sosteniéndose frente a la preeminencia de la lógica equivalencial, a la identidad cristalizada y a la representación como forma de construcción de dicha identidad. Así, mientras que Laclau afirma que el pueblo surge como resultado de una acción política, de la constitución de fronteras antagónicas *dentro de lo social*, Rancière ya está desarmando lo social, desplazándolo y convirtiendo el ruido en palabras. Y si estos *pueblos* son distintos es por la misma razón que expusimos anteriormente: ese *algo más*, ese exceso, no puede ser representado, sólo puede irrumpir para transformar el espacio mismo de significación e inaugurar la comunidad política.

No pretendemos con esta exposición desechar el reclamo de Laclau, el cual es perfectamente atendible, sino intentar dilucidar el por qué resulta dificultoso responder desde la teoría de Rancière, la cual tiene la cualidad de dejar un mayor espacio a la indeterminación, una cualidad que, a nuestro entender, no es necesariamente criticable, como sí lo cree Laclau. El posicionamiento anti *statu quo* se encuentra presente en ambas posturas, pero desde allí Rancière sólo puede concluir la conformación de *otro* orden, mientras que Laclau pretende determinar la forma que éste adquiera. Aún si esta última afirmación fuera rebatida (alegando, por ejemplo, que la forma

heterogéneas. Pero éstas constituyen también los rasgos definitorios del populismo. No existe ninguna intervención política que no sea hasta cierto punto populista” [Ibid, p.195].

del populismo es sólo una forma que no puede determinar el contenido¹¹), queda el interrogante: ¿es realmente distinto asimilar toda política a una política emancipatoria que asimilar toda política al populismo? Creemos que si la respuesta tiende a ser negativa es porque ambas posturas buscan el camino para que *la política* no quede restringida a sus formas reproductivas institucionales, sino que pueda dar cuenta de todo el potencial transformador al que en la primera parte aludimos con el término de *lo político*.

Bibliografía

- Arditi, B. [2005], "El devenir-otro de la política: Un archipiélago post liberal", en Arditi, B. (ed.), *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2005.
- Castoriadis, C. [1996], "*La democracia como procedimiento y como régimen*", en *Iniciativa socialista*, n° 38. Disponible en <http://www.inisoc.org/Castor.htm>
- Dahl, R. [1971], *La poliarquía: participación y oposición*, Buenos Aires, Editorial Rei Argentina, 1989.
- De Ípola, E. [2001], *Metáforas de la política*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 2001.
- Habermas, J. [1981], *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- Habermas, J. [1996], "Tres modelos normativos de democracia", en Habermas, J., *La inclusión del Otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Laclau, E. [1990], *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000a.
- Laclau, E. [2000], "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en Butler, J.; Laclau, E.; Žizek, S.; *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2000b.
- Laclau, E. [2005], *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Laclau, E. y Mouffe, C. [1985], *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Lefort, C. [1986], *Essais sur le politique: XIX et XX siècles*, Paris, Seuil, 1986.
- Mouffe, C. [2005], *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Rancière, J. [1995], *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Rancière, J. [2000], *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Recibido el 28 de julio de 2008; aceptado el 24 de septiembre de 2008.

¹¹ Será parte de otra discusión analizar hasta qué punto la propia forma no determina ya, de alguna manera, el contenido, o expresado en otros términos, hasta qué punto la lógica equivalencial y la forma representativa no implican una determinación, desde el mismo momento en que el representante *debe* asumir la forma de lo universal.