

¿POSFUNDACIONALISMO O CONSUMACIÓN DE LA METAFÍSICA? LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA DE ERNESTO LACLAU*

*Postfoundationalism or Consummation of Metaphysics?
Ernesto Laclau's Theory of Hegemony*

CARLOS A. RAMÍREZ**

Pontificia Universidad Javeriana - Cali, Colombia

RESUMEN

Según Oliver Marchart, autores como Badiou, Lefort, Rancière o Laclau son parte de una misma corriente: el pensamiento político posfundacionalista. Su característica central no es el rechazo de todo fundamento del orden político, sino de todo fundamento que pretenda ser necesario. En oposición a esta postura y, a partir de un análisis del concepto de hegemonía, se busca mostrar cómo el pensamiento de Laclau no se libra de la metafísica, sino que, por el contrario, desarrolla políticamente la que es –según Heidegger, el padre espiritual del posfundacionalismo– su forma consumada: la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder.

Palabras clave: E. Laclau, F. Nietzsche, M. Heidegger, metafísica, posfundacionalismo, voluntad de poder.

ABSTRACT

According to Oliver Marchart, authors such as Badiou, Lefort, Rancière or Laclau are representatives of postfoundationalist political thought, which does not reject all foundations of the political order, but rather those that claim to be necessary. In opposition to this viewpoint and on the basis of an analysis of the concept of hegemony, the paper seeks to show how Laclau's thought fails to free itself of metaphysics. Rather, it develops politically that which according to Heidegger, the "spiritual father" of postfoundationalism, is its consummated form: Nietzsche's metaphysics of the will to power.

Keywords: E. Laclau, F. Nietzsche, M. Heidegger, metaphysics, postfoundationalism, will to power.

.....
Artículo recibido: 15 de abril del 2011; aceptado: 12 de agosto del 2011.

* El autor agradece el apoyo de la Universidad Javeriana de Cali en la elaboración de este artículo, el cual es uno de los productos de la investigación titulada "¿Cómo hacer amigos a partir de los enemigos? Resistencia indígena y construcción de hegemonía en el gobierno Uribe". El trabajo está adscrito al grupo de investigación Democracia, Estado e Integración Social (DEIS), de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

** carlosrescobar@javerianacali.edu.co

El mundo como una obra de arte que se da a luz a sí misma.

Nietzsche (Fragmento de 1885-1886)

Una de las repercusiones del pensamiento heideggeriano –quizás la de mayores implicaciones políticas– es el abandono de todo fundamento absoluto. La superación de la metafísica, tal como Heidegger la concibe, ha sido interpretada por eso como un abandono de cualquier principio o norma que reclame un carácter incondicional, inmutable e irrefutable. Ir más allá de la metafísica, tal como lo señalan con distintos acentos Reiner Schürmann (1987), el deconstruccionismo francés o lo que en Italia fue denominado “pensamiento débil”, supone ese giro. Con este espíritu afirmaba Gianni Vattimo en 1980: “nuestra época comienza a hacer la experiencia de un mundo en el que valores y opciones absolutas se revelan como entidades míticas” (1992 14). En el terreno específico del pensamiento político, Claude Lefort, antes que otros, supo extraer las consecuencias de ese presupuesto para, desde ahí, reconceptualizar la democracia como un tipo de orden político en el cual la discusión en torno a qué es legítimo o ilegítimo “no tiene garante ni fin” (cf. 39).

Al carácter elusivo del ser, pregonado por Heidegger, corresponde un tipo de organización política que desmonta toda certeza colectiva, para dejar en su lugar, como un lugar siempre vacío, el proceso de definición de lo colectivamente aceptable. Esta línea de lectura de Heidegger, desarrollada sobre todo en Francia y perteneciente a lo que podría denominarse heideggerianismo de izquierda (cf. Vattimo 1994 9), ha sido recientemente presentada como un movimiento intelectual unitario bajo la denominación de “pensamiento político posfundacional”. Así lo define Oliver Marchart, en su libro *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (2009), en el cual pretende mostrar los presupuestos comunes a teóricos políticos como Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y, a quien nos ocupará aquí en particular, Ernesto Laclau. En su obra se excluye la idea de un fundamento último de la existencia de la sociedad –como en el economicismo de cierto marxismo ortodoxo–, pero no se excluye, como en el antifundacionalismo de Richard Rorty, toda pretensión de fundamentación. Se parte de la irreductible contingencia de todo fundamento y se cataloga “lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido” (Marchart 15). El posfundacionalismo considera que la sociedad, como un todo estructurado, sólo es posible si una idea, un valor, una norma o un tipo de actividad, opera a modo de fundamento de su estructuración, pero este ha de ser *necesariamente* contingente (*id.* 21-29) y tiene por tanto que ser generado una y otra vez por la *acción* política.

Heidegger, para Marchart, está en la base del pensamiento político posfundacionalista. La misma “diferencia política”, central para todos los teóricos mencionados, es vista por él (siguiendo en ello a Chantal Mouffe) como una variante de la “diferencia ontológica”. La distinción entre lo político y la política, en donde lo primero corresponde al “momento de institución de lo social” (Marchart 22) y la segunda a las formas de acción ya institucionalizadas en el subsistema político, es así construida a partir de la irreductibilidad del ser al ente. Si el olvido de esa irreductibilidad es lo propio de la metafísica, la pretensión del posfundacionalismo político es dar cuenta, en un ámbito específico de la realidad, de la búsqueda –en el pensamiento de Heidegger– de una superación de la metafísica. El posfundacionalismo busca así diseñar una teoría política posmetafísica. En el contexto de este tipo de acceso a la cuestión política, aparece la teoría de la hegemonía del pensador argentino Ernesto Laclau,¹ quien no es sólo un pensador posmarxista, sino también, en cuanto posfundacionalista, un posmetafísico. Su lectura del concepto gramsciano de hegemonía no rompe sólo con el economicismo de cierto marxismo, con su correlativa reducción de lo político a superestructura, con su teleología de la historia y con su reducción del conflicto político a la lucha de clases, sino que, además de eso, rompe con la búsqueda de una esencia inmutable, a partir de la cual se haga posible la existencia de la sociedad y de cualquier contenido normativo incondicionado. En lugar de tales presupuestos marxistas y metafísicos, Laclau propone concebir la *construcción* política de una totalidad social como un proceso abierto y contingente. Su concepto de hegemonía, junto con el de “pueblo” de Rancière, el de “justicia” de Derrida o el de “acontecimiento” de Badiou, representa –si se le da crédito a lo dicho por Marchart– una parte de la *avant-garde* de la teoría política posmetafísica.

Pero la vanguardia es sólo la fila de los que caen primero. En lo que viene se intentará mostrar que la teoría de la hegemonía de Laclau, contrariamente a lo que él mismo piensa de su obra y a la lectura de Marchart, no puede considerarse como una teoría posmetafísica, sino, de acuerdo con Heidegger, el padre del pensamiento político posfundacionalista, como una teoría perteneciente a

1 La teoría de la hegemonía, desarrollada en *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), es el producto de una creación colectiva con Chantal Mouffe. En lo que sigue, sin embargo, sólo se hará referencia a Laclau, porque la propuesta de este texto se nutre de otros trabajos, tales como *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (2000), *La razón populista* (2005) o los ensayos contenidos en *Contingencia, hegemonía y universalidad* (2004), cuyo único autor es Ernesto Laclau. En qué medida la interpretación de Laclau expuesta a continuación también sería válida para la obra de Chantal Mouffe es un tema abierto.

la forma más radical de la metafísica occidental: a la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder. Más allá de juzgar qué tan deseable o no es que la teoría política se ajuste al marco posmetafísico y qué tan verosímil es la interpretación heideggeriana de Nietzsche, el texto apuntará a evaluar la coherencia de la teoría de Laclau con sus propios presupuestos y su autodescripción. De ahí resultará que, a pesar de acoger –vía Derrida– algunos giros en la noción de fundamento, la teoría de la hegemonía apela aún a fundamentos absolutos y, por consiguiente, sigue perteneciendo claramente al espacio intelectual de la metafísica. Se supondrá que una teoría política es metafísica si, al indagar en torno al ser de la vida en común, reproduce la estructura básica del pensamiento metafísico –la comprensión de la multiplicidad de los fenómenos a la luz de un fundamento constantemente presente– y si aquello que toma por fundamento también condiciona la comprensión del conjunto de lo que es. En el caso de Laclau se cumplen ambos requisitos: su teoría política indaga por las condiciones necesarias de la constitución de la sociedad en el marco de la estructura básica de la metafísica, y, además, aquello que plantea como condición central, la hegemonía, es una expresión más del ser como voluntad de poder. Laclau, de ese modo, le hace eco involuntario a la comprensión estética del mundo y, de esa forma, termina contribuyendo a la estetización de lo político denunciada con agudeza por Carl Schmitt (cf. Ramírez 2009). Para demostrar esto, se expondrá primero (con algunos acentos propios) qué entiende el Heidegger posterior a la *Kehre* por metafísica, por qué Nietzsche, según su opinión, representa la consumación de la metafísica y, finalmente, en qué medida la teoría de la hegemonía de Laclau –vista aquí como un eco político del nietzscheanismo– opera al interior de las estructuras intelectuales de la metafísica.

Nietzsche como pensador metafísico

La metafísica, podría decirse, es la estructura transhistórica de las diversas *aperturas de mundo* que componen la historia de occidente. Para Heidegger, los seres humanos están siempre arrojados, antes de toda reflexión y de toda iniciativa, en un horizonte de sentido. Cada época de la historia de occidente se define según qué *prejuicios* de larga duración orientan su actividad teórica y práctica, a pesar de la diversidad de perspectivas y del posible conflicto entre ellas. Antes de realizar cualquier juicio particular, cada ser humano está inmerso en su forma de arreglárselas cotidianamente consigo mismo, con las cosas y con los otros seres humanos (cf. Heidegger 1998 I: 520), en una red global de creencias primarias que, de manera implícitamente normativa, condiciona todo lo que *puede* llegar a hacer. Esas redes de

creencias, que se suceden unas a otras como paradigmas autosuficientes (cf. Lafont 238-39), fundamentan ciertamente su actividad durante un período de tiempo, pero, *en última instancia*, no son ellas mismas susceptibles de fundamentación. Ellas hacen posible la verdad de los juicios y, en esa medida, determinan las reglas mediante las cuales una proposición teórica es demostrable o una acción puntual es aceptable, esto es, fijan cómo ambas pueden ser justificadas, pero no son ellas mismas susceptibles de ser juzgadas como verdaderas o falsas (cf. Rorty 64), ni es posible dar un porqué de su existencia. Ya que los humanos *son* lo que son por esas redes duraderas de creencias, que *se* dan de una manera contingente y en últimas injustificable, es necesario entonces pensar el ser de lo humano como el resultado de *acontecimientos* de sentido independientes de las acciones puntuales que realicen los individuos *en* el mundo. Las “aperturas de mundo” son acontecimientos históricos que, para los seres humanos pertenecientes a ellas, constituyen un “destino” (*Geschick*).

Toda apertura de mundo es una “comprensión” de la totalidad de lo que es. Para Heidegger, como bien se sabe, la comprensión no es un método de las ciencias humanas, ni tampoco una clase de saber teórico, sino que es el saber práctico implicado en la puesta en acción de una competencia en una situación global de acción (cf. Tugendhat 197-98). Las creencias primarias que constituyen cada época son, por eso, reglas de larga duración implícitas en el quehacer científico, estético, ético o político. El sentido implicado en toda comprensión está así puesto en obra, y por eso no es captado temáticamente. No obstante, para lo esencial de cada época, y de cada una de sus subdivisiones internas, puede buscarse una formulación explícita. Esa es la aspiración de la filosofía. La filosofía de Platón o de Nietzsche debe comprenderse, en consecuencia, como la autorreflexión de una época, de un horizonte de sentido de larga duración, acerca de sus fundamentos. La metafísica, tal como Heidegger la entiende, es, por ende, una suerte de historia de las mentalidades a la luz de la historia de la filosofía. Y esto es posible porque cada uno de los pensadores decisivos aspira a dar razón del conjunto de lo que es. El objeto de la filosofía no es una región particular de lo ente –la naturaleza orgánica, las obras de arte, la vida política, etc.–, sino que es lo ente mismo más allá de estas distinciones. La metafísica apunta siempre a la totalidad de sentido (cf. Heidegger 1998 II: 251): a un *mundo*. La metafísica supone, sin embargo, una dimensión adicional, pues, a pesar de la ruptura implicada en el paso de una época a otra, su estructura fundamental no varía. Desde Platón, la *ιδέα* o el *εἶδος*, a modo de lo-siempre-presente al pensamiento y opuesto al devenir, queda fijado como principio o fundamento de todo lo que emerge (cf. Heidegger 1998 II: 194). Con

Platón “ya se ha realizado el paso, decisivo para toda la metafísica, a través del cual el carácter *a priori* del ser recibe a la vez la distinción de ser condición” (Heidegger 1998 II: 201).² El ser, como condición, fija unitariamente *qué* es lo que puede aparecer o hacerse presente; diferenciándose de su propia manifestación mediante la distinción entre “esencia” y “existencia” (cf. Heidegger 1998 II: 365), queda definido como el fundamento de todo lo que está siendo en cuanto es aquello que lo hace ser tal como es.

La metafísica apunta así siempre a la búsqueda racional del principio incondicionado o de la condición última de posibilidad del conjunto de los fenómenos. La historia de la metafísica es, sin embargo, la historia del olvido del ser, pues ella omite sistemáticamente su carácter acontecimental (*die Ereignishaftigkeit*) y, de la mano con esto, la imposibilidad de reducir el ser a una presencia permanente categorialmente determinable. El ser es pensado en ella como el sumo ente y, por tanto, como la forma más estable y duradera de lo que está ya siendo. De ese modo, la metafísica piensa el ser desde lo ente y olvida el darse del ser, el evento incalculable de su desocultamiento, presupuesto en toda apertura de mundo. No hay, sin embargo, ningún acceso al ser por fuera de una suerte de trabajo de duelo sobre la base de la historia de su propio (des)ocultamiento, es decir, de la historia de la metafísica. El olvido del ser no puede ser revocado, pero el pensar puede, a través de la meditación sobre su historia, percatarse del olvido del olvido. El resultado no es el descubrimiento de un nuevo fundamento, sino, por el contrario, el desfondamiento de todo horizonte de sentido. Aproximarse al ser, contrario a lo pretendido por Platón, no conduce a hacer el mundo más sólido y estable: “el ser es la revocación de toda expectativa que pretendiese hacer de él un fundamento” (Heidegger 1994 100).

“El pensamiento de Nietzsche –afirma Heidegger– transita en los largos rieles de la antigua pregunta directora de la filosofía: ¿qué es lo ente?” (Heidegger 1998 I: 2). En oposición a la autodescripción del propio Nietzsche como un crítico de la metafísica y como un pensador antisistemático, Heidegger, basándose primordialmente en los fragmentos destinados a esa *summa antitheologica* que hubiera debido ser el libro titulado *La voluntad de poder*, no sólo lo caracteriza como el punto de culminación de la metafísica occidental, sino que ve sus conceptos centrales como momentos de un todo articulado (cf. Heidegger 1998 II: 234). El “eterno retorno”, el “nihilismo”, la “justicia”, el “superhombre” y, por supuesto, la “voluntad de poder” no son

2 La traducción de este texto, y los demás pasajes provenientes de los dos tomos de Heidegger sobre Nietzsche, fue realizada por el autor.

entonces términos aislados e inconexos de un escritor de aforismos. Heidegger ve en ellos una “unidad oculta”, centrada, por lo demás, en torno a los grandes problemas de la metafísica, que su interpretación creadora busca sacar a la luz. En ese complejo conceptual, y como concepto central de su metafísica, se encuentra la “voluntad de poder”. “La voluntad de poder nombra el carácter fundamental de todo ente; nombra *qué* es aquello que constituye en lo ente lo propiamente ente” (Heidegger 1998 I: 39). Todo lo que es, desde las entidades unicelulares hasta lo político, es, en lo esencial, voluntad de poder (cf. Heidegger 1998 I: 443). Esta es la respuesta de Nietzsche a la pregunta “¿qué es lo ente?”, y por eso es descrita por él mismo como “la más interior esencia del ser” (*das innerste Wesen des Seins*) (Nietzsche 1954 3: 778).

La voluntad de poder es, entonces, el fundamento de todo lo que aparece en el mundo. Pero ¿qué es la voluntad de poder? Nietzsche da una primera pista: donde quiera que hay vida hay también voluntad de poder: “el carácter de la voluntad incondicional de poder se halla presente en la totalidad del reino de la vida” (Nietzsche 1993 144). Si ella es, en una primera determinación, “vida”, eso significa que nada de lo que *es* puede prescindir de la propiedad de estar vivo. Nietzsche de hecho lo formula en estos términos: “¿cómo puede entonces algo muerto ‘ser’?” (Nietzsche 1993 149). Ser significa entonces estar vivo, y, como en el conjunto de la naturaleza orgánica y en el hombre como parte de ella, la vida está asociada a la capacidad de un ser de autoconservarse –como ocurre con el *conatus* spinoziano–, todo lo que es tendría la capacidad de preservar la propia subsistencia. Si las cosas finitas, en Spinoza, expresan la substancia en cierto grado y esta es lo único que necesariamente está siempre presente, se debe a que ellas, por sí mismas, dentro de ciertos límites, pueden seguir siendo (cf. Spinoza 1987 181). Su esencia, en efecto, no es nada distinto del “esfuerzo” o de la actividad por “perseverar en su ser” (cf. Spinoza 1987 182). La causa de su destrucción siempre es algo externo (*id.* 180). El ser de las cosas, lo vivo en ellas, sería así la actividad propia por la cual ellas se mantienen presentes. Nietzsche, refiriéndose a Spinoza, rechaza sin embargo esta comprensión de la vida: “Justamente en todo lo vivo se puede mostrar con plena evidencia que todo lo hace no para conservarse sino para llegar a ser más” (Nietzsche 1954 3: 750). La idea de autoconservación supone que hay algo dado, dotado de una cierta estructura, que se sostiene a sí mismo a lo largo del tiempo o, mejor, que actúa para seguir siendo lo que ya es. Nietzsche la rechaza como rasgo esencial de la vida, porque esto supone una comprensión del ser que privilegia la duración y la estabilidad sobre el devenir, y él, en su ontología, quiere justamente invertir esa relación e “imprimir al devenir el carácter del ser” (Nietzsche 1993 189). La idea de autoconservación presupone una

ontología, como la spinoziana, para la cual el ser es ante todo permanencia. Desde esos presupuestos, la actividad que es la vida está en función de la búsqueda de estabilidad. Y eso, visto desde el tipo de ontología a la que Nietzsche apunta, distorsiona su esencia.

El concepto de vida, en la clásica formulación aristotélica (*Phys.* 193a 29 ss.), supone automovimiento. “Lo viviente es aquello que se mueve por sí mismo” (Heidegger 1998 I: 52). Nietzsche conserva ese sentido de lo vital en su metafísica de la voluntad de poder, pero desliga de la autoconservación la forma más auténtica del automovimiento. Que algo esté vivo no significa primordialmente que tenga la capacidad de ejecutar acciones dirigidas a asegurar su permanencia. La vida, la manifestación más generalizada de la voluntad de poder, sólo se comprende genuinamente como devenir, y este supone un exceso y una diferencia respecto a todo estado presente, junto con todas las funciones que sostienen una cierta estructura: “tener y querer tener más, el crecimiento en una palabra –esa es la vida misma” (Nietzsche 1954 3: 470). La vida es, en efecto, automovimiento, pero un automovimiento que *trasciende* toda mismidad y, con ello, toda forma de *autoconservación*. La voluntad de poder, al manifestarse generalmente en la forma de vida, supone así la espontaneidad de un movimiento –*sua sponte*: por sí mismo–, pero se trata de un movimiento que opera por encima de los límites de un sí-mismo. Querer sujetarla a algo permanente significaría privarla de su vivacidad o, como dice Heidegger, de “su querer-ir-más-allá-de-sí” (Heidegger 1998 I: 494). El movimiento no es primordialmente el movimiento de un sí-mismo para autoconservarse, pues su espontaneidad desborda los límites de toda mismidad. De ahí que la vida se defina por el crecimiento y no por la autoconservación.

En este marco es pertinente preguntarse cómo comprende Nietzsche la mismidad. Como núcleo de la respuesta aparece el concepto de valor: “el punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de las condiciones de conservación-potenciación, con miras a estructuras complejas de relativa perduración de la vida en el seno del devenir” (Nietzsche 1993 151). El valor es un punto de vista que opera como condición de la vida, en cuanto esta se conserva temporalmente en una cierta forma, en medio de un movimiento más amplio. Un “punto de vista” es una perspectiva del mundo, un marco para hacerlo visible, una representación selectiva del mismo (*cf.* Heidegger 1998 II: 242). A esa visión corresponde siempre el trazado de un ‘horizonte’, esto es, de un campo de visión delimitado en el cual se hace patente de cierta manera todo lo que aparece (*cf.* Heidegger 1998 I: 516). Valorar, desde estos presupuestos, es “esquemmatizar”: construir una forma de representación desde la cual lo que pueda llegar a aparecer en el mundo,

concebido inicialmente como caos, resulte inteligible al imponerle “regularidad” y “forma” (cf. Nietzsche 1993 115). Aquí se trata de darle un contorno estable a lo que no lo tiene por sí mismo –σχήμα, en griego, no es otra cosa que “figura” o “aspecto”. Con esto Nietzsche se acoge al horizonte de la determinación kantiana de la razón (cf. Heidegger 1998 I: 526), pero, en su caso, los marcos conceptuales son construcciones contingentes y parciales (perspectivas). Se trata ciertamente de formas *a priori* que anticipan lo experienciable y simplifican o reducen la complejidad del mundo, pero que son *inventadas* espontáneamente. Heidegger describe por eso la formación de esquemas a partir de verbos (*erdichten*, *ausdichten*) que incluyen inventar/poetizar (*dichten*) (cf. Heidegger 1998 I: 525-27). “Valor” es, de este modo, el concepto nietzscheano para describir el conocimiento como la generación de formas de representación del mundo que hagan posible elevarse sobre su propia complejidad e inconsistencia.

La actividad valorativa surge, en efecto, como resistencia al sobrepujarse de una multiplicidad de fuerzas que es originariamente el caos –concebido, en todo caso, a partir de una forma de vida, a saber, la vida corporal– (cf. Heidegger 1998 I: 509). Los valores surgen porque hay un exceso de posibilidades de acción, y porque el mundo se muestra, desde un inicio, como el espacio de la contingencia. Para ganar estabilidad y no ser continuamente trascendida por sus propias posibilidades de actuar, de percibir, de vivenciar –por sus impulsos–, la vida tiende entonces a generar perspectivas, o sea, tiende a recortar los recursos que tiene a disposición mediante la articulación de un segmento de ellos en una forma de representación. La vida misma tiende a superar su “apiñado sobrepujamiento” (*umdrängte Sichüberdrängung*) (cf. Heidegger 1998 I: 514). Sólo luego de detener algunos impulsos o de diferirlos, sólo luego de seleccionarlos, unirlos, subsumir unos por otros, jerarquizarlos –o sea: sólo después de eso que Nietzsche denomina “interpretar” (cf. Nietzsche 1993 87, 91, 148-49)–, se forma una entidad organizada y capaz de conservarse como tal: un “centro de fuerzas” o una “formación de dominio” (*Herrschaftsgebilde*) (cf. Heidegger 1998 II: 243). Bajo esos presupuestos es que el conocimiento, la formación de un punto de vista ordenador, constituye un elemento indispensable de la mismidad. Si “el desarrollo de la ‘espiritualidad’ es un medio para la duración relativa de la autorganización” (Nietzsche 1993 61), se debe a que sólo luego de que se ha formado un tipo de representación selectiva del mundo y, sobre esa base, se repiten una serie de acciones para mantener la validez de esa perspectiva, puede hablarse de un sí-mismo. El valor es una condición de la conservación de una forma de vida, porque es en torno a él, afirmándolo y reproduciéndolo, haciendo aparecer a través de él todo lo desemejante, que

se presenta en el mundo como algo equiparable (cf. Heidegger 1998 I: 525), que se constituye un sí-mismo estable (cf. Heidegger 1998 I: 492). Nietzsche, a partir de una comprensión del problema de la individuación heredera de Leibniz, considera que no hay individuación sin conocimiento, y que el conocimiento es la cristalización de la espontaneidad de la vida en una forma delimitada de representación. Un sí-mismo es así una estructura autorreferencial y, en esa medida, diferenciada de su entorno, que existe en cuanto reproduce a lo largo del tiempo, mediante una secuencia continua de operaciones, la operación inicial –el acto– de *inventar* una perspectiva.

La vida se mantiene o conserva en una cierta forma, por cuanto se mantenga la “validez” (*Geltung*) de un tipo de representación –“valor es lo válido” (Heidegger 1998 I: 38)–. Pero, como se ha visto, la vida se eleva por encima de todo impulso de autoconservación. Hay por tanto una dimensión de la vida que escapa a toda forma de representación y que, en últimas, es su forma más auténtica. La autoconservación es, al fin y al cabo, una manifestación derivada de la vida. Si la vida se fija en una forma relativamente duradera, en cuanto se genera en ella una forma de representación, hay algo entonces que desborda toda forma de representación. Nietzsche ha hablado del “caos”, que es tanto el sobrepujarse de la “multiplicidad” (cf. Heidegger 1998 I: 312) de fuerzas protocognitivas –los impulsos o fuerzas–, como el límite de cualquier perspectiva en su búsqueda de inteligibilidad. El caos, que es un tipo de movimiento (cf. Heidegger 1998 I: 506), es así el subsuelo desde el cual emergen entidades individuales como el conjunto de fuerzas sin unidad a las que se confronta toda forma de representación. Operando como condición de posibilidad de su emergencia, no deja por ello de constituir el espacio frente al cual tales formas fracasan. Con esto resulta ahora claro a qué se refería Nietzsche con el automovimiento que trasciende la autoconservación: el caos es la potencia de generación de formas de representación estables, que no opera dentro de los límites de una forma de representación. Esa potencia es una multiplicidad de fuerzas que no es determinada por nada externo a determinarse –que en esa medida se mueve por sí misma– y que, al determinarse, no deja por ello de seguir teniendo la capacidad de configurarse a sí misma en nuevas formas. Lo que trasciende la vida como autoconservación es precisamente la vida misma en su movilidad y espontaneidad incesante. La vida es un movimiento configurador de formas de representación que se trasciende a sí mismo para afirmar su fuerza configuradora. El movimiento propio de la vida es así un movimiento en dirección a la posibilidad de más movimiento y, por lo tanto, hacia sí mismo como actividad creadora (cf. Heidegger 1998 II: 261).

Al seguir la determinación del concepto mediante el hilo conductor de la vida como su manifestación más generalizada, es posible

entender qué significa “voluntad de poder”: “la voluntad de poder como autoafirmación –dice Heidegger– es un constante crear” (1998 I: 141). La de Nietzsche es una metafísica vitalista, pero también es una comprensión del ser de lo ente modelada sobre la experiencia humana que es la creación artística. Si en el mundo exclusivamente humano el arte es el “fenómeno” más transparente para captar la voluntad de poder (cf. Nietzsche 1993 148), es decir, la esencia de todo lo que es, se debe a que en él se hace presente con claridad ese impulso creador capaz de rebasar toda obra y por tanto toda estabilidad de una forma. Que haya una correspondencia entre arte y caos se debe a que el arte, como “poder-hacer-emerger/poder producir (*hervorbringen-können*)” (Heidegger 1998 I: 66), esto es, como poder hacer que algo comience a existir, hace presente o visibiliza el caos: “el arte como transfiguración abre posibilidades, libera lo que deviene en su devenir y se mueve así en el mundo ‘verdadero’” (Heidegger 1998 I: 556). Si el caos es lo que se oculta al pensamiento como esquematización de lo experienciable, el arte es lo que lo hace patente. En ese sentido, Heidegger habla de él como un aclarar (*klären*) el caos mediante una forma o figura, o sea, mediante una “transfiguración” (*Verklärung*) (cf. 1998 I: 511). Pero no se trata entonces de que haya arte del lado subjetivo y caos del lado objetivo, pues a través del arte la esencia del caos no es sino reafirmada: si lo esencial del caos es su poder de generar perspectivas, es decir, formas determinadas, la actividad que es el arte lo saca a la luz, lo muestra. En ese proceso, que es el proceso mediante el cual Nietzsche describe la naturaleza de la verdad, la generación de formas oculta ciertamente la multiplicidad indeterminada del caos, pero la hace patente como invención de una configuración. El caos, por ese motivo, no es sólo lo conocido y cognoscible, sino es lo cognoscente mismo (cf. Heidegger 1998 I: 513). El arte –“el experimentar creativo de lo que deviene, de la vida misma” (cf. Heidegger 1998 I: 511)– es el caos mismo por cuanto que, trascendiendo toda esquematización ya fijada, genera nuevas esquematizaciones. Por eso, porque él mismo es creación de formas, sólo el arte se arriesga a apropiarse del caos, “de la oculta, indoblegable, autodesbordante sobreabundancia de la vida” (*id.* 512).

En cuanto que el conocimiento, en su sentido ontológico, o sea, como condición de la formación de un sí-mismo, es visto desde la perspectiva del arte, las formas de representación o, en el caso específicamente humano, los marcos conceptual-normativos son vistos como creaciones que expresan una creatividad infinita: “los mayores artistas de la abstracción son quienes han creado las categorías” (Nietzsche 1993 94). Ahí radica su dimensión antiplatónica: los valores se construyen. Su subsistencia tiene la forma de la validez, y sólo hay validez porque algo fue valorado y sigue siéndolo. Pero lo valorante

en ello no es nada que subsista por fuera del acto de valoración. El sí-mismo se constituye en cuanto valora, valorando, en la acción de valorar, y no como algo que subyazca a la valoración –como un *subjectum*–. No obstante, si bien los valores surgen espontáneamente, pueden seguir surgiendo, porque en lo ente mismo está presente la tendencia a la autotranscendencia, esto es, porque la fuerza creadora se resiste a reducirse a sus propias cristalizaciones. En la libre generación de valores está también presente la necesidad del ejercicio de esa libertad. La contingencia de la formación de valores es una necesidad constante. La voluntad de poder es “apoderamiento para la sobrepotenciación” (*Ermächtigung zur Übermächtigung*) (cf. Heidegger 1998 II: 242), porque el poder que ella da, el contingente poder de valorar, se resiste a lo que él mismo genera, a los valores, en la medida en que él *tiene siempre* que volverse a ejercer. La voluntad de poder, por tanto, da un poder orientado de antemano a volverse a ejercer por encima de lo que ya haya podido hacer, y en ese sentido implica “sobrepotenciación” –un *plus* de poder que desborda el poder alcanzado–. La voluntad de poder es así un infinito “poder de poder” (cf. Heidegger 1998 II: 239), pues ella no tiene otra meta que seguirse reproduciendo como lo que capacita para la invención de valores. En ese proceso, los valores puntuales son puntos de tránsito. “Los valores son esencialmente condiciones condicionadas” (Heidegger 1998 II: 94), porque la voluntad de poder, como fundamento de la creación o posición de valores (cf. Heidegger 1998 I: 29), es lo único realmente incondicionado (cf. Heidegger 1998 II: 93). El fundamento de la formación de valores, concebido como una necesidad permanente, es aquello que trasciende todo valor y, por tanto, todo sí-mismo intramundano. La voluntad de poder, partiendo de esos supuestos, es “principio de posicionamiento de valor” (*Prinzip der Wertsetzung*) (cf. Heidegger 1998 II: 246). Pero, justamente por eso, ella misma no es esencialmente ningún valor. No se trata por cierto de que haya valores y, además de eso, como una realidad metacognitiva, voluntad de poder, pues la voluntad de poder se manifiesta siempre valorativamente (cf. Heidegger 1998 II: 93), o sea, como una forma de representación que articula un conjunto de fuerzas protocognitivas. Pero se trata, sí, de que ella, como fundamento de los valores, no se identifique con lo fundamentado, con los valores mismos, sino que permanezca tras todos ellos como su constante condición de posibilidad. La voluntad de poder es así la fuerza constituyente que subyace a todo marco normativo-conceptual y trasciende cada uno de ellos, pero que se muestra a la vez por medio de la construcción de un marco normativo-conceptual.

La voluntad de poder es la respuesta a la pregunta metafísica ¿qué es lo ente? o ¿cuál es el ente que hace que todo sea? Nietzsche, al hacer

de la voluntad de poder la esencia de todo lo que es, la pone como la condición incondicionada y *a priori* desde la cual todo lo que es –la naturaleza en su conjunto, el propio cuerpo, la actividad mental, la ciencia, el arte, lo sagrado, la política– se hace patente. Y todo lo que está siendo no es así sino la manifestación temporal de una única y constante fuerza creadora que, cada vez que se estabiliza, tiende simultáneamente a trascenderse. La voluntad de poder es así *la* multiplicidad amorfa de fuerzas (caos) capaz de adoptar, a través de formas de representación que se generan a sí mismas (valores), muy diversas configuraciones, pero que, estando teleológicamente orientada a reafirmar o repetir su fuerza creadora, destruye esas mismas configuraciones al recomponer constante y cíclicamente las relaciones entre las mismas fuerzas (arte). La voluntad de poder es por eso un crear que se autodestruye, y la vida, como su expresión más generalizada, no es por tanto –en su forma más auténtica– la actividad mediante la cual una entidad se conserva a sí misma, sino la actividad mediante la cual una entidad determinada, debido a la sobreabundancia de la misma fuerza que la ha constituido, tiende siempre a trascenderse. El “hacer lo es todo” (Nietzsche 1954 2: 790), como dice Nietzsche, porque la acción de valorar, aun si se abstrae de aquello que ya ha hecho, sigue siendo siempre ejecutable y es lo constantemente presente en el “mundo dionisiaco del eterno-crearse-a-sí-mismo, del eterno-destruirse-a-sí-mismo” (Nietzsche 1993 139).

Dado que la voluntad de poder es lo creativo, lo móvil, lo inestable, ella supone una inversión del platonismo, pues aquí es justamente esto lo que, a modo de esencia, sirve de fundamento incondicionado de lo existente, de lo que se manifiesta; y lo existente –lo condicionado por la voluntad de poder– está asociado aquí con lo que para Platón era lo permanente, con lo que tiene forma y orden. Lo existente, como voluntad de poder, es concebido por Nietzsche mediante la figura del eterno retorno: del constituirse y disolverse sin fin de formas organizadas. La existencia del mundo no implica por eso ningún fin, pues ella no es sino la transfiguración constante de la misma fuerza creadora (cf. Heidegger 1998 II: 256). Heidegger, es preciso recordarlo, comprende la metafísica como la estructura del sentido del mundo derivada del platonismo. Si el sentido siempre supone la distinción entre esencia y existencia, donde la esencia consiste en el fundamento siempre presente y la existencia en el acontecer fenoménico de esa presencia, su estructura siempre es platónica. La idea, la pre-visión, es lo primero. La voluntad de poder, como esencia del mundo, es la inversión del platonismo, por cuanto el devenir se pone en el lugar de la esencia. Esa inversión no sale, sin embargo, de la diferencia esencia/existencia propia de la metafísica (cf. Heidegger 1998 I: 556), pues “sólo

se puede efectuar bajo el presupuesto de esta diferenciación” (cf. *id.* 556). Permanecen las funciones, la del fundamento y de lo fundado, sólo que ahora el acontecer o el devenir, como propiedad del mundo empírico, ocupa la función de la esencia, y lo conceptual-predicativo ocupa la de la existencia. Nietzsche se aproxima con la voluntad de poder a la experiencia originaria del ser en la Grecia presocrática (cf. Heidegger 1998 I: 592), en la cual este, bajo la forma de la φύσις, se daba como el acto de desocultamiento o el presenciar (*Anwesen*) del no-fundamento/abismo (del *Ab-grund*), y no como la presencia categorizable, semánticamente determinable, a partir de la cual todo se manifiesta. No obstante, Nietzsche piensa aún el ser como presencia constante –la voluntad de poder es “el hacer permanente [*Beständigkeit*] del devenir en la presencia [*Anwesenheit*]” (Heidegger 1998 I: 592)–, y de ese modo su filosofía no constituye sino una última etapa del olvido del ser. En ese sentido, como forma extrema, paradójica, de la metafísica, como última retorsión de sus estructuras intelectuales, la obra de Nietzsche constituye su consumación.

Toda estabilización del ser supone, para los seres humanos, una “creencia”. Creer o tener-por-verdadero es presuponer que algo es constantemente de tal o cual manera y sujetarse a esa presuposición: “el tener-por-verdadero es un sostenerse en lo verdadero y así un sostenerse en el doble sentido: tener un sostén [*Halt*] y mantener una actitud [*Haltung*]” (Heidegger 1998 I: 344). Todo sí-mismo en lo humano, y eso cubre desde una personalidad individual hasta una identidad colectiva, se sostiene en el tiempo en cuanto opere en conformidad con una perspectiva estable del mundo. La mismidad de todo sí-mismo humano requiere así la estabilidad de las creencias. La voluntad de poder, sin embargo, implica una incredulidad constante en nombre de la continua creación de creencias. Al respecto afirma Nietzsche: “Yo no creo en nada –esta es la manera de pensar correcta de un hombre creador–” (citado en Heidegger 1998 I: 346). “El creador –comenta Heidegger– es a la vez un destructor en relación con lo endurecido y lo que se ha tornado rígido” (Heidegger 1998 I: 347). Si, por ejemplo, valores como la igualdad, la felicidad del mayor número o la paz son “errores”, se debe a que pretenden establecerse permanentemente y negar así la creatividad esencial del ser. Esas “verdades”, para quienes creen en ellas como fundamentos últimos, son en verdad errores si se juzgan desde el punto de vista del desocultamiento del ser mismo, esto es, de la voluntad de poder. Corresponder con ese ser, que es lo que hace el “superhombre” (cf. Heidegger 1998 II: 109), implica trascender toda creencia para generar nuevas creencias. Nietzsche busca fundar el mundo en la creencia permanente en la invalidez de toda creencia. Él afirma ciertamente que el superhombre no *debe* creer

–tomar el ser como algo que es siempre de tal o cual manera y fijar la propia actividad a ese presupuesto–, pero afirmar que no se debe creer también es una creencia: es sujetarse a la idea de que no debe haber creencias últimas y hacer de esa idea la condición incondicionada de todo hacer propio. Nietzsche cree, por tanto, que no se debe creer para así poder crear, pero esto también es una (meta)creencia.

Heidegger, haciendo abstracción de la dimensión epistémica que es la creencia, lo formula en los siguientes términos: “lo desmedido se ha envuelto en la configuración del poder que se sobrepotencia a sí mismo como lo único permanente y puede, en tal recubrimiento, llegar a ser él mismo la medida” (Heidegger 1998 II: 20). La voluntad de poder, en el horizonte del mundo humano, se muestra entonces como una construcción continua de creencias que ordenan la experiencia, pero cuya fuerza constructiva las trasciende –y por tanto invalida– a todas por igual: “todas las ‘finalidades’, ‘metas’, ‘sentidos’, son tan sólo las formas de expresión de la voluntad única que es inherente a todo acontecer, la voluntad de poder” (Nietzsche 1993 152). En ese mundo, en el cual todo fin o ideal, toda creación en el espacio de la cultura es un medio temporal al servicio de la organización constante del mundo (cf. Heidegger 1998 II: 21), los seres humanos tienen que producir orden y estructuras sin ninguna otra finalidad que la necesidad de tener que afirmar su propia productividad por encima de sus propios productos. La apertura de mundo, descrita filosóficamente por Nietzsche, es la de la época de la “maquinación/haceduría” (*Machenschaft*), la misma en la cual, como en Marx, el trabajo llega a ser una categoría ontológica central, esto es, aquella en la cual el hombre, sirviéndose para ello de su razón, se cerciora de sí mismo únicamente al asegurar que podrá seguir indefinidamente produciendo los contenidos del mundo (incluyéndolo a él mismo) (cf. Heidegger 1998 II: 14). La categoría “voluntad de poder”, en términos sociológicos, describe así el mundo de la continua “reemplazabilidad” (*Ersetzbarkeit*) de los objetos y de los saberes, de la formación permanente y de la constitución de redes sociales en torno a proyectos de duración limitada, de los “creativos” como principales agentes de la acumulación de capital y de la reestructuración permanente de las empresas, de la continua reconfiguración de la identidad personal y de la circulación masiva de contenidos efímeros en el ámbito de la opinión pública. Si Dionisos es la forma de lo sagrado que corresponde al mundo como voluntad de poder (cf. Valadier 518-549), Dionisos es entonces el dios del capitalismo avanzado y de la técnica. En este mundo, para los fieles de ese dios, el único deber incondicional es la revolución permanente y, por lo tanto, la superación continua de todo fin puntual, de todo orden concreto o de toda institución. Esa es la única forma de hacer valer su fe.

La teoría de la hegemonía como teoría posfundacionalista

Una vez explicado el sentido de la metafísica nietzscheana como última variante del olvido del ser, es hora de ver si la teoría política de Laclau corresponde a sus presupuestos y, por lo tanto, si ella misma es o no una teoría posmetafísica o posfundacionalista. A partir de la descripción que hace Laclau de su propia teoría como una teoría evidentemente posmetafísica, se expondrán –luego de una presentación de sus tesis centrales– los argumentos en esa dirección, para ver después qué tan fuertes son frente a la tesis contraria. Vayamos al punto.

Si una teoría política opera con las estructuras intelectuales de la metafísica debería presuponer, en la conceptualización de su propio campo de experiencia, la presencia de una totalidad fundada en un principio único conceptualmente aprehensible. Laclau niega que en su teoría haya algo equivalente. Dado que términos como “equivalencia” y “autonomía” no constituyen para él “fundamentos” del orden social, sino, al igual que la categoría de “totalidad”, categorías formales de la “lógica social”, afirma lo siguiente: “de aquí podemos deducir una condición básica para una condición radicalmente libertaria de la política: la renuncia a dominar –intelectual o políticamente– todo presunto ‘fundamento último’ de lo social” (Laclau & Mouffe 229). En lo que respecta a las condiciones para hacer concebible –en la teoría política– la existencia de la sociedad a modo de una totalidad articulada, como en lo referente a los procesos de constitución efectiva de esa totalidad en el campo de la acción política, Laclau rechaza todo esencialismo, esto es, toda definición de *qué es* o *qué debe ser* lo que hace siempre de un conjunto de fuerzas sociales una totalidad. Ni al describir la realidad político-social, ni al prescribir cómo se debe actuar en ella –la teoría de la hegemonía es simultáneamente descriptiva y prescriptiva– acepta entonces ninguna creencia última. Lo primero lo lleva a diseñar una teoría política crítica, sutilmente escéptica, que reconoce los límites de sus propias categorías, y lo segundo lo lleva a sostener una teoría política democrática, bajo la guía del concepto de democracia de Lefort, como un tipo de ordenamiento político que deja abierto el problema de sus propios fundamentos.

La clave de esta postura está en la manera como Laclau desubstancializa la cuestión del orden social. A su juicio, lo social debe ser concebido *como si* se tratara de un lenguaje (*cf.* Critchley & Marchant 401) –como si fuese un campo autosuficiente de articulaciones posibles entre elementos–, y su articulación debe ser pensada a partir de la capacidad integradora del lenguaje, esto es, de los “significantes vacíos” que, a modo de representaciones de demandas, circulan públicamente. La sociedad no es nada por fuera de la articulación discursiva de las diversas fuerzas sociales, mediante una representa-

ción en la cual la mayoría de ellas –en mayor o menor grado– puedan reconocerse. En eso consiste la formación de hegemonía. Aquí no hay ni unas necesidades naturales, ni unos fines o intereses innatos, ni una tradición, ni un tipo de actividad colectiva imprescindible, ni una meta de la historia, ni una idea de justicia o del bien que fundamenten necesariamente la existencia de la sociedad. La sociedad, como una totalidad construida discursivamente, no es nada aparte de la representación que ella haga de sí misma, por completo contingente y, en cuanto a sus contenidos, por completo indeterminada. Ella *es* su auto-descripción, y por eso no hay ningún contenido *a priori* que siempre la haga posible. Pero justamente porque no está definido de antemano qué sea la sociedad, hay distintos proyectos hegemónicos, esto es, distintas autodescripciones de la misma como un todo que pretenden producir su identidad: “lo social es articulación –afirma por eso Laclau–, en la medida en que no tiene esencia” (Laclau & Mouffe 154). Por eso la hegemonía designa también las acciones políticas para constituir la sociedad, provenientes de cualquier punto en el espacio de las fuerzas sociales y antagónicas entre sí. Ante la falta de esencia o de fundamento último de la sociedad, ella es la “práctica” de producir alguna representación de las fuerzas sociales como un todo, o sea, de articularlas discursivamente; esta práctica proviene de fuerzas sociales inicialmente particulares.

Los significantes que se posicionan efectivamente como aquellos mediante los cuales se logra esa representación, generan la existencia de la sociedad como un todo articulado. En la medida en que alguno de ellos, al servir metafóricamente de reemplazo de otros o al servir metonímicamente como la parte que le da sentido a una cadena coherente de ellos, sea masivamente aceptado, y lo haga, además, de una manera relativamente estable, se forma –por equivalencia de lo diferente– una identidad colectiva. Su surgimiento hubiera podido no ocurrir, pues ninguna fuerza y ningún tipo de conceptos o consignas estaban predestinados a cumplir esa función, pero una vez se ha formado, y siguiendo aquí a Althusser (*cf.* 60), Laclau reconoce allí un componente de necesidad, por cuanto que cada elemento es redefinido en el marco de la autodescripción aceptada de la sociedad y ubicado como una función diferenciada en el horizonte de la autorreproducción de la misma. Ningún orden hegemónico tenía que darse, porque su surgimiento no es más que la impredecible conjugación y cristalización de un conjunto subdeterminado de demandas-consignas susceptibles de articularse de múltiples formas –llámese esto “campo de discursividad” (*cf.* Laclau & Mouffe 151) o “dispersión” (*id.* 143)–. Luego de que ese flujo discursivo-libidinal ha sido refrenado y estructurado, cuando, siguiendo la lógica del *point*

de capiton lacaniano, esa multiplicidad de demandas-consignas queda fijada en un mismo significante, entonces el orden hegemónico emergente se sostiene temporalmente por encima del flujo inicial como un conjunto de relaciones necesarias entre elementos. En otras palabras, ningún orden hegemónico es necesario, pero, una vez formado, crea un espacio de necesidad: su necesidad es *a posteriori*. Todo orden hegemónico, como un orden institucionalizado, busca hacer de las fuerzas sociales partes de un mismo todo que, bajo el efecto articulador de un significante vacío,³ se relacionan regularmente de una cierta forma. Todo sí-mismo colectivo, como efecto retroactivo del investimiento (la *Besetzung* freudiana) colectivo de un mismo significante o de un mismo “imaginario” (cf. Laclau 2000 80), es de tal manera contingente en sus orígenes, pero necesario para la mayoría de las fuerzas sociales, luego de su constitución. Una vez eso ocurre, tiende entonces a conservarse a sí mismo, esto es, a no sucumbir al juego infinito de las fuerzas sociales, incorporando en su discurso las fuerzas incluso antagónicas –lo que Gramsci denominaba “transformismo” (Gramsci 1999 187)–, es decir, las fuerzas que pertenecían parcialmente a otros proyectos hegemónicos –los “significantes flotantes”– y las fuerzas “heterogéneas” –las completamente desarticuladas–. En ese caso, la necesidad interna de un orden hegemónico busca reproducirse a sí misma, mantener la validez de su significante, asimilando en su horizonte de sentido las demandas-consignas que no están bajo su control. Un orden hegemónico tiende así a hacer perdurar, frente a la movilidad de las fuerzas sociales, una identidad colectiva.

Pero esto no significa el fin de lo político. La institucionalización de un significante vacío, como el medio a través del cual una multitud de deseos y consignas se condensan, no liquida la más genuina actividad política: la *formación* de hegemonía. “La necesidad –sostiene por eso Laclau– sólo existe como limitación parcial de la contingencia” (Laclau & Mouffe 151). La contingencia inherente al campo de discursividad subsiste más allá de todo orden hegemónico. Si el reconocimiento del descentramiento de la experiencia, implicado en el lenguaje, va de la mano, en términos hermenéuticos, con la afirma-

3 Un “significante vacío” es una entidad visible/pública (puede ser una palabra como “igualdad” o “raza pura” o una imagen o también una persona) que surge como representación (crónicamente inadecuada) de una carencia experimentada colectivamente, que integra a las diversas fuerzas sociales debido a su vaguedad semántica, que opera más en el plano de las expectativas colectivas que en el de los hechos presentes, que *produce* unidad entre lo diferente (no es una denominación para lo ya común a un conjunto de elementos), que se sostiene no por su valor argumentativo sino por un acto de investimiento colectivo y que se mantiene también excluyendo del discurso aceptado un grupo de fuerzas antagónicas.

ción de la *différance* (Derrida 1989 383-401), y si lo político puede ser entendido, desde ese marco, como una forma de interpretación de las fuerzas sociales, entonces también lo político supone la imposibilidad de clausurar el juego de la significación y afirma activamente esa imposibilidad. Laclau lo concibe por eso a manera de una afirmación de lo no-presente en un determinado consenso normativo, derivada del potencial de relaciones inherente a todo campo de discursividad. Incluso podría decirse, como lo hace Judith Butler, que la teoría de la hegemonía es la “transcripción política” de la comprensión derridiana del lenguaje y de la práctica interpretativa (cf. Critchley & Marchant 417). Frente a una hermenéutica nostálgica, en la cual interpretar es *descubrir* un significado estable, central, no mediado, la deconstrucción concibe la actividad hermenéutica como una *producción* de sentido mediante una serie de injertos, inversiones y trastocamientos al interior de un texto. Los productos de esa acción no tienen la forma de un orden sólido, ni son definitivos, ni son siquiera un orden. Su propósito no es generar, en el ámbito del sentido, un nuevo fundamento, sino desedimentar toda pretensión de certezas últimas: “no sólo no hay reino de la *diferancia*, sino que esta fomenta la subversión de todo reino” (Derrida 2006 56). La *différance*, en cuanto *fuerza* que, en la práctica hermenéutica, emerge y se oculta en el *ejercicio* de (des) *articular* el sentido, se opone a toda clausura del mismo, esto es, a la búsqueda de un fundamento definitivo del sentido, para hacer valer más bien su diseminación. Laclau, en su concepto de lo político y sobre la base de su concepción de lo social como un tipo de lenguaje, sigue estos presupuestos. Él reinterpreta políticamente la falla que ve Derrida en el concepto clásico de estructura, por cuanto que asimila todo orden hegemónico a una estructura metafísica, a una estructura centrada que limita o cierra las posibilidades de conexión/representación entre los elementos que componen lo social. Todo orden le impone un cierre a lo social, lo delimita y despolitiza, en cuanto que suplanta los procesos contingentes de formación de una voluntad colectiva por alguna forma de tradicionalismo, o por la burocratización y la consecuente reducción de lo político a un proceso administrativo. Frente a esto, Laclau aspira a recuperar lo político como “el momento *instituyente* de la sociedad” (Critchley & Derrida 98), o sea, como trabajo de redescritión y recontextualización de las fuerzas sociales que reconstituye la identidad colectiva. La teoría de la hegemonía, como variante política de la deconstrucción, no inventa un orden desde la nada, sino que acomete una serie de desplazamientos y trastocamientos en el interior de una estructura social, de modo que se reconfigure la relación entre sus elementos. Los ideológicamente excluidos podrán ser reintegrados, los integrados podrán ser excluidos, su posición en

una jerarquía o su función en un espacio discursivo –que es también un espacio de acciones– podrá ser alterada. Como la identidad de los elementos depende de sus relaciones, esos desplazamientos, encabezados por el posicionamiento de un nuevo significante vacío como centro de la sociedad, alteran el conjunto de la identidad colectiva. La autorrepresentación de la sociedad y, en consecuencia, lo que hay en ella de necesario, siempre puede ser recompuesto. Por eso “la necesidad es interna a la contingencia, en el sentido de que alguna clase de necesidad real sólo podrá operar en el espacio de un ‘como si’ –que circunscribe un espacio no-saturado–, que siempre puede ser cuestionado” (Crichtley & Marchart 364).

Y esto, en la teoría de la hegemonía, no es contradictorio con la búsqueda política de articular discursivamente la totalidad de las fuerzas sociales. A pesar de la irreductible contingencia de lo social, está siempre presente en las fuerzas sociales la necesidad de establecer un ámbito de necesidad, algún orden (cf. Laclau, Butler & Žižek 77). En lo social siempre hay ciertamente una tendencia a representarse a sí mismo como un todo armónico y omniabarcante, pero esa armonía y esa completitud, que provendrían de un significante capaz de cumplir esa tarea, nunca tienen efectivamente lugar de una manera positiva. Esa tendencia, como lo real lacaniano, sólo se muestra en los quiebres y fallos del orden normativo institucionalizado. El surgimiento de un orden hegemónico requiere de ese momento, pero la hegemonía se limita a recubrir ese déficit de sentido con un objeto parcial que evoca la unidad social, pero que nunca la realiza plenamente. Por eso, “una relación hegemónica es aquella en la cual una determinada particularidad significa una universalidad inalcanzable” (cf. Laclau 2005 143). Y no se trata de que esa universalidad sí pueda ser en algún momento alcanzada, sólo que no a través de tal o cual concepto normativo, pues ella, como el *objet petit a* de Lacan, sólo se hace presente a través de sus diversos sustitutos: “la plenitud de la sociedad es un objeto imposible que sucesivos contenidos contingentes tratan de personificar a través de desplazamientos catacréticos” (Laclau, Butler & Žižek 86). La universalidad buscada “siempre nos va a evadir, porque es puramente mítica” (Laclau 2005 148). Si la sociedad es su autodescripción, ninguna autodescripción será satisfactoria, y si esa autodescripción acontece en el discurso, ningún discurso puede decir todo lo decible. En toda sociedad hay así una brecha entre lo que ella es y aquello a lo que aspira, de modo que ella no está nunca plenamente *presente* para sí misma. Como aquí plenamente presente para sí misma significa plenamente integrada por unos contenidos normativos, la hegemonía siempre implica una brecha entre las autodescripciones normativas de la sociedad y su as-

piración, de carácter ético, a la plena integración (cf. Laclau, Butler & Žižek 88). Esa brecha, que interrumpe siempre la validez del derecho vigente, es lo mismo que Derrida denomina “justicia”.

En ese marco, y nuevamente siguiendo a Derrida, aparece la categoría más abiertamente ética de la teoría de la hegemonía: la de decisión, como “un acto de articulación no fundado en ningún principio externo a la decisión misma” (Laclau, Butler & Žižek 91). ¿Qué es decidirse? Para Laclau, la decisión es un hacer completamente resuelto que no puede apelar a ningún criterio de acción, esto es, a ningún concepto ni a ninguna regla establecida, y que en esa medida es infundado. En ese sentido, Derrida habla de la “locura de la decisión”. El que se decide, y sólo él es para Laclau un “sujeto” (cf. Laclau 2000), es el que no cuenta con ninguna razón, o sea, con una respuesta a la pregunta *¿qué hacer?* disponible en el espacio de las razones y que, sin embargo, emprende resueltamente una acción. En palabras de Laclau: “una verdadera decisión siempre escapa a lo que cualquier regla puede intentar subsumir” (Critchley & Derrida 109). ¿Y por qué alguien, en esas condiciones, tendría que decidirse? Justamente porque no encontraba justificaciones a la mano para realizar algo que consideraba necesario. Visto políticamente: porque lo real, esto es, el vacío de sentido que deja todo consenso normativo en uso, lo impulsó a intentar una nueva articulación de las fuerzas sociales. Ese es el momento ético de la hegemonía. Un nuevo orden hegemónico surge porque, en algún espacio de lo social, se intenta darle un nombre a ese déficit de sentido colectivo y, sobre esa base, rearticular en su conjunto las fuerzas sociales: “el momento de la decisión, el momento de la locura, es este salto desde la experiencia de la indecibilidad a un acto creativo, un *fiat*, que requiere su pasaje a través de esa experiencia” (Critchley & Derrida 112). La decisión política es por eso la *generación* de un significante vacío como respuesta a un vacío de significado. La decisión no se basa, por eso, en qué se quiere, sino en cómo se quiere lo que se quiere: en un hacer motivado por una experiencia colectivizable de carencia.

Con estos elementos ya se puede ver en conjunto qué tan fundacionalista o metafísica es la teoría de la hegemonía, y, a primera vista, no parece serlo. La hegemonía, podría decirse, es la forma necesaria de la política y de lo político en cuanto que la constitución de un orden político –entendiendo por ‘constitución’ tanto la naturaleza de un orden ya establecido como la creación de uno nuevo– supone la búsqueda de una representación discursiva de lo social como un todo, a partir de la acción contingente de condensar y articular una pluralidad de demandas en torno a un significante vacío, inicialmente particular. Si ese significante vacío, ese contenido normativo estable

gracias al cual es posible la existencia de la sociedad como un todo articulado, opera como el fundamento de la sociedad, puede decirse que Laclau no es fundacionalista. Debido a su carácter no plenamente incluyente, ningún significante vacío puede en realidad reclamar un carácter último para el juego siempre abierto de las relaciones entre consignas-demandas y para la posibilidad de que, desde cualquier punto particular de lo social, surja la iniciativa de hallarle una denominación aglutinadora a las carencias experimentadas colectivamente. Y esa es justamente la posición de lo que Marchart denomina posfundacionalismo, esto es, la de aceptar los fundamentos, pero sin reconocerles ninguna ultimidad. La dimensión democrática de la teoría de la hegemonía radica en este punto: “la lógica democrática no es una lógica de la positividad de lo social, y es incapaz por tanto de fundar ningún punto nodal en torno al cual el tejido social pueda ser reconstituido” (Laclau & Mouffe 235). Una democracia radicalizada, una en la cual ninguna creencia definitiva es aceptable y ninguna creencia vale *a priori* como núcleo del orden social, es una forma de la política que renuncia a todas las versiones del esencialismo platónico y, en consecuencia, a todo fundamento definitivo. Ella es “afirmación de un ‘fundamento’ que sólo vive de negar su carácter fundamental; de un ‘orden’ que sólo existe como limitación parcial del desorden; de un ‘sentido’ que sólo se construye como exceso y paradoja frente al sinsentido” (*id.* 239). La teoría de la hegemonía no es metafísica, en suma, porque no presupone un principio incondicionado (un concepto, un fin, una costumbre) que, de manera estable, esté en capacidad de hacer posible la sociedad. Todo fundamento es contingente y temporalmente válido. De hecho, al postular una categoría como la de decisión, para la cual el quehacer político queda siempre referido a la exigencia de hallarle una denominación a lo no-presente en un horizonte discursivo, a lo que trasciende todo contenido normativo, a lo que rompe además la identidad del sujeto y llama a una acción incalculable, la teoría de la hegemonía pareciera responder a las más genuinas exigencias de la versión heideggeriana de un pensamiento posmetafísico. La política derivada de ella o la política que corresponda, sépalo o no, con su noción de la acción política, pareciera ser así también una política que ha superado el “olvido del ser”, en cuanto le deja espacio a lo no categorizable, al acontecimiento, a la contingencia, esto es, a todo aquello que, según Heidegger, excluyó el pensamiento metafísico.

La teoría de la hegemonía como teoría metafísica

Si se atiende con detalle al sentido de la metafísica en Heidegger, la descripción de la teoría de la hegemonía como una teoría posmetafísica

no resulta sostenible. La teoría de la hegemonía, a pesar de reclamarse posmetafísica en el sentido heideggeriano, recae en la metafísica debido a su pretensión de formular un marco cuasi trascendental de la actividad política, y debido a su presuposición, heredada de Derrida, de una fuerza necesariamente presente que trasciende todo contenido político-normativo y lo funda. Sobre el primer punto es preciso decir lo siguiente: al distinguir entre contenidos empíricos concretos de la acción política y la forma hegemónica imposible de llenar satisfactoriamente, Laclau cree librarse del absolutismo de los contenidos y, con ello, de todo fundacionalismo. Como la forma no tolera la plenitud de ningún contenido, ella pareciera inmune a las pretensiones totalizantes de todo fundamento metafísico. La misma distinción entre forma (estable) y contenidos (cambiantes) es, sin embargo, metafísica. Si la forma como condición de posibilidad, es aquello que genera la manifestación de cualquier contenido, está operando además por completo como un fundamento. Que Laclau la enmarque dentro de una “lógica de lo social”, esto es, dentro de una reflexión en torno a las condiciones que hacen posible el funcionamiento de las reglas de juego de lenguaje propio de la actividad política (cf. Critchley & Marchant 377), no altera su función. El mismo hecho de que la teoría de la hegemonía opere en un marco cuasi trascendental, con su distinción entre lo empírico y las condiciones de posibilidad *a priori*, universales, transtemporales y necesarias, ya delata que Laclau se mueve en la distinción entre el qué (*Was*) y el que (*Dass*), entre esencia y existencia, de la metafísica. Que esas condiciones incluyan la aniquilación de aquello mismo que posibilitan, y que la acción política inspirada o conforme con esa teoría asuma eventualmente la finitud de sus proyectos, no elimina su carácter metafísico. El carácter formal de esas condiciones reafirma su filiación metafísica, pues toda metafísica considera lo esencial como una posibilidad necesaria que debe concretarse fenoménicamente, y la hegemonía, como forma de la política, determina qué *puede* considerarse siempre una acción política. Esto vale tanto para las descripciones de los sucesos políticos, los cuales, entonces, sólo se vuelven identificables a la luz de las categorías de la teoría de la hegemonía, como para las posibles acciones impulsadas por la teoría o conformes con su lógica, las cuales *tendrían* que ceñirse a la forma hegemónica como algo debido. Lo trascendental, en la comprensión heideggeriana de la metafísica, tiene inmediatamente una dimensión deontológica. Las condiciones de posibilidad operan también como normas. Tanto en su dimensión empírico-descriptiva, como en su dimensión normativa, la teoría de la hegemonía se mueve en los rieles de la metafísica.

Pero Laclau no sólo piensa metafísicamente, sino que piensa también en términos de la metafísica nietzscheana –según la lectura de Heidegger–. La metafísica siempre supone, a modo de funciones,

un fundamento esencial y su manifestación o existencia, pero eso no significa que el fundamento sea un contenido determinado. Una estructura que por su propia riqueza de posibilidades de generar un orden se desborda continuamente a sí misma y, en esa medida, convierte todo contenido capaz de generar una articulación en una fase temporal de su propia productividad, también opera como un fundamento. La hegemonía, como condición de posibilidad de todo orden político, supone una estructura de este tipo, cuya manifestación son los contingentes órdenes hegemónicos que ella posibilita. En cuanto la noción de una fuerza creadora que genera orden, pero también su disolución –pues sólo de ese modo puede afirmarse la creatividad por encima de sus propias cristalizaciones–, es un elemento esencial de la voluntad de poder, no resulta difícil redescubrir el conjunto de la teoría de la hegemonía como una de sus expresiones. Al partir, como Nietzsche, de una especie de estrato subatómico de las unidades de acción identificables, a saber, el de la multiplicidad impersonal de fuerzas que pueden adoptar diversas e impredecibles configuraciones, Laclau recoge lo esencial del concepto de “caos”. En el caso de Laclau, esas fuerzas son las “demandas” y las consignas, las cuales no pertenecen a un actor, sino que son precisamente elementos de cuyo juego resultan los actores político-sociales. El problema de la individuación, pensado por Nietzsche como la articulación de un conjunto de fuerzas en torno a una forma selectiva de representación, libremente construida, reaparece aquí en la explicación de la formación de las identidades colectivas a partir de las relaciones contingentes entre demandas-consignas. Aquí los significantes vacíos operan, en efecto, como valores. Un valor, valga recordarlo, es un *a priori* no necesario que determina en cuanto qué aparece lo que *es*, al formar un tipo perspectivístico de representación. Todas las entidades con una identidad propia implican un valor: todas *son* aperturas perspectivísticas del mundo. Eso vale también para las identidades colectivas que son los órdenes hegemónicos. Toda identidad colectiva es una simplificación del conjunto originario de fuerzas sociales dispersas, de una multiplicidad de las mismas, que se forma luego de que alguna de ellas, generalizando su perspectiva mediante un significante vacío, representa metafóricamente y metonímicamente a un conjunto suficientemente amplio del conjunto total, y así logra articularlas. La articulación, posibilitando una auto-descripción de lo social como un todo, supone así la acción de crear un valor colectivamente aceptable. Es así, tras el acto espontáneo de valorar y mientras dure su validez, como se forma un sí-mismo. Un orden hegemónico es un sí-mismo colectivo estructurado en torno a algún contenido normativo estable, el cual es considerado verdadero. Todo orden hegemónico es una comunidad de creencias. Si se mantie-

ne, trascenderá por un tiempo el devenir, o sea, actuará en la búsqueda de su propia conservación –muy probablemente por la vía del “transformismo” como forma política de la “nutrición” nietzscheana–, pero el momento de lo político no es el de la conservación de un orden, sino el de su emergencia. La voluntad de poder sólo en su forma reactiva, en su forma “moral”, es una fuerza al servicio de la conservación de una entidad. El movimiento espontáneo de la vida, en este caso de la vida social, tiende siempre a trascender sus propias configuraciones.

La voluntad de poder no se muestra, por ende, tanto en la política como en lo político. Los proyectos hegemónicos surgen así, de nuevo a modo de articulaciones de fuerzas, como resistencia a una intensificación del (en todo caso siempre presente) caos social, esto es, del potencial de contingentes reconexiones entre las fuerzas sociales que se deriva de una representación insuficiente de las mismas. Pero esto siempre puede ocurrir, pues, de una parte, todas las fuerzas sociales son potencialmente políticas, o sea, capaces de generalizar su perspectiva, y de otra, toda forma de representación es crónicamente fallida: en cualquiera de ellas, con mayor o menor intensidad, se experimentará una carencia colectiva. Y esa falla crónica en las creencias que constituyen los consensos colectivos impulsa, en la forma de la decisión, la acción de rearticular las fuerzas sociales. La voluntad de poder, como se ha visto, destruye toda forma, cuando en esta no se hace presente el potencial creativo del caos. De ahí que lo político, como momento instituyente de una representación de lo social, apunte siempre a trascender la política, como su propia forma institucionalizada y objetivada, para reafirmar su poder instituyente. La teoría de la hegemonía, como teoría de las condiciones de posibilidad de todo orden hegemónico, es también la teoría de su subversión en nombre de la posibilidad, siempre abierta, de formar un orden nuevo y, por tanto, en nombre de la creatividad esencial que implica siempre la acción política. La forma de existencia de la política, en términos de la metafísica nietzscheana, es el eterno retorno de esa fuerza creadora, o sea, el ciclo sin término de creación y destrucciones de órdenes hegemónicos.⁴

4 Es de destacar, sin embargo, que Laclau, quien simpatiza con la “Revolución bolivariana” de Hugo Chávez, y quien ha sido, durante las respectivas administraciones de los esposos Kirchner, en Argentina, el filósofo oficial de la Casa Rosada, ha ido poco a poco revalorizando en cierto grado la estabilidad institucional y restándole énfasis al carácter de ruptura de la generación de hegemonía. Dicho brevemente: conforme la izquierda latinoamericana ha tenido éxitos políticos, Laclau ha empezado a poner más énfasis en la “política” que en lo “político”. Si bien defiende los proyectos mencionados, en la medida en que los concibe como *procesos* de cambio, su respaldo a medidas puntuales como la reelección indefinida y su legitimación de un presidencialismo fuerte, esto es, su defensa de un caudillismo antiliberal, suena mucho

Esta lectura de la teoría de la hegemonía, como una configuración de la voluntad de poder, no es nada casual, si se considera el pensamiento de Derrida como una de las raíces principales de la teoría política de Laclau. Derrida, al menos en cierto período de su obra, es primordialmente nietzscheano. El pensamiento de Nietzsche, como el de Heidegger, da cuenta de aquello que trasciende los horizontes de sentido constituidos –de las redes de conceptos y normas en las que se basa la inteligibilidad de lo real. Si bien en Nietzsche el sentido no es nada exterior a la voluntad de poder, pues él mismo –en la generación de teorías o de órdenes sociales estructurados normativamente– es su expresión, la fuerza creadora de sentido siempre lo trasciende. Aquello que en Nietzsche trasciende los horizontes de sentido constituidos es la posibilidad siempre presente de volver a generar sentido. Nietzsche pertenece a la historia de la metafísica, porque él hace de esa fuerza creadora el fundamento del mundo, esto es, la condición siempre presente de la emergencia de cualquier fenómeno intramundano. La voluntad de poder es esa esencia del mundo. Al final de la historia de la metafísica, el ser se *expone* en el espacio del logos mediante una paradójica categoría que aniquila el sentido que ella misma genera y que, en esa medida, se aproxima a lo no categorizable.

El pensamiento de Derrida, a pesar de sus oscilaciones entre nietzscheanismo y heideggerianismo, es, desde este punto de vista, más afin al pensamiento de Nietzsche –como ha sido visto, entre otros, por Gadamer (cf. Michelfelder & Palmer 24)–. El pensamiento de Derrida puede ser reconstruido como una suerte de filosofía trascendental, en la cual las condiciones (lingüísticas) de posibilidad del sentido (*différance*, suplemento, diseminación, etc.) son a la vez sus condiciones de imposibilidad (véase Gasché 1986), porque reproduce la paradójica forma de fundamentación pensada por Nietzsche a través del concepto de voluntad de poder. La *différance*, podría decirse,

.....

más a continuismo político que a la subversión de lo instituido propia de lo político. Aunque Laclau nunca ha negado la importancia de las instituciones, este giro difícilmente puede justificarse a partir de los textos emblemáticos de su teoría política, los cuales apuntaban a repensar la estrategia de la izquierda en el contexto del triunfo del neoliberalismo. Su consigna no era entonces la de asegurar la continuidad del proceso de institucionalización de un orden emergente, sino la de posibilitar alguna forma de discontinuidad con el orden capitalista-liberal. Laclau no ha dejado de ser nunca un estratega de la izquierda que reacopla su teoría conforme a las conveniencias políticas de la coyuntura. Eso no significa, sin embargo, que la teoría política de Laclau pueda ser sólo evaluada a partir de los usos que su autor hace de ella. Su teoría contiene también un diálogo fecundo con tradiciones filosóficas de peso, que la libra del riesgo de convertirse en un elástico y alambicado manual de acción para quienes comparten sus intereses político-partidistas.

dejando de lado algunas cautelas, no es sino la fuerza generadora de sentido que trasciende toda dimensión semántica, pero a la vez la funda. Ella es la “categoría” para lo no categorizable que, en las lecturas deconstructivas, se muestra como una autoimplosión del sentido. El que Derrida, en sus nunca abandonadas reflexiones de 1966 sobre el concepto de interpretación, describa la afirmación del descentramiento esencial del lenguaje a partir de “la *afirmación* nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir”, y que, además de esto, en su polémica con la teoría de los actos de habla de Austin, considere la idea de la fuerza perlocucionaria e ilocucionaria del lenguaje como un pensamiento nietzscheano (cf. Derrida 2006 363), remite a una única y fundamental dimensión de su pensamiento.

Si la *différance* es una “fuerza diferida-diferente” (*différée-différente*) (cf. Derrida 2002 19), se debe a que no está presente en ningún espacio semántico estable, pero, a la vez, hace que eso no presente presencia, haga siempre presencia, como lo que no está presente, en ese mismo espacio. *Eso* que, en relación con el sentido constituido, debe ser afirmado hermenéuticamente en su carácter anti-identitario, sin poder a la vez evitar que su desestructurante entrada en acción recaiga en el espacio del sentido, no hace más que mantener el juego siempre abierto y carente de todo fin de la interpretación. Cuando Derrida, en textos como *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (2002), le confiere una explícita dimensión ética y política a la *différance*, no hace sino recurrir al carácter instituyente y a la vez siempre disruptivo de esa misma fuerza reordenadora-desestructurante en el caso del lenguaje normativo. La *différance* puede ser leída entonces, a la luz del Nietzsche de Heidegger, como una “textualización” de la voluntad de poder. El espacio del logos, del lenguaje, no es sino el espacio de este dar-sentido que se autoexcede incesantemente. Y, debido a este exceso constitutivo, la *différance* es una fuerza que escapa a la primacía platónica del qué (*Was*), a la búsqueda de la *quididad*, tan presente en la historia de la metafísica y tan influyente además en la determinación del logos a partir de la predicación.⁵ La *différance* está copresente en el establecimiento de cualquier significado, pero no es, sin embargo, algo con significado. Derrida extraerá de ahí consecuencias ético-políticas, al señalar cómo la acción, en este ámbito, debe operar más allá de la búsqueda de una esencia normativa, de una respuesta a preguntas como ¿qué es el bien? o ¿qué es la justicia? (cf. Acosta 359-69).

5 En ese sentido la *différance*, como una determinación del logos a partir de lo performativo, “amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia” (Derrida 2006 60).

Pero con ello, al menos en la etapa temprana de su obra, no se entregará habitualmente a la disposición para el darse de lo incalculable –como ocurre con su concepto de lo “mesiánico” o, bajo la influencia (en todo caso heideggeriana) de Lévinas, con la cuestión de la singularidad del otro–, sino a la activa afirmación de aquello que escapa al sentido en el marco del sentido. Derrida, al menos en cierto período de su obra, denuncia como romántico el culto nostálgico del último Heidegger a la lejanía, a lo indisponible, con su ahondamiento infinito en la búsqueda de nombres (fallidos) para lo innombrable como correlato hermenéutico, para oponerle más bien el *pathos* nietzscheano de la risa y la danza (cf. Derrida 2006 62), esto es, la producción de sentido que –como el *bricoleur* de “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”– hace un uso desviado y original del material presente en el espacio de sentido ya constituido. Aquello que excede el sentido opera aquí como condición para producirlo infinitamente. Derrida toma ese formar que se autodestruye, la voluntad de poder en la forma de lenguaje, como condición de la emergencia de nuevas formas de sentido. Como fue señalado por Dominique Janicaud en 1978, su variante de la “superación de la metafísica” es una “voluntad de desapropiación” (cf. Lawlor 27), esto es, una deliberada afirmación de la negatividad en la esfera del sentido, que no se percata de cómo esa acción afirmadora, esa nietzscheana voluntad de afirmación, por más que desborde el espacio de los conceptos, también tiene un carácter metafísico. La fuerza reordenadora-desestructurante del juego incesante de los signos, esto es, la *différance* entendida como aquello que no es sentido en el sentido, es la condición siempre presente de su generación y, en esa medida, funciona al modo de un fundamento. Un fundamento que se manifiesta siempre como destrucción creadora, o como creación autodestructiva, en la acción de interpretar transgresoramente los discursos institucionalizados o en la acción de “inventar” la ley frente a la experiencia de vacío normativo que es la justicia. Aquí también, al final, “el hacer lo es todo”, pues la *différance* es la fuerza semánticamente no determinable que genera una y otra vez una actividad hermenéutica y, por ende, mantiene siempre viva la creatividad interpretativa. Derrida, de esa forma, termina validando un activismo infinito, una variante más de la fe nietzscheana en una creación perpetua, en la metafísica de artista que es la idea del mundo como voluntad de poder.

Si se asume que el concepto de interpretación, tal como lo usan Nietzsche y Derrida, no se restringe al trato con textos en sentido restringido, sino al trato con el conjunto de la experiencia, con el mundo en cuanto texto, no resulta entonces extraño que también la actividad política pueda ser comprendida desde la hermenéutica derridiana. La teoría de la hegemonía, como Laclau mismo lo reconoce,

es en muchos puntos un desarrollo de la problemática de la deconstrucción (cf. Critchley & Derrida 99), pero por eso mismo hereda sus supuestos y, con ellos, su carácter metafísico. Lo político, en Laclau, ocupa el lugar de la *différance*. Por eso lo político vale como tal en el ejercicio de (des)articular un consenso normativo en el espacio discursivo. Derrida, podría decirse, es el Pollock de la hermenéutica: lo que comunica la deconstrucción no es una idea o una intención (ambas semánticamente determinables), sino un gesto, una fuerza siempre iterable. Aquí no importa la obra, sino la acción que la produjo. La obra es un producto, trabajo muerto. Laclau, en cuanto derridiano, toma todo orden institucionalizado como la muerte de la acción auténticamente política, porque lo esencialmente político es el instituir como tal, y este no se deja cristalizar en ningún orden, sea cual sea. La política, como juego reglado al interior de un consenso normativo, es lo que siempre debe ser superado. Todo orden recién instituido encarna lo político, pero, a la vez, lo sacrifica. Si la actividad política es un arte, es porque, según la terminología nietzscheana-heideggeriana, afirma el potencial creador del caos, pero, en ese mismo instante, se desvanece: el valor no puede durar en cuanto fenómeno. Tampoco lo puede hacer ningún contenido normativo: ni la libertad, ni la igualdad, ni la nación, ni la seguridad, ni la raza están hechos para durar. Todos son de antemano ruinas discursivas. Lo político, la fuerza de fundar la identidad de lo social, es lo que atraviesa todos estos contenidos, pero no permanece en ninguno de ellos.

Todos esos valores son ciertamente muestras de creatividad social –todo valor es producido–, pero su destino es ser aniquilado por las mismas condiciones que lo hicieron posible. Aquí es preciso recordarlo: un valor es la fundación de un fundamento. Esa fundación es ciertamente no fundamentada, como el posicionamiento de un significante vacío, en cuanto es el resultado de una iniciativa que hubiera podido no darse, pero sí es fundada, en cuanto está condicionada por lo incondicionado: la necesidad de que la voluntad de poder se haga presente para sí misma como un ordenar. Los valores son condiciones condicionadas. En el caso de Laclau, los proyectos hegemónicos no tienen que aparecer, pero la contingencia de su aparición está condicionada por la necesidad de una falla crónica en toda autodescripción de la sociedad. Esa es una contingencia necesaria. Y lo es porque la falla, lo semánticamente indeterminado, es visto por Laclau como la condición requerida para una reactivación de lo político. Laclau hace de lo trascendente, esto es, de aquello que rebasa la autorrepresentación de la sociedad, la condición de una acción creadora. La autotrascendencia de la voluntad de poder, como un *deber* donar sentido (destacando con el infinitivo su sentido verbal) que rebasa

el sentido constituido (a modo de un participio), se manifiesta políticamente en la trascendencia de la exigencia de instituir un orden político sobre la política institucional, o sea, sobre su propia manifestación. Esa es la exigencia de la *forma* hegemónica de la política. Lo empírico-político, el terreno de los contenidos, es el mismo terreno de las creencias y de los fines particulares, y lo trascendental es el de la forma que incita a todo contenido a universalizarse, pero también a destruir sus pretensiones de universalidad. Esa forma, como corresponde a la metafísica nietzscheana, es la de la estabilidad de lo variable, y por eso ella es la que siempre condiciona el surgimiento de fines y normas universalizantes, para entonces hacer visible las limitaciones de su “universalidad” y así impulsar su reemplazo. La forma hegemónica de la política, como lo único incondicionado en ella y, por tanto, como el único genuino deber, se sirve así de todos los fines y normas concretos para hacer valer, en el espacio siempre subdeterminado de las fuerzas sociales, la infinita fuerza creadora de lo político.

El pensamiento de Laclau, a pesar de los matices ya señalados, es metafísico, por cuanto concibe el orden hegemónico y la formación de hegemonía dentro del horizonte de la voluntad de poder: los fines y conceptos (las entidades culturales como instrumentos de acción colectiva con las que, desde Gramsci, opera el concepto de hegemonía) son puestos como valores al servicio de la actividad organizativa-sintética; el lenguaje es concebido a partir de su fuerza (des)ordenadora, como nominación que coopta emocionalmente una multitud humana y así la articula; toda organización se considera accidental frente a la permanencia del proceso de organizar –este es el único fin en sí y, por tanto, es lo incondicionado–. Esto no significa que, según Laclau, no deba haber un marco institucional en el cual las diversas demandas-consignas alcancen un cierto grado de consenso, tal como si lo social fuera un equivalente del universo mental del psicótico, para el cual no hay ninguna fijación parcial del sentido; pero sí significa que todo orden hegemónico concreto es temporal y sólo es una cristalización pasajera, más o menos duradera, de la fuerza instituyente de lo político. Lo único que permanece es la falla permanente en todo orden político en tanto condición de la emergencia de nuevos órdenes. En cuanto la noción ontológica de fundamento, a diferencia de lo que hace Marchart, requiere ser precisada a la hora de trasladarla al proceso de constitución del orden social, es decir, necesita ligarse a una noción que dé cuenta de las dimensiones volitivas, motivacionales y, en últimas, conscientes de ese proceso, los fundamentos del orden social pueden ser interpretados entonces como las creencias gracias a las cuales es posible la estructuración de una sociedad. Los fundamentos de lo social, tal como los concibe la teoría de la hegemonía, serían así las creencias contingen-

tes que articulan (parcialmente) lo social como un todo estructurado. No obstante, como reproductor ciego del horizonte de sentido histórico teorizado por Nietzsche, Laclau termina sosteniendo la creencia en la necesidad de trascender toda creencia colectiva. Él escapa al fundacionalismo de las normas absolutas, para entregarse al más paradójico de los fundacionalismos: la creencia absoluta en la necesidad de no tener creencias absolutas. Su idea de democracia y su concepto de lo político no son sino la expresión más evidente de ese fundamento. Como se cree para (re)crear y porque se tiene que crear, la voluntad de poder opera aquí como la (meta)creencia en la necesidad de la continua creación de creencias. Esto, teniendo en cuenta que los fundamentos tienen una dimensión normativa, también es una obligación. Aquí los seres humanos sólo actúan auténticamente cuando producen, una y otra vez, creencias no absolutas, y lo hacen de manera contingente. Pero esa contingencia es necesaria y es el único fin incondicionado. Todos los demás fines –todas las normas y valores de primer orden– son sólo puntos de tránsito en la afirmación de la creencia latente en la no credibilidad de las creencias. Son condiciones condicionadas. Políticamente, la teoría de la hegemonía, muy a pesar de sus intenciones, termina siendo una teoría del cambio por el cambio y, como todo cambio es el de un fundamento normativo, termina siendo una legitimación de un cierto tipo de accionismo anarquista, tan propicia para fundar la democracia capitalista,⁶ como para fundar la idea de la izquierda comunista de una revolución permanente,⁷ o la idea de derecha, la idea fascista, de una movilización política incesante y sin meta.⁸

6 Slavoj Žižek ha señalado cómo la teoría de la hegemonía, a pesar de plantearse, a nivel normativo, como una resistencia a las lógicas del capitalismo, opera exclusivamente dentro de sus coordenadas y no las problematiza (cf. Laclau, Butler & Žižek 225). Bien podría añadirse que la rotación continua de los significantes vacíos es perfectamente funcional al capitalismo. Los discursos políticos operan como mercancías.

7 No hay que olvidar que Laclau se formó políticamente, en los años sesenta, dentro de movimientos trotskistas: “el partido al que yo pertenecía tenía una orientación claramente nacionalista y su estrategia era una reformulación de la llamada ‘revolución permanente’” (Laclau 2000 208).

8 Al nacionalsocialismo sólo puede entenderse como un *movimiento* político. A pesar de aparecer siempre ligado a la idea del Estado totalitario, podría decirse más bien que su comprensión de la política es radicalmente antiestatal. En ella se trata de disolver todo estado (*status*) en beneficio de una movilización incesante –y ciertamente total– de las fuerzas sociales. Su espíritu no es el espíritu “mecanicista” de una burocracia estática y omnipotente –el del Estado-máquina criticado por los poskantianos–, sino más bien, en conformidad con el futurismo italiano, el de un vitalismo transversal a la distinción entre lo natural y lo artificial, en el cual, bajo el impulso central de la guerra, la continua intensificación de las vivencias iba de la mano con las transformación continua de las fuerzas tecno-económicas. La *Stimmung* conforme a él es por tanto

Bibliografía

- Acosta, M. (Comp.). *Reconocimiento y diferencia: idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre editores/ Universidad de los Andes, 2010.
- Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Aristóteles. *Física [Phys.]*, I-II. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Critchley, S. & Derrida, J. *Desconstrucción y pragmatismo*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Critchley, S. & Marchant, O. *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Derrida, J. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2006.
- Duque, F. & Cerezo, P. (et. al). *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.
- Freyer, H. *Revolution von rechts*. Jena: Diederichs, 1931.
- Gasché, R. *The tain of the mirror*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*, Vol. 5. México. Ediciones Era, 1999.
- Heidbrick, L. *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*. München/Wien: Carl Hanser Verlag, 1997.

.....

la de la ilimitada acción creadora. Ernst Jünger, testigo excepcional de esta atmósfera y miembro activo de ella, lo dice en una carta de 1921: "lo único deseable es la acción. Todo lo demás es un paliativo [Notbehelf]" (Morat 48) (Traducción del autor). Erwin Kern, uno de los asesinos del líder democrático-liberal Walter Rathenau en 1922, póstumamente homenajeado por Hitler y miembro de las fuerzas ultranacionalistas de las que luego se alimentó el nacional-socialismo, resume en un tono similar y en el lenguaje del vitalismo su *modus operandi*: "el desarrollo debe seguirse fustigando a sí mismo hasta el más alto grado, con una precipitación que no permita ninguna reflexión y, desde la urgencia de la situación, deje echar mano de los medios que dicte la vida misma en su forma más originaria. La revolución no se ejecuta de otra forma. Nosotros estamos libres de la carga de un método, un plan y un sistema" (Heidbrick 191) (Traducción del autor). La realización calculada de fines, en el discurso de la revolución conservadora, era vista como una parte del censurable *ethos* burgués. Hans Freyer lo explica en su "Revolución de derecha" con plena claridad: "el principio revolucionario que es inmanente a una época no tiene según su esencia una estructura, un orden, una construcción. Es pura fuerza, puro proceso. La pregunta en torno a qué forma se hallará unida cuando se encuentre en la meta de su movimiento no sólo es falsa, sino es cobarde. Pues todo depende justamente de que el nuevo principio se arriesgue a permanecer como la nada activa en la dialéctica del presente, como la pura fuerza de choque. De lo contrario se encuentra de un día para otro ya montada y no llega nunca a su acción" (Heidbrick 200) (Traducción del autor). No se equivocaba Heidegger al afirmar, en su curso sobre Schelling de 1936, que Hitler y Mussolini habían aprendido de Nietzsche (véase Duque & Cerezo et al. 96).

- Heidegger, M. *Nietzsche*, Vol. I y II. Stuttgart: Neske, 1998.
- Heidegger, M. *Conceptos fundamentales*. Barcelona: Altaya, 1994.
- Laclau, E. & Mouffe, C. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Laclau, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Laclau, E., Butler, J. & Žižek, S. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos desde la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Laclau, E. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lafont, C. *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Lawlor, L. (comp.). *Derrida: critical assessments of leading philosophers*. London/New York: Routledge, 2002.
- Lefort, C. *Democracy and political theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Marchart, O. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.
- Michelfelder, D. & Palmer, R. *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*. New York: SUNY, 1989.
- Morat, D. *Von der Tat zur Gelassenheit: konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*. Göttingen: Wallstein, 2007.
- Nietzsche, F. *Werke in drei Bänden*, Vol. 2 y 3, Schlechta, K. (ed.). Munich: Hanser, 1954.
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma, 1993.
- Ramírez, C. “‘Todos son genios’. La crítica a la estetización de la acción política en Carl Schmitt”, *Revista de Estudios Sociales* 34 (2009): 59-71.
- Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Schürmann, R. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Tugendhat, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Valadier, P. *Nietzsche y el cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- Vattimo, G. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Vattimo, G. “Entrevista con Gianni Vattimo. Interrogantes al pensamiento débil”, *Revista Foro* 24 (1994): 5-12.